

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

TESIS DOCTORAL

ENRIQUE DUSSEL EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA  
Y FRENTE A LA FILOSOFÍA EUROCÉNTRICA

GILDARDO DÍAZ NOVOA  
VALLADOLID 2000 - 2001

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y FILOSOFÍA DE  
LA CIENCIA Y TEORÍA E HISTORIA DE LA EDUCACIÓN

TESIS DOCTORAL

ENRIQUE DUSSEL EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA  
Y FRENTE A LA FILOSOFÍA EUROCÉNTRICA

Por Gildardo Díaz Novoa

Director, Dr. D. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

2000 - 2001

## INDICE

INTRODUCCIÓN	I
CAPÍTULO PRIMERO	
MARCO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA	1
1. GRANDES MOMENTOS DE LA HISTORIA DE AMERICA LATINA	1
1.1. Prehistoria	1
1.2. Proto-historia	3
1.3. Historia	6
2. LA SABIDURÍA AMERINDIA	12
3. LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA	15
3.1. Primera Época. La Filosofía Colonial (1492-1807)	15
3.1.1. Primer Período. La Filosofía Política en la Conquista (1492-1553)	15
3.1.2. Segundo Período. La Primera “Normalización” Filosófica (1553-1700)	20
3.1.3. Tercer Período. La Crisis de la Ilustración. (1700-1807)	23
3.2. Segunda Época. La Filosofía en la Dependencia Neocolonial (1807-1959)	26
3.2.1. Cuarto Período. La Filosofía ante la Primera Emancipación (1897-1830)	26
3.2.2. Quinto Período. El Fracaso del Nuevo Orden (1830-1880)	27
A. Nueva Gramática para leer los fenómenos sociales de América Latina	28
B. Sintomatología, diagnóstico y cura de y para América Latina	31
3.2.3. Sexto Período. El Positivismo a la Sombra de la	

	Expansión del Imperialismo (1880-1945)	39
3.2.3.1.	La Neoescolástica de los siglos XIX y XX	39
3.2.3.2.	El Marxismo en América Latina	43
3.2.3.3.	La Fenomenología en América Latina	47
3.2.3.4.	Análisis Filosófico y Filosofía de la Ciencia en América Latina	51
3.2.4.	Séptimo Período. La Segunda “Normalización”. La Filosofía Latinoamericana (1810—1860)	54
3.3.	Tercera Época. La Filosofía ante la “Segunda Emancipación”	68
3.3.1.	Octavo Período. Filosofía de la Liberación Latinoamericana	68
	A. La Filosofía Inculturada	72
	B. Filosofía de la Liberación Racionalista	75
	C. Leopoldo Zea y la búsqueda de un filosofar auténticamente americano	77
	D. La Filosofía de la Liberación del Grupo de Bogotá	80
	E. Aporte de Arturo Andrés Roig a la Filosofía de la Liberación	83
CAPÍTULO SEGUNDO		
	EL PROCESO FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL	89
1.	ETAPA DE FORMACIÓN Y CONCIENCIA DE LA REALIDAD DE AMÉRICA LATINA	89
2.	PROPUESTA Y CONSOLIDACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN O “PRIMERA ÉTICA” DUSSELIANA	94
3.	LECTURA LATINOAMERICANA DE LA OBRA COMPLETA DE MARX Y ÉTICA COMUNITARIA	101
4.	DIÁLOGO NORTE-SUR Y ARQUITECTÓNICA DE LA SEGUNDA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN	105
CAPÍTULO TERCERO		
	PRIMERA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL	128

1.	HISTÓRICA: GEOPOLÍTICA Y FILOSOFÍA	130
2.	META-ONTOLOGÍA DE LA ALTERIDAD: DE LA FENOMENOLOGÍA A LA LIBERACIÓN	137
2.1.	Proximidad	138
2.2.	Totalidad	141
2.3.	Mediaciones	145
2.4.	Exterioridad	149
2.5.	Alienación	154
2.6.	Liberación	159
3.	PRÁCTICA DE LA ALTERIDAD: DE LA POLÍTICA AL ANTIFETICHISMO	164
3.1	Política	165
3.2.	Erótica	176
3.3.	Pedagógica	188
3.4.	Antifetichismo	197
4.	PRODUCTIVA DE LA ALTERIDAD: DE LA NATURALEZA A LA ECONÓMICA	206
4.1.	Naturaleza	206
4.2.	Semiótica	212
4.3.	Poiética	218
4.4.	Económica	246
5.	METADISCURSO METODOLÓGICO: LA CUESTIÓN DE LOS MÉTODOS	254
5.1.	El Método Dialéctico	255
5.2.	El Método Analéctico	275
5.3.	El Método de las Ciencias Fácticas y Formales	278
5.4.	Los Métodos Prácticos	279
5.5.	Los Métodos Poiéticos	281
5.6.	Los Métodos de las Ciencias del Hombre	282
5.7.	Los Métodos Ideológicos	283

5.8.	Los Métodos Críticos	285
5.9.	Modelo, Método y Validez de la Filosofía de la Liberación	286

## CAPÍTULO CUARTO

### LECTURA LATINOAMERICANA DE LA OBRA COMPLETA DE MARX

1.	MOTIVOS Y EFECTOS DE LA LECTURA LATINOAMERICANA O DUSSELIANA DE MARX	290
2.	INTERPRETACIONES FILOSÓFICAS DE LA OBRA DE MARX Y LA NOVEDAD DE LA LECTURA DUSSELIANA	294
3.	LA PRODUCCIÓN TEÓRICA DE MARX: UN COMENTARIO A LOS GRUNDRISSE	311
3.1.	Introducción a la Producción Teórica de Marx	312
3.2.	Teoría del Dinero	313
3.3.	Proceso de Producción del capital	317
3.4.	Proceso de circulación del capital	335
3.5.	Capital fructífero	340
3.6.	Transición	343
4.	HACIA UN MARX DESCONOCIDO. UN COMENTARIO DE LOS MANUSCRITOS DEL 61-63	357
4.1.	“Entrada del Discurso Dialéctico. De la Mercancía al Dinero	357
4.2.	Los Cuadernos Centrales del Capítulo III. Proceso de Producción del Capital	362
4.3.	Confrontaciones Críticas de todo el Sistema Categorical	372
4.4.	Nuevos Descubrimientos	390
4.5.	Nueva Transición	396
5.	EL ÚLTIMO MARX (1863-1882) Y LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA: UN COMENTARIO A LA TERCERA Y CUARTA REDACCIÓN DE “EL CAPITAL”	410
5.1.	La Tercera Redacción de “El Capital”	411

5.2.	La Cuarta Redacción: “El Capital” Inconcluso	429
5.3.	El Capital y la Filosofía de la Liberación	465

## CAPÍTULO QUINTO

### DIÁLOGO NORTE-SUR Y ARQUITECTÓNICA DE LA “SEGUNDA ÉTICA” DE DUSSEL

1.	CONTEXTO Y PRESUPUESTOS	491
2.	ARQUITECTÓNICA DE LA SEGUNDA ÉTICA DE LIBERACIÓN	499
3.	FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA. PRIMERA PARTE O ÉTICA I	502
3.1.	El momento Material de la Ética y su Verdad Práctica: El Criterio y El Principio Material Universal	502
3.2.	El Momento de la Moralidad Formal y su Validez Intersubjetiva: El Criterio de Validez y el Principio Formal Universal	522
3.3.	El Momento de la Factibilidad Ética y el Bien: El Criterio y el Principio de Factibilidad	552
4.	CRÍTICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN. SEGUNDA PARTE O ÉTICA II.	576
4.1.	Crítica Ética del Sistema Vigente desde la Negatividad de las Víctimas. El Criterio y el Principio Crítico Material o Ético	578
4.2.	La Validez Antihegemónica de la Comunidad de las Víctimas: El Criterio y el Principio Crítico-Discursivo de Validez	615
4.3.	Cuestiones de Organización, del Sujeto, de la Reforma-Transformación y de la Violencia: El Criterio Crítico de Factibilidad y el Principio-Liberación	644
	CONCLUSIONES	678
	BIBLIOGRAFÍA	698

## INTRODUCCIÓN

Desde las penosas limitaciones sociales, económicas, políticas y académicas de los sectores populares de la provincia -Departamento del Tolima- de un país subdesarrollado -Colombia- del capitalismo dependiente, nos fuimos aficionando a la filosofía a través de un Pregrado en Educación -1973 en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-, de la docencia a nivel secundario y universitario, de un Magíster en Filosofía Latinoamericana -1987 en la Universidad de Santo Tomás de Aquino en Bogotá- y de los cursos de Doctorado -1994-96 en la Universidad de Valladolid, España-. En la docencia profundizamos la historia de la filosofía europea, la metafísica y ontología, la lógica, la epistemología, la hermenéutica y la ética. Por medio de lecturas personales avanzamos en el conocimiento del marxismo, de la historia de la filosofía latinoamericana, de la filosofía del lenguaje, de la teoría crítica, sobre todo de Habermas, y de la filosofía de la liberación latinoamericana, principalmente del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel.

Dentro del vasto saber filosófico fuimos asumiendo la posición antropológica y ética, porque encontramos a la especie humana como el culmen y el centro de la evolución de la realidad, además, como el fundamento, la constructora y dadora de sentido -desde las diversas culturas en que se diversifica- de los distintos seres y del ser, de todos los sistemas y de todos los valores; y también, porque la especie humana se pone como finalidad buscar -en la línea personal, colectiva e histórica-, la realización de la unidad de su insondable complejidad de dimensiones; profundidad que revela al hombre concreto, que es varón o mujer, no como



problema sino como misterio<sup>1</sup>, como “alguien” indeterminado e incomprensible, fundamentalmente debido a su libertad, y porque posee a-priori la capacidad de desarrollar -desde una colectividad y desde sí mismo, por su estructura psico-somática comunicativa- su propia consistencia y personidad, precisamente como “alguien”, como la alteridad que detecta la máxima dignidad y, por ello, es merecedora del máximo respeto. Por lo que se ha dicho, desde todos los horizontes, acerca de la especie humana, el hombre, que se muestra y se descubre desde más allá de todas las etnias y de todas las culturas<sup>2</sup>, es, pese, no sólo a las diferencias ontológicas, sino a las distinciones<sup>3</sup> meta-ontológicas de cada individuo y de todo sistema histórico, la auténtica identidad y universalidad capaz de universalizar las mediaciones materiales, formales y de factibilidad<sup>4</sup> que posibilitan, histórica y comunitariamente, sondear la plenitud humana, la cual se habrá de concretizar en la libertad, la justicia y la igualdad.

Ahora bien, no sólo hemos querido entender, en la gran literatura filosófica disponible, el origen y el sentido del hombre, sino comprender críticamente la situación real de nuestro mundo, que en nuestro caso es Colombia, América Latina y la actual crisis mundial, para deducir de ella cómo ha de ser la praxis ético-política a la que debemos comprometernos si pretendemos desfetichizar, transformar y humanizar nuestra eticidad particular, local, regional y mundial. Pero esta comprensión crítica, desde el Tercer Mundo, nuestro punto de partida, no la otorga suficientemente ninguna de las egregias filosofías contemporáneas de Europa y de los Estados Unidos que, como dice Enrique Dussel, no han superado el

---

<sup>1</sup> Marquinez Argote, G. Metafísica desde Latinoamérica. 2ª ed. USTA, Bogotá, 1980. pp 175-228

<sup>2</sup> Morin, E. y otro. Tierra-Patria. Kairós, Barcelona, 1993. Pp 60-71

<sup>3</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 4ª ed. Nueva América, Bogotá, 1996. 2.4.3.6

<sup>4</sup> Dussel, E.. Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Trotta, Madrid, 1998

eurocentrismo, ni la ontología. La filosofía que más se asemeja en este sentido es el Pensamiento Complejo de Edgar Morin cuando, con su antropolítica, propone una Federación Planetaria de la Tierra para que, en una dialógica intercultural, se camine hacia un nuevo nacimiento de la humanidad como *unitas múltiplex*<sup>5</sup>. Sin embargo, es desde las raíces mismas de América Latina que ella ha de encontrar su sentido y plantear una solución, no sólo para sus conflictos, sino también para las crisis mundiales, ahora que se inicia el siglo XXI, y en una lucha tenaz porque su voz sea escuchada -lo mismo que la de los demás pueblos no occidentales, ni modernos- de modo que sea verdad la dialógica mundial, con el objetivo de una nueva edad de la historia.

En septiembre de 1995, en un rápido encuentro con Enrique Dussel en Madrid, él nos dio a entender que su Filosofía de la Liberación había progresado muchísimo respecto a lo que habíamos conocido en los Congresos de Filosofía Latinoamericana en Bogotá, en los primeros años de los ochenta. En efecto, Dussel, para 1990, ya había efectuado la interpretación latinoamericana de toda la obra de Marx, y en 1995, como consecuencia del diálogo Norte-Sur, en especial con Karl-Otto Apel, preparaba una nueva Ética de la Liberación. Quedamos, entonces, motivados para introducirnos en las obras centrales de Dussel. Nuestra primera intención había sido comparar la filosofía de la liberación de Dussel con el formalismo de Habermas, pero acometiendo las lecturas de uno y del otro, sobre todo la obra “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión” (1998), y ante el poco conocimiento de la filosofía latinoamericana en la Universidad de Valladolid, decidimos presentar la ubicación de Enrique Dussel en el filosofar de América Latina y frente a la filosofía contemporánea nordatlántica, como el pensador que

---

<sup>5</sup> Roger Ciurana, E. Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1977. pp 240-243

critica y supera radicalmente el eurocentrismo y toda ontología y, por tanto, como el filósofo que, a nivel mundial, visualiza, de la manera más compleja y profunda, la transformación del actual orden moderno hacia un segundo “sistema-mundo” trans-moderno.

Así pues, nuestra tesis la desarrollamos en cinco capítulos. En el primero exponemos el marco histórico-filosófico en el cual surge y se desarrolla la filosofía latinoamericana y, en ella, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, porque consideramos necesario reconocer, tanto el contexto histórico como la presencia de una tradición filosófica en América Latina que ha posibilitado, después de cinco siglos, que surgiera un pensador a la altura de Aristóteles, de Tomás de Aquino, de Kant, de Hegel, de Marx, de Heidegger, de Apel, etc. En ese marco describimos sintéticamente, siguiendo las periodizaciones propuestas por el mismo Dussel, la pre-historia, la proto-historia y la historia de América Latina, así como también una muestra de la sabiduría amerindia y las tres épocas y los ocho periodos de la filosofía en este subcontinente americano.

En el segundo capítulo elaboramos un compendio rápido del proceso filosófico de Enrique Dussel donde solamente indicamos los puntos centrales de: a. Su proceso de formación y la conciencia de América Latina, b. Su propuesta y consolidación de su filosofía de la liberación o su primera ética, donde Dussel desarrolla a profundidad la alteridad, realiza la ruptura con la ontología Europea y coloca, como su punto de partida, la realidad que está más allá del ser, c. Su interpretación latinoamericana de la obra completa de Carlos Marx, donde descubre que la categoría fundamental de El Capital no es la “totalidad” sino el “trabajo vivo”, el cual está más allá del capital, descubrimiento que pone en jaque las anteriores interpretaciones de Marx, d. Su diálogo Norte-Sur, sobre todo con la Ética del Discurso de Apel, donde plantea su posición de la trans-modernidad,

presenta su visión mundial de la historia de las eticidades, elabora la arquitectónica de su segunda ética, la cual integra tanto los criterios y los principios que explican la construcción del bien como la crítica-ética que posibilita, desde las víctimas, la liberación de los ordenes vigentes, y f. Las diecisiete tesis claves para comprender los supuestos y la arquitectónica de su segunda ética.

En el capítulo tercero sí tratamos a profundidad la consolidación de la primera ética de Dussel, tomando como eje el libro "Filosofía de la Liberación"(1977), donde nuestro autor sintetiza su segunda etapa, pero que complementamos con las obras "Para una Ética de la Liberación Latinoamericana"-cuyos tres tomos son la producción básica de esta etapa-, "Filosofía de la Producción" -que desarrolla de la productiva de la alteridad, la distinción óptica de la "poiética" con una Filosofía de la Poiésis, con un Estudio Preliminar al Cuaderno Tecnológico-Histórico de Marx, con la cuestión de un Modelo General del Proceso de Diseño y con un apéndice sobre Tecnología y Necesidades Básicas en distintos contextos sociales- y "Método para una Filosofía de la Liberación" -obra que analiza con hondura la dialéctica, desde Aristóteles hasta la superación de la ontología dialéctica hegeliana por la analéctica como método de un filosofar trans-ontológico-. El marco teórico de ésta primera ética contiene cinco temas: 1. Histórica, 2. Meta-Ontología de la Alteridad, 3. Práctica de la Alteridad, 4. Productiva de la Alteridad y 5. Discurso Metodológico. El primer tema estudia la concreción de la filosofía en la política y en el espacio geográfico mundial y, por lo tanto, la función que ha cumplido la filosofía en la historia de Occidente y en la historia latinoamericana, para elaborar las categorías "Centro" y "Periferia", la primera referida a lo imperial-dominador y la segunda a las colonias y neocolonias dominadas. El segundo tema trata de la revelación del Otro distinto, libre y trascendental al sistema, por el cual se supera la ontología fenomenológica. Aquí las categorías que Dussel

reconstruye son: “Proximidad” o filosofía de la revelación del otro antes que el ser, “Totalidad” o filosofía del despliegue del mundo, “Mediaciones” o filosofía de los entes, “Exterioridad” o filosofía del otro incomprensible fuera del ser, “Alienación” o filosofía de la negación del otro y “Liberación” o filosofía de la conciencia ética. El tercer tema analiza el acceso de las seis categorías de la meta-ontología a la realidad concreta de los cuatro momentos meta-físicos prácticos de la “Política”, la “Erótica”, la “Pedagógica” y el “Antifetichismo”. El cuarto tema reflexiona la implantación de la meta-física y de la práctica de la alteridad en las cuatro distinciones de la óptica, es decir, en la “Naturaleza”, la “Semiótica”, la “Poiética” y la “Económica”. Esta “Poiética” es la que complementamos con la “Filosofía de la Producción”. Y el quinto tema, o cuestión de los métodos, trata del saber avanzar por la teoría, por la práctica, por la poiética y por la filosofía de la liberación, para lo cual es necesario conocer los métodos “Dialéctico”, “Analéctico”, los “Prácticos”, los “Poiéticos”, los “De las Ciencias del Hombre”, los “Ideológicos”, los “Críticos” y el “De la Filosofía de la Liberación”, aparte de el “De las Ciencias Formales” y el “De la Ciencias Fácticas”.

En el capítulo cuarto resaltamos los motivos de Dussel para, desde Latinoamérica y al final del siglo XX, leer de nuevo y reconstruir, por primera vez, las fuentes de todos los escritos de Marx, sobre todo, las cuatro redacciones de El Capital. Como esta lectura dusseliana contrasta con las interpretaciones clásicas a la obra de Marx, principalmente con la del marxismo occidental, para resaltar su novedad, desde un comienzo indicamos los enfoques de las interpretaciones de Lukács, Korsch, Marcuse, Kosik, Althusser y Habermas. Con estos presupuestos pasamos a sintetizar detenidamente las tres obras fundamentales de Dussel sobre Marx:

“La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse” (1985), libro que esclarece los “Elementos Fundamentales Para Una Crítica De La

Economía Política” (1857-1858) o “primera redacción” de El Capital y que consta de seis partes: a. “Introducción”, la cual analiza la producción general y el método dialéctico de Marx; b. “Teoría del Dinero”, que estudia la génesis de tal teoría y la contradicción mercancía-dinero; c. “Proceso de Producción del Capital”, que diferencia la ideología de la economía política clásica, la esencia del capital, la exterioridad del trabajo que es subsumido por el capital, la teoría del plusvalor, la desvalorización y la realización del capital pero la desrealización del “trabajo vivo”, y las épocas de los modos de apropiación; d. “Proceso de Circulación del Capital”, que examina la espacialidad y la temporalidad de la circulación y la circulación como totalidad del proceso del capital; e. “Capital Fructífero”, que relaciona el capital con la ganancia; y f. “Transición”, que trata del valor y de las relaciones de los Grundrisse con la Filosofía de la Liberación, con la cuestión de la dependencia y con la cuestión popular.

“Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63” (1988), libro que aclara tales Manuscritos o “segunda redacción” de El Capital, los cuales Dussel, con su equipo, encuentra en el Instituto Marxista-Leninista de Berlín. Esta segunda obra de Dussel sobre Marx contiene cinco partes: a. “Entrada del Discurso Dialéctico”, que comenta tratados de la mercancía y del dinero; b. “Los Cuadernos Centrales del Capítulo II”, sobre el proceso de producción del capital, donde se investiga el devenir del dinero en capital, la totalización de la exterioridad, el plusvalor absoluto y las formas del plusvalor relativo; c. “Confrontaciones de Todo el Sistema Categorical”, donde se analiza la discusión de Marx con cada uno de los autores de la economía clásica, a partir de lo cual elabora nuevas categorías; d. “Nuevos Descubrimientos”, que trata del capital mercantil, del reflujo del dinero, del plusvalor, de la verdad tecnológica del plusvalor relativo, de los tipos de plusvalor, del trabajo productivo, del fetichismo y de la acumulación; y e. “Nueva Transición”, que relaciona a los Manuscritos

del 61-63 con la Filosofía de la Liberación, con el concepto de dependencia y con las cuestiones de la liberación nacional y popular.

“El Último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana” (1990), libro que consta de tres partes: a. “La Tercera Redacción de El Capital”, hallada por Dussel en el Instituto Marxista-Leninista de Berlín y editada desde 1988 por el MEGA, y que integra el Libro I de los Manuscritos del 63-65 -el cual trata de los resultados del proceso del capital-, la Primera Parte del Manuscrito Principal del Libro III -que estudia la configuración del proceso global del capital-, el Manuscrito I del Libro II -que analiza el proceso de circulación del capital- y la Segunda Parte del Manuscrito Principal del Libro III -que continúa la configuración del proceso global del capital-; b. “La Cuarta Redacción: El Capital Inconcluso (1866-1883)”, descubierta por Dussel en el Instituto Internacional de Ciencias Sociales de Amsterdam, la cual incluye el Libro I de El Capital -con su especial Capítulo I, el Prólogo y la Segunda Edición-, los Manuscritos Inéditos del Libro II -con sus temas del ciclo, rotación, circulación y reproducción del capital- y los restantes Manuscritos del Libro III -donde Marx realiza un viraje al tratar la cuestión rusa y al apoyar a los populistas rusos-, aquí Marx aporta, según Dussel, elementos que favorecen a la revolución latinoamericana; c. “El Capital y la Filosofía de la Liberación”, donde Dussel devela el “núcleo racional” ético-filosófico y la “matriz generativa” que Marx maneja en El Capital y, por tanto, su aspecto antihegeliano; ahí también describe la “dialéctica” de El Capital, es decir, su marco categorial-conceptual, sus planos de profundidad, sus grados de abstracción, su orden categorial y su ley del valor y, en fin, la explicación de por qué El Capital es una ética.

Nosotros, en la exposición del capítulo cuarto de esta tesis, enfatizamos lo que Dussel, a lo largo de su lectura de Marx, va encontrando; esto es, la reconstrucción diacrónica de las categorías de El Capital, la

forma como Marx fue constituyendo el Plan que pensaba para su obra total y que nunca pudo concluir, y las referencias importantes para explicar la parte que le corresponde a América Latina en la génesis del capital, así como la dependencia y las cuestiones de lo nacional y popular, que aclaran la necesidad de la transformación del Tercer Mundo.

Como se podrá observar, en este gran estudio Dussel, asimismo, indica cómo realizar, con el mismo método de Marx, y desde los países capitalistas atrasados, las seis partes del proyecto inconcluso de Marx, atreviéndose el mismo Dussel a proponer una séptima parte con la hipótesis de la transferencia de capital, como explicación de la dependencia y de la imposibilidad de que el Tercer Mundo se pueda desarrollar dentro del sistema capitalista<sup>6</sup>. Pero lo más original de la interpretación de Dussel está en cómo el movimiento lógico-dialéctico de *El Capital* no comienza con la distinción entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto en la “totalidad” del capital, sino en la radical contradicción entre el “trabajo vivo” y el “capital como trabajo objetivado”, con lo cual Dussel descubre que Marx maneja la categoría “alteridad”, porque el “trabajo vivo” es la exterioridad del capital, el no-ser del capital, el hombre fuente, desde más allá del capital, de todos los valores, por tanto, de la ley del valor, a partir de donde Marx transforma el “núcleo racional” de la lógica de Hegel y demuestra la irracionalidad de la economía política burguesa, que pretende que el capital aumenta por virtud del mismo capital, que la “fuerza de trabajo” se identifica con el “trabajo vivo” y que el “capital variable” paga todo el trabajo del obrero<sup>7</sup>.

En el capítulo quinto presentamos de modo sucinto el diálogo de la

---

<sup>6</sup> Dussel, E. *La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI, 2ª edición, México, 1991. Pp 372-400

<sup>7</sup> Dussel, E. *La Producción Teórica de Marx. Op. Cit.* Pp 137-147 y 336-343. *Hacia un Marx Desconocido. Un Comentario de los Manuscritos del 61-63-* Siglo XXI, México, 1988. Pp 61-68 y 285-297. *El Último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*. Siglo XXI, México, 1990. Pp 334-384



Filosofía de la Liberación con la Ética del Discurso, donde Dussel, durante la década de los noventa, sin desatender al comunitarismo norteamericano, a los formalismos, a los teóricos de la factibilidad, a los científicos funcionales y críticos, a los postmodernos, a los grandes críticos del siglo XIX y del siglo XX, y a los teóricos de la razón estratégico-instrumental, cuestiona fundamentalmente a Apel y a Habermas por mantenerse en la línea indoeuropea, heleno y eurocéntrica, por ser estrictamente formalistas con su preocupación unilateral por las condiciones pragmático-trascendentales de la validez de todo consenso, es decir, por los fundamentos universales únicamente de la argumentación, olvidando la línea semita, la perspectiva mundial, la ética material de la vida, la simetría de los excluidos y la base de la racionalidad como es el ámbito de las necesidades económico-corporales vitales<sup>8</sup>. Existe una extensa bibliografía de Dussel acerca de este debate pero aquí sólo profundizamos dos de estos libros: “1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad” (1993), pero preferentemente la monumental “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión” (1998).

El libro “1492...”, que también comentamos en el capítulo segundo, defiende dos tesis principales: a. Que la Modernidad nace cuando Europa se pudo confrontar, en América, con el Otro que Europa, en el hecho trascendental de 1492, que da comienzo a una nueva edad de la historia y que Kant, Hegel, Weber y Habermas olvidan o niegan totalmente. b. Que la modernidad, a pesar de su aspecto emancipador racional, tiene su otra cara, la justificadora de la violencia contra las culturas no-occidentales, a las que ha impuesto el desarrollismo. Como alternativa, desde un concepto mundial de Modernidad, Dussel propone la Trans-Modernidad o diálogo mundial entre Occidente y los excluidos de la comunidad de comunicación

---

<sup>8</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la Edad de la... Op. Cit. Pp 180-201

hegemónica -el 85% de la población mundial-, para construir un proyecto de liberación mundial donde se realice la pluralidad humana<sup>9</sup>.

La “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión”, desde una perspectiva mundial y desde la nueva situación al finalizar el siglo XX, radicaliza la “primera ética” de 1973 como una ética de la vida porque, desde las víctimas del mundo, afirma la vida humana, corporal, viviente y cuasi-indicionalmente libre, frente a la globalización excluyente y el rumbo suicida del capitalismo<sup>10</sup>. Esta obra consta de una “Introducción” sobre la “Historia Mundial de las Eticidades”, de una primera parte sobre los “Fundamentos de la Ética” y de una segunda parte acerca de la “Crítica Ética, la Validez Antihegemónica y la Praxis de Liberación”.

La “Historia de las Eticidades” determina cuatro edades o sistemas interregionales: a. “El Egipto Africano-Bantú y Medio Oriente” desde el 4.000 a.C., b. “El Indoeuropeo”, que desde el 2.000 a.C. se expandió desde las estepas euroasiáticas, c. “El Continente Asiático-Afro Mediterráneo”, controlado por el mundo musulmán desde el 300 d.C., y d. “El Primer Sistema Mundo” desde 1.500 d.C., controlado por Europa, que racionalizó el mundo de la vida y la naturaleza, creó el capitalismo, estableció el eurocentrismo, simplificó la subjetividad en un “yo” sin cuerpo, con Descartes, Kant, Hegel, etc., impuso la razón instrumental y promovió el solipsismo, el dualismo y el liberalismo, que han sacrificado la vida humana al fetiche del capital.

Los “Fundamentos de la Ética” de la liberación, lo constituyen tres momentos articulados: el ético-material, el de la moralidad formal y el de la

---

<sup>9</sup> Dussel, E. 1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad. Nueva Utopía, Madrid, 1992. Pp 19-30, 67-80, 85-99, 208-213.

<sup>10</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización... Op. cit. Palabras Preliminares. pp 14-16

factibilidad ética.

El “momento ético-material”, en el cual actúan las razones práctico-material y ético originaria, Dussel lo analiza a partir de la crítica al dualismo y al conciencialismo, fundamentado en la biología cerebral que integra lo orgánico y mental, y en la confrontación con todas las éticas de contenidos hasta culminar con la descripción del “criterio material universal de verdad práctica”, el “principio ético-material universal” y el modo de aplicarlos.

El “momento de la moralidad formal”, en el cual actúa la razón discursiva para aplicar, tanto el criterio material como el principio ético-material, Dussel lo estudia en el cotejo con las éticas formales de Kant, Rawls, Apel y Habermas, de las cuales acepta lo procedimental, rechaza su vacío material, y va más allá hasta describir el “criterio intersubjetivo de validez”, el “principio moral universal de validez” y sus modos de aplicación integrados al orden pulsional comunitario de los sujetos éticos.

El “momento de la factibilidad ética”, en el cual actúan las razones estratégica, instrumental y ética de factibilidad, que seleccionan fines, medios y métodos de acción, para la efectiva realización de la vida humana, del bien, Dussel lo ilustra en el enfrentamiento con el pragmatismo de Pierce y Putnam, con el funcionalismo de Luhmann y la factibilidad según Weber y según Himkelammert, para llegar a definir el “criterio de eficacia y de factibilidad real” y el “principio de factibilidad ética y operabilidad”, mediados por el “principio de democracia”, en el marco de la materialidad de la vida de los sujetos éticos.

Debido a que toda eticidad -edificada en la aplicación de los tres momentos fundamentales de la ética- en su comienzo considerada buena, sin embargo, tarde o temprano, por ser finita, empieza a mostrar sus

maldades no-intencionales, sus víctimas, entonces, desde éstas, a causa de la racionalidad crítico-liberadora, aparece la crítica ética, la validez antihegemónica y la praxis de liberación, a través, también, de tres momentos: el ético-crítico material, el crítico-discursivo antihegemónico y el de factibilidad ético-crítica.

El “momento ético-crítico material” de la comunidad de las víctimas, donde actúan las razones crítico-práctica material y crítico-ética pre-originaria, que enjuician la verdad del mundo vigente, Dussel lo investiga en diálogo con la crítica de la economía política de Marx, con la teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt, con la dialéctica pulsional de Spinoza, Nietzsche y Freud y con la sensibilidad alterativa de Lévinas, de modo que llega a detallar el “criterio crítico-material” y el “principio ético-crítico material”.

El “momento crítico-discursivo antihegemónico”, en el que interviene la razón crítico-discursiva de las víctimas del sistema que buscan su consensualidad, validez y organización, Dussel lo proyecta a partir de la experiencia de conscientización de Rigoberta Menchú, de la crítica a la filosofía inculturada del argentino Juan Carlos Scannone, de la autocrítica de Albrecht Wellmer a la Ética del Discurso, del proceso ético-crítico de Paulo Freire en comparación con las teorías cognitivistas de Piaget, Kohlberg, Feuerstein y Vygotsky, de los paradigmas de las ciencias según Popper, Kuhn, Feyerabend y Lakatos, que le posibilitan a Dussel demarcar las ciencias en general, las ciencias naturales y sociales y las ciencias sociales funcionales y críticas, y, por último también, a partir del “principio esperanza” de Bloch. Con todo este análisis Dussel deduce el “criterio crítico-discursivo intersubjetivo de validez” y el “principio ético crítico-discursivo comunitario de validez”.

El “momento de la factibilidad ético-crítico de liberación”, en el que median las razones crítico-hermenéutica, estratégica y liberadora de los sujetos histórico-comunitarios en busca de la realización de la justicia y el desarrollo efectivo de la humanidad, Dussel lo estructura recurriendo a Foucault, Marx, Rosa Luxemburg, Weber y Lenin -teóricos de la organización-, a los filósofos modernos, a Heidegger, a la Filosofía Analítica, a Popper, a Luhmann, a la Hermenéutica y a la Pragmática Comunicativa, para tratar la cuestión del sujeto y diferenciar “reforma”, “revolución” y “transformación” -Dussel se decide por ésta última-, a Hannah Arendt, Weber, Habermas y, de nuevo, a Rosa Luxemburg, para discutir el problema de la violencia, de las coacciones legítimas e ilegítimas y la posibilidad de la liberación al finalizar el siglo XX y comenzar el XXI. La conclusión de Dussel es la precisión del “criterio crítico de factibilidad” y del “principio-liberación”, los cuales han de elegir los fines, medios y métodos de acción, pero enmarcados desde todos los criterios y principios fundamentales éticos y críticos, estructurados desde las teorías científico-sociales críticas y desde auténticos proyectos y programas de liberación.

Nunca antes un filósofo había elaborado una arquitectónica tan completa de tantos criterios y principio éticos, para describir cómo se construyen las eticidades y cómo se superan a partir de la comunidad de las víctimas y de los excluidos del sistema hegemónico vigente. Por esto, ante la globalización del neo-liberalismo, cuyo criterio de verdad, validez y eficacia es desconocer la igualdad y destruir la vida humana, porque sacrifica las personas a la rentabilidad y a las cosas, la Ética de la Liberación de Enrique Dussel, no sólo intenta, sino que ilumina el camino de la historia, entendida como el progreso de la vida humana de cada sujeto ético en comunidad, progreso que se constituye como la auténtica racionalidad de la razón<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Ibidem pp 566 - 567

Aquí habría que recordar una vez más el Human Development Report 1992, ya que muestra de manera incontrovertible que el 20% más rico de la tierra consume hoy 60 veces más que el 20% más pobre. En 1960 la diferencia era de 30 a 1; en el 2020 será de 120 a 1. Tal concentración es fruto del “sistema-mundo” del que venimos hablando en esta sección.

Dussel, 1998, Introducción Nota 93 p. 81.

El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y es lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora.

El pensar que no se compromete con la realidad histórica, siendo esta la única realidad que nos ha sido dada para ser vivida, es un pensar sofisticado, inauténtico y culpable de solidarización con el status quo, con la dominación imperial y con el asesinato del pobre.

Dussel, 1973, I, Palabras preliminares pp. 11 - 12.

... nuestro pensar no es latinoamericano por el hecho de recurrir a obras de filósofos latinoamericanos (que pueden, por su parte, estar dependiendo de la cultura del “centro”),

sino por pensar desde América Latina la realidad que nos rodea. Pero... la tarea constructiva de la filosofía latinoamericana debe primero de-struir las categorías encubridoras de la filosofía europea moderna, ideologización dominadora de dicha cultura.

Dussel, 1973, II, Palabras preliminares p. 9

Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por mostrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin sentido, partirá nuestro pensar.

Dussel, 1977, 1.1.8.7.2, p. 26

La Filosofía de la liberación es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad... Enfrenta conscientemente a las filosofías europeas, o norteamericanas (tanto postmoderna como moderna, procedimental como comunitarianista, etc.) que confunden y aún identifican su europeidad concreta con su desconocida función de "filosofía-centro" durante cinco siglos.

Dussel, 1998, Introducción [51] p. 71.

... el Otro como otro es, en cuanto tal y por último, incomprendible y exterior a mi mundo; si se presenta por su rostro como un ente a mi comprensión, sobreabunda, sin embargo, en su libertad y autonomía personal como exterioridad, negatividad,... se trata de “el Otro” que es originariamente dis-tinto, sin unidad ni identidad previa, que converge en el encuentro: encuentro que es el origen mismo del mundo, alteridad meta-física y ética desde donde surge el horizonte ontológico; realidad última y proximidad a la que vuelve el hombre en los momentos privilegiados de su historia...

Dussel, 1973, I, La exterioridad metafísica del otro.  
pp 122 – 124

...para una lectura latinoamericana (de Marx), era esencial descubrir el último hontanar de su pensar, que se encuentra, según nuestra interpretación, 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 (que hemos denominado metafísicamente: el más allá analéctico): la alteridad de la corporalidad concreta, de la persona misma del trabajador, del sujeto que, sin embargo, se encuentra “cara-a-cara” ante el capitalista mostrando su “pellejo”, su corporalidad sensible, sufriente, pobreza, desnudez...

Dussel, 1985, Palabras preliminares. p. 17



La interpretación habermasiana de Marx tiende a colocar el pensamiento de éste como un ejemplo de la relación “persona-naturaleza”, poiética, caso típico de la razón instrumental, donde se cumple la hegemonía total de un “paradigma productivista” -esto no carece de razón si se toma buena parte de la “tradición” marxista posterior a Marx. Nuestra tesis será exactamente la contraria: en Marx hay una primacía absoluta de la relación “persona-persona”, práctica o ética...

Dussel, 1990, “El Capital” es una ética. p. 432

En general, toda la disputa entre racionalistas y postmodernos no supera el horizonte eurocéntrico. La crisis de la modernidad (advertida ya... por Nietzsche o Heidegger) se refiere a aspectos internos a Europa. El “mundo periférico” pareciera ser un pasivo espectador de una temática que no le afecta, porque es “bárbaro”, premoderno o simplemente porque debe ser “modernizado”.

Dussel, 1998, Introducción [41] p. 62 – 63.

La filosofía, y la ética en especial,... necesitan entonces liberarse del “eurocentrismo” para devenir... mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su “ser-periférico”. La filosofía hegemónica ha sido fruto del pensamiento del mundo como

dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia mundial, y mucho menos de los excluidos del “sistema-mundo”, sino exclusivamente regional pero con pretensión de universalidad. Por ello en las historias de la filosofía en uso sólo se recuerda... el mundo greco-romano; ... muy poco del mundo musulmán (y nada de las sabidurías del Oriente); y en la Modernidad, sólo Europa.

Dussel 1998 Introducción [55] p. 75.

En nuestra interpretación, el primer momento de una historia de las etnicidades, (estadio I)..., se inicia entre el nordeste del África y el Medio Oriente... En él ya se comenzaron a gestar materialmente las categorías “ético-críticas” que deseamos formalizar. Continuando hacia el Este, a través del Océano Pacífico, ...llegamos a un fragmento desconectado del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo,..., y que son las altas culturas amerindias (este es su lugar en la historia de la humanidad). El segundo momento (estadio II)..., se despliega en los pueblos de las estepas euroasiáticas, llamados ambiguamente “indoeuropeos”... En un tercer momento (estadio III) nos encontramos con el sistema interregional hegemónico por el mundo musulmán que ocupa la región de las conexiones “centrales” de los diversos polos del sistema: la China, la India, el Mediterráneo del mundo bizantino y ruso, sirviendo de muro a la cultura regional, secundaria y periférica de Europa medieval latino-germánica.

Esta manera de interpretar la historia nos prepara para una comprensión del fenómeno de la “Modernidad”, desde otro horizonte histórico, que permite con toda consciencia criticar la periodización ideológica de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna que es ingenuamente heleno y eurocéntrica.

Dussel, 1998, Las altas culturas y el sistema interregional. Más allá del helenocentrismo. p 24

El segundo paradigma, desde el horizonte mundial, concibe la Modernidad como la cultura del centro del “sistema-mundo” (estadio IV), del primer “sistema-mundo” -por la incorporación de Amerindia-... Es decir, la Modernidad europea no es un sistema independiente autopoietico, autorreferente... Esta simple hipótesis cambia absolutamente el concepto de Modernidad, su origen, su desarrollo y su actual crisis...

Dussel, 1998, El “sistema-mundo”: Europa como “centro” y su “periferia”. Más allá del eurocentrismo. p 51

Se trata de una ética de la vida, desde su negación en la actualidad.

Iremos analizando los momentos necesarios de la ética, o sea, el aspecto material o de contenido, el aspecto formal o procedimental, la factibilidad ética como proceso. Habremos así expuesto los fundamentos. En la segunda

parte llegaremos al punto de partida propiamente dicho de la Ética de la Liberación: para la ética como crítica material el sistema ahora parece como dominador; se abre así el paso a una nueva validez consensual antihegemónica desde la alteridad. Todo esto remata en la transformación institucional o construcción de una nueva eticidad, factibilidad crítica, que por necesidad y suficiencia, siempre será un proceso de liberación.

Dussel, 1998, p 90

En la primera parte hemos tratado, sólo indicativamente, el tema positivo de verdad, la validez, la factibilidad del “bien”... Pareciera haberse mostrado ya todo lo que la ética debe exponer. Sin embargo, aparece desde las propias entrañas del “bien”, del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida. Son las víctimas no-intencionales del “bien”. Ahora, de pronto, desde esas víctimas, la verdad comienza a descubrirse como la no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo factible como lo no eficaz, y lo “bueno” puede ser interpretado como lo “malo”... aparece así como un momento negativo del ejercicio de la razón ético-crítica.

Dussel, 1998, p 297

## CAPÍTULO PRIMERO

### MARCO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

#### 1. GRANDES MOMENTOS DE LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA.

Comprender la historia de América Latina desde América Latina es alcanzar otra panorámica, distinta a la tradicional que se ha basado en la visión europeo-occidental moderna. Enrique Dussel en su “histórica” -como llama a su interpretación de la historia mundial<sup>12</sup>- distingue en América Latina tres grandes momentos: pre-historia, proto-historia e historia.

##### 1.1. Pre-historia

Esta época comprende la llegada de las culturas del Pacífico a América y la formación de las culturas amerindias. De acuerdo con la teoría del antropólogo francés Paul Rivet, el hombre americano llegó a través del Océano Pacífico debido a multitud de migraciones en diferentes períodos desde hace más de 30.000 años, y por diferentes rutas: el Estrecho de Bering, la Melanesia, la Polinesia, la Antártida, etc., cuando, según Dussel, la humanidad, en su desplazamiento del Oeste al Este<sup>13</sup>,

---

<sup>12</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Seis Conferencias. Nueva América. Bogotá 1979.

<sup>13</sup> Nótese la diferencia con la interpretación hegeliana de la historia.

arribó al continente americano después de atravesar el inmenso mar del hemisferio oriental, en aquella lejana época en que, sin duda, ese mar fue escenario importante de la historia universal.<sup>14</sup>

La estructuración de las culturas amerindias tuvo un proceso de milenios -alrededor de treinta- con dos grandes épocas: el Paleolítico y el Neolítico. En el Neolítico Latinoamericano se han diferenciado claramente tres períodos: el Formativo, el Clásico y el Postclásico. El primero transcurrió más o menos del año 10.000 a.C. hasta los primeros siglos de nuestra era con culturas representativas como Teotihuacan I y II, Monte Alban I y II en México; Quimbaya, San Agustín y Tumaco en lo que hoy es Colombia o zona Norandina; Paraca y Chavin en el actual Perú o zona Andina. El segundo período avanzó entre los años 200 y 900 d.C. con culturas representativas como Teotihuacan III y IV, Monte Alban III y IV en México; Chibcha y Tairona en la zona Norandina; Moche, Nazca y Tiahuanaco en la zona Andina. El tercero y último período se desarrolló desde los años 900 d.C. hasta el 1.550 -año en que se considera el fin de la conquista española- con culturas tan admirables, en proceso de expansión, como la Chichimeca, Azteca, Totonaca y Tarasca en México, Chichen Itzá y Maya en Centroamérica e Inca en Suramérica<sup>15</sup>. A la llegada de los españoles al "Nuevo Mundo" había, a lo largo y a lo ancho de este inmenso y variado continente, multitud de culturas amerindias con distintos niveles de desarrollo, desde las más primitivas hasta dos de las seis grandes columnas culturales neolíticas: la Mayo-Azteca y el Imperio Inca<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Dussel, E. 1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Nueva Utopía, Madrid, 1992: Amerindia en una visión no-eurocéntrica de la historia mundial. pp 101-129

<sup>15</sup> Marquinez, G. y otros. La Filosofía en América Latina. El Búho, Bogotá 1993. p 26.

<sup>16</sup> Las otras cuatro columnas neolíticas fueron las culturas Mesopotámica, Egipcia, Valle del Indo y Valle del río Amarillo. Dussel, E. Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Seis Conferencias. Ed. Nueva América. Bogotá 1979. p 110.

## 1.2. Proto-historia

Dussel considera que este momento se gestó con descendientes de dos grupos de pueblos muy distintos: los indoeuropeos y los semitas, los cuales se sintetizaron para constituir la cristiandad medieval que a su vez se transformó en el capitalismo de la modernidad<sup>17</sup>. La proto-historia no sucedió en América, maduró en Europa, impactó profundamente sobre la pre-historia latinoamericana y ha determinado en gran medida el desenvolvimiento de su historia.

Los indoeuropeos, desde el norte del Caspio y el Mar Negro, como pueblos invasores, se expandieron en todas las direcciones: los hititas, los frígios, los griegos, los itálicos, los celtas, los germanos, los medos, los persas, los arios, los chuechí..., y culturalmente alcanzaron, con los indúes, las más grandes obras místicas, y con los griegos, la máxima expresión lógico-racional en sus obras filosóficas. Además el dualismo, sobre el mundo y sobre el hombre, fue la característica principal de la cosmovisión de estos pueblos y, en la filosofía, elaboraron la primera apertura al ser como totalidad divina<sup>18</sup>.

Los semitas por el contrario, desde los desiertos del Medio Oriente, crecieron como pueblos pastores: los acadios, los asirios, los babilonios, los fenicios, los hebreos, los árabes..., con otra experiencia profunda de la vida porque consideraron al otro como libre e igual, como el sentido primigenio

---

<sup>17</sup> Ibidem. pp 111-112

<sup>18</sup> Dussel, E. El humanismo helénico. Eudeba. Buenos Aires 1977.

del ser, e interpretaron las cosas, no como divinas, sino como criaturas puestas al servicio del hombre<sup>19</sup>.

El enfrentamiento entre la cultura indoeuropea -armada con su logos- y la cultura semita -defendiéndose con su mito judeo-cristiano o musulmán- produjo, durante la decadencia del Imperio Romano y la invasión de los "bárbaros" anglo-germanos, una espectacular simbiosis que creó la Cristiandad Medieval<sup>20</sup>, donde se produjo una como semitización del ser cuya manifestación más característica fue la teología<sup>21</sup>.

La Cristiandad Medieval quedó encerrada en Europa a causa del avance turco y a la expansión árabe que, impulsada por el Islam, ocupó el extenso territorio que va desde la India hasta España, pasando por el norte de Africa. En el siglo XV el catolicismo español reconquistó la península ibérica y comenzó la conquista de América. De inmediato Portugal, Holanda e Inglaterra dieron la vuelta a África y entraron en contacto con la India, la China y el Japón, mientras Rusia, a través de Siberia, alcanzó el Pacífico norte. Entonces cambió la fisonomía del planeta porque la ecumene europea se constituyó en "centro", y los mundos que recibieron el impacto conquistador quedaron convertidos en "periferia"<sup>22</sup>.

Cristóbal Colón, fruto de todo el proceso occidental, al encontrarse en 1492 con América, al tomar posesión de estas tierras como propiedades del

---

<sup>19</sup> Dussel, E. El humanismo semita. Eudeba. Buenos Aires 1969.

<sup>20</sup> Kierkegaard ha diferenciado con toda claridad Cristianismo y Cristiandad.

<sup>21</sup> Dussel, E. El dualismo en la antropología de la cristiandad. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

<sup>22</sup> Dussel. E. Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Seis Conferencias. Op.cit pp 113-114.



rey de España y de la Iglesia Católica, y al colocarles nombres europeos y cristianos, significó el inicio del sometimiento del ser indígena a la ecumene que era la Totalidad Latina -la Cristiandad de los Cruzados y de la Reconquista-. Los conquistadores con su experiencia milenaria enfrentaron al "indio" como bárbaro, dudaron de su ser humano pero, de todas maneras, lo incluyeron inmediatamente como parte de su mundo<sup>23</sup>. Ahí se truncó el normal desarrollo de las culturas amerindias.

También formaron parte de la proto-historia latinoamericana las culturas del Africa negra, las cuales, por su importante aporte al mestizaje racial y cultural, han constituido otra de las raíces primigenias del ser latinoamericano. La forma como los hombres y las culturas africanas llegaron a nuestro continente está excelentemente descrito por Eduardo Galeano en las Venas Abiertas de América Latina<sup>24</sup>. Los negros aparecieron en América de modo increíblemente cruel, pues se les cazó como animales, se les encadenó como esclavos y se les sometió al duro trabajo de las minas y de las plantaciones como si fueran bestias.

---

<sup>23</sup> Ibidem. pp 111-112.

<sup>24</sup> Galeano, E. Las Venas Abiertas de América Latina. Siglo XXI 12ª ed. Bogotá 1978. pp 119-126.

### 1.3. Historia

Para este tercer momento -el propiamente latinoamericano-, Dussel considera tres épocas: la Cristiandad Colonial (1492-1807), la Dependencia Neocolonial (1807-1960) y el Postcapitalismo (después de 1960)<sup>25</sup>.

La Conquista -primer período de la Cristiandad Colonial- duró alrededor de sesenta años (1492-1550), durante la cual se identificó primero la geografía de las costas y después, con gran tenacidad, la geografía interna de América, se sometió parcialmente a las principales culturas indoamericanas y se fundaron las ciudades que incidieron en el proceso de la colonización. La conquista se fundamentó en la concepción del Orbe Cristiano proclamada por la Iglesia, en la donación papal como recompensa al papel cristianizador de la Corona y en el "derecho de conquista" argumentado en los "grandes trabajos" pasados por los Adelantados en el sometimiento de los indios. El carácter privado del descubrimiento de tierras, de su conquista y poblamiento, quedó ratificado en las Capitulaciones que la Corona firmó con los particulares que se comprometían a pagar el quinto real de las riquezas conseguidas<sup>26</sup>.

Desde sus comienzos la conquista conllevó problemas de maltrato, de esclavitud y de exterminio del indio y, como es natural, la resistencia de éste al avasallaje. Tal situación planteó el conflicto moral de la legitimidad de la conquista y de los métodos que ésta empleaba. Para aliviar la "Real Conciencia" se recomendó la elaboración del famoso "Requerimiento", el

---

<sup>25</sup> Dussel, E. Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492–1982). Ponencia II CIFLA. USTA. Bogotá 1982.

<sup>26</sup> Salazar Ramos, R. "Los procesos ideológicos de la Conquista". En: Marquínez, G. y otros. La Filosofía en Colombia. El Búho, Bogotá, 1988. pp 27-32.

cual se leía a los indígenas -en idioma que no entendían- con el fin de que rindieran voluntariamente pleitesía a la Iglesia y al Rey, o de lo contrario “serían sometidos a la fuerza, despojados de sus bienes y esclavizados como vasallos rebeldes”. También durante la conquista hizo carrera en América el uso de las "vías de hecho" porque las leyes se "acataban pero no se cumplían". El saqueo -alimentado con la obsesión de El Dorado- demostró el verdadero interés de los conquistadores por el oro, no por la evangelización -la disculpa del mesianismo conquistador-, que diezmo en inverosímiles proporciones a la población indígena<sup>27</sup>.

El período propiamente colonial abarcó unos 250 años (1550-1800), siendo su núcleo central el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, con una etapa inicial de organización y una última de desmoronamiento y cambios revolucionarios<sup>28</sup>. En esos tiempos España se encerró en sí misma, debido a la preocupación de Felipe II en defender la unidad de sus posesiones y la pureza de la fe católica. La Inquisición fue, no sólo el instrumento de la Contrarreforma, sino también el cierre del horizonte político y cultural de los españoles y sus colonias, de tal manera que ni el apogeo de sus artes y sus letras lograron abrir la obcecación ideológica establecida. Para la administración de ese inmenso imperio colonial se creó una fuerte organización centralizada en la Corona. En las colonias las instituciones básicas -que sólo podían ser dirigidas por españoles peninsulares- fueron los Virreinos, las Reales Audiencias, las Gobernaciones, las Capitanías Generales en las regiones de indígenas

---

<sup>27</sup> Marquínez, G. y otros. La Filosofía en Colombia. Op. Cit. 1988. pp. 25-32. En las pestes comenzadas en 1570 y 1595 sólo en México, la población pasó de más de cinco millones (pudieron ser 10, 12 y hasta 18 millones en otros estudios demográficos) a menos de dos millones de indios. Nota 93. En: Dussel, E. 1492: El encubrimiento del otro. Op. cit. 1993. p. 183.

<sup>28</sup> Marquinez, G. y otros. La Filosofía en Colombia. Op. cit. pp 45-104.

rebeldes, los Ayuntamientos, las Diócesis y las Encomiendas, donde se "evangelizaba" y se exigía tributación a los indígenas. El sustento jurídico de todas esas instituciones fueron las famosas "Nuevas Leyes de Indias", que se acataban pero difícilmente se cumplían. La estabilidad de la sociedad colonial echó sus cimientos en un sistema de castas, basado en resistentes prejuicios raciales, que iba de menos a más, desde los esclavos negros, los indígenas, los mestizos, los españoles americanos o "criollos", hasta llegar a la cúspide donde se apoltronaban los españoles ibéricos o "chapetones". La población indígena decreció hasta su mínimo histórico a mediados del siglo XVIII, mientras que aumentó la población negra debido a la ampliación del tráfico de esclavos africanos. El mestizaje se acentuó en el siglo XVIII al tiempo que ascendían los criollos a la administración cultural y eclesiástica. La economía era principalmente minera en el siglo XVI, se agotó en el siglo XVII cuando la agricultura y la ganadería se extendió con el crecimiento de los centros urbanos. A causa de la disminución del número de indígenas y a la baja rentabilidad, en 1718 dejaron de existir las Encomiendas y empezaron a tomar auge las Haciendas, a la par que se presionaba la abolición de las ya escasas reservas indígenas. El esplendor colonial sucedió en el siglo XVIII con el triunfo del arte barroco y sus rasgos originales, con la consolidación de las grandes órdenes religiosas -franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas- y con el hecho de la fundación de las universidades escolásticas, cuyos "corpus philosophicus" defendían las doctrinas del "Cabeza de Escuela".

Después de 1760 la "siesta colonial" sufrió violentos sacudones -los grandes movimientos comuneros<sup>29</sup>- a causa de la cada vez más onerosa carga tributaria impuesta por España y por el despertar intelectual, debido a

---

<sup>29</sup> Fueron históricos el movimiento de José Antonio Galán en Colombia y el movimiento de Tupac Amaru en el Perú.

la "Ilustración Americana" que, desde la extra-academia, criticó el argumento "ab autoritate", el espíritu de secta y el latinismo, propuso reformas educativas con enfoques naturalistas, creó Sociedades Económicas para redefinir el comercio con la metrópoli y trajo, así fuera con el despotismo ilustrado, Expediciones Científicas que estimularon el patriotismo telúrico en los criollos y, consecuentemente, el patriotismo político que habría de dirigir el proceso de la independencia<sup>30</sup>.

Para Dussel la Dependencia Neocolonial es una época que abarca unos 160 años (1800-1960), desde el proceso de Emancipación e Independencia, cuando se inició la deuda externa, hasta la revolución socialista de Cuba, cuando nació una nueva esperanza para América Latina. Alcanzada la independencia económica y política con respecto a España, comenzó la moderna penetración capitalista, primero de Inglaterra, después de Alemania y por último de los Estados Unidos, que ya desde 1826 avizoraba su futuro imperialista proclamando la Doctrina Monroe de "América para los Americanos" (del norte). Para lograr cierta organización, los nuevos Estados de América Latina emplearon todo el siglo XIX y las primeras décadas del XX, porque pequeñas élites, criollas y burguesas, sin experiencia política y sin ideología clara, sólo poseían intereses parroquiales. A causa del sistema político a adoptar hubo multitud de guerras civiles, frecuentes golpes de Estado, enemistades y reconciliaciones con la Iglesia que desde la colonia mantenía un inmenso poder ideológico y social. Durante toda esa crisis de formación se imitaron Constituciones de todo tipo: centralistas, federalistas, conservadoras, liberales, radicales, hasta monárquicas... No se cumplieron las prometidas reformas sociales, económicas y políticas que debieron superar las estructuras coloniales, pero sí se consolidaron dos fuertes tradiciones políticas: la liberal y la

---

<sup>30</sup> Marquínez, G. La Filosofía en A.mérica Latina. Op. cit pp 115-120.

conservadora, aparentemente antagónicas porque en el fondo siempre se han identificado en sus intereses oligárquicos. De ellas ha afirmado el ideólogo colombiano Antonio García que "ambas son económicamente liberales y políticamente conservadoras"<sup>31</sup>.

En América Latina, durante esta primera etapa, se constituyó un liberalismo económico "sui generis" especializado en justificar un sistema de producción agrícola, que redujo estos países a algún monocultivo como único pilar de la economía nacional, y que ha predicado la libre exportación de esa única materia prima -continuamente depreciada- y la libre importación de toda clase de productos industriales de consumo, cuyos precios son cada vez más caros. Estados Unidos ha afianzado cada vez más su dominio en estos países a través de comisiones asesoras -para organizar el comercio y la banca-, de préstamos leoninos, de empresas que construyen y administran, por cierto tiempo, obras de infraestructura, del manejo de plantaciones claves y de concesiones para la explotación petrolera y el control de los puntos geopolíticamente estratégicos.

Después de la Gran Depresión de 1929 y de la segunda Guerra Mundial, se profundizó el imperialismo norteamericano con la complicidad de la política de sustitución de importaciones -los bienes de consumo por los bienes de producción- que comenzaron a practicar los Estados latinoamericanos. Aquí comenzó la industrialización de América Latina con aportes de capitales nacionales pero, sobre todo, con la masiva inversión de capitales extranjeros. Con esto se tecnificó la producción, se modernizaron los países, aumentó la población y se aceleró el crecimiento de las ciudades. Aparentemente hubo desarrollo pero, mientras las transnacionales tuvieron su apogeo y las minorías oligárquicas su bienestar, se agudizó la deuda externa, el campo se mantuvo en las estructuras

---

<sup>31</sup> García, A. Dialéctica de la Democracia. Plaza y Janes, SCC. 2ª edición, Bogotá, 1987.

coloniales, se concentró aún más la propiedad de la tierra a través de métodos violentos que produjo la fuerte migración del campo a la ciudad y, con ella, el agravamiento de los problemas sociales, que el Estado ha sido incapaz de afrontar y arreglar.

La tecnificación y cierta secularización ideológica favoreció el crecimiento y la apertura de la universidad, el contacto con el pensamiento moderno y contemporáneo, algún avance de la libertad de pensamiento y de la democracia formal, pero sin remover las deformadas estructuras del capitalismo dependiente afincado en una sociedad históricamente escindida, al nivel externo e interno, debido a la dependencia económica, la dominación política, el atraso social y la alienación de la cultura. Tradicionalmente las élites latinoamericanas han sido extranjerizantes: por lo general se han educado en la metrópoli de turno, donde han aprendido a menospreciar lo nativo y popular al considerarlos causa del atraso y motivo de vergüenza. Este fenómeno ha llevado a los intelectuales críticos a diferenciar los tipos de cultura que, con mayor o menor fuerza, han incidido en la identidad o no de los pueblos de América Latina: la cultura imperial, la cultura elitista, la cultura nacional, la cultura de masas y la auténtica cultura popular; ésta última silenciada o deformada pero con excelentes posibilidades de liberación<sup>32</sup>.

Para rubricar la situación de la dependencia neocolonial, en las tres últimas décadas, la larga historia de violencia en América Latina se ha convertido, sobre todo en Colombia, en un "monstruo de siete cabezas" debido, en una línea, a los arcaicos y dogmáticos esquemas ideológico-políticos, al fortalecimiento del militarismo, a la aparición de grupos

---

<sup>32</sup> Dussel, E. Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Ponencia III CIFLA. USTA, Bogotá, 1988, pp 23 -43

paramilitares y de autodefensa y a la profundización de la corrupción pública, que impiden el avance de la participación democrática; y en otra línea, a la pauperización de la población, a todo tipo de movilizaciones populares y al crecimiento de las guerrillas de inspiración marxista. Esta compleja situación se ha hecho más oscura con el auge del rentable e ilegal negocio internacional del narcotráfico.

Sin embargo, a pesar de las estructuras globales del atraso, la época postcapitalista se abre al futuro con la Revolución Cubana (1959), con la Teoría de la Dependencia que critica al desarrollismo, con los procesos revolucionarios de Centro América, con las movilizaciones populares, con la elaboración de la Teología y la Filosofía de la Liberación que revalorizan la cultura popular y la identidad latinoamericana en el compromiso por desarrollar la vida humana, sobre todo de los pobres.

## **2. LA SABIDURÍA AMERINDIA**

En el mundo precolombino no se puede hablar ni de filosofía, ni de teorías, porque para responder a las preguntas fundamentales del hombre los indígenas acudieron a la magia, al mito y al rito que se cantaba y se bailaba. Aquel mundo fue un mundo de aconteceres y no de cosas, porque no se buscaban las causas sino el cómo sucedían las cosas, porque no predominaba el acto racional que distancia de la realidad sino el pensar emocional que unía a la naturaleza, porque no existía el lenguaje categorial sino el lenguaje poético-mítico que encerraba la verdad dadora del sentido de la vida. Por todo ello el pensar amerindio fue sobre todo sabiduría.



De esa sabiduría, una de las cosmovisiones más representativas fue la Nahuatl en México, a la que pertenecieron los Toltecas, los Chichimecas y los Aztecas. Sus principales tlamatinime -sabios, "los que saben algo"- fueron en el siglo XV Nezahualcoyotl, Tlacaelel y Tecayahuatzin. Según su pensar:

*"la divinidad dual, Ometéotl, creó el mundo cuando todo estaba en suspenso, en silencio y en oscuridad; ...la divinidad dual se puso de acuerdo y creó árboles, bejucos, la vida y al hombre, donde está la gloria y la grandeza; ...creó primero al fuego y el sol, después al hombre y al maíz, al lugar de los muertos, al de las aguas y al mundo y al final puso en marcha la historia del universo: es el orden cósmico. ...Los cuatro hijos de la primera dualidad fueron los que pusieron en marcha la historia del mundo. Los cuatro están colocados en las cuatro regiones, en los cuatro rumbos del mundo, y su actuación, que es violenta, es la historia del universo, y sus alternativos triunfos son las sucesivas creaciones. ...Los mundos son destruidos en lo misterioso, en el lugar de los descarnados, salvándose siempre una pareja para hacer posible uno nuevo y más perfecto. ...Todo está sometido al cambio, pero cada finitud hay que vivirla a plenitud, construyendo, con esfuerzo, el mundo de la mejor manera. ...Es más fácil crear al mundo que crear al hombre. ...Los Hacedores hicieron varios intentos y en el último crearon a los hombres, del maíz"<sup>33</sup>.*

Para la cultura Nahuatl los símbolos más elaborados sobre el hombre fueron los de "rostro" y "corazón":

*"el hombre es dueño de un rostro y de un corazón, en el corazón y en el rostro de la mujer debe brillar la feminidad".<sup>34</sup>*

El rostro connotaba la fisonomía moral y el corazón su movilidad, por eso

---

<sup>33</sup> León-Portilla, M. La Filosofía Nahuatl estudiada en sus fuentes. UNAM, México 1974.

<sup>34</sup> Ibidem

*"la educación da al corazón una raíz firme como la piedra o como el tronco de un árbol"<sup>35</sup>.*

Lo que daba apoyo a la sabiduría del rostro y a la firmeza del corazón era el mundo de "flor" y "canto", los equivalentes de la verdad, de la poesía, del arte, de lo que "sobrepasa el límite de lo que desaparece", de la perfección social, individual y personal. Además del profundo contenido ético era significativo, en el pensamiento nahuatl, la hermandad y la unidad naturaleza-hombre:

*"todas las cosas comparten la misma respiración: las bestias, los árboles, el hombre", ..."todo lo que hiere a la tierra herirá a los hijos de la tierra"<sup>36</sup>.*

Creemos que con estas anotaciones es suficiente para entender el sentido de la sabiduría amerindia.

### **3. LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA**

Para la exposición de este tema seguiremos, en lo formal, la propuesta de Enrique Dussel presentada en "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", que divide esta historia en tres épocas y ocho periodos y, con respecto al contenido, la obra antológica "La Filosofía en América Latina" de la editorial el Búho publicada en Santa Fe de Bogotá en 1993.

---

<sup>35</sup> Ibidem

<sup>36</sup> Suárez Alarcón, J. A. La Sabiduría Amerindia. En: Filosofía en América Latina. Op.cit pp 23-45.

### **3.1. Primera Época. La Filosofía Colonial (1492-1807)**

#### **3.1.1. Primer Periodo. La Filosofía Política ante la Conquista (1492-1553)**

La conquista del Nuevo Mundo descubierto por Colón produjo graves conflictos sociales e ideológicos, en los cuales desempeñó un papel clave la filosofía escolástica de la época, confundida todavía con la teología. La filosofía develó los intereses de los poderosos que se cobijaban en la ideología del sistema que imperaba.

Ante la "cuestión del indio" surgieron tres corrientes: la "indigenista" liderada por Bartolomé de Las Casas, la "centrista" pro-Estatal representada por Francisco de Vitoria, y la "esclavista" defendida por Juan Gines de Sepúlveda. Estas corrientes se enfrentaron ante los siguientes temas: los derechos de la nación invasora, la capacidad y el derecho de los indígenas para autogobernarse, la igualdad o no de todos los hombres, la potestad civil de la Iglesia sobre pueblos cristianos y paganos y el poder del Papa para disponer de territorios. Estas discusiones permitieron estructurar los principios del Derecho de Gentes y De la Guerra Justa que dieron lugar al Derecho Internacional.

Contra la ideología de la opresión Bartolomé de Las Casas afirmó antropológicamente que:

*"todas las naciones del mundo son hombres..., y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición... y ésta es que son racionales: todos poseen la misma naturaleza, las diferencias son de cultura"<sup>37</sup>*

---

<sup>37</sup> Filosofía en la etapa de la Conquista. En: La Filosofía en América Latina, Op. cit. p 57

Para Las Casas, los indígenas eran racionales porque poseían prudencia monástica o individual, prudencia económica o familiar y prudencia política que miraba al bien común, porque su religión natural era expresión de su racionalidad y cultura; eran bárbaros infieles porque no conocían el evangelio, en lo cual no tenían pecado, y ninguno conocía nuestra lengua... (pero) *"tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos."*<sup>38</sup>

Políticamente De Las Casas sostuvo que:

*"todos los hombres por naturaleza son libres, ...la esclavitud ha acaecido por casualidad no por natura, ...se debe respetar la libertad de cada ser humano, de cada pueblo y sus bienes; ...el rey (de España) tiene jurisdicción pero no posesión de sus súbditos y sus bienes; enajenar o vender la jurisdicción atenta contra el derecho natural y divino; ...los reyes, príncipes, señores y altos funcionarios tuvieron su origen en el libre consentimiento del pueblo, ninguna limitación a la libertad es legítima sin el consentimiento popular, ...la soberanía que el Papa otorgó a los reyes es sólo para la difusión de la fe y no puede desconocer que los pueblos de las Indias tienen sus propios reyes y señores que les compete por derecho natural y derecho de gentes; ...la forma de llevarles la fe debe ser pacífica y si no la quieren recibir no pueden ser castigados por ello; ...por ningún motivo se justifica hacerles la guerra o someterlos por medios violentos"*<sup>39</sup>

Las Casas describió los horrores de la moral utilitarista de los conquistadores y denunció su doble maldad "que produce la opresión y la muerte", natural y sobrenatural, y engañaba al hacer aparecer los crímenes como un servicio a Dios...

---

<sup>38</sup> Ibidem. p 59

<sup>39</sup> Ibidem. pp 59-60

*"los cristianos están abusando en América del mismo modo que los mahometanos en España".<sup>40</sup>*

La praxis Lascasiana se sustentó en el sentido que adquirió la historia y la justicia basadas en los derechos divino, natural y humano, en el realismo tomista y en el método científico, con las limitaciones propias de la época. Históricamente, De Las Casas entendió que el Nuevo Mundo era nuevo para los europeos pero viejo para los pobladores naturales, que era otro mundo con sus reinos, culturas y religiones, que ya no existía un mundo sino dos, entre los cuales había que iniciar un diálogo. El realismo lo llevó a describir la geografía, las costumbres, las organizaciones, el carácter, las creencias, etc., de éste otro mundo, al tiempo que demostró cómo era destruido y deformado por la barbarie, bajo la máscara de la evangelización y la civilización que ocultaba un genocidio. Con las armas de la verdad, para enfrentar a los encomenderos, al Estado y a la Iglesia, y para cambiar la imagen fantástica que se estaba formando sobre América en Europa, escribió con rigor y claridad "La Historia de Indias", "Apologética historia sumaria", "Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión", "De regia potestate", "Brevísima relación de la destrucción de Indias" y "Argumentum Apologia".

A las actitudes epistemológicas De Las Casas añadió otras tres de carácter ético: optó por los oprimidos, por la vida sobrenatural y natural del indio y por los bienes necesarios para ambas vidas. Estas opciones tomaron la modalidad política porque se dirigieron, denunciando, al campo de los conquistadores y encomenderos y a los centros del poder. La rebeldía y la criticidad de Bartolomé de Las Casas no fue "paranoica", como la calificó Menéndez Pidal, porque él reconoció la tradición y las instituciones, aunque advirtió que no eran absolutas, porque distinguió qué instituciones y qué doctrinas iban dirigidas al bien común y cuáles defendían

---

<sup>40</sup> Ibidem

intereses particulares, porque respetó la autoridad del Papa y del Emperador, pero supo hasta dónde ella llegaba frente a los derechos de los indios<sup>41</sup>. La praxis política de De Las Casas fue anulada por los poderes de la época.

Los planteamientos de Francisco de Vitoria sobre la problemática del Nuevo Mundo fue la primera sistematización sobre el derecho de autodeterminación de los pueblos aborígenes, pero apuntó a legitimar su sometimiento al imperio. La "Ius Gentium" de Vitoria se originó en el "derecho de extranjeros" del Imperio Romano pero puesto en el siglo XVI, en el marco de todo el Orbe. Allí dijo:

*“El Papa no es señor del orbe... Sin embargo, el Papa tiene autoridad sobre el rey en el plano espiritual, lo que le confiere un doble poder: directo en lo espiritual e indirecto en los asuntos temporales”.*<sup>42</sup>

En las “Relecciones Sobre Los Indios”, Vitoria defendió las causas indígenas pero con el propósito de humanizar la empresa colonizadora, afirmó que los indios eran verdaderos señores y dueños legítimos de sus propiedades, “títulos que no se pierden ni por el pecado ni por ser infieles”, cuestionó la forma como se realizaba la conquista, destruyó los argumentos ilegítimos de los esclavistas pero justificó los títulos legítimos de los colonizadores mercantilistas; dijo que era ilegítimo, para apropiarse de la tierra, invocar el dominio universal del Papa y del Emperador, los derechos de descubrimiento, la resistencia a la fe, los pecados de los bárbaros y la donación especial de Dios; que sí era legítimo, en cambio, reclamar la libre comunicación -ius peregrinandi-, el libre comercio internacional, la libre empresa, la propagación del cristianismo, el mantenimiento de la religión, la

---

<sup>41</sup> Ibidem. p 66

<sup>42</sup> Ibidem. p. 68

condenación del gobierno tiránico de los indios y la civilización del salvajismo de los pueblos descubiertos. Sin embargo, olvidó que los españoles no venían a América como peregrinos sino como belicosos conquistadores bien armados.<sup>43</sup>

Vitoria justificó el derecho de conquista sobre los indios fundado en que estos no respetaban el derecho de los extranjeros y los resistían con violencia injustificada y malévolas. En la segunda "Reelección" habló del derecho de guerra sobre los bárbaros argumentando que era lícita la guerra cuando los cristianos recibían injuria, cuando era necesario defender el bien público, resarcir los gastos y daños, destruir el peligro futuro y escarmentar a los enemigos. Además afirmó que sólo podía declarar y hacer la guerra una "república perfecta"... *"como es el caso de los reinos de Castilla y Aragón y los señoríos de Indias son reinos imperfectos"*. Vitoria fundamentó el "derecho de colonización" y la primera "ética colonial", por ello el emperador Carlos V lo premió nombrándolo "Teólogo Imperial"<sup>44</sup>.

Gines de Sepúlveda fue elegido para defender a los conquistadores y encomenderos de los "ataques" de Bartolomé de Las Casas. Escribió "Demócrates o Sobre el acuerdo entre la disciplina militar y la religión cristiana" -Demócrates primus- y el "Demócrates alter o Sobre las justas causas de la guerra contra los indios". La fuerza de su argumentación no la tomó de la teología, sino de la ley natural tal como la entendió Aristóteles, quien había justificado la esclavitud por derecho natural. Sostuvo que los indígenas eran inferiores por naturaleza, que los españoles tenían derecho a que aquellos se les sometieran como siervos, porque *"lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto y lo fuerte sobre lo débil"*; que los españoles tenían derecho a hacerles la guerra en legítima defensa porque los indios se

---

<sup>43</sup> Ibidem. p. 70

<sup>44</sup> Ibidem. pp 66-73

rebelaban con violencia. El Derecho de Gentes, como lo entendió Sepúlveda, legitimó todas las prácticas de dominación, *“acciones civilizadoras de caridad para con los «pobres indios» que eran bárbaros, incultos, impíos e inhumanos”*. Asimismo consideró la guerra de conquista como una guerra santa ya que *“los indios, siendo siervos por naturaleza, se resistían y cometían horrendos pecados y había que conducirlos a la verdadera religión para que pudieran alcanzar su salvación”*<sup>45</sup>.

Para Enrique Dussel esta reflexión teórica o filosófica de la mayor importancia producida por España en el siglo XVI, la primera “Modernidad Hispánica”, ha pasado desapercibida a la llamada “Filosofía Moderna”, la filosofía de la “segunda Modernidad”. Con posterioridad -continúa Dussel- la filosofía no planteó más esta problemática pero para la Ética de la Liberación esta cuestión es todavía hoy fundamental.<sup>46</sup>

### **3.1.2. Segundo Periodo. La Primera “Normalización” Filosófica (1553-1700)**

En los siglos XVI y XVII la filosofía en América Latina, para bien o para mal, fue reflejo de la segunda escolástica tomista, escotista y suareciana que tuvo grandes creadores en Salamanca, Alcalá y Coimbra. Ella se empezó a enseñar en las universidades que se fueron fundando en los distintos virreinos en función de la teología y el derecho, en función de la evangelización y la administración eclesiástica y estatal. El currículum filosófico de aquellas universidades comprendía la lógica de Pedro Hispano y Aristóteles, los elementos de lógica material o teoría del conocimiento, la física y el tratado del alma de Aristóteles, la metafísica con los tratados del

---

<sup>45</sup> Ibidem. pp 73-80.

<sup>46</sup> Dussel E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Trotta. Madrid. 1998. [38] pp. 59-60.



ente en general y de Dios. La ética se enseñaba en la facultad mayor de teología. En filosofía la autoridad indiscutible fue Aristóteles, autoridad mediada por las interpretaciones del dominico Tomás de Aquino, del franciscano Duns Escoto y el jesuita Francisco Suárez, representantes de las tres escuelas cuyas rivalidades en las colonias fueron históricas. En la enseñanza, la lengua oficial fue el latín, el método fue la "lectio", la "disputatio" y el arte de copiar y memorizar, y la mayor parte de los estudiantes fueron eclesiásticos. Las principales figuras de la escolástica colonial fueron, en el siglo XVI, Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, José de Acosta y Antonio Rubio y, en el siglo XVII, Alonso Briceño y Juan Martínez de Ripalda.

Alonso de la Veracruz nació en Toledo (España), fue discípulo de Vitoria y catedrático de prima en la Universidad Pontificia y Real de México. Escribió "Recognición de Súmulas" en que comentó la lógica de Pedro Hispano, "Resolución Dialéctica" en que comentó la lógica de Aristóteles y "Especulación Física". Planteó once dudas en torno al dominio de los españoles y a la justicia de las guerras de conquista.

Tomás de Mercado nació en Sevilla (España), estudió en México y fue catedrático de lógica. Su obra principal "Suma de Tratados y Contratos" abordó problemas sobre la propiedad, el crédito, el justo precio, los intercambios, la restitución, la inflación, etc. Anunció la Teoría Cuantitativa del Dinero. Fue importante su doctrina sobre la trata de negros: *"sólo es legítima por guerras justas, por delitos contra natura o por venta de los padres en extrema necesidad"*.

José de Acosta nació en Medina del Campo (España), estudió en Alcalá y fue profesor en Lima (Perú). Su obra fundamental fue "Historia

Natural y Moral de Indias", la cual se fundamentó en la física de Aristóteles y en el humanismo cristiano con influencia erasmista.

Antonio Rubio nació en Rueda (España), estudió en Alcalá y fue profesor de filosofía y teología en la Universidad de México. Escribió "Comentarios" reconocidos como "Lógica Mexicana" que, por sus cualidades pedagógicas, tuvo dieciocho ediciones y fue texto de estudio en Europa.

Alfonso Briceño, oriundo de Santiago de Chile, estudió en la Universidad de San Marcos de Lima, donde también fue catedrático. En Madrid publicó "Célebres Controversias", curso completo de metafísica, por el que fue considerado el "Segundo Escoto venido de las Indias".

Juan Martínez de Ripalda nació en Olite, Navarra (España), estudió y fue catedrático en la Universidad Javeriana de Santafé de Bogotá. Su obra principal "Del Uso y Del Abuso de la Doctrina del Divino Tomás" es un debate entre jesuitas y dominicos sobre el conocimiento, la doctrina del ente, la cuestión de auxiliis y el misterio de la Trinidad.

Hoy no se trata de acusar o defender la "escolástica colonial", afirman Germán Marquínez y Juan C. Torchia Estrada, sino de entenderla en sí misma, ahí está aún por estudiar su proceso interno, sus relaciones con la escolástica europea, con la filosofía moderna y con el desarrollo posterior de las ideas en la región<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Marquinez, G. La Escolástica Colonial de los Siglos XVI y XVII. En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 81-106

### 3.1.3. Tercer Periodo. La Crisis de la Ilustración (1700-1807)

Este tema es bien controvertido porque depende de si hubo o no ilustración española. Según Octavio Paz:

*"No existió en América una crítica en el sentido amplio que permitiera declararnos modernos o ilustrados... en Hispanoamérica esas ideas eran máscaras... la Independencia fue un autoengaño... aquí lo que hubo fue caudillismo y autoritarismo".<sup>48</sup>*

Pero para Leopoldo Zea, en el último cuarto del siglo XVIII América comenzó a cuestionarse sobre su propio ser,... se preguntó tres cosas: "¿qué somos? ¿qué es ésta tan calumniada América? ¿de qué somos hijos?" Desde este punto de vista sí se participó de los ideales de la modernidad, sin embargo, más que una corriente arraigada en las universidades, fue producto de una política calculada del despotismo ilustrado implantado por Carlos III. Al entender de Germán Marquínez, en una primera fase fue un reflejo de la moderada ilustración española... y en una segunda fase asumió los ideales de la ilustración francesa. Veamos algunas de las principales figuras:

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, natural de Zamora (España), estudió en San Ildefonso de México, luego en España e Italia y recibió el influjo del portugués Luis Antonio Verney, defensor de los ideales del eclecticismo. En sus obras "Elementa Retientioris Philosophie", "Elementos de Filosofía Moderna" y "Errores del Entendimiento Humano", entendió la filosofía como corpus de conocimientos útiles y alejada de las

---

<sup>48</sup> Antolinez Camargo, R. La filosofía en el siglo XVIII: Novatores e Ilustrados. En: La Filosofía en América Latina. Op. Cit. p. 115

disputas estériles. Recibió la influencia del racionalismo que integró al tradicionalismo escolástico y mostró las virtudes del pensamiento ecléctico. Intentó emular a Wolff al sistematizar el saber filosófico.

Francisco Xavier Alegre, originario de Veracruz (México), murió como jesuita expulsado en Italia. Fueron célebres sus tesis sobre el Origen de la Autoridad en las que intentó conciliar a Santo Tomás de Aquino, Grocio, Hobbes y Pufendorf, además criticó el principio de autoridad sustentado por España. Sostuvo que la autoridad venía de Dios pero a través de los hombres, fundamentados en el consentimiento de una comunidad. Perteneció al grupo de jesuitas que innovó la filosofía en México con un humanismo ilustrado profundamente nacionalista.

Francisco Xavier Clavigero, también de Veracruz (México), estuvo en Valladolid (España) y murió en Bolonia (Italia). Escribió en italiano "Historia Antigua de México" e "Historia de la Antigua o Baja California". Su culmen fue la refutación de las tesis de Buffón, Pauw y Robertson, quienes equiparaban a los aborígenes, mestizos y criollos con los animales de primer orden u hombres de genio embrutecido. Argumentó la igualdad de americanos y europeos, cuya racionalidad claramente influenciada por la educación hace diferentes o iguales a los hombres. Defendió que la supresión de las diferencias requería libertad política y económica y, por lo tanto, la independencia.

La importancia de Clavigero es resaltada por Enrique Dussel cuando reflexiona sobre las dos concepciones de la Modernidad, la eurocéntrica y la mundial, y considera que Kant -filósofo hegemónico central- o Marx -contradiscurso en Europa- representantes de la filosofía central -hasta ahora tenida como la única "filosofía sin más"- y Clavigero -filósofo periférico y excluido- serán estudiados en el futuro, cuando se tenga la

nueva visión mundial de la filosofía, como las dos caras de una misma época del pensamiento humano.<sup>49</sup>

Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo nació y murió en Quito (Ecuador) y pasó algunos años preso en Santafé de Bogotá. Fue hijo de padre quechua y madre mulata. Su obra "Nuevo Luciano o Despertar del Ingenio Quiteño", influenciado por Verney y otros eclécticos, pretendió una reforma educativa "para bien de la patria", criticó los métodos atiborrados de latín y las discusiones inútiles que oscurecían el pensar. En "Memorias para la Impugnación del Nuevo Luciano de Quito" criticó la primera obra a partir de opiniones que había escuchado.

José Agustín Caballero, oriundo de La Habana, fue llamado "padre de la cultura cubana". Primero tuvo la influencia aristotélica y escolástica, después la de Descartes, Newton, Locke y Verney. En su obra "Philosophia Electiva" dio el giro a la modernidad sin renunciar a Aristóteles, pero atacó la concepción del motor inmóvil "no comprometido con los hombres y fundamento de la opresión". Propuso abolir los métodos escolásticos y reemplazarlos por los empíricos y prácticos y defendió, en la medida de sus posibilidades, a los esclavos.

José Celestino Mutis, proveniente de Cádiz (España), llegó a la Nueva Granada (Colombia) en 1760, en época en que se contaba con el apoyo de los virreyes ilustrados. Las ideas de Mutis, y de la generación que él preparó, se transmitieron por el importante Papel Periódico de Santafé de Bogotá. Con su obra "Elementos de Filosofía Natural" introdujo la nueva concepción del mundo, de la naturaleza, del hombre, de la ciencia y del nuevo método. Cuestionó la ciencia y la filosofía coloniales -yendo más allá

---

<sup>49</sup> Dussel, E. 1998 Op. Cit. [50] pp 70-71

de España- apoyado en la iluminación de Newton, Copernico y Galileo, pero sobre todo en la razón, la experiencia, la observación, la demostración y la fe. Su trabajo científico-filosófico, escrito en idioma patrio, que criticó el espíritu de secta y el latinismo, desembocó en una fructífera "guerra filosófica"<sup>50</sup> que condujo a la emancipación colonial de Colombia.

### **3.2. Segunda Época. La Filosofía en la Dependencia Neocolonial (1807-1959)**

#### **3.2.1. Cuarto Periodo. La Filosofía ante la Primera Emancipación (1807-1830)**

La Emancipación, desde las primeras proclamas independentistas de las Juntas Patrióticas de los distintos virreinos hasta la muerte del Libertador Simón Bolívar, fue un período doloroso y a la vez glorioso: el del nacimiento a vida independiente de las antiguas colonias españolas. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, este período estuvo marcado por fuertes debates políticos, desplazando el interés por la reforma pedagógica y el desarrollo de las ciencias útiles, debido a que la revolución cultural propiciada por los ilustrados sufrió, por obra de los acontecimientos revolucionarios, un colapso. Pero fueron los mismos ilustrados quienes prepararon las condiciones ideológicas para la revolución política.

El hecho central de la independencia impuso tres grandes temas de discusión: a) La legitimidad del hecho de la independencia, b) La forma y administración de los nuevos Estados, c) La integración supranacional o

---

<sup>50</sup> Antolínez Camargo, R. La Filosofía en el siglo XVIII. En: La Filosofía en América Latina Op. cit. pp 107-135.

atomización nacionalista de los Estados emergentes. No se trató de discusiones académicas entre filósofos, sino debates a vida o muerte desde la tribuna, el púlpito, los panfletos y el periodismo, donde se razonaba sobre las condiciones geográficas, culturales y estratégicas de América Latina. Los debates estuvieron iluminados por la filosofía tomista del derecho, las ideas de la Revolución Francesa y las nuevas Constituciones de los Estados Unidos<sup>51</sup>. El ideólogo más sobresaliente fue el panamericanista Simón Bolívar con sus ideales de libertad, grandeza y gloria de América Española expuestos, sobre todo, en la "Carta de Jamaica".

Según Dussel, este período fue un segundo momento de la filosofía de la liberación<sup>52</sup>

### **3.2.2. Quinto Período. El Fracaso del Nuevo Orden (1830-1880)**

Durante este período, desde México hasta Chile, aparecieron escritos importantes de un gran número de positivistas influyentes que interpretaron, de distintas maneras, las crisis de las sociedades latinoamericanas. Para ellos, la emancipación fue una gesta grandiosa pero incompleta porque carecía de contenido, entonces se imponía la necesidad de fundamentar la República por el camino del orden, y organizar la libertad en sus más diversos niveles: en el político, económico y social, en el cultural, mental y moral. Los positivistas encontraron enfermos a los organismos sociales de América Latina, los diagnosticaron y les buscaron sus curas para indicarles el camino del progreso y la civilización, pero por doquier los hallaron cercados del terrible mal del pasado colonial. Recurrieron a los modelos físico-social, orgánico-biológico y clínico-quirúrgico para determinar la

---

<sup>51</sup> Marquínez, G. Los Procesos Ideológicos de la Emancipación. En: La Filosofía en Colombia. Op.cit. pp 163-165.

<sup>52</sup> Dussel, E. Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación. Nueva América, Bogotá, 1994, p 37

etiología de sus diferentes malestares; al identificarlos, observaron que lo político remitía a lo social, lo social a lo racial, lo racial a lo cultural, lo cultural a lo moral, lo moral a lo religioso y viceversa, en una cadena que se envolvía en sí misma y que terminaba y comenzaba en la colonia. El problema para el positivismo fue que lo nuevo, la cura, no se encontraba en Latinoamérica sino afuera, en otras culturas, con las cuales la comparaban. Por doquier se pregonó, no seguir siendo lo que se había sido, sino ser de otra manera, acceder a otra forma humana y a otra condición histórica: ser como Europa y Estados Unidos, las sociedades arquetipos<sup>53</sup>. Veamos someramente los diversos temas del positivismo latinoamericano según el ensayo de Roberto Salazar Ramos:

#### **A. Nueva Gramática para leer los fenómenos sociales de América Latina.**<sup>54</sup>

Según el positivismo, la ruptura de la emancipación significó el conflicto entre el pasado colonial y el porvenir civilizado y libre. Los antagonismos del momento fueron: retroceso-progreso, barbarie-civilización, caos-orden, revolución-evolución, razón-experiencia, pasado-porvenir, cuya resolución implicaba entrar en la modernidad.

José María Samper, en Colombia, constató las tendencias diversas en la Constitución de 1819:

*"Consagra la libertad de esclavos pero para los nacidos después de esa fecha, habla de libertad de conciencia pero*

---

<sup>53</sup> Salazar Ramos, R. El Positivismo Latinoamericano. En: La Filosofía en América Latina. Op.cit. pp 141-143.

<sup>54</sup> Ibidem. p 143. adaptación del subtítulo utilizado por Salazar Ramos: "La gramática de los signos y redistribución de los significados".



*conserva los privilegios del clero, menciona la libertad de empresa pero mantiene los monopolios de Estado*<sup>55</sup>.

Y agrega Samper:

*"en menos de cuarenta años los pueblos latinoamericanos han experimentado el absolutismo colonial, el gobierno revolucionario, el sistema federal, el régimen republicano, la dictadura del sable, la usurpación militar, el orden constitucional oligárquico, el terror y por último la democracia"*<sup>56</sup>.

Cómo distinguir, en esa confusión, los signos del cambio? Para los positivistas los hechos sociales denotaban crisis, necesitaban el análisis filosófico-positivo y, como la historia, debían ser objeto de mirada científica para demostrar las leyes que los guiaban y hacer posible las previsiones de los hechos por venir.

Gabino Barreda en México señaló:

*"en adelante nuestra divisa sea la libertad, orden y progreso..., ...la libertad como medio, el orden como base y el progreso como fin"*<sup>57</sup>.

El progreso Barreda lo entendió, junto con el venezolano Rafael Villavicencio, no sólo como intelectual y material, sino también como la perfección moral de los hombres y las colectividades.

En el orden del pensamiento, el panameño Justo Arosemena criticó cualquier forma de tiranía política y sólo admitió promesas efectivas. En 1840 expresó:

---

<sup>55</sup> Ibidem. p 145

<sup>56</sup> Ibidem. p. 146

<sup>57</sup> Ibidem. p. 146

*"el hombre siente, lo cual afecta de modo agradable o penoso..., toda ciencia es sólo ciencia de experiencia..., la experiencia enseña que todos los hechos del universo forman inmensas cadenas que se tocan en un punto... hasta ahí llega el conocer; a la naturaleza no se le puede pedir la causa última de sus operaciones, el filósofo no puede transgredir los límites de la experiencia...; las reglas sociales y políticas, las normas del derecho y de la moral no son más que derivados de la experiencia...; los principios o juicios sólo pueden ser exactos o si se infieren correctamente y de la experiencia...; en la naturaleza humana no está inscrita la monarquía, ni la esclavitud; la negación de la libertad no está sustentada en una razón o ley natural...; los soberanos han desdeñado a los súbditos porque todo hombre no mueve un sólo dedo sino buscando el placer y huyendo del dolor...; la libertad está inscrita en la búsqueda del placer y la esclavitud sólo puede tener la dirección del dolor...; es en términos de "libertad para todos" como debe leerse ahora la sociedad y la política"<sup>58</sup>.*

Javier Prado en el Perú, entonces escribió:

*"la metafísica... es la más engañosa teoría sustentada por la soberbia humana...; los preceptos de la conciencia humana son el resultado de los sentimientos, ideas, creencias de las generaciones pasadas, transformadas lentamente y amoldadas a la constitución de cada individuo, medio físico y social... Las bases del nuevo Estado deben situarse en estas condiciones de verdad... El sentido de la historia son las prácticas sociales".<sup>59</sup>*

Y el argentino Juan Bautista Alberdi expresó su atracción por el descenso, lo extrínseco, lo empírico, la finitud histórica, por el hombre exterior en presencia de sus destinos, deberes y derechos sobre la tierra... por el análisis de las prácticas histórico-sociales. Por eso escribió:

*"la filosofía contemporánea..., filosofía no especulativa, sino aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países...; filosofía política, filosofía de*

---

<sup>58</sup> Arosemena, J. Apuntamiento sobre la introducción a las ciencias morales y políticas. New York 1840. Citado por Salazar Ramos. En: *Ibidem* p 148

<sup>59</sup> Salazar Ramos. Op. cit. p. 149

*nuestra industria y riqueza, filosofía de nuestra literatura, de nuestra religión y de nuestra historia".<sup>60</sup>*

También indicó que los problemas a resolver eran:

*"los de la libertad, los derechos, los goces en su más alto grado y la organización pública más adecuada al suelo americano..., no a partir de un a-priori metafísico, sino como lo ha hecho el pueblo norteamericano".<sup>61</sup>*

Por último señaló que el criterio esencial del análisis era el progreso y la civilización, según las propias necesidades y los propios medios.

## **B. Sintomatología, diagnóstico y cura de y para América Latina.**

Las naciones latinoamericanas no habían conseguido ingresar a la civilización y al progreso, únicamente se habían separado de Europa pero les faltaba por conseguir la emancipación definitiva, íntima y mental. En el siglo XIX la búsqueda de formas políticas tuvo de todo, pero la modernidad no daba sus frutos, antes pareció retroceder. Entonces múltiples diagnósticos se sucedieron en torno a las razones del torbellino que impedía progresar, he aquí los principales:

a) Causas político-jurídicas del atraso. El colombiano Rafael Núñez escribió:

*"¿Por qué no progresamos?... ¿Por qué después de medio siglo de independencia el sufrimiento social y las execrables tiranías son la regla?... No es por deficiencia biológica en las etnias, las tesis de Darwin no funcionan de manera mecánica en las sociedades de los hombres, sino*

---

<sup>60</sup> Alberdi, J. B. Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea. Conferencia leída en 1842. Citada por Salazar Ramos. En: Ibidem p. 150

<sup>61</sup> Ibidem. p. 150

*porque no se ha podido guardar el orden, cimienta de toda arquitectura".<sup>62</sup>*

Para Núñez, el estado de barbarie en las sociedades se debía al dogmatismo, a la intolerancia y el sectarismo instaurados después de la separación de España. Si las leyes jurídicas habían tenido poca efectividad era por el desconocimiento de las reales leyes sociales, de ahí que la política en adelante debía apoyarse en la ciencia sociológica.

Salvador Camacho Roldán, también colombiano y seguidor de Spencer, creyó en la sociología para diagnosticar los conflictos sociales y buscar soluciones políticas. Pensó que la causa del desvarío histórico de estas naciones era un problema intelectual que impedía conocer las leyes que las regían:

*"Estas naciones americanas... dan lugar a fenómenos sociológicos que la ciencia europea no puede apreciar debidamente por falta de observación inmediata y ausencia de experimentación".<sup>63</sup>*

Aquí los problemas, para Camacho Roldán, no eran religiosos, ni raciales, sino factores de la reciente tradición histórica; aquí las formas políticas y la creación de instituciones no se habían adecuado a las necesarias relaciones individuo-sociedad y, por lo tanto, no habían estructurado la nacionalidad; la fisonomía civilizada de la sociedad estaba incompleta porque cada ciudadano no sentía que formaba parte de un gran todo del cual era deudor; el ciudadano aún no ha sido formado, no entiende la comunidad del derecho y la libertad individual, ni el gobierno designaba a todos por igual.

---

<sup>62</sup> Ibidem. p 154

<sup>63</sup> Ibidem. p.156

Según José María Samper, para contribuir al progreso indefinido de la sociedad, había que analizar cuatro circunstancias: la influencia de la sangre española, la promiscuidad de castas, la índole de la democracia y las condiciones topográficas, para de ellas concebir las salidas políticas y organizacionales. Del análisis descubre:

*"La intemperancia en legislar y reglamentar ha llegado a extravíos de fiebre produciendo el caos".<sup>64</sup>*

Para Samper, la manía reglamentarista había sido uno de los factores de conflicto en Hispanoamérica, además de querer gobernar a la europea, plagiando sistemas impropios al Nuevo Mundo, y *"Mientras esta perversión política subsista la libertad será una quimera."*<sup>65</sup> No había estabilidad debido a las violaciones frecuentes de la ley, de esa forma los pueblos perdían la noción de ella. Donde había caos legislativo se imponía el hábito de las interpretaciones, y la autoridad no la tenía la ley sino la personalidad del funcionario.

En México, José María Luis Mora sostuvo que la dificultad para que el espíritu nacional se abriera a la civilización era el "espíritu de cuerpo", la tendencia a crear corporaciones que acumulaban privilegios, como era el caso del clero y la milicia. Ese espíritu contrahistórico de cuerpo penetraba a todas las legislaciones y organizaciones, escapaba al orden político, se contraponía a él e impedía todo desarrollo. El "espíritu de cuerpo" de origen medieval, era el signo más inequívoco de la presencia del pasado en el presente. Consecuentemente con este análisis, Gabino Barreda elogió el hecho de que México diera el paso más avanzado que nación alguna hubiera sabido dar: separar enteramente la Iglesia del Estado. La fórmula del progreso en México, dijo Porfirio Parra:

---

<sup>64</sup> Ibidem. pp 157-158

<sup>65</sup> Ibidem. p. 158

*"Es salir del régimen social que legó España, derrocar la viejas instituciones, proclamar la justicia igual para todos y mejorar las condiciones económicas de toda la nación"<sup>66</sup>.*

b) Causas raciales y medio ambiente.

Domingo Faustino Sarmiento, en Argentina, se fue convenciendo de que el nulo progreso dependía de otra cosa distinta a sólo errores de los gobernantes: se debía a los conflictos raciales.

*"Las más bellas constituciones estallan ante los conflictos de razas".<sup>67</sup>*

La lucha no era política sino social, donde se trababa lo racial.

*"La condición se mejora con la inmigración europea que traerá parte de la ciencia, de la industria y los medios mecánicos de producción de las naciones civilizadas... como sucedió en los Estados Unidos donde no absorbieron la raza prehistórica y servil".<sup>68</sup>*

La solución era nivelarse, alcanzar a los Estados Unidos.

Juan Bautista Alberdi se radicalizó aún más:

*"En América todo lo que no es europeo es bárbaro, todo lo que hay de civilización es europeo. Los maestros ya no son españoles sino anglosajones. La Europa actual completa la obra de la Europa medieval... el salvaje ya está vencido... no tiene dominio ni señorío, es la ley del progreso de las naciones americanas. Es importante la educación popular, pero es más esencial la oleada*

---

<sup>66</sup> Ibidem. pp 161-162.

<sup>67</sup> Ibidem. p. 162

<sup>68</sup> Ibidem. p. 163

*migratoria de europeos que darán su buena educación más que muchos libros de filosofía".<sup>69</sup>*

El criterio racial como causa de los problemas sociales se fue acentuando por la influencia de Darwin y la raciología de Le Bon.

Javier Prado dijo que en el Perú había fatales condiciones para aprovechar el régimen republicano, debido a la influencia perniciosa de las razas inferiores, que impedían la conciencia de los deberes políticos y sociales:

*"Los indios se desentienden de la patria, a los negros no les interesa y a los criollos la patria les ha quedado grande... la nación es casi nula... las instituciones ambiguas... y vacilante el principio de autoridad... debido al militarismo bolivariano... pero la raíz son los factores provenientes de la raza".<sup>70</sup>*

El boliviano Alcides Arguedas describió a su país como desierto de civilización... de independencia prematura:

*"Su herencia es la pereza y la pobreza... las más de 170 revueltas han ahondado los males. Los indios son los que trabajan pero son rutinarios, les falta la chispa de la inteligencia cultivada y así no hacen avanzar el país... Entre el indio y el blanco no hay afinidad, se ignoran profundamente".<sup>71</sup>*

Prado y Arguedas proponían la inmigración para renovar la sangre y la herencia y, de esa manera, superar el "salvajismo organizado".

Aún son impresionantes las palabras del famoso argentino José Ingenieros:

---

<sup>69</sup> Ibidem. p. 164

<sup>70</sup> Ibidem. pp. 165-166

<sup>71</sup> Ibidem. pp. 166-167

*"La raza se traduce en instituciones, en costumbres, en condiciones económicas... la inmigración ha favorecido a Argentina, y su grandeza, libre de razas inferiores, determinará su tendencia nacionalista e imperialista para tutelar a las otras naciones de Suramérica".<sup>72</sup>*

Pero no lo son menos las palabras de su compatriota Carlos Octavio Bunge:

*"Para comprender los conflictos de estas naciones hay que penetrar su psicología colectiva que reside en lo racial: los criollos son arrogantes y castizos... los mestizos son mestizos morales, los negros e indios no distinguen el bien del mal. La república coincide con la psicología del blanco y no es para indios, negros ni mestizos".<sup>73</sup>*

El venezolano Laureano Vallenilla Lanz pensó que "para estudiar la evolución de la sociedad desde parámetros científicos había que analizar sus razas" y no la voluntad libre de los hombres.

*"Después de cien años, en Venezuela, la colonia no ha sido derrotada porque tampoco lo ha sido la constitución social que ella estableció: la heterogeneidad de razas, agregados sociales con sus formas disgregadas... Sólo la integración racial será el camino para constituir una entidad real y efectiva"<sup>74</sup>.*

Después de conocer todos estos "análisis racistas" se comprende por qué se eliminaron de Argentina a casi todos los indígenas, y porque se les ha marginado, excluido y expropiado en casi todos los países de América Latina. Estos positivistas olvidaron los 300 años de exclusión de las llamadas "razas inferiores".

---

<sup>72</sup> Ibidem. pp. 167-168

<sup>73</sup> Ibidem. pp. 168-169

<sup>74</sup> Ibidem. pp. 169-170



c) Causas morales y religiosas.

Los hechos latinoamericanos no se interpretaron sólo desde la esencialidad biológica, se señaló también lo moral que se da en lo social.

En Chile, Victorino Lastarria interpretó los fenómenos sociales e históricos en función de la moral:

*"Peligra el progreso moral, el triunfo de la verdad y la justicia en estos pueblos adolescentes porque se invoca la libertad para destruir la libertad, el derecho para favorecer al imperio, la democracia para desviar a las repúblicas del gobierno de sí mismas... Se ha pervertido la moral pero no ha muerto, sólo se haya embarazado su desarrollo... La emancipación ha debilitado lo teológico y lo metafísico pero lo ha encaminado a lo nuevo, a la regeneración política y social..., estos hechos justifican a las repúblicas americanas. La república democrática es la forma histórica de la libertad... y la emancipación debe dar la libertad en todas sus formas... La civilización consiste en la conquista de la libertad y la perfección moral".<sup>75</sup>*

Para el chileno Jorge Lagarrigue la perfección moral se debería manifestar en la nueva religión de la humanidad.

*"La sociedad no puede convivir con formas religiosas del pasado. El canal del progreso moral es el positivismo, obra de afirmación y de perfección mayor".<sup>76</sup>*

El brasileño Luis Pereira Barreto anotó:

*"la meta es la eliminación total de las creencias en lo sobrenatural, que han contribuido a la enfermedad de las naciones latinoamericanas. La sociedad es un organismo y hay que tratarlo de modo puramente naturalista. El organismo social tiene su remedio curándolo del pasado,*

---

<sup>75</sup> Ibidem. pp. 171-172

<sup>76</sup> Ibidem. p. 173

*de la teología y la metafísica donde residen el mal de estas naciones*".<sup>77</sup>

El mal residía entonces, en la Iglesia y la academia tradicional como las fuentes de la corrupción de las costumbres. El mal estaba en la ausencia total de educación social, en la falta de construcción espiritual basada en la ciencia demostrada y en la óptica del progreso intelectual y moral, esto es, en la perfección positiva.

Para el uruguayo José Pedro Varela, la pareja de la academia no es la Iglesia sino la política, la tendencia autocrática del jefe de campaña y la oligarquía, que se creía superior. Ahí se ubicaba la anarquía. También en la universidad que distribuye errores con su empirismo ciego y el desconocimiento de la sociedad moderna. Luchar por la democracia implicaba, por lo tanto, luchar contra las formas políticas y contra la manera de ser de la universidad.

*"El espíritu universitario presta a los jefes de campaña la forma de sociedad culta y ellos le conservan a la universidad privilegios."*<sup>78</sup>

El positivismo, para bien o para mal, dejó marcada de manera ambigua en el siglo XIX la historia de América Latina, como se refleja en muchas Constituciones que aún persisten. Actualmente, Roberto Salazar Ramos caracteriza a aquel Positivismo y sus efectos así:

*"Y la profesía, la promesa, lo escatológico, tiende a leerse en los hechos y los fenómenos sociales; pero hechos que al ser escatologizados, se convierten en un drama que desgarrar, en parte, porque muchos de los latinoamericanos educados en el positivismo, de una manera irrevocable, se*

---

<sup>77</sup> Ibidem. pp. 173-174

<sup>78</sup> Ibidem. p. 176

*encuentran después buscando salidas en la restitución de la metafísica.*<sup>79</sup>

### **3.2.3. Sexto Periodo. El Positivismo a la Sombra de la Expansión del Imperialismo (1880 -1945)**

El positivismo produjo, al final del siglo XIX y gran parte del siglo XX, reticencias y fuerte reacción, hasta que su proyecto se desvaneció asimismo en todo el ámbito latinoamericano. ¿Cuál fue su negatividad para que se le combatiera crudamente? Los resultados de lo que había pregonado eran todo lo contrario: atraso creciente, anarquismo social y político, y no se fortalecía la identidad espiritual, cultural e histórica de las naciones de América Latina. Los críticos mostraron las inconsistencias conceptuales del comtismo, del spencerinismo y del neodarwinismo, sus desfases históricos, su ingenuidad epistemológica y su precariedad metafísica; a la vez que trabajaban por estructurar un nuevo orden, una nueva promesa, ya no tan colectiva, sino más íntima y personal, aprovechando los elementos del espiritualismo y del vitalismo, tanto bergsoniano como nietzscheano. Esta reacción contra el positivismo contribuirá a crear, de la propia entraña latinoamericana, una nueva y auténtica semiología de la cultura, de la historia y de la sociedad, que se llamará "Filosofía Latinoamericana"<sup>80</sup>. Pero antes veamos las reacciones de la Neoescolástica, del Marxismo, de la Fenomenología, del Análisis y de la Filosofía de la Ciencia en América Latina.

#### **3.2.3.1. La Neoescolástica de los siglos XIX y XX**

---

<sup>79</sup> Ibidem. pp 176-177

<sup>80</sup> Salazar Ramos y Marquínez Argote. "Antipositivismo, Metafísica y Ontología". En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 187-189

Por orientaciones de la encíclica *Aeterni Patris* y de la Constitución Apostólica "*Deus Scientiarum Dominus*" desde las últimas décadas del siglo XIX la Neoescolástica se propuso tres funciones: 1. Recuperar los supuestos teóricos más profundos de los grandes medievales ortodoxos. 2. Dialogar con las diferentes corrientes de la filosofía occidental y 3. Proyectar sobre la mentalidad del hombre de hoy el pensamiento escolástico actualizado. Esta neoescolástica en Iberoamérica nada tuvo que ver con la escolástica colonial y fue importada directamente de Europa para hacer frente al naturalismo positivista y liberal.

En sus comienzos (1880-1910) sólo fue un "desideratum" con pocos centros y pocas obras de rigor filosófico. Se empezó a enseñar con la creación de algunas universidades católicas en México, Colombia y Chile, en los seminarios y en los colegios de la Iglesia. La primera obra notable fue la del brasileño José Soriano de Souza. En Argentina tomó fuerza la Universidad de Córdoba donde había preparado terreno la enseñanza del pensamiento de Jaime Balmes. Gran restaurador del neotomismo en varios países hispanoamericanos fue el colombiano Rafael María Carrasquilla. En Centro América la neoescolástica se inició de forma vacilante y precaria..

Cuando en toda Latinoamérica había aires antipositivistas, la organización de la neoescolástica (1910-1940) pretendió que el alma católica recuperara el orden social confesional o al menos la asunción de las doctrinas morales y sociales de la Iglesia como principios de la acción del Estado. Por eso se intensificó la actividad de la universidad católica, se erigieron nuevas, se crearon centros de cultura superior y un considerable número de revistas importantes. En Argentina José María Liqueno criticó el pensamiento psicológico, Tomás Casares elaboró una teoría del derecho y Luis Guillermo Martínez cuestionó a Maritain cuyo pensamiento influía entre

1930 y 1950. En el Brasil Jackson de Figueiredo se dedicó a recuperar la dignidad intelectual del catolicismo y Leonel Franca, inspirado en Sertillanges y en Marechal, fue llamado "el padre espiritual de la inteligencia brasileña". En Colombia el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, la Universidad Javeriana y la Universidad Pontificia Bolivariana se conectaron bien con el movimiento neoescolástico mundial. En el Perú, Victor A. Belaunde lideró la asunción "del puesto que le correspondía al catolicismo en la configuración de una nueva conciencia nacional", Emilio Huidobra escribió textos inspirado en el Cardenal Mercier, y Mario Alzamora Valdés se hizo el interlocutor de la fenomenología, la axiología y el existencialismo. En México, después de la Revolución de 1910, por la confrontación entre el Estado y la Iglesia, el clero se educó en el extranjero. En esta etapa las facultades de filosofía católica en la práctica fueron asimiladoras y transmisoras apologéticas del pensamiento producido en Lovaina y la Gregoriana de Roma.

El esplendor, la expansión y la etapa de diálogo de la neoescolástica (1940-1960) fueron reconocidos por representantes de la filosofía europea al considerarla interlocutora respetable y una de las impulsoras de la incorporación de latinoamérica al movimiento filosófico contemporáneo. El hispano-argentino Ismael Quiles se expresó así:

*"El profesor católico no sólo debe conocer sino valorar el pensamiento filosófico actual... No podemos suponer que nuestra filosofía cristiana es perfecta en todos los aspectos del conocimiento «racional» del hombre y es posible hallar aportes acertados en pensadores no católicos".<sup>81</sup>*

---

<sup>81</sup> Quiles, Ismael S.J. "Educación católica y filosofía actual". En Revista Latinoamericana México 1954 pp. 370 ss. Citado por Manuel Dominguez Camargo en su ensayo La Neoescolástica de los siglos XIX y XX. En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. p. 250

En el Brasil llegaron a 35 las facultades católicas y en México se alcanzó una fórmula de convivencia con el Estado. Se hicieron famosas las publicaciones de San Miguel (Argentina), lo mismo que las obras de Octavio Nicolás Derisi, la traducción brasileña de la Summa Theologica de Tomás de Aquino, y las revistas Ortodoxia, Sapientia y Revista Brasileira que desarrollaron el interés por la Historia de la Filosofía y los esfuerzos por recuperar las raíces culturales de América.

De 1960 a 1986, a causa de los contactos con la fenomenología, el existencialismo, el marxismo, el estructuralismo, las epistemologías y las filosofías de la ciencia, se produjeron grandes cambios en la orientación teórica y en la práctica cultural de las universidades católicas, de los seminarios y los centros culturales, manifestados en la reelaboración de los planes de estudio y en algunos cierres; se eliminaron las prevenciones apologéticas que posibilitaron el encarnarse en la vida latinoamericana, es decir, comenzó por un lado la disolución y por el otro la concentración de la escolástica, pues aparecieron nuevas revistas con nuevos enfoques y perspectivas históricas: Kriterion y Reflexao en el Brasil, Logos en México, Stromata en Argentina, Anthropos en Venezuela, Universitas Philosophia en Colombia. Octavio Nicolás Derisi, dentro de la tradición aristotélico-tomista, se abrió críticamente a todas las corrientes actuales proyectando su influencia en Argentina, Brasil y Chile.

Hoy por hoy aparecen en América Latina nuevos modos de filosofar cristiano: 1. El “filosofar libre” como actitud natural, creativa y abierta, compatibles con la fe, pero sin el compromiso de defender determinadas doctrinas. 2. La “filosofía de la liberación” en busca de un nuevo punto de partida, un nuevo lenguaje, una nueva metafísica, una nueva ética y una nueva filosofía de la religión. Esta última se ha colocado a la altura de la

filosofía contemporánea dispuesta a superar los esquemas dominantes en todo el occidente<sup>82</sup>.

### **3.2.3.2. El Marxismo en América Latina.**

La difusión del marxismo encontró un contexto apropiado en las complejas contradicciones e injusticias del subdesarrollo latinoamericano, y se fue desarrollando en consonancia con los problemas económicos y políticos de este continente. El marxismo fue penetrando, no tanto como doctrina académica ni como cosmovisión del mundo, sino como instrumento de análisis y metodología de cambio sociopolítico y, con ello, ha alcanzado relativa importancia en la interpretación de la historia de América Latina. El pensamiento de Marx, Engels, Lenin, Stalin, Trotsky y Mao ha funcionado sobre todo como impulso de las luchas sindicales, de los movimientos campesinos, de los procesos insurreccionales, de la lucha guerrillera, con diferentes definiciones del carácter de la revolución, diferentes diagnósticos de las coyunturas, que han sido motivo de divisiones y enfrentamientos entre los mismos marxistas.

A finales del siglo XIX el marxismo fue difundido de manera genérica por los líderes sindicales a través de manuales de divulgación, y no directamente de las fuentes. La primera traducción de *El Capital* (1885) la realizó el argentino, de ideas librecambistas, Juan B. Justo. La doctrina se fue fraguando como crítica al capitalismo, y en la organización sindical y estudiantil fue famoso el líder chileno Luis Emilio Recabarren. El joven cubano Julio Antonio Mella (1903-1929), apasionado por la justicia social, fue el primer modelo de intelectual comprometido.

---

<sup>82</sup> Ibidem. Cfr. pp 227-265.

El impacto de la revolución bolchevique fue decisiva en la propagación de las ideas socialistas y en la configuración, desde los años veinte, de los partidos comunistas y socialistas. El primer intento de insurrección antiimperialista y marxista sucedió en la república centroamericana de El Salvador (1930), bajo el liderazgo de Farabundo Martí. En éste período, el peruano Juan Carlos Mariátegui inauguró una de las pocas y más fecundas interpretaciones del marxismo, no ortodoxa y con talante ético, porque tuvo en cuenta la cultura amerindia, la historia del Perú y América Latina y la influencia italiana de Antonio Gramsci. Las dos obras básicas de Mariátegui fueron: "Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana" (1928) y "En Defensa del Marxismo" (1929). En Argentina, Aníbal Ponce aplicó el materialismo histórico a la comprensión histórica y educativa en sus obras clásicas "Humanismo Burgués y Humanismo Proletario" (1935) y "Educación y Lucha de Clases" (1937). En éstos, años el trotskismo tuvo presencia significativa en el Brasil, Chile y Bolivia. A excepción de la insurrección coyuntural del Brasil (1935), liderada por Luis Carlos Prestes, el marxismo latinoamericano siguió el paradigma soviético, que lo condujo a su progresiva burocratización.

Al finalizar la segunda guerra mundial y al empezar la guerra fría, se impuso el esquema estalinista de la "revolución por etapas": primera antifeudal, segunda democrática y tercera socialista. Con la confrontación entre Estados Unidos y la Unión Soviética (1948-1953) se rompió el browderismo pacifista del partido comunista norteamericano y siguió, en la mayoría de los países de América, la sangrienta represión a los partidos comunistas, los cuales terminaron en la clandestinidad. En éste período se publicaron obras importantes: "Economía de la Sociedad Colonial" (1949) de Sergio Bagú, "Historia Económica del Brasil" (1953) de Caio Prado Junio y "La Realidad Argentina, Ensayo de Interpretación Sociológica" (1955) del argentino Silvio Frondizi. Estos escritos defendieron la interpretación



capitalista de Latinoamérica desde el mercantilismo español, frente a la tradicional que la caracterizaba de feudal y agraria.

En la década de los sesenta, las ideas marxistas sufrieron una profunda renovación en lo ideológico y en la lucha revolucionaria a causa del triunfo, en Cuba, de un nuevo paradigma: el “Castro-guevarismo”, teorizado y defendido por el francés Régis Debray en su obra "Revolución en la Revolución?" El modelo cubano rompió con el modelo estaliniano al demostrar la posibilidad de la lucha antiimperialista, simultáneamente con la instauración directa del socialismo y al colocar, como base del movimiento político-militar, al "foco guerrillero" de tipo rural que se desplaza del campo a la ciudad. Esta táctica fue sistematizada y practicada por el Che Guevara, inspirado en los escritos económico-filosóficos de Marx, con el objetivo de la construcción del hombre nuevo. El voluntarismo revolucionario, ético y cuasiprofético, del “Castro-guevarismo” prendió en todas las guerrillas latinoamericanas, y fue la epopeya romántica de la justicia social que cautivó a muchas generaciones. Sin embargo, la influencia real del modelo cubano en los demás países de América Latina no fue tan profunda, debido al fallido intento del Che de prender la insurrección desde Bolivia, y también a la escalada de golpes militares, al férreo bloqueo a Cuba, patrocinado por los Estados Unidos, y el derrumbe de la Unión Soviética, que ha llevado al país caribeño a una experiencia dura de resistencia.

En los años setenta impactaron, también, dos nuevos modelos de triunfos socialistas: Primero, “La Vía Pacífica” de las elecciones ganadas por Salvador Allende en Chile, que parecía alternativa al modelo cubano, pero las pugnas internas y el violento golpe militar de Pinochet, apoyado por los Estados Unidos, terminaron con un proyecto interesante. Segundo, el “Sandinismo” en Nicaragua, difícil de tipificar en el marxismo porque se inspiró en el legendario Sandino, acérrimo enemigo de Estados Unidos y

profundamente religioso, que permitió un frente pluralista, nacionalista y poco ortodoxo. El Sandinismo atrajo a los grupos cristianos de la "Iglesia Popular", ingrediente que el gobierno estadounidense consideró peligrosísimo y lo llevó a promover el bloqueo económico-militar y la organización de los famosos "Contras", que hicieron fracasar éste otro experimento.

Los sesenta y los setenta fueron años de gran agitación social y académica -fue cuando se produjeron muchas publicaciones con el ánimo de innovar en las ciencias sociales-, no sólo por las vivencias de los distintos modelos de revolución sino, también, por la ruptura del comunismo internacional a raíz de la disputa Chino-Soviética, la línea liberalizante del XX Congreso del PCUS y las nuevas interpretaciones de Marx en Europa, principalmente de la Escuela Althusseriana, la cual influyó sobre manera por mediación del manual "Los Conceptos Elementales del Materialismo Histórico" de la chilena Martha Harnecker.

Actualmente las distintas guerrillas de América Latina, ante el casi nulo avance de la transformación social, se han dejado arrastrar por el torbellino de la corrupción y la violencia.

El marxismo latinoamericano hoy sufre la crisis del derrumbe de los países socialistas del Este europeo y de la Unión Soviética pero, dadas las condiciones de subdesarrollo y debilidad de las formas democráticas en las naciones de América Latina, mantiene las posibilidades de un papel crítico, como lo demuestra el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el Estado de Chiapas México<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Rodríguez Albarracín, E. "Dinámica y Especificidad de las Ideas Marxistas en América Latina". En: La Filosofía en América Latina. Op. Cit. pp 267-285.

### **3.2.3.3. La Fenomenología en América Latina.**

Desde 1930, en Latinoamérica, ha existido interés por la fenomenología debido a la traducción de las obras de Husserl, Scheler, Jasper, Heidegger, Hartmann, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, Ricoeur y Levinas, promovida por Ortega y Gasset, continuada por las editoriales mexicanas, asimismo por la tarea divulgadora realizada a través de los intelectuales españoles trasterrados a América a causa del Franquismo, y por las numerosas y creativas obras de los latinoamericanos seguidores de ésta corriente.

En su primer período, de 1930 a 1970, hubo divulgación y acoplamiento con otras corrientes, sobre todo con la filosofía cristiana. De Husserl se publicaron las "Investigaciones Lógicas", "Ideas" y "Meditaciones Cartesianas", y se estudió "la concepción intencional de la conciencia", "el carácter descriptivo del método fenomenológico", "el mundo como estructura de sentidos ontológicos intuitivos", la posibilidad de delimitar "la ontología propia de cada región de la realidad" y "la actividad constituyente de la conciencia". En Argentina, Brasil y Colombia se analizó la ontología regional de lo jurídico. De Scheler se tradujo "Resentimientos", "Sociología del Conocimiento" y "El Puesto del Hombre en el Cosmos" para profundizar su concepción antropológica y axiológica. De Heidegger se estudió "Ser y Tiempo" desde la perspectiva antropológica, y no desde lo estrictamente metafísico. Los principales estudiosos de la fenomenología durante este período fueron:

Adalberto García de Mendoza, el primer divulgador de la fenomenología en México.

José Gaos, el español que se convirtió en el mayor difusor de la fenomenología y que concibió al hombre como un ser que debe trascenderse a sí mismo.

Carlos Astrada, argentino, discípulo de Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, que consideró tres temas: a. El hombre concreto como punto de partida y sentido del filosofar y del ser, b. El análisis fenomenológico como camino que destaca la situación de la existencia humana en el mundo, en proceso temporal, en su ámbito socio-histórico y sin interferencias trascendentalistas, y c. El giro metafísico de Heidegger como un "intento inconfesado de mitologizar el ser".

Alberto Wagner de Reyna, peruano, discípulo de Hartmann, Heidegger y Guardini, que comprendió a "Ser y Tiempo" como pensar netamente ontológico, y se preocupó por armonizar el existencialismo con el cristianismo, viendo la muerte como última posibilidad del ser humano.

El brasileño Miguel Reale, que vivió preocupado por estructurar una ontología fenomenológica de lo jurídico, sostenía que la ley era la máxima creación de la persona humana, fuente de todo valor, con tres momentos ontológicos inseparables: el valor, la norma y el hecho.

Luis Eduardo Nieto Arteta introdujo la fenomenología en Colombia y trabajó por establecer una relación entre "La Teoría Pura del Derecho" de Hans Kelsen con Husserl. Para Nieto Arteta, el "deber ser" era la relación necesaria y objetiva del ser de lo jurídico, la lógica jurídica era trascendental y no sólo formal, la ontología de la vida y el hombre era unidad de contrarios, y la ontología de lo social la unidad y oposición de ser y deber ser, de hecho y valor, de medios y fines.

Miguel Ángel Virasoro, argentino, influenciado por Heidegger, se esforzó por constituir una nueva filosofía del espíritu de base, a la vez, existencialista y dialéctica; en su descripción de la existencia es básica la categoría "ansiedad" y, según él, hay un impulso primordial, "el impulso hacia el ser", del que se derivan la existencia y la conciencia.

El argentino Carlos Cossio elaboró una filosofía del derecho donde afirma que el yo, inseparable de la conducta, hacía de la ley un objeto esencialmente egológico; buscó hacer de la filosofía del derecho un camino para superar la antítesis entre hecho, norma y valor.

Rafael Carrillo, apoyado en Heidegger y Scheler, criticó en Colombia el reduccionismo positivista de Kelsen, pues el derecho, por más positivo que sea, tenía referencia esencial a los valores. Afirmó que explicitar el fundamento del derecho presupone la pregunta por el ser del derecho, y éste la pregunta por el ser del hombre; también, que el derecho era algo que el hombre hacía para hacerse a sí mismo y constituir el valor supremo de una persona.

Francisco Romero, en Argentina, fue seguidor de Husserl, Scheler y Hartmann. Su tema fundamental fue “el hombre”, a quien definió a partir del “carácter intencional de la conciencia”, en la cual primaba lo cognitivo sobre lo emocional y volitivo.

Luis Juan Guerrero, también en Argentina, vio el arte, bajo la influencia de la fenomenología, como el acceso al ser a causa de su triple actividad: las manifestaciones artísticas -la revelación y acogimiento-, las potencias artísticas -creación y ejecución- y las tareas artísticas -promoción y requerimiento-.

Vicente Ferreira da Silva, el mayor existencialista brasileño, estuvo interesado por la axiología, la metafísica y la filosofía de la religión.

En el segundo período, después de 1970 hasta la actualidad, el existencialismo se ha caracterizado por el rigor profundo que han ganado sus publicaciones al presentarse la oportunidad de leer a los fenomenólogos en sus lenguas originales, al adquirir mayor formación en los propios centros europeos y al acceder a las obras completas y, sobre todo, a la inédita de Husserl. Respecto a Husserl, se hace referencia a su “fenomenología genética”, al “mundo de la vida”, a “la teleología de la historia” y a “la crítica

de la objetivación de las ciencias”. De Heidegger se valora ahora lo metafísico y los alcances hermenéuticos de su pensamiento. De éste período se destacan los siguientes fenomenólogos latinoamericanos:

Antonio Aguirre, actualmente profesor en la Universidad de Wuppertal Alemania, que ha trabajado la fenomenología como filosofía genética, el concepto de mundo, la concepción de la ciencia y las interpretaciones actuales de Husserl.

Danilo Cruz Vélez, pensador colombiano interesado en la correlación hombre-cultura, se ha fundamentado en la ontología de Heidegger que ha superado el pensamiento de Husserl.

Daniel Herrera Restrepo, también colombiano, entiende la fenomenología como una filosofía de la paradoja a causa de la doble existencia natural y trascendental del hombre.

Guillermo Hoyos, igualmente colombiano, discípulo de Laudgrebe, ha reflexionado sobre el interés y la responsabilidad por la emancipación del hombre, lo cual hace al filósofo, según él, “funcionario de la humanidad”. A partir de esta función el filósofo reflexiona sobre el sentido del quehacer humano, de la ciencia, de la historia, de la política y la convivencia humana. En los últimos años Hoyos se ha dedicado a estudiar la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas.

Ernesto Maíz Vallenilla, venezolano, discípulo de Heidegger, se ha preocupado por la "razón técnica" y “el problema cultural de América”, del cual ha dicho que es impropio hablar, en sentido ontológico, de un "ser latinoamericano", tan sólo se podría hablar de “una experiencia americana del ser”<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Herrera Restrepo, D. “La Fenomenología en América Latina”. En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 287- 300.

El espacio de la fenomenología en América Latina ha sido más académico y jurídico que socio-político, por lo cual su ámbito es más reducido y teórico, sólo accesible en los círculos intelectuales afines a las facultades de filosofía.

#### **3.2.3.4. Análisis Filosófico y Filosofía de la Ciencia en América Latina**

En la sociedad latinoamericana, históricamente, ha predominado la cosmovisión mítico-religiosa, la cosmovisión estética, en su maduración, ha dado grandes aportes a la cultura universal y, en los últimos cincuenta años, se ha desarrollado, con auténticas y originales creaciones, la cosmovisión filosófica. Mas la cosmovisión científica permanece bastante rezagada a causa de varias circunstancias: La indiferencia de los Estados y los gobiernos oligárquicos por desarrollar la ciencia, la oposición al pensamiento moderno por parte de los restos de la escolástica, las posiciones más ideológico-políticas, que lógico-filosóficas, del positivismo y del marxismo, pues los problemas epistemológicos y lingüísticos les han parecido irrelevantes; en las universidades, el dogmatismo de una ciencia positivizada en los cursos de metodología de la investigación que ha resistido a las epistemologías de otras tendencias; la reproducción de la ciencia y la transferencia de tecnología generadas en otras latitudes con poca conciencia científico-crítica, y la mayor preocupación de la filosofía latinoamericana por los problemas de la identidad. Este atraso en la producción científico-técnica explica la poca fuerza de las diversas tendencias de la filosofía analítica y de la filosofía de la ciencia en América Latina. Estas dos últimas filosofías sólo llegaron a normalizarse en la década de los sesenta, a recibir un impulso en la década de los setenta y a ser respetadas, aún por sus contradictores, sólo en los últimos años.

Las primeras manifestaciones del análisis filosófico aparecieron hacia 1940 con los transterrados españoles, principalmente con el maestro José Gaos, en México, y con la fundación del Centro de Estudios Filosóficos por Eduardo García Maynes, también en México. Asimismo, primero en Chile y definitivamente en Venezuela, con el español Juan David García Bacca quien difundió, aunque era contrario al análisis, algunos elementos de la lógica moderna.

La verdadera recepción de la lógica analítica ocurrió en las décadas del cuarenta y del cincuenta con las obras: "Elementos de Lógica Matemática" de Vicente Ferreira da Silva (1940), "O Sentido da Nova Lógica" de W. O. Quine (1944), "Lógica y Filosofía de las Ciencias" de Gilles Grauger (1956) en el Brasil, la "Lógica Simbólica" de Francisco Miró Quesada (1946) en el Perú, "Naturaleza de las Cuestiones Filosóficas" de Héctor Neri Castañeda (1956) en Guatemala, y con los círculos de estudios analíticos organizados por Mario Bunge, Gregorio Klimovsky, Julio Rey Pastor y Rolando García en Argentina. En esa primera etapa los simpatizantes del análisis se preocuparon por asimilar a Bertand Russell, el Wittgenstein del Tractatus, a Gottlob Frege, Rudolf Carnap y Alfred Tarski, adscritos, de un modo u otro, al neopositivismo lógico.

La analítica se desarrolló en las décadas del sesenta y setenta cuando ingresó, enfrentando resistencias, a las instituciones académicas, principalmente en la Universidad de Buenos Aires, como Filosofía de la Ciencia con Mario Bunge, en la fundación de la Asociación Rioplatense de Lógica y Filosofía Científica, ARLYF, y en la Asociación Chilena de Filosofía de la Ciencia. En México se inició con los trabajos de divulgación de Alejandro Salmerón y Fernando Rossi, discípulos de Gaos; con la creación de la colección "Cuadernos de Epistemología" por Mario Bunge, y con la revista "Crítica" del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad



Autónoma de México, UNAM. En el Brasil ha sido importante la revista "Ciência e Filosofia" de la Universidad de São Paulo, dirigida por João Paulo Monteiro. La analítica tomó fuerza en el Perú con la publicación de los textos "Apuntes para una Teoría de la Razón" de Miró Quesada (1963) y "Para una Teoría del Valor" de Augusto Salazar Bondy (1970), en Chile con "Elementos de Metalógica y Metamatemática" de Gerard Stahl (1964), en Argentina con "Fórmulas Lógicas, Realidad y Significado" de Tomás Moro Simpson (1964) y "Causalidad" de Mario Bunge (1965). En ésta segunda etapa el interés no fue sólo por el neopositivismo, también se amplió a la filosofía del lenguaje ordinario, a la filosofía de la mente y a la filosofía de la ética de orientación analítica.

Por último, el análisis filosófico se consolidó definitivamente después de 1975, debido al aumento considerable de libros, revistas y artículos con ese enfoque, a la generalización de los cursos de lógica matemática, epistemología, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje ordinario, filosofía de la acción, deontología y otras materias relativas al tema, a la creación de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico SADAF y su revista "Crítica", al lanzamiento de "Cuadernos de Crítica" por el Instituto de Filosofía de México, a la creación, en la Universidad de Campinas Brasil, de la revista "Manuscritos" y del Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia, dedicado a orientar coloquios, seminarios, maestrías y doctorados, todo bajo la dirección de Oswaldo Porchat Pereira<sup>85</sup>.

Si la Fenomenología, a pesar de plantear cuestiones como el "hombre concreto", "la situación en el mundo de la vida y de la historia", "los valores, la ley y los hechos", "el ser y del deber ser", ha tenido un espacio

---

<sup>85</sup> Tovar González, L. "Filosofía de la Ciencia y Análisis Filosófico". En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 301-308.

reducido de acción en América Latina, mucho más la Analítica, la Filosofía de la Ciencia y la Epistemología que requieren, como se ha indicado, especialización científica, sobre todo en matemáticas y lógica que son ciencias fundamentalmente formales.

### **3.2.4. Séptimo Periodo. La segunda “Normalización”: La Filosofía Latinoamericana (1810-1860)**

Muchos se han extrañado de una filosofía adjetivada como “latinoamericana”, pues han considerado que la filosofía es un saber universal y no particular. No entienden que toda filosofía plantea problemas universales desde una situación particular. Porque ha existido esa confusión, la corriente originada en América Latina ha encontrado fuertes opositores en las distintas filosofías europeas y, por supuesto, en los seguidores y simpatizantes latinoamericanos de las escuelas foráneas. Los opositores han supuesto que las filosofías europeas son las únicas universales, como si toda filosofía, aún occidental, no tuviera la impronta de la época, de la cultura y del individuo que la genera. Por algo se habla de filosofía antigua, de filosofía moderna, de filosofía griega, de filosofía árabe, de filosofía alemana, y aún de la filosofía de Kant, de Wittgenstein, de Heidegger, etc., esto es, cada concepto filosófico significativo porta el sello de su creador, el marco de su tiempo, de su cultura y de su posición social o punto de partida, aspectos que se revelan en la búsqueda, el diálogo y la polémica. Si no se conoce el tipo de ciudades en las que vivían los filósofos del siglo IV a. C. no se podría entender la Política de Aristóteles. El universalismo es una pura abstracción; además, ninguna filosofía es “el ojo de Dios”, porque se filosofa desde dentro de la realidad, del ser y del mundo, y desde una situación histórica. Siendo ello así, escribe Eduardo Demenchonok en “Filosofía Latinoamericana. Problemas y Tendencias”:

*"Es justo reconocer la especificidad de las filosofías nacionales y entre ellas la filosofía latinoamericana"<sup>86</sup>.*

Esta filosofía latinoamericana ya ha sido aceptada, después de un arduo proceso de formación -no lineal- que ha durado cien años. Proceso que, por desgracia, aún muchos latinoamericanos, más preocupados por los textos europeos, ignoran prejuiciosamente. Ella se inició revisando la herencia nacional y mundial, y asumiendo, en un comienzo, la actitud antipositivista en busca de nuevos horizontes y nuevas fundamentos, caminando por las nuevas metafísicas y ontologías del siglo XX, hasta alcanzar el compromiso de la liberación con la afirmación de la autoconciencia nacional y la justificación de la lucha por la democracia, la libertad socio-política y la libertad humana. Por esto Demenchonok profundiza y escribe:

*"Hay otra concepción que comprende la filosofía latinoamericana en sentido más preciso...: como un fenómeno espiritual-específico.. que se distingue de otras tanto por su problemática y por su propia temática de «lo latinoamericano» (su historia, su cultura, su proceso de liberación nacional y social), como por su enfoque específico de los temas filosóficos universales «desde» América Latina."<sup>87</sup>*

La propuesta de la filosofía latinoamericana fue lanzada a mediados del siglo XIX por el argentino Juan Bautista Alberdi, pero sólo se empezó a elaborar a finales del XIX y comienzos del XX. En el artículo "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", publicado en 1842, Alberdi anotó la ausencia de una doctrina filosófica propia vinculada a las demandas de la sociedad latinoamericana, a la vez que se opuso a una filosofía universal

---

<sup>86</sup> Demenchonok, Eduardo. Filosofía Latinoamericana. Problemas y Tendencias. El Búho. Bogotá 1992 p.17.

<sup>87</sup> Ibidem. pp 32-33

que contuviera la verdad absoluta y la respuesta a todos los problemas fundamentales del hombre. En ese curso afirmó que cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía peculiar con soluciones distintas, que lo universal de la verdad histórico-concreta residía en la objetividad, y que las cuestiones del espíritu humano no eran abstractas, sino generadas en las necesidades agudas de cada sociedad. Según Alberdi, no había una filosofía de su época, que de la filosofía europea sólo era útil lo aplicable a las concretas necesidades sociales, que el objeto de la filosofía era el destino libre de los hombres y los pueblos, destino que sólo se alcanzaba investigando la moral, los derechos, la historia y el desarrollo social de cada pueblo. Alberdi mostró la interrelación de lo universal y lo nacional explicando que la filosofía era única en sus elementos fundamentales, en sus objetos, procederes, medios y fines, y distinta en su punto de partida y sus aplicaciones, que eran nacionales y temporales. Por último, Alberdi aclaró que la filosofía debería iluminar los destinos históricos de América Latina en el contexto del desarrollo mundial y, agregó, que los pueblos latinoamericanos, además, podían hacer aportes al destino de la humanidad<sup>88</sup>.

Lo específico de la filosofía latinoamericana no significa autoaislamiento, como algunos creen, porque ella recoge todas sus herencias y las revisa críticamente, para integrar activamente a América Latina al proceso mundial. La filosofía latinoamericana no es antieuropea, pero de Europa critica y rechaza radicalmente todo lo ideológico, discriminatorio y opresivo, reconoce lo válido de su herencia cultural, de su aporte filosófico y de todo lo humanista que contiene y pueda contener. Además, la autonomía de los filósofos latinoamericanos es simultánea con

---

<sup>88</sup> Ibidem. pp 33-37.

su preocupación por la originalidad, autenticidad y la plenitud creadora universal<sup>89</sup>.

Francisco Romero, Francisco Miró Quesada, Horacio Cerutti, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig analizaron y evaluaron, de modo serio, desde distintos enfoques y en diferentes momentos, el origen, la periodización y la lógica del desenvolvimiento de la filosofía latinoamericana. La discrepancia principal entre ellos se da en el nivel teórico-metodológico. Salazar Bondy pensó que no habría filosofía latinoamericana hasta que no se superara la dominación<sup>90</sup>, pero se fue dando cuenta que criticando la opresión se podía filosofar auténticamente. Enrique Dussel tiene en cuenta toda la historia latinoamericana y plantea una periodización de su historia filosófica teniendo como criterio la filosofía como producción intrínseca a una totalidad práctico-productiva, en un momento de la totalidad histórica concreta<sup>91</sup>. Miró Quesada analiza el proceso de la filosofía latinoamericana desde el “enfoque generacional” como un “despertar” y una creación de filosofía auténtica, así distingue, entonces, cuatro etapas o generaciones: La de los Patriarcas -Fundadores según Francisco Romero-, la de los Forjadores -Normalizadores según Romero-, la de los Técnicos y la de la Liberación.

“Los Patriarcas” -José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deustua, Enrique Molina, Julio Enrique Blanco y Carlos Arturo Torres-, hacia 1910, iniciaron el pensamiento ex

---

<sup>89</sup> La autenticidad y rasgos esenciales de la filosofía latinoamericana. En: *Ibidem* pp 22-30 y 54-61.

<sup>90</sup> Salazar Bondy A. “Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano”. En: *¿Qué es eso de la Filosofía Latinoamericana? Antología*. El Buho, Bogotá, 1981. pp 78-88

<sup>91</sup> Dussel, Enrique. *Hipótesis para...* Op. Cit. p 411.

nihilo, por lo cual no lograron aprehender a fondo los temas y les faltó rigor en la formación teórica. “Los Forjadores” -Franz Tamayo, Roberto Prudencio, Guillermo Francovich, Ezequiel Martínez Estrada, Samuel Ramos, Baldomero Sanín Cano, Fernando González Ochoa, Luis López de Mesa y Francisco Romero-, hacia 1925, trataron de superar el enfoque teórico creando las condiciones culturales, buscando la adecuada formación académica, el conocimiento de la filosofía occidental y el aparato conceptual necesario para instalar la normalidad académica. “Los Técnicos” -Carlos Astrada, Arturo Ardao, Nimio de Anquin, Risieri Frondizi, Carlos Cossio, Ernesto Maiz Vallenilla, Felix Schwartzmann, Edmundo O’Gorman, Alberto Caturelli, Leopoldo Zea y el grupo Hiperión-, hacia 1945, cumplieron el proyecto, la ambición de hacer filosofía propia y contribuyeron al movimiento de la historia de las ideas. Sólo con esta tercera generación, dice Miró Quesada, se originó la auténtica filosofía latinoamericana, aunque sin coincidencia temática, porque unos afirmaban lo regional y otros lo universal. “Los de la Liberación”, la cuarta generación, -Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Juan Carlos Scannone, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, Hugo Assman, Mario Casalla, Roque Zimmermann, Sirio López Velasco, Arturo Andrés Roig, el mismo Francisco Miró Quesada que procede de la filosofía analítica, Germán Marquínez, Luis José González Álvarez, Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti...-, hacia 1970, llegaron a la "naturalidad filosófica" apoyándose en la propia tradición y empalmando con la milenaria tradición de la filosofía occidental. Esta última generación es la más radical, políticamente orientada a la fundamentación de un desarrollo independiente y humanístico<sup>92</sup> para América Latina, el Tercer Mundo y a nivel mundial.

---

<sup>92</sup> Demenchonok. Op. cit. pp 38-54.

Los Patriarcas y los Forjadores reaccionaron contra el positivismo al constatar que el orden, la armonía, el progreso indefinido y la civilización moderna no aparecían en las sociedades latinoamericanas. ¿Por qué el desfase histórico, la ingenuidad epistémica, la precariedad metafísica y estética del positivismo? Para explicar raizalmente el problema y reforzar sus argumentos, en contra del orden existente y en pro de un orden más personal y metafísico, estos filósofos latinoamericanos se apoyaron instrumentalmente en el tradicionalismo francés y en los vitalismos de Bergson y Nietzsche.

Si los positivistas afirmaron la civilización, los Patriarcas afirmaron la cultura como lo esencial del espíritu. Veamos, el Uruguayo José Enrique Rodó en "Ariel" escribió:

*“Hay que suplantar a Calibán, símbolo de lo grosero, los apetitos y las actividades materiales, por el espíritu de Ariel, representación de lo estético, la imaginación y la creatividad humana, auténtica tradición latinoamericana, cuyas raíces se hunden en la tradición helénico-cristiana y no en la "nordomanía" impulsada por los positivistas”.*<sup>93</sup>

El mexicano José Vasconcelos recalcó, en su "Raza Cósmica", no estar de rodillas ante el fetiche de la expansión anglosajona, ni ante su doctrina seudocientífica de la evolución. Pensó que no se trataba del progreso del positivismo y el pragmatismo, sino de la tradición de la civilización espiritual rota con la emancipación, que era necesario restituir, de la dispersión de la sustancia, el impulso que aspiraba a reorganizar el mundo físico, el mundo biológico, el orden humano y el orden de los sentidos, la razón y la estética; que lo superior era lo emotivo, lo estético y lo religioso, que la historia de los pueblos latinoamericanos era la latinidad y no el sajonismo. Vasconcelos, contra el positivismo, afirmó que los estadios

---

<sup>93</sup> Rodó, José E. Ariel Motivos de Proteo. Biblioteca Ayacucho, Caracas 1977.

sociales eran el material o guerrero o de la fuerza, el intelectual o político o de la ciencia, y el espiritual o estético, donde se fundían todos los pueblos y donde el latinoamericano se hacía universal<sup>94</sup>.

Alejandro Korn de Argentina, por otro lado, consideraba que el positivismo al suprimir la libertad terminaba con la condición de toda ética, que al confundir lo útil con lo bueno llegaba al desastre, porque la humanidad con ello no mejoraba. Para Korn la ciencia no bastaba, era necesario someterla a un principio ético, a un orden distinto al natural, al de los valores, al que se debían supeditar la naturaleza y la economía; la libertad y ese nuevo orden no estaban dados, había que conquistarlos para que surgiera la cultura. También dijo Korn que la libertad tendía a lo universal pero no podía desarraigarse de lo nacional, que los pueblos latinoamericanos participaban de la cultura occidental y, con ella, se habían de constituir en naciones con personalidad propia, a través de la acción<sup>95</sup>.

El uruguayo Carlos Vaz Ferreira pensó que el positivismo era inferior, funesto en sus efectos y falso por prohibir la especulación del espíritu, al creerse una filosofía acabada, por no reflejar el verdadero problema de lo psíquico y no dejar expresarse, visitando el universo y la vasta inmensidad desconocida. Según Vaz Ferreira, había que graduar las creencias, discernir lo cierto, lo probable y los problemas insolubles, para que el espíritu se escapara de los cercos que se le habían querido imponer; la libertad sumerge en lo imprevisible y es la base de todas las posibilidades.<sup>96</sup>

El peruano Alejandro Deustua creyó en la libre evolución creadora de la vida y de la vida humana, cuya expresión más sublime y la síntesis más

---

<sup>94</sup> Salazar Ramos y Marquinez Argote. "Antipositivismo, Metafísica y Ontología". En: la Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 190-192.

<sup>95</sup> Ibidem. pp 192-193

<sup>96</sup> Ibidem. pp 193-195



perfecta era el arte, después que lo biológico se había transformado en espíritu. Para Deustua, el sentimiento estético era la liberación absoluta y el verdadero progreso, a la libertad subordinada al deber o al placer se oponía la libertad infinita de la creación estética, que recibía las reglas de sí misma; el orden obedece a la ley, pero más allá de la moral se proyecta el ideal de lo estético<sup>97</sup>.

Para el chileno Enrique Molina, el alma, después de buscar en el cosmos, volvía a lo genuinamente humano, a la historia y a la cultura, para crear el mundo de las ideas y los valores. El hombre no era mejor porque progresara sino porque perfeccionaba el alma, lo espiritual no era un principio sino un resultado que a la vez se convertía en causa; la vida espiritual era autónoma, pero los descuidos en las bases económicas y políticas la podían resentir; la cultura latinoamericana no estaba condenada a la decadencia y, en medio de sus defectos, vibraba la esperanza de una forma superior<sup>98</sup>.

En México la revolución política de 1910 se continuó en la revolución filosófica, que restituyó lo metafísico con Antonio Caso. Para Caso se podía vivir sin conocer nada de la naturaleza de las cosas, "pero no sin saber cómo es bueno vivir"; la filosofía era la teoría de la felicidad y la moral estaba por encima de cualquier otra dimensión filosófica, el mundo biológico, a la que se reduce el positivismo, era apropiación y disputa, economía y violencia, y el imperialismo era la apoteosis de la economía que vedaba el real conocimiento del mundo, porque conducía al egoísmo y a vivir sin ideales; el mundo del desinterés correspondía al arte, a la intuición desinteresada que veía los seres, no con fines prácticos y teóricos, sino contemplativos; pero donde se daban los verdaderos hombres era en el

---

<sup>97</sup> Ibidem. p 195

<sup>98</sup> Ibidem. p 196

mundo de la caridad, donde la libertad, rebelándose contra las leyes del universo biológico, salía de sí misma y se donaba a los demás<sup>99</sup>.

Según el colombiano Julio Enrique Blanco, era desde la metafísica, desde la totalidad de la vida, que se había de interrogar por el progreso si se quería dilucidar el sentido de la historia. Existían puntos ideales, concentraciones noumenales, el comienzo de las series ontogénicas que se empezaban a manifestar en lo físico, pero donde aún no se podía hablar de progreso. Era con la aparición del magnetismo y de los sentidos animales y humanos cuando comenzaba el progreso; éste era evidenciable en la conciencia humana cuando pasaba de lo particular a lo general; el fin del progreso no era la ciencia sino el mismo espíritu del hombre. La ciencia conducía al dominio técnico, la ética al dominio psíquico y la metafísica al dominio intelectual y nouménico del ser<sup>100</sup>.

Carlos Arturo Torres, asimismo en Colombia, consideraba que los ídolos que obstaculizaban la sociedad pluralista, democrática y creadora, era la dogmatización de la ciencia, la moral, la religión y la política. Era en la esfera metafísica donde se derribaban a los ídolos, y donde el espíritu y la historia alcanzaban sus propios fines<sup>101</sup>.

Si los positivistas del siglo XIX denigraron de la tierra y de la raza latinoamericana como causas de lo bárbaro y el caos, la generación de los Forjadores las reivindicaron al descubrirlas como dos fuerzas místicas que se expresaban en el arte literario. Tres bolivianos se expresaron de la siguiente manera:

---

<sup>99</sup> Ibidem. pp 197-198

<sup>100</sup> Salazar Ramos y Marquinez Argote. Antipositivismo, Metafísica y Ontología en la Filosofía... Op. cit. pp 187- 200.

<sup>101</sup> Ibidem. p 200

*"Debemos lisonjearnos por haber nacido en un gran suelo capaz de crear una gran raza..., sólo el indio ha sido capaz de guardar el legado potencial de la tierra" (Franz Tamayo).*

*"Aprender del estilo grandioso de nuestras montañas..., cuando no se es capaz de alcanzar grandes fines es porque se ha olvidado el mensaje del suelo y de la raza... hay que regresar al fondo metafísico de la adusta cordillera" (Fernando Díaz de Medina).*

*"El paisaje modela al hombre... la cultura es la expresión de lo telúrico, por ello hay tantas culturas como paisajes existen... el indio encierra el secreto de la vida, es el paradigma de la sintonía con la tierra" (Roberto Prudencio).*

Ezequiel Martínez Estrada, en "Radiografía de la Pampa", trataba de realizar una nueva síntesis entre civilización y barbarie, por eso escribió:

*"La barbarie es un efluvio de la naturaleza americana que penetró en el conquistador cuya gloria estribaba también en ser arcaico, aferrado a los prejuicios nobiliarios, morales, religiosos y al valor... El invasor se aclimató a esta tierra de barbarie... la pampa es su símbolo pues para dominar la pampa hay que ser como la pampa... Aquí el europeísmo es artificial, es falso y la fuente de los males de Argentina... El mal es no aceptar lo que se es, es menospreciar lo propio... la realidad profunda siempre vuelve a nosotros... Aquí la civilización y la barbarie son la misma cosa y hay que aceptarla para que deje de perturbarnos".*

La metafísica de la tierra iba quedando atrás y la sociedad y la cultura reaparecían como nuevos signos, el hombre podía evadir la naturaleza y crear su propio mundo: el de la libertad. Así, el brasileño Gilberto Freire, en "La casa grande y senzala", sostenía:

*"Lo que parece influencia racial es pura y simple influencia del sistema social de la esclavitud. Lo que se contempla no es al negro en sí sino la acción de la esclavitud en él. El negro ha sido deformado por la esclavitud que lo desarraigó de su medio social y familiar. La inmoralidad que se le atribuye al negro (o al indio) tiene sus orígenes en el sistema hacendario... pero si se le colocara en*

*condiciones normales podría aportar elementos positivos a la convivencia humana".*

En "El perfil del hombre y la cultura mexicana" Samuel Ramos atribuyó a la cultura un papel activo, pues "ella es el modo de ser del hombre". El complejo de inferioridad del mexicano se originaba por un querer ser distinto de lo que realmente se era, producto de lo que en el siglo XIX se pretendió ser. El mexicano no era inferior sino que se sentía inferior, porque se había forjado comparándose con otros. La educación había de erradicar ese sentimiento<sup>102</sup>.

Para el colombiano Baldomero Sanín Cano, el desarrollo de la sociedad, de la cultura y de la historia dependía de la libertad, de la creatividad y la educación. Europa mistificó la raza y elaboró la divertida teoría de que el hombre blanco recibió de la Providencia la misión de civilizar las razas de color, de ahí nació la leyenda de que América estaba sumida en la barbarie. Mientras la raza se siga enarbolando jamás éstas naciones podrán salir de la postración política... España civilizó a América pero no creó una nueva cultura, no enseñó nada ni aprendió nada, desadaptó al indio, sin educarlo para que se readaptara, se forzó por ignorar la mentalidad del indio, no tuvo idea que en América hubiera una cultura merecedora de respeto. Sin embargo, la cultura latinoamericana es herencia grecorromana y cristiana y, con la independencia, es posible desarrollarla. El ideal de estos pueblos más que civilizatorio es cultural, el primero es adaptación, el segundo creación<sup>103</sup>.

Fernando González Ochoa, uno de los filósofos más originales de Colombia, pensó que la anarquía social y política de Suramérica se debía a la actitud ante la vida.

---

<sup>102</sup> Ibidem. pp 204-205

<sup>103</sup> Ibidem. pp 205-208

*"Lo único hermoso es la manifestación que brota de la esencia vital de cada uno, pero el suramericano parece que vive una vida prestada, simulando otras creencias, lo caracteriza el sentimiento de vergüenza y queriendo imitar a otros se ha convertido en vano, vanidoso. En Suramérica no brota una manifestación como el agua de la peña, nadie muestra su personalidad... El día que seamos desvergonzados, egoentes, tendremos originalidad y dejaremos de ser colonias".<sup>104</sup>*

Según el argentino Francisco Romero, el pensamiento latinoamericano estaba de vuelta del positivismo y había tomado conciencia de sí, se preguntaba por su origen y por su papel futuro, ha llegado a la peculiaridad del "hecho" americano. Romero elaboró una teoría del hombre, demostró el carácter reductivo del materialismo y el biologismo, y destacó lo que ocurría entre el individuo psíquico y la persona. Individuo y persona encarnan la doble naturaleza humana: Un polo afirma lo empírico y la contingencia vital y el otro la voluntad de valor y de absoluto. El individuo obedece a lo espontáneo, revitaliza lo real, se erige en centro y devora lo que tiene enfrente; la persona, en cambio, se determina por principios, otorga dignidad de centro a cada parcela del mundo y es la actividad más elevada que se puede asumir. El individuo tiende a reducir lo espiritual a lo psíquico, lo psíquico a lo biológico y éste a lo material, pero el sentido de la historia es la actualización de la persona, por lo que deben optar occidente y latinoamérica<sup>105</sup>.

La tercera generación, la de los Técnicos, se inspiró en la ontología deslumbrada por la fenomenología, la axiología, las hermenéuticas ontológicas, el raciovitalismo orteguiano, el existencialismo, los neomarxismos, el neotomismo, la analítica, etc. Entre los "Técnicos" se

---

<sup>104</sup> Ibidem. pp 208-209

<sup>105</sup> Ibidem. pp 211-214

distinguieron cuatro subgrupos: los dialécticos, los existencialistas, los de la tendencia cristiana y los metafísicos inclasificables; pero entre todos, unos simpatizaron con el universalismo y otros con lo latinoamericano. Miró Quesada trató de tender puentes entre unos y otros.

Los ontologistas, inspirados en Hegel o en Heidegger, pensaron el problema de la cultura y la historia latinoamericana como defectiva o vacía: En sus obras, "El sentimiento de lo humano en América" y "Antropología de la convivencia", el chileno Felix Schwartzmann atribuyó, como rasgo unificador del hombre americano, una experiencia de "lo originario y desprovisto de historia" que enlazaba románticamente la naturaleza con un especial sentimiento de futuro. El venezolano Ernesto Maiz Vallenilla, en "El Problema de América", consideró que el radical temple del latinoamericano era la "expectativa", una conciencia expectante, obra de su historia, que lo hacía "un-no-ser-siempre-todavía", es decir, un estar siempre a la espera de "algo que se acerca", pero nunca llega.

El brasileño Nimio de Anquín, en "Lugones y el ser americano", insistía en la tesis del "futuro puro", en la juventud del americano, en la virginidad cultural, más por arcaísmo que por una supuesta caída o culpa, más que por un pecado original. En cambio, el argentino H. A. Múnica, en "El pecado original de América", relacionaba a Europa con el paraíso del espíritu, del cual los americanos fueron expulsados para caer en una tierra en bruto, vacía de espíritu, y pasar a no ser ni siquiera hombres.

"La invención de América", obra del mexicano Edmundo O'Gorman, hizo época al afirmar que cuando el europeo descubrió a América éste continente no tenía ni nombre, ni ser, era sólo posibilidad de constituirse un ser histórico, pero a invención y hechura, a imagen y semejanza, del modelo europeo, la forma más plenaria del ser de la humanidad. Según O'Gorman

"América para realizarse debe dejar de ser americana". El argentino Alberto Caturelli, en su "América bifronte", confirmaba: "lo americano puro es lo no realizado, es lo puramente virtual, lo imperfecto, lo inmaduro, lo esencialmente primitivo". Mientras que el austríaco Víctor Frankl, quien vivió en Chile y en Colombia, en su obra "Sentido y camino de Hispanoamérica" propuso el retorno a las fuentes escolásticas y medievales, por considerar que esa época representaba "la orgánica edad juvenil" de las culturas.

Mas a todas estas denigraciones, supuestamente historicistas, Arturo Andrés Roig, Miguel Angel Virasoro, el segundo Anquín y Carlos Astrada, se opusieron, negando que a América se le pudiera interpretar desde un supuesto "Ser", que hacía que los entes fueran. Dijo Roig:

*"Sentimos la necesidad de una ontología que no caiga en otro ontologismo... no tiene el hombre otro acceso al ser que a través del modo como se nos da en cuanto ente y como es realizado en nuestra propia naturaleza óntica... la historia es una vocación ontológica del hombre... que se cumple cuando se denuncian los modos impropios de hacerse y gestarse que pretenden una repetición... el gestarse o hacerse supone una alteridad que por su sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas con las cuales se intentaba frenar el proceso histórico de la liberación del hombre"<sup>106</sup>.*

La cuarta generación corresponde a la Filosofía de la Liberación que, al ubicarla en la periodización de la historia de la filosofía en América Latina, según la Hipótesis de Dussel, se sitúa ya plenamente en la Tercera Época que se inicia con la Revolución Cubana.

---

<sup>106</sup> Ibidem. p 219.

### **3.3. Tercera Época. La Filosofía ante la “Segunda Emancipación”**

#### **3.3.1. Octavo Periodo. Filosofía de la Liberación Latinoamericana**

El surgimiento de la Filosofía de la Liberación, hacia 1970, corresponde a la cuarta generación de la filosofía latinoamericana según la clasificación de Miró Quesada. Tal filosofía resultó ser una etapa cualitativamente nueva, debido a la madurez de su autoconciencia nacional y social, que se expresó como antiautoritaria, antioligárquica y antiimperialista por su gran contenido socio-político.

En la década de los sesenta en América Latina se habían agudizado las contradicciones socio-económicas: sucedió la Revolución Cubana, la contrarreacción del tecnocratismo de la Alianza para el Progreso, los golpes de Estado y las dictaduras militares del Brasil (1964) y de Argentina (1966), los esfuerzos por explicar la situación que crearon teorías reformistas y utopías revolucionarias y, dentro del amplio movimiento crítico social, se elaboró la Teoría de la Dependencia y nació la Filosofía de la Liberación.

Mientras en América Latina sucedían convulsiones sociales y científico-culturales, en el mundo entero ocurrían fenómenos importantes e inusitados cambios: se sucedían revoluciones nacionales y populares en el África y en el Asia, se afirmaban los Estados del Tercer Mundo, se expresaba el marxismo con rostro humano en Checoslovaquia; reaccionaban las trasnacionales y crecía la economía en Occidente, avanzaba la ciencia y se conquistaba el espacio cósmico; enormes protestas como la de los Hippys, Mayo del 68 en Francia y los movimientos antiautoritarios, antirraciales y antibélicos en Estados Unidos, que cuestionaban la moral, se levantaron contra el estilo de vida burgués; la Iglesia Católica se renovaba en el Concilio Vaticano II con la confirmación



del papel activo de la religión en la vida social, que en Latinoamérica se tradujo en la II Conferencia Episcopal, CELAM, de Medellín, trascendental para la formación de la Iglesia Popular y la elaboración de la nueva Teología de la Liberación. Todos estos acontecimientos, de repercusión mundial, dieron a entender el destino común de todos los pueblos, la necesidad de la coexistencia pacífica y la cooperación para la supervivencia del hombre, es decir, maduró una nueva autoconciencia de la humanidad.

En este contexto, la Filosofía de la Liberación empezó a teorizar los problemas fundamentales de la sociedad latinoamericana, aprovechando los avances del pensamiento social, del boom de la literatura, de la teoría económica, de la filosofía política y de la teoría de la dependencia, que trataba de explicar las causas del subdesarrollo en las sociedades latinoamericanas. La Filosofía de la Liberación optó por la participación activa en la lucha por la emancipación nacional y social, comprometiéndose a pensar el desmonte de las estructuras de dominación, así como las ideologías que las sostenían, para despejar el camino hacia la construcción de una sociedad de la libertad y la justicia, donde cada hombre pudiera replantearse libremente sus relaciones con la naturaleza, con los demás hombres y acceder a su propia humanidad. La Filosofía de la Liberación revisó, entonces, sus bases teórico-metodológicas, se enraizó mejor en la historia de la filosofía y en la propia tradición cultural y socio-política, y planteó el aspecto nacional-liberador de modo más profundo y enérgico que las demás filosofías tercer-mundistas. Hoy la Filosofía de la Liberación es un vivo y amplio proceso de auténtica filosofía reconocida a nivel continental y mundial<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Demenchonok... Op. cit. pp 127-154.

La Filosofía de la Liberación nació exactamente en las Semanas Académicas de San Miguel, organizadas en 1969, en la Universidad del Salvador Argentina, donde se encontraron Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y otros jóvenes profesores, que se oponían a la dictadura militar peronista y pedían reforma universitaria y transformaciones democráticas en la sociedad argentina. Esta filosofía se empezó a expresar a través de varios documentos:

1. En "A Manera de Manifiesto", publicado en el libro "Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana", donde los filósofos argentinos, reunidos en Buenos Aires en 1973, explícitamente se contraponen a la filosofía europeo-burguesa que ocultaba la dominación de los imperialismos. Además se esclarecen las categorías que permitían acceder a un sistema humanizado.
2. En el "Manifiesto Salteño", elaborado en el Encuentro de Filosofía de Salta Argentina en 1974, se define el concepto de filosofía por su práctica política, como praxis liberadora, real y objetiva, que busca la universalidad de Latinoamérica a través del sujeto creador del proceso histórico, que es el pueblo.
3. La "Declaración de Morelia, Filosofía e Independencia", redactada en Morelia (México) en 1975, se puede considerar el "Consenso Continental" que consolida el movimiento, porque en él participan destacados representantes de Argentina, México y Perú, y porque es ratificada en el "Coloquio sobre Filosofía e Independencia" durante el "XXX Congreso Internacional de Ciencia Humanas en Asia y África del Norte", realizado en México en 1976. Esta Declaración definió a los pueblos latinoamericanos como dependientes -situación que une y condiciona la solidaridad de las fuerzas patriótico-democráticas-, explicó

la liberación como el proceso que restablece la justicia histórica, pisoteada por colonizadores y neocolonizadores, propuso incluir a los pueblos en desarrollo dentro del concierto mundial y en la Humanidad como totalidad -para luchar, no sólo por la independencia de las naciones, sino también por la liberación social del hombre-, exigió el reconocimiento de la historicidad de América Latina -la cultura que asimila los valores de la cultura occidental para ampliarlos a toda la humanidad-, y anunció el comienzo de una nueva civilización<sup>108</sup>.

Actualmente la Filosofía de la Liberación, no tanto como escuela sino como movimiento intelectual<sup>109</sup>, que posee su propia problemática, aparato categorial y estructura cognoscitiva y valorativa, está extendida a escala continental, no de manera homogénea, sino como una variada amalgama de tendencias por países, con seguidores de diversos modelos metodológicos y con diversos grados de compromiso, según la dimensión asumida como punto de partida para la liberación, porque existen proyecciones metafísicas, ontológicas, antropológicas, axiológicas, éticas y, también, propugnadores revolucionarios, así como sostenedores de esquemas conservadores<sup>110</sup>.

La filosofía de la Liberación es profundamente concedora de la filosofía contemporánea: del hegelianismo, del historicismo, de la fenomenología, del existencialismo, de la hermenéutica, de la analítica y del marxismo, filosofías con las cuales dialoga y a las que critica sus desviaciones ideológicas. También se contrapone a la tradicional filosofía

---

<sup>108</sup> Ibidem. pp 155-159.

<sup>109</sup> Guadarrama, P. "La Filosofía Latinoamericana de la Liberación en Filosofía". En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 313.

<sup>110</sup> Ibidem. p 310.

sofística, academicista y eurocéntrica, apelando a la herencia europea y latinoamericana en su perspectiva global hacia la emancipación del hombre. Además, va más allá de la crítica de Heidegger a la Filosofía Occidental porque plantea una ruptura con la ontología para superar la contraposición sujeto-objeto, donde el hombre se abre a un nuevo horizonte mucho más humano, concebido como la unidad social de hombres, no absoluta, sino radicalmente libres, que pueden construir históricamente un nuevo mundo, donde se realicen las aspiraciones de todos los pueblos oprimidos<sup>111</sup>.

El grupo de investigadores cubanos, encabezados por Pablo Guadarrama, atendiendo a los conceptos de liberación y a las vías que se proponen para alcanzarla, distingue cuatro grupos de filósofos de la liberación: el grupo Culturológico o de la Filosofía Inculturada -Kusch, Cullen y Scannone en Argentina-, el grupo de la Racionalidad -Salazar Bondy y Miró Quesada en el Perú-, el grupo Democrático -Zea, Ardiles, Zimmerman y el grupo de Bogotá, con representantes de México, Argentina, Brasil y Colombia- y el grupo de la Revolución Nacional Liberadora hacia el Socialismo -Dussel, Cerutti, Roig y Serrano Caldera en México, Argentina y Nicaragua<sup>112</sup>.

#### **A. La Filosofía Inculturada.**

Corresponde al grupo argentino que centró sus investigaciones en la sabiduría popular, para indagar las raíces autóctonas de las culturas latinoamericanas y explicar sus tendencias actuales.

---

<sup>111</sup> Demenchonok. Op. cit. pp 167-170.

<sup>112</sup> Guadarrama, P. La Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En: La Filosofía en América Latina Op. cit. pp 313-317.

Rodolfo Kusch<sup>113</sup> desarrolló la línea antropológica y cultivó la filosofía de la cultura, tomando como punto de partida el pensamiento indígena y popular, porque

*"es a través del desarrollo de una nueva cultura popular que se logra el camino de la liberación".<sup>114</sup>*

Kusch no propuso proyectos sociopolíticos sino la búsqueda de un "sujeto cultural" de América, al cual no le servirían las categorías de la filosofía europeizante, sino categorías propias como las de "estar", "mero estar no más", "la gran historia", "la pequeña historia", "lo arcaico" y los símbolos que le permitirían entender la cultura indígena. Según Kusch, el proceso de "fagocitación" -la absorción de las cosas pulcras de Occidente-, no se da de forma inconsciente, sino que ocurre en la misma medida en que "la gran historia" -el "estar" americano- cuestiona a "la pequeña historia" -el "ser" occidental-. La élite asume el patio de los objetos, pero las masas -en sentido ontológico, no socio-económico, el pueblo, los negros, los indios, el "mero estar" del indígena-, lo redime. El "mero estar" es la conciencia del arraigo expresado en la memoria del indio y del mestizo. Kusch piensa en la necesidad de una geocultura propia del hombre americano que manifieste la interacción de "pensamiento, cultura y suelo", para que se deje de pensar en lo no americano y se quite el miedo a la racionalidad científica. Para Kusch el problema económico es parte de todo un proceso general y, por lo tanto, no es el primero a resolver<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Las obras básicas de Kusch son: América profunda. 3ª ed. Bonum. Buenos Aires 1986. Geocultura del hombre americano. Colección de estudios latinoamericanos. Buenos Aires, 1976.

<sup>114</sup> Kusch. R. Esbozo de una antropología filosófica americana. Ed. Castañeda, Ediciones Filosóficas. Argentina, 1978.

<sup>115</sup> Guadarrama, P. La Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 318-321.

Carlos Cullén<sup>116</sup> fundamentó fenomenológicamente a la sabiduría popular e introdujo las categorías "nosotros", "arraigo a la tierra", "construcción de la casa" y "el vivir en la patria". El "nosotros", que representa la conciencia sapiencial, es el sujeto de la historia, es el pueblo -en su sentido ontológico- "arraigado a la tierra". El cultivo de la tierra lleva a la "construcción de la casa" o unidad varón-mujer, que a la vez se abre a un concepto más universal, el "vivir en la patria". Cullén piensa en la unidad de un discurso cultural para encontrar el "sujeto cultural", no tan politizado ni economizado pues, según él, América necesita liberarse de un sujeto cultural que no es americano. Lo que se entrecruza en la cultura latinoamericana es el drama telúrico, la resistencia, el mestizaje y la astucia. El vínculo con la tierra es el fondo para el desarrollo del "nosotros" y la "resistencia" a la cultura extraña, que produce el mestizaje cultural. Según Cullén los mitos son la forma de la sabiduría popular, y muchos de ellos resultan de la experiencia del simbolismo religioso<sup>117</sup>.

Juan Carlos Scannone<sup>118</sup> introdujo las categorías "pueblo", "ethos", "mestizaje cultural" y "bautismo cultural". "Pueblo" es una categoría histórico-cultural, con sentido ético-religioso, que se define en relación con una memoria, una praxis y un destino histórico común. El "ethos" tiene en cuenta lo ético, es decir, los valores morales que tiene una comunidad y lo antropológico cultural. El "mestizaje cultural" es el entrecruzamiento que se da en el momento de la conquista y la colonización, donde prima un pueblo nuevo con su propio ethos cultural. Según Scannone, hay en América una raigambre cristiana que debe ser respetada, ya que la religión es el mediador de la cultura popular y el camino para la inculturación de la

---

<sup>116</sup> Obras de Cullén: Fenomenología y sabiduría popular. Fundación Ross, Argentina, 1986. Fenomenología de la crisis moral. Filosóficas Castañeda, Argentina, 1978.

<sup>117</sup> Guadarrama, P. La Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 322-324.

<sup>118</sup> Casi todos los artículos y ponencias de Scannone han sido publicados en la Revista Strómata en Argentina.

filosofía en pueblos que tienen un profundo sentido de la vida y de Dios. La sabiduría popular, con sus mitos, leyendas y memoria, es una nueva forma de filosofar, además, porque esa sabiduría es la que mejor ha sabido resistir a las culturas impuestas. La función del filósofo, piensa Scannone, es mediar a través de un diálogo que persuada al hombre que sólo en el Dios inculturado encontrará la salvación<sup>119</sup>.

Dussel critica la sabiduría popular de Scannone por recaer en la ontología, porque el “estar” abstracto es un mundo sin más, sin criterios universales para explicar el por qué de la pobreza, sin criterios críticos para el diálogo entre culturas asimétricas y sin la determinación de la factibilidad para las transformaciones necesarias... Filosóficamente, el “estar” resistiendo, desde los símbolos del pueblo, se torna ambiguo porque no establece relación alguna con el sistema formal capitalista, el cual lo incluye como oprimido o lo excluye. El “estar” es un mundo más al que podría aplicarse la crítica que Habermas hace al comunitarista Taylor.<sup>120</sup> Esta crítica de Dussel a Scannone se puede extender a toda la filosofía inculturada.

## **B. Filosofía de la Liberación Racionalista.**

El pensamiento de los peruanos Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada utilizó la metodología analítica en función de la realidad latinoamericana, y adquirió proyección continental.

Salazar Bondy fue uno de los inspiradores de la filosofía de la liberación, desafortunadamente murió muy temprano, en 1974. En su libro

---

<sup>119</sup> Guadarrama, P. La Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 324-328.

<sup>120</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación ... 1998. Op. cit. [281] pp. 415-416

"¿Existe una filosofía de nuestra América?" afirmó que en Latinoamérica la filosofía ha sido inauténtica e imitativa, alienada y alienante, porque allí todo es dependiente, pero que la filosofía sería estricta cuando se superara el subdesarrollo. Salazar intentó poner al hombre latinoamericano como centro y buscó una solución al hombre concreto del Tercer Mundo, entonces realizó un análisis crítico de la realidad y se sumó a la praxis liberadora, social y nacional, para colaborar, desde el pensamiento, a la transformación del mundo dándole el sentido universal. Salazar descubrió que la liberación real exigía contraponer al discurso filosófico occidental otro, libre del ego europeo, elaborado desde los países sometidos, y este afán, dijo, sería el que traería la autenticidad en el plano de la filosofía. Estimó que la filosofía analítica era tendencia latinoamericana capaz de desarrollar temáticas no dogmáticas, y de abrirse a la filosofía política y a la filosofía de la liberación. En este sentido propuso crear una antropología filosófica de la comunidad hispano-india, apoyándose en el análisis del lenguaje valorativo. Esta antropología la dejó esbozada en sus ensayos "Entre Escila y Caribdis" y "Para una filosofía del valor" pretendiendo fundamentar la liberación, esquivando la "falacia materialista". Salazar consideró el análisis del lenguaje valorativo instrumento eficaz para demostrar que la actividad valorativa era auténtica, si no se apoyaba en patrones previos; así, la filosofía de la liberación debería ser libre invención de normas y valores, sobre todo de los valores éticos<sup>121</sup>.

Miró Quesada, fue firmante de la Declaración de Morelia, se ha preocupado por hacer auténtico pensamiento humanista utilizando todos los medios intelectuales disponibles. Ha estado de acuerdo con la historia de las ideas de América como origen para una filosofía de lo americano, con

---

<sup>121</sup> Guadarrama, P. La Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. pp 328-334.



una filosofía del Tercer Mundo y con la filosofía de la liberación, que revele el sentido de la historia americana. Piensa que la praxis liberadora parte de la esfera del pensamiento, con enfoque no clasista sino con el de la contradicción desarrollo-subdesarrollo. En su opinión, la razón distingue al hombre por encima de cualquier otro atributo, la cual se ha de buscar ante todo en la legaliformidad del pensamiento que, en su devenir, arriba al ideal de la libertad y la justicia. Miró Quesada ha utilizado todo el instrumental analítico para demostrar la validez del principio de racionalidad en la filosofía, la cual debe elaborar un ideal de vida racional, donde se conjugue, en armonía, la libertad y la justicia. La liberación, afirma, resultará cuando los hombres vivan de acuerdo con la razón, lo cual significa eliminar la arbitrariedad y la dominación, y crear una sociedad donde todos sean iguales, donde los hombres sean fines y todos legisladores y súbditos<sup>122</sup>. La racionalidad es *"aplicar a todas las culturas lo que Occidente ha predicado pero ha aplicado sólo para sí"*<sup>123</sup>.

### **C. Leopoldo Zea y la búsqueda de un filosofar auténticamente americano.**<sup>124</sup>

La juventud de Leopoldo Zea estuvo marcada por la Revolución mexicana de 1910, y por el sentimiento nacionalista que este suceso despertó, el cual fue reflejado en las obras de Alfonso Reyes, Antonio Caso, Samuel Ramos y otros. Además Zea fue discípulo del trasterrado español José Gaos, quien lo instó a reflexionar sobre su propia realidad. La concepción de la relatividad, de lo universal y la universalidad de lo concreto, la tomó de Ortega y Gasset, quien transmitió el supuesto de que

---

<sup>122</sup> Ibidem. pp 328-336.

<sup>123</sup> Miró Quesada. El problema de la identidad cultural latinoamericana. Ponencia III CIFLA Bogotá 1984.

<sup>124</sup> Adaptación del título usado por el equipo cubano de Pablo Gaudarrama.

toda obra humana puede ser universal si no pretende ser otra cosa que humana. Preparado de esta manera, Leopoldo Zea analizó al pueblo mexicano y concluyó:

*"El mexicano está ante lo inesperado... la zozobra y la inseguridad son permanentes en él, mas ello es fuente de creatividad y humanización de lo que occidente automatiza...; las sociedades, como la mexicana, son las que crearán un nuevo tipo de comunidad humana, les falta es la conciencia..., la filosofía está llamada a crear esa conciencia"<sup>125</sup>.*

La cuestión es, entonces, buscar la solución a los problemas del hombre en esta tierra americana. En 1945 Zea escribió "En torno a una filosofía americana" donde dijo:

*"Es menester encontrar nuevos valores que hagan que el hombre recupere el equilibrio... que haga posible la convivencia sin menoscabo de la persona...; la filosofía latinoamericana -o americana simplemente- debe hacer un aporte en la coordinación de los campos metafísico y real..."<sup>126</sup>*

Leopoldo Zea, en 1968, conoció el libro "¿Existe una filosofía de nuestra América?" de Salazar Bondy, y en 1973, asimismo, el nacimiento del movimiento que se dio en llamar "Filosofía de la Liberación", e inmediatamente se alzó en defensa de la autenticidad de una filosofía hecha desde el subdesarrollo, y demostró que la autenticidad de la filosofía se imponía objetivamente, la imponía la propia realidad sobre la que se reflexiona. Afirmó que no toda filosofía hecha desde el desarrollo es auténtica. Zea pensó que la anhelada autenticidad no es futura

---

<sup>125</sup> Estas ideas están expuestas en las obras de Zea "Conciencia y posibilidad del mexicano", "El Occidente y la conciencia de México".

<sup>126</sup> Zea, L. En torno a una filosofía americana. Jornadas No. 52 C.E.S. México 1945 pp 72 y 77

*"se encuentra si se busca en la historia misma del pensamiento filosófico y social de nuestra América (y) en la capacidad de enfrentar los problemas que se nos plantean ahí, no sólo se hace filosofía americana, sino "filosofía sin más"<sup>127</sup>.*

El principal aporte de Leopoldo Zea a la filosofía de la liberación ha sido su búsqueda del sentido de la historia americana en "América en la historia" (1957), "Latinoamérica y el mundo" (1960), "Dialéctica de la conciencia americana" (1976), "Filosofía de la historia americana" (1978), "Simón Bolívar, Integración en la Libertad" (1980) y "Discurso desde la marginación y la barbarie" (1988), obras en las que se propuso ubicar a latinoamérica en el contexto occidental, y describir la marginalidad Iberoamericana, "experiencia que da lecciones". Sus conclusiones fueron:

- a. Con la conciencia de la realidad dependiente o marginal, América Latina puede encarar su tarea liberadora y alcanzar su unidad.
- b. Revivir el gran ideal de Bolívar, porque Iberoamérica tiene la posibilidad de desarrollar una verdadera cultura humana basada en la cooperación.

Por último, Zea realizó un serio intento de elaborar un esquema racional de la historia americana dispuesto a encontrar su lógica. Su fórmula es:

*"Tomar el pasado como punto de partida en la construcción del presente y del futuro. Toda interpretación de la historia encuentra su sentido en un determinado proyecto..."<sup>128</sup>.*  
*"La historia es sucesión de proyectos, los proyectos latinoamericanos son una reacción a ajenos proyectos dominadores..., en Latinoamérica luchan dos elementos contrapuestos: el pasado conservador y el futuro civilizador, que dan lugar a dos proyectos los cuales, a su vez, fracasarán, el primero por mantener el orden español sin España y sin asimilarlo críticamente, el segundo por injertar un orden extraño sin vínculos con el pasado, por tratar de*

---

<sup>127</sup> Zea, L.. La filosofía americana como filosofía sin más. S. XXI 4ª ed. México 1976

<sup>128</sup> Zea, L.. Filosofía de la historia americana. FCE. México 1978. p 35.

*borrarlo sin asimilarlo, críticamente. La justa medida es un proyecto asuntivo que ni conserva ni borra el pasado, sino que lo asimila para construir el presente y el futuro*<sup>129</sup>.

#### **D. La Filosofía de la Liberación del Grupo de Bogotá.**

En Colombia, en 1975, como consecuencia de la crisis socio-económica y universitaria que se agudizaba desde 1960, y por el impacto de las lecturas de Salazar Bondy, Leopoldo Zea y Enrique Dussel, prendió el ideario de la filosofía de la liberación, especialmente en profesores de la Universidad de Santo Tomás de Bogotá como Germán Marquínez -discípulo de Xavier Zubiri-, Luis José González Álvarez -de la escuela de Emmanuel Mounier-, Roberto Salazar Ramos, Eudoro Rodríguez Albarracín y otros.

El grupo, claramente pluralista, intentó primero abandonar las formas tradicionales de filosofar por considerarlas "ontologizantes", y sintió la necesidad de conocer la realidad concreta, como hombres y como pueblo, lo cual irritó a quienes se mantenían en el universalismo abstracto. Más tarde, en 1986, debido a las mutuas críticas entre latinoamericanistas y universalistas, el Grupo revisó su romanticismo inicial y aclaró que la nueva forma de filosofar no implicaba romper rotundamente con el pensamiento europeo, sino filosofar desde y para América Latina buscando su identidad, pero sin limitarse a este continente. Desde entonces se ha dado cierto viraje hacia la revalorización de la herencia filosófica nacional y continental, dando a conocer estudios detallados sobre diversas etapas del pensamiento colombiano, de las cuales ha publicado las principales obras de sus mejores representantes.

---

<sup>129</sup> Guadarrama, P. La Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En: La Filosofía en América Latina. Op. cit. 336-347.

Sobre la contextualidad del hombre latinoamericano, el Grupo parte del criterio que "Latinoamérica es nuestro mundo" y desde él se filosofa<sup>130</sup>. De éste modo ha profundizado la problemática antropológica, intentando rescatar al hombre latinoamericano de su actual situación marginal, partiendo de la premisa de que:

*"el hombre es un proyecto inacabado e inconcluso... un ser que hace cultura y que se hace gracias a la cultura"*<sup>131</sup>.

Han sido definitorias sus críticas a las distintas formas de enajenación dadas en la sociedad burguesa y, en concreto, en la sociedad colombiana: la inmoralidad que se caracteriza por la opresión de la persona, la despiadada explotación capitalista, la corrupción administrativa, la irresponsabilidad del sistema y el acomodamiento de la élite política, económica y católica. Ha cuestionado el conformismo, la resignación y la responsabilidad de cada persona, según el grado de participación en la vida social, estimulando la toma de conciencia. El humanismo del Grupo se ha inspirado en la práctica pedagógica del brasileño Paulo Freire, quien postula que "el hombre se humaniza humanizando su mundo". También se aproxima a la primacía absoluta del hombre concreto, aproximación epistemológica inestimable para una reflexión filosófica que se proyecta hacia la liberación del hombre común y corriente, distanciándose del humanismo abstracto y acercándose a la sabiduría popular. Según Germán Marquínez:

---

<sup>130</sup> Marquínez, G. y otros. El hombre latinoamericano y su mundo. Nueva América, Bogotá, 1986.

<sup>131</sup> Ibidem. pp 39 y 126.

*"La filosofía de la liberación no puede transitar por los esquemas ideológicos modernos... se trata de una filosofía que piensa desde abajo, desde el dominado y oprimido, articulando su voz antes silenciosa o no oída"<sup>132</sup> (en busca de una sociedad más humana, no necesariamente socialista).*

Es interesante la función que el Grupo de Bogotá define del filósofo honesto -que no vive en las nubes de la ontología, sino en la realidad cotidiana-, como orientador práctico-teórico del proceso de liberación del pueblo, la cual le impone un tipo de compromiso por la transformación socio-política, caracterizándose por ser conciencia crítico-educadora de la ética personal; afirma el Grupo:

*"Seremos libres en la medida en que cobremos conciencia, todos, de que somos personas con una dignidad y una fuerza que nos subleva eficazmente contra cualquier forma de opresión"<sup>133</sup>.*

Los filósofos de la liberación en Colombia combinan sus agudas reflexiones teóricas con algunos postulados fideistas, pero no se trata de una nueva modalidad de filosofía religiosa, como algunos de sus críticos sostienen, porque el objeto de su análisis no es Dios sino el hombre enajenado y su liberación; con este fin llegan a reconocer la validez circunstancial de la tesis marxista sobre la religión como opio de los pueblos, cuando se la utiliza como instrumento de dominación ideológica<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Marquínez, G. *Metafísica desde Latinoamérica*. USTA., Bogotá, 1984. p 82.

<sup>133</sup> Marquínez, G y otros. *El hombre latinoamericano y sus valores*. Nueva América, Bogotá, 1990, p 162.

<sup>134</sup> Guadarrama, P. y Cano, L. "Filosofía de la liberación en Colombia". En: *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. 2ª ed. El Búho, Bogotá, 1993.

El Grupo de Bogotá reconoce del marxismo su rigor y validez en la explicación de determinados fenómenos sociales, la incidencia de su humanismo en la dinámica y estructuración del mundo y admite coincidencias en el plano epistémico y metodológico. La democracia del Grupo se ha puesto en práctica en los sistemáticos congresos internacionales de filosofía latinoamericana que organiza cada dos años, desde 1980, donde se acoge las diversas posiciones filosóficas pero, sobre todo, los trabajos que enriquecen los valores culturales de América Latina<sup>135</sup>.

#### **E. Aporte de Arturo Andrés Roig a la Filosofía de la Liberación.**

Entre los aportes originales de Roig se pueden mencionar los relacionados con la función de la filosofía, la cual la entiende en términos de dos problemas: la identidad filosófica de Latinoamérica y su liberación conceptual<sup>136</sup>.

Para este pensador argentino, que también ha trabajado en el Ecuador, la función de la filosofía es liberadora a partir del estudio del pasado conceptual de América Latina. La filosofía no puede convertirse en abstracción académica, sino basarse en la realidad histórica, de lo contrario se llega al formalismo y al ontologismo. La historicidad hace posible decodificar el discurso opresor, por eso se impone hacer la historia del pensamiento en sus múltiples expresiones. Esta historia debe estar condicionada por la normatividad del a-priori antropológico, es decir, la afirmación del sujeto dentro de un sistema de códigos de origen social e histórico, porque lo que une a los latinoamericanos no son las ideas abstractas sino la experiencia.

---

<sup>135</sup> Ibidem. pp 51-74.

<sup>136</sup> García J. Roig y la función de la filosofía en América Latina. pp 193-203.

Al caracterizar las etapas del desarrollo del pensamiento de Roig se ha considerado que éste va de un “querernos a sí mismos” a un “conocernos a sí mismos” y, por fin, a un bolivarismo radical y antihegeliano; también de una teoría crítica o dialéctica negativa a una utopía positiva, y de una filosofía como denuncia a una filosofía como anuncio.

El original historicismo de Roig tiene similitudes con el historicismo marxista, puesto que en su formulación de la filosofía de la liberación le da importancia decisiva al discurso político, al cual acompaña con la teoría de los modos de producción. Asimismo, rechaza las filosofías de la conciencia desde Platón hasta Hegel e incluye en su rechazo a la fenomenología, al vitalismo y a la hermenéutica como "filosofías del poder". El marxismo, según él, no es un economicismo, sino una nueva antropología que parte de la relación consustancial entre el ser y el tener, sostiene que el mundo es el de la historia de los hombres, donde no es la historia la que le da sentido al hombre, sino que es éste el que hace la historia social, la cual, a su vez, determina los fenómenos de la conciencia, fenómenos que "poseen un papel que no se puede desconocer"<sup>137</sup>. También afirma que las categorías básicas necesarias para mostrar la estructura social son las de opresor-oprimido, categorías que atraviesan la totalidad social desde diferentes planos, niveles y direcciones.

Desde esta perspectiva, la función de la filosofía es buscar nuevos conceptos integradores, no opresores, se trata de:

*"un filosofar elaborado sobre un sistema categorial de modo que coincida con una temporalidad desde la cual el*

---

<sup>137</sup> Roig, A. A. Teoría crítica del pensamiento latinoamericano. F.C.E. México 1981. p 193.



*hombre se sienta responsable de su hacerse y de su gestarse*<sup>138</sup>.

La problemática antropológica, según Roig, es la que permite una nueva comprensión de la noción de sujeto y su afirmación como valioso. Es así si se tiene en cuenta lo axiológico, para que la filosofía asuma su función de crítica de la razón y del sujeto. Para Roig, fue la noción tradicional de objetividad, no la que se constituye desde la subjetividad, la que llevó a la filosofía a reducirse a lo teórico puro, por eso propone una teoría de la cotidianidad como perspectiva de la historia de las ideas, desde donde sea posible alcanzar el sentido de lo "nuestro".

Por último, Arturo Andrés Roig establece una gran división entre el "discurso justificador" y el "discurso reversivo" y, en éste último, distingue un "antidiscursos" y un "discurso contrario". El discurso reversivo parte de la dicotomía opresor-oprimido, cuyo sentido gira alrededor de la categoría liberación. La reversión puede entenderse como el oprimido que asume el lugar del opresor o, por el contrario, como otra forma de discurso que se coloca por encima de la dicotomía, asumiéndola y superándola creativamente. Si se da esta segunda forma es fundamental la necesidad de liberar la conciencia, para lo cual Roig regresa a la filosofía de Aristóteles con el fin de recuperar "el lenguaje como acto de comunicación que conduzca al rescate de la objetividad desde la subjetividad". Según él, el análisis discursivo muestra, una vez más, la imposibilidad de sacar todo análisis de una contextualidad histórica. El sujeto debe ser analizado como un sujeto empírico, cuya naturaleza puede ser lograda por una conciencia analítica desde una ontología social; y ese sujeto debe desempeñar un papel no encubridor. Es decir, Roig rechaza al sujeto ideológico-mítico del humanismo de las esencias. El humanismo es para él ideología orientadora

---

<sup>138</sup> Ibidem. pp 6-7

si es reforzada por la conciencia analítica, alimentada en cuanto actitud axiológica positiva. Y afirma: los latinoamericanos

*"no preguntaremos por la condición subjetiva que nos asegure una orientación lógica... preguntaremos por algo que está por debajo en nuestra realidad histórico social, nuestra necesaria orientación axiológica... encontrada por un sujeto empírico que viene a relativizar al otro y a hacerlo, por eso mismo, universal. El a-priori antropológico expresaría ese momento subjetivo indispensable en la orientación de nuestro pensar"<sup>139</sup>.*

.....

El anterior compendio de la filosofía en América Latina, desde la conquista hasta la filosofía de la ciencia y la filosofía de la liberación, al final del siglo XX, demuestra que la filosofía ha estado presente en los quinientos años de historia latinoamericana, que ella ha estado determinando, de alguna manera, la específica organización social de estos países, que ella ha influido en su vida religiosa, en su sistema educativo, en su estructuración económica, estatal y jurídica, en pocas palabras, en todo el proceso cultural. Y no podía ser de otra manera si América Latina ha sido conquistada, colonizada y dominada por la cultura que se enorgullece de su racionalidad, aunque ésta, a pesar suyo, ha funcionado, sobre todo, de modo ideológico.

Sin embargo, para descubrir la identidad de América Latina, además de acudir a la variedad de sus expresiones artísticas, a la simbólica popular,

---

<sup>139</sup> Roig, A. ¿Cómo orientarnos en nuestro pensamiento? Ponencia. p 15. Citada por Leonardo Pérez Leyva en el ensayo "Arturo Andrés Roig: algunas consideraciones sobre su pensamiento filosófico". En: Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina. Op. cit. p 93

a la eticidad de sus diversos grupos humanos, a sus diferentes estructuras práctico-productivas, a sus prácticas políticas, a los desenvolvimientos de sus sistemas jurídicos, etc., también hay que conocer las grandes discusiones filosóficas que, a través de su historia, se han dado: durante la conquista, en la colonia, en el proceso de la primera emancipación, durante el siglo XIX y el siglo XX porque, así sea siguiendo corrientes importadas, su aplicación para interpretar la realidad latinoamericana ha ido dejando consignado qué ha sido, qué es y qué pretende ésta América. ¿Quién puede negar lo interesante, con sus aciertos y equivocaciones, que fueron los diagnósticos que hizo de la realidad latinoamericana el Positivismo en el siglo XIX, cuando buscó las causas político-jurídicas, raciales y medio-ambientales, morales y religiosas, de su atraso? ¿O las críticas al Positivismo y los ideales ontológicos y metafísicos, espirituales y estéticos, de libertad y de vida, axiológicos y éticos, que las primeras generaciones de la Filosofía Latinoamericana indicaban a los hombres y a las sociedades de este continente?

Claro que, a excepción de los originales intentos humanísticos de la Filosofía Latinoamericana, y del auténtico compromiso de la Filosofía de la Liberación desde una nueva visión de la libertad y de la alteridad, casi todas las filosofías mostradas en este aparte no han tenido su origen en América Latina, ellas han sido, ante todo, repeticiones, interpretaciones o adaptaciones, en o a las circunstancias latinoamericanas, generalmente muchos años después que en Europa se habían consolidado, aunque las distancias se han recortado al finalizar el siglo XX. En efecto, casi todos los fenómenos culturales del llamado Primer Mundo han llegado con siglos, con décadas o con años de “retraso” al Tercer Mundo, donde además han debido de esperar cierto tiempo para ser asimilados, y más para ser analizados críticamente. Esta asimilación y crítica con respecto a la filosofía, en la mayoría de los casos, no se ha realizado contrastando con la

realidad, sino de forma especulativa encerrándose en los textos, por lo cual ha quedado, casi siempre, mucho más abstracta. Es el caso de la recepción en América Latina de la Segunda Escuela de Frankfurt -no tanto de su máxima figura filosófica Karl-Otto Apel, sino de Jürgen Habermas que es más sociólogo y lingüista- que además de eurocéntrica y plenamente formalista, sólo plantea una comunidad de comunicación utópico-ideológica, porque no interpreta las necesidades materiales, ni los fines y los medios de factibilidad crítica de las comunidades de vida de los pobres, de los que están en la asimetría, sometidos por un capitalismo dependiente y atrasado.

Por las anteriores determinaciones se ha dicho que Latinoamérica no tiene filosofía, que la filosofía no forma parte característica de su cultura o que, a lo sumo, posee una filosofía defectiva, de segunda, dependiente y rezagada. Se ha llegado a preguntar, pensando en una supuesta inferioridad racional, si América Latina puede producir algo filosóficamente valioso, filosóficamente auténtico. Durante décadas ha habido un intenso debate, en torno a si hay o no hay filosofía verdaderamente latinoamericana<sup>140</sup>. Los hechos empiezan a derrotar a las posiciones tradicionales y universalistas que se resisten a reconocer otras novedades, y a morir.

Con esta visión de la historia de América Latina y de su proceso filosófico, estamos en condiciones para pasar a analizar y comprender la filosofía de la liberación de Enrique Dussel.

---

<sup>140</sup> Sobre el debate si hay o no hay filosofía latinoamericana se puede consultar en la extensa bibliografía las siguientes obras: Salazar Bondy. *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* Siglo XXI. México, 1969. Miró Quesada. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. FCE, México, 1974. Zea, L. *En torno a una filosofía americana*. Jornadas No. 52 El Colegio de México. CES, 1945. Zea, L.. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. México, 1969. Marquínez, G. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* El Búho, Bogotá, 1986.

## **CAPITULO SEGUNDO**

### **EL PROCESO FILOSOFICO DE ENRIQUE DUSSEL**

No es complejo reconstruir el desarrollo de la filosofía de Enrique Dussel porque su obra "no se abstrae de las condiciones del espacio y tiempo humanos en las que a él le ha tocado vivir"<sup>141</sup>. Dussel ha sido muy metódico y ordenado en la elaboración y ubicación espacio-temporal de cada uno de sus libros, ensayos, artículos, conferencias y ponencias, donde ha buscado siempre explicar racionalmente la realidad y la realidad latinoamericana. La vida y la obra de Dussel se ha ido desarrollando, desde joven, integrada con los grandes sucesos históricos e intelectuales de América Latina y de los problemas internacionales a nivel mundial, en un proceso cada vez más consciente e inmediatamente interpretador. Veamos con más detenimiento ese proceso.

#### **1. ETAPA DE FORMACIÓN Y CONCIENCIA DE LA REALIDAD DE AMÉRICA LATINA**

Enrique Dussel nace el 24 de diciembre de 1934 en una aldea junto a los Andes Argentinos, en la provincia de Mendoza, donde su padre -nieto de un pobre carpintero alemán que llegó a Buenos Aires en 1870- era médico. Sus estudios de niño los realiza entre Mendoza y Buenos Aires. En 1943 ya participaba en el proyecto triunfalista de una nueva cristiandad a

---

<sup>141</sup> Marquínez, G. "Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana", Introducción al libro Filosofía de la Liberación. Seis Conferencias. Op.cit. p 5.

través de los Jóvenes de Acción Católica y de la Democracia Cristiana, proyecto que sería superado después del Concilio Vaticano II<sup>142</sup>.

Su formación filosófica se inicia en la Universidad Nacional de Cuyo donde se impartía educación tradicional, neoescolástica, pero donde, de todas maneras, Dussel conoce a los clásicos griegos, modernos y contemporáneos. Allí tiene noticia de Francisco Romero, Carlos Astrada y Nimio Anquín -de la llamada Generación de los Forjadores-, y también de Ismael Quiles, Alberto Caturelli y otros del neotomismo.

Licenciado en 1957 viaja con una beca a la Universidad Complutense de Madrid a realizar el doctorado en filosofía, "dentro de la tercera escolástica más tradicional"<sup>143</sup>, porque los representantes de la "Escuela de Madrid" habían sido marginados por el Estado; sin embargo, se logra relacionar con José Luis Aranguren y Pedro Lain Entralgo. Fuera de la Universidad encuentra a Julián Marías y a Xavier Zubiri, éste último por quien más se interesa.

En 1958 Dussel realiza un rápido viaje por Italia, Líbano, Siria, Jordania e Israel, viaje en el cual descubre que el origen de Hispanoamérica está más allá de España y, por tanto, ve la necesidad de adentrarse en el mundo griego y en el mundo semita como los "orígenes de nuestra civilización". Una vez doctorado regresa a Israel en 1960-61 para peregrinar hacia las fuentes,

*"sin perder el horizonte de América Latina"*<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> Dussel, E. Filosofía ética latinoamericana I. Presupuestos. Edicol, México, 1977. p 179.

<sup>143</sup> Dussel, E. Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina. En: La nueva frontera de la teología en América Latina. Sígueme. Salamanca 1977 p 177. Citado por Marquín En: Filosofía de la Liberación. Seis Conferencias Op. Cit. p 9.

<sup>144</sup> Ibidem. p 10.

Allí trabaja como carpintero en la cooperativa árabe de Nazareth y como pescador con el Kibbutz Ginnosar. Habiendo conocido aquella tierra, el hebreo, "la estructura intencional y el ethos de esos pueblos", en 1964 empieza a escribir "El Humanismo Semita", humanismo que encuentra el ser en la libertad y en la dignidad de la "carnalidad" del otro ser humano. Éste enfoque semita irá, más tarde, a marcar el desarrollo del pensamiento de Dussel.

De regreso a Europa, en 1961, Dussel pasa por Turquía, Macedonia y Grecia donde encuentra motivos para escribir "El Humanismo Helénico", humanismo caracterizado por el "dualismo" que valora lo ideal y contemplativo sobre la maldad de la materia. Éste enfoque indoeuropeo, que se mantiene en Occidente, va a ser blanco de la crítica de Dussel.

En Francia realiza la Licenciatura en Teología en el Instituto Católico de París, entre cuyos profesores se contaban Jean Danielou y Claude Tresmontant. En esos años (1961-1966) empieza su tercera obra: "El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América", con la que completa "la trilogía en la que Dussel dio cuenta de la raíz mediterránea tricultural - semita, helénica y cristiana- de Latinoamérica."<sup>145</sup>

Después de seguir cursos de Historia de la Iglesia en Maguncia con Lortz y de consultar el Archivo de Indias en Sevilla, Dussel defiende, en la Sorbona, su tesis doctoral en Historia con el tema "L'episcopat hispanoamericain defenseur de l'indien (1505-1620)".

---

<sup>145</sup> Marquinez, Filosofía de la Liberación. Seis Conferencias. p 12

Para Dussel es un impacto la lectura fenomenológica de los manuscritos de ética de Husserl en el "Husserl Archiv" de Lovaina, lo mismo que la lectura de Heidegger, de quien adoptaría parte de la terminología. Más tarde, en Latinoamérica, la lectura de Emmanuel Lévinas lo llevará a "romper con la ontología y, hasta cierto punto, con Heidegger"<sup>146</sup>,

*"porque más importante que el instrumental categorial son las opciones prácticas que se asumen"*<sup>147</sup>.

"Los primeros pasos en un pensar todavía ontológico", pero críticos, los da en su obra "América Latina: Dependencia y Liberación", donde recoge una serie de artículos fechados de 1963 a 1970.

Enrique Dussel comienza a tener conciencia de la Patria Grande cuando en 1957, en Madrid, se realiza una convivencia en el Colegio Guadalupe con los compañeros de todos los países "de nuestro continente socio-cultural". Después, en 1958, cuando viaja a Israel, su experiencia hace que España ya no le satisfaga como el origen último de Hispanoamérica. El interés por América Latina toma forma en 1964 cuando organiza, en París, "La Semana Latinoamericana", en la cual dicta la conferencia "Conciencia Cristiana Latinoamericana" y cuando presenta, en la Sorbona, en línea latinoamericanista, la tesis en Historia sobre el tema histórico-social ya citado y ubicado en la época de la conquista.

A Dussel le preocupa el problema de asumir racionalmente la llamada "barbarie" de Latinoamérica, afirmada por Faustino Sarmiento y muchos otros pensadores del siglo XIX y siglo XX. Para hacerle frente a tal

---

<sup>146</sup> Ibidem. p 14.

<sup>147</sup> Dussel, E. Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina. Cehila, Bogotá 1977.



problema, y recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la racionalidad de la filosofía, le sirven los cursos que imparte Paul Ricoeur en la Sorbona y, en especial, la obra "La symbolique du mal". El ejemplo de Ricoeur, como intelectual orgánico en Nanterre, le ayuda a asumir, en una visión integrativa, a San Agustín, a Bartolomé de Las Casas o el cura Hidalgo -héroe de la independencia mexicana-, y a no descartar el arraigado fenómeno religioso en la interpretación de la simbólica de América Latina.

A su regreso a Argentina, en 1966, Dussel reside en Mendoza de 1969 a 1975, y se hace cargo de la cátedra de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo. Allí, dice Dussel, todo era fenomenología: Scheler, Merleau-Ponty, Ricoeur, Husserl y, sobre todo, Heidegger; "europeísmo en el pensar nacional y nada de pensamiento latinoamericano"<sup>148</sup>. Hasta este momento, el americanismo de Dussel había sido un tanto ingenuo y nostálgico<sup>149</sup>. Pero en Latinoamérica estaban sucediendo serios fenómenos socio-políticos que sacudían profundamente la conciencia de la joven generación intelectual y, en ella, la de Enrique Dussel. En Argentina triunfaba el fantasma populista del peronismo y se sucedían las dictaduras militares de Onganía, Levingston y Lanusse. En Medellín, Colombia, se reunía, en 1968, la II Conferencia General del CELAM que denuncia la violencia institucionalizada en América Latina. En toda Latinoamérica se tomaba conciencia del subdesarrollo económico, social y político, cuya solución no sería hallada en el desarrollismo porque, según la nueva Teoría de la Dependencia, el subdesarrollo no se definía como un simple atraso, sino como la directa consecuencia estructural del pasado colonial y del presente neocolonial capitalista, que exigía una ruptura.

---

<sup>148</sup> Marquinez. Filosofía de la Liberación. Seis conferencias, p15.

<sup>149</sup> Ibidem. p 16.

## 2. PROPUESTA Y CONSOLIDACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN O “PRIMERA ÉTICA” DUSSELIANA

En este ámbito, Dussel, en reuniones interdisciplinarias entre sociólogos, economistas y filósofos, ve profundamente criticadas sus básicas opciones filosóficas, a la vez que entiende la necesidad de independizar la filosofía en América Latina<sup>150</sup>. Se le plantea, entonces, la inquietud de una Filosofía Latinoamericana de la Liberación, cuyo punto de partida debería ser una crítica radical, que se concreta en su obra: "Para una de-strucción de la historia de la ética". En sus cursos empieza a proponer la hipótesis de fundamentar una Filosofía de la Liberación, y recuperar el tema de la "barbarie" para la filosofía. Ante estas inquietudes dice:

*"Mi preocupación histórica y filosófica se integraban... la terminología era todavía heideggeriana, pero la intención latinoamericana. Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios"*<sup>151</sup>.

Como Dussel necesitaba mejorar su instrumental dialéctico se dedica a estudiar a Hegel, Kierkegaard, Feuerbach y Marx, cuyo fruto es el libro "Dialéctica Hegeliana".

En 1971, cuando escribía el primero de los tres tomos de la gran obra "Para una Ética de la Liberación Latinoamericana", donde consolida su propuesta de una filosofía de la liberación, y que va a ser su "Primera Ética", Dussel lee de Emmanuel Lévinas "Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la

---

<sup>150</sup> Ibidem. p 17.

<sup>151</sup> Dussel, E. Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado... Op. cit. p 86.

Exterioridad”, que le da un fuerte sacudón, “un subersivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido”<sup>152</sup> y lo despierta del “sueño ontológico” hegeliano y heideggeriano. La lectura de Lévinas le permite, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, romper y superar toda totalidad hasta alcanzar el misterio del Otro, la voz, la mirada e interioridad profunda de otro ser humano, la alteridad de quien está fuera de todo sistema porque:

*"la exterioridad del otro, el pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser"*<sup>153</sup>.

Es así como en el capítulo II, "La exterioridad metafísica del otro", del primer tomo de "Para una Ética de la Liberación Latinoamericana", Dussel da el paso definitivo de la totalidad ontológica a la alteridad trans-ontológica o meta-física<sup>154</sup>. Dussel, entonces, vuelve de nuevo a los orígenes semitas de la cultura latinoamericana, pensados ahora a nivel de lo meta-físico.

En ese mismo año se convoca el II Congreso de Filosofía, en la ciudad de Córdoba, Argentina, para debatir sobre el neopositivismo, el marxismo y el existencialismo fenomenológico -la moda llegada de Europa-, pero ante las contundentes circunstancias socio-políticas, lo que se discute es la posibilidad o no de una filosofía concreta latinoamericana frente a una filosofía universalista y abstracta. Ahí, en ese Congreso, Dussel presenta como ponencia un alegato contra la "metafísica del sujeto", esto es, contra la ontología como

---

<sup>152</sup> Dussel, E. Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas. Bonum. Buenos Aires 1975 p 7. Citado por Marquinez Ibidem p 18.

<sup>153</sup> Dussel, E. Periodización... op. cit. p 86.

<sup>154</sup> Esta categoría "meta-física" tiene un significado totalmente nuevo, no se refiere ni al concepto griego, ni medieval, ni moderno, sino a la realidad que existe más allá del ser o mundo europeo, que no es el "no-ser" sino el ser otro.

*"expresión de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias,... que se concretiza ... como voluntad universal de dominio... (y) si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío..."<sup>155</sup>*

Dussel sostiene entonces como conclusión:

*"la tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad... deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente y oprimido,... todo repetir simplemente... lo pensado y dicho en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual sólo ocupado en lo académico, lo teórico. Esta mera repetición no crítica es ahora una culpable adhesión... a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión"<sup>156</sup>.*

En ese II Congreso de Córdoba irrumpe, consecuentemente, un grupo de jóvenes profesores de las distintas universidades que intentan, no sólo la reforma en la Universidad argentina, sino también superar, desde ese entonces, la moderna ontología europea. Esa generación inquieta,

*"entroncada en la fenomenología, cuestionada por Lévinas, por la realidad latinoamericana y con las herramientas de la Escuela de Frankfurt y Ernest Bloch dio los primeros pasos hacia una política latinoamericana"<sup>157</sup>.*

Desde 1970, Enrique Dussel empieza a ser ampliamente conocido en casi todas las ciudades de América Latina, y en algunas de Europa. En julio de 1972 participa en las Jornadas de El Escorial, España, donde, por primera vez, dialogan los teólogos y los filósofos de la liberación, y "son escuchados casi admirablemente por los mismos que hace siglos los habían

---

<sup>155</sup> Dussel, E. Metafísica del sujeto y liberación. Ponencia II Congreso de Filosofía. Córdoba 1971. En temas de filosofía contemporánea Sudamericana. Buenos Aires 1971. pp 27-32.

<sup>156</sup> Ibidem

<sup>157</sup> Marquínez. La Filosofía de la Liberación. Seis Conferencias pp 20-21.

conquistado".

En encuentros, cursos y conferencias, Dussel va puliendo las categorías que le irán a permitir interpretar la compleja realidad de América Latina. La Filosofía de la Liberación se pone en marcha y aparecen nuevas obras de Dussel, plenamente abiertas a la alteridad meta-física: "Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y Liberación", "Caminos de Liberación Latinoamericana I y II", "Método para una Filosofía de la Liberación. Superación Analéctica de la Dialéctica Hegeliana", y los dos primeros tomos de "Para una Ética de la Liberación Latinoamericana". Tomo I: "Acceso al punto de partida de la Ética". Tomo II: "Eticidad y Moralidad". El Tomo I piensa, guiado por Heidegger, los entes que como posibilidades ónticas se fundan en la totalidad, piensa la comprensión del ser como fundamentación de la moral moderna, pero ante la cuestión del Otro, indicado por Lévinas, pasa más allá de la modernidad, de Hegel y de Heidegger, a otro ámbito más allá de la ontología europea, que permite pensar el ser di-stinto de Latinoamérica, África y Asia. El Tomo II enjuicia éticamente el proyecto ontológico y el ethos de la dominación y, a través de la praxis analéctica, que se compromete por el Otro, más allá del orden establecido, describe el proyecto de liberación y su ethos liberador.

Mientras tanto, el general Alejandro Lanusse promete elecciones libres y legaliza los partidos políticos, aparece el Frente Justicialista de Liberación, FREJULI, cuando Perón escribe "La hora de los pueblos" y renace la esperanza en Argentina. En este ambiente, la Filosofía de la Liberación se dirige de modo directo al dirigente político de base, su filosofía política toma características de filosofía primera y la categoría "pueblo" cobra máxima importancia, porque poco a poco es pensada desde la categoría "clase".

*"Pueblo podía ser la nación... podían ser las clases oprimidas, podía ser la juventud..."<sup>158</sup>*

La ambigüedad de las nociones populistas de "nación" y "pueblo" divide al movimiento de liberación: unos pasan a la derecha peronista, otros se dan cuenta que el sistema colonial creaba, al interior de los países que lo padecían, un subsistema opresor, y toman clara conciencia de que

*"no hay liberación nacional... sin liberación social de las clases oprimidas. Asumida esta tesis la filosofía de la liberación clarificó su definición histórica"<sup>159</sup>.*

En este momento, es cuando la Filosofía de la Liberación pretende superar la ontología, el universalismo abstracto o ideología de las ideologías, también el populismo y los métodos imitativos de horizontes no latinoamericanos, para poder liberarse de la opresión del ser.

En 1973, triunfa en las elecciones el FREJULI, regresa Perón del exilio, se amonesta con fuego a la juventud peronista que se inclinaba a la izquierda. En nuevas elecciones Iván Domingo Perón y Estela Martínez de Perón obtienen abrumadora mayoría. La izquierda es perseguida. La Filosofía de la Liberación critica la ambigüedad del populismo y, por ser crítica, es declarada enemiga. La noche del 2 de octubre de 1973, la casa de Enrique Dussel es objeto de un atentado con bomba, que la destruye junto con su biblioteca. Un panfleto lo acusa de enseñar marxismo, y en marzo de 1975 es expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo. Muchos de los integrantes de la Filosofía de la Liberación tienen que partir para el exilio, entre ellos Enrique Dussel.

---

<sup>158</sup> Dussel, E. Conferencia en Morelia (México). La Filosofía de la Liberación en Argentina. 1995

<sup>159</sup> Ibidem

Dussel llega a México en 1976 y, desde entonces, ha sido profesor, tanto en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de México (UNAM), dirigido por Leopoldo Zea, como en la Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa). En la nueva situación, Dussel tiene la oportunidad de superar el velado populismo en que habían caído algunos de sus compañeros y plantearse nuevas tareas: esclarecer un método para implementar mejor la reflexión filosófica y la historia del pensamiento latinoamericano, definir el estatuto del texto filosófico desde su contexto económico-político, repensar todas las partes de la filosofía, en especial, una filosofía del trabajo, de la economía, de la producción. La gran ayuda Dussel la encuentra en el instrumental de la lingüística, el positivismo lógico, en la filosofía del lenguaje y en el marxismo nordatlántico, corrientes con las cuales entra en diálogo.

En México, sin la presión de las dictaduras argentinas, publica "Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana" -serie de conferencias dictadas en Viedma, Argentina, en pleno militarismo, el cual había exigido postergar ciertos temas y tener mucha táctica con el lenguaje- y completa el tercer tomo de "Para una Ética de la Liberación Latinoamericana", con los subtítulos "Filosofía ética latinoamericana: De la erótica a la pedagógica" y "Filosofía ética latinoamericana: De la política a la arqueológica".

*"Los tres tomos de "Para una ética de la liberación latinoamericana" fueron hasta ese momento la obra de más aliento de Dussel"<sup>160</sup> (donde esbozó todos los elementos de la metafísica de la alteridad).*

También publica "Desintegración de la cristiandad colonial y liberación"

---

<sup>160</sup>Marquínez. Introducción... Ibidem p 31.

-recopilación de artículos y conferencias- y la antología "Religión".

La síntesis total, la maduración y consolidación de su "primera ética" la expresa Dussel, de forma directa y completa, en su obra "Filosofía de la Liberación"<sup>161</sup> (1977) escrita de un tirón, en el exilio, sin bibliografía, con total ausencia de citas, porque su biblioteca, con su archivo, se había quedado en el hemisferio sur, en Mendoza.

Como iremos viendo, en Dussel, filosofía y ética coinciden, toda su filosofía es una ética que supera todas las ontologías y, por ello, también es una meta-física de la alteridad. Es una ética porque su punto de partida es un intersubjetivo compromiso por el otro, reconocido como otro, como distinto, lo cual supone una antropología fundamentalmente unitaria y concreta<sup>162</sup>, una antropología que comprende a los seres humanos como "corpo-socio-culturales e históricos, radicalmente libres". De ahí que las categorías fundamentales de su meta-ontología sean: "proximidad", "totalidad", "mediaciones", "exterioridad", "alienación" y "liberación", categorías que aclararemos en el capítulo tercero de ésta tesis. El compromiso por el otro, en busca de su liberación, se materializa primeramente con los oprimidos y excluidos, en lo erótico, pedagógico, político y económico. Ahora bien, el fundamento radical del compromiso por la alteridad se justifica en la arqueológica u horizonte del Absoluto, donde la

---

<sup>161</sup>En esta obra se presenta por primera vez el marco teórico de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y nos servirá de base primordial para presentar en el capítulo 3 lo fundamental de la arquitectónica de su pensamiento porque ahí sintetiza: Para una destrucción de la historia de la ética, Para una ética de la liberación latinoamericana, Introducción a la Filosofía de la Liberación y Método para una filosofía de la liberación; síntesis que llamamos "primera ética".

<sup>162</sup> Edgar Morin plantea una antropología fundamentalmente multidimensional que coincide en muchos puntos con la antropología unitaria de Dussel. Una excelente síntesis de Morin sobre este punto se encuentra en *Complexus 2 Homo Complex Hipercomplejidad*. En: "Edgar Morin: Introducción al pensamiento complejo" de Emilio Roger, Universidad de Valladolid 1997 pp 112-117



Ética de la Liberación plantea el ateísmo de toda totalidad fetichizada que niega a la persona, y pretende estar en el fin de la historia. Si se admite un Absoluto, es algo radicalmente distinto a todo sistema histórico, es la esperanza utópica que motiva el proceso de la historia y, por tanto, es el fundamento de la libertad, el compromiso y la justicia<sup>163</sup>.

Puesto que nuestro autor no es sólo filósofo sino, además, historiador y teólogo de la liberación, la historia de los diez años decisivos de la Iglesia latinoamericana (1968-1978) la ha dejado impresa en su libro "De Medellín a Puebla" y, en 1979, empezó a dirigir una "magna historia" en diez tomos: "La Historia General de la Iglesia en América Latina", escrita por decenas de historiadores latinoamericanos, obra necesaria en un Continente donde la Iglesia ha tenido tanto peso socio-cultural, y el pueblo es históricamente religioso y cristiano, caracteres de los cuales el proceso histórico de la liberación no puede prescindir.

### **3. LECTURA LATINOAMERICANA DE LA OBRA COMPLETA DE MARX Y ÉTICA COMUNITARIA**

Después de 1980, Dussel inicia un acercamiento a la obra teórica de Marx, para realizarle una "lectura latinoamericana", porque ve necesario para América Latina un "discurso marxista coherente y completo", frente a tantas tergiversaciones, aún de los propios marxistas. Esa lectura, por tanto, no es dogmática, ni antimarxista, es un rescate de lo más genuino de Marx, de sus discursos explícitos y de sus discursos implícitos, "sobre los cuales se ha pasado de largo porque no interesaban". Dussel asume, desde su filosofía de la liberación la

---

<sup>163</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación: Desde la praxis de los Oprimidos. En: Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación. Op. cit. pp 174-175

*"pertinencia de Marx en el presente y en el futuro por ser el gran crítico del fetichismo del capital, ...el culpable de la miseria de gran parte de la Humanidad,... porque Marx no ha muerto... sino que generará nuevo impulso al pensar crítico filosófico, económico y aún teológico"<sup>164</sup>.*

Fruto del estudio de Marx, Dussel escribe originales obras: "Filosofía de la Producción" (1983), "La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse" (1985), "Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63" (1988), "El Último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana" (1990), y "Las Metáforas Teológicas de Marx" (1993). Con estas obras la meta-física de la alteridad avanza en concreción, mira a América Latina desde la contradicción fundamental de la sociedad capitalista contemporánea, esto es, desde la contradicción entre el capital y el trabajo asalariado; ahora la totalidad dominadora no se entiende sólo como Europa, sino como el capital o el capitalismo, al cual la meta-física de la alteridad cuestiona.

Los aspectos de la originalidad, que el mexicano Luis Manuel Sánchez Martínez resalta de las obras de Dussel sobre Marx, las podemos compendiar como sigue:

Puesto que Dussel ya posee un proyecto crítico propio, que no parte del marxismo -antes había criticado esta doctrina, en "Método para una Filosofía de la Liberación", de no trascender la categoría hegeliana de "totalidad", de partir del "trabajo" como el último horizonte ontológico de la economía y de no expresar adecuadamente el factor libertad, todo por faltarle a la dialéctica marxista la categoría "alteridad"-, se acerca a Marx con autonomía intelectual, imprimiéndole a su lectura un carácter fundamentalmente ético y no teórico. Sus comentarios a los Manuscritos,

---

<sup>164</sup> Dussel, E. Las Metáforas Teológicas de Marx. EVD. Estella España 1993. p 5.

preparatorios de El Capital, han sido los más completos que se han escrito, de modo que han podido reconstruir los “planes generales” que Marx proyectaba para su obra total. Dussel descubre que la genial producción teórica de Marx quedó inconclusa y, por lo tanto, “abierta” a futuros desarrollos, en especial desde América Latina, donde aún está suspensa la explicación satisfactoria del capitalismo dependiente. Además, para sorpresa del mismo Dussel, descubre en los Grundrisse la categoría “alteridad”, la categoría “exterioridad” -clave en la Filosofía de la Liberación-, del “trabajo vivo” -esto es, la persona del trabajador fuera del ser del capital-, que lo lleva a interpretar El Capital como una Ética, a reafirmarse en su Filosofía de la Liberación y a reincorporar la tesis marxista a manera de desarrollo de su propio pensamiento. También encuentra Dussel a la moral, no como parte de la superestructura, como la ha entendido el marxismo tradicional, sino como elemento en sí mismo infraestructural, porque la moral es el tipo de conexión que se establece entre personas en la “relación social”, base de las relaciones de producción, que en el capitalismo son de dominación. De ahí que afirme que la crítica de Marx a la Economía Política es una crítica ética. Aquí, entonces, distingue a la “moral” como la totalidad de las prácticas vigentes y a la “ética” como la crítica trascendental de las “morales”, desde el punto de vista de la dignidad absoluta de la subjetividad del trabajador, que es corporalidad con conciencia y espíritu. Según esto, Dussel devela que Marx también concibe a la persona humana como “totalidad viviente”, “carnal”, presupuesto desde el cual critica a los idealismos, racionalismos y dualismos, los cuales absolutizan un mundo descarnado y niegan al otro al negar su cuerpo.<sup>165</sup> Más adelante, en el capítulo IV, ampliaremos la lectura dusseliana de Marx.

---

<sup>165</sup> Sánchez Martínez, Luis Manuel. Enrique Dussel en México (1975–1994) en Introducción a la Filosofía de la Liberación 5ª edición. Ensayos Preliminares y Bibliografía Ed. Nueva América. Bogotá, 1995.

Las ideas y reflexiones éticas de Dussel se globalizan, profundizan y consolidan en su libro “Ética Comunitaria” (1986), donde los enfoques filosóficos y sociológicos, las concepciones éticas y los acontecimientos reales, son trenzados con lo teológico y las apelaciones a la Biblia, “herencia histórico-cultural que sintetiza las experiencias milenarias de la humanidad”. Esta obra confronta los valores y la praxis de la moral vigente -que despoja a los pobres- con los valores y praxis de la ética comunitaria y con los viables ideales sociales y humanistas de los diferentes pueblos. Es, además, una crítica basada en el “amor de justicia” -que se vive en comunidad- y en un análisis socioeconómico de la explotación capitalista y de la experiencia neocolonialista, que revela las rupturas entre las sentencias de la moral vigente y las prácticas de la sociedad capitalista que, a través del despojo, la tortura y la violencia institucional, a nivel nacional y mundial, desprecia la corporalidad humana. Dussel opone, por consiguiente, una ética de la unidad del hombre, de la dignidad de la carne, de la sensibilidad y de la justicia del “dar de comer al hambriento” y que justifica la violación de las leyes inhumanas. El principio de la ética comunitaria es, por tanto, “liberar al pobre”, principio que va más allá de la ética Kantiana y de todo formalismo, y es la base de la sociedad futura no capitalista<sup>166</sup>. Establecidas las cuestiones fundamentales, Dussel discute en “Ética Comunitaria” los agudos problemas contemporáneos del trabajo y el capital, de la dependencia y las transnacionales, de los créditos internacionales y el armamentismo, de la revolución y el socialismo real, de la ecología y la dominación cultural, de la democracia, la liberación del hombre y la supervivencia del género humano.

En fin, la “Ética Comunitaria” de Enrique Dussel es una profunda reflexión, con secuencia pedagógica, sobre la aplicación de la ética de la

---

<sup>166</sup> Demenchonok. Op. cit. pp 210-215

alteridad ante la crisis global del mundo al final del siglo XX. En ella consolida que su ética es material o de contenido la cual, enriquecida con los aportes del auténtico Marx, lo prepara para sostener un crítico y fructífero diálogo con el formalismo de la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel y, a partir de él, con todas las posiciones filosóficas contemporáneas que permiten desarrollar, de modo sustancial, lo que podría llamarse su “segunda ética” y que se concretará en su gran obra “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión”, publicada en 1998.

#### **4. DIÁLOGO NORTE-SUR Y ARQUITECTÓNICA DE LA SEGUNDA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN**

Raúl Fonet Betancourt, en 1989, invitó a Karl-Otto Apel a realizar un proyecto filosófico de perspectivas mundiales: realizar un diálogo entre la Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Efectivamente se realizaron encuentros en Freiburg (1989), México (1991), Maina (1992), Moscú y São Leopoldo Brasil (1993), y Eischtatt (1995). Los resultados de estos cruces críticos fueron los volúmenes conjuntos “Ethik und Befreiung” (1990), “Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación” (1992), “¿Diskursethik oder Befreiungsethik?” (1992), “Die Diskursethik and ihre lateinamerikanische” (1993) y “Debate en torno a la Etica del Discurso de Apel: Diálogo Norte-Sur desde América Latina” (1994).

Las coincidencias entre Dussel y Apel se dan en las críticas del primero al cientificismo ideológico y las críticas del segundo al monopolio de la razón instrumental; y en el dilema, según Dussel, de los países subdesarrollados ante la influencia del positivismo, que considera la civilización tecno-científica como el modelo de desarrollo de la humanidad,

y donde la ética no juega ningún papel o, en otras palabras, ante el enunciado: “todo es posible en nombre del progreso”, pero cuando se cuestiona la “modernización”, la ética parece impotente ante las justificaciones de la razón científica, que se presenta como neutra; y el dilema formulado por Apel de la “urgente necesidad” y “aparente imposibilidad” de una fundamentación racional de la ética en la edad científico-técnica<sup>167</sup>.

Las diferencias entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación son bien claras pues, mientras Apel defiende una ética formal, Dussel sostiene una ética material o de contenido.

Apel, desde el giro pragmático, ha transformado la filosofía trascendental de Kant al preguntarse por las condiciones pragmático-trascendentales de la validez de todo consenso discursivo, y al preguntarse por los presupuestos y fundamentos últimos, universales e irreversiblemente trascendentales, de toda argumentación, es decir, al preguntarse por los principios de la racionalidad discursiva. Entre esos principios, según Apel, están las cuatro pretensiones implícitas de validez universal de toda argumentación: las pretensiones de inteligibilidad, de verdad, de veracidad y de rectitud de los actos de habla comunicativos y, además, el carácter de anticipación contrafáctica de la comunidad de comunicación ideal. De este modo, Apel logra proponer la fundamentación última del principio de una ética discursiva, deóntica y universal, que prescribe el procedimiento de fundamentación consensual de las normas en discursos prácticos. Tales principios irreversibles, que Apel también denomina “principios de autoalcance”, autorizan a-priori llevar a término el proceso de racionalización del mundo de la vida para reconstruirlo crítico-

---

<sup>167</sup> Sánchez Martínez, L. M. “Enrique Dussel en México” (1975-1984). En: Introducción a la Filosofía de la Liberación. 5ª ed. Nueva América, Bogotá, 1995, p. 73

normativamente. Este espacio abstractivo-ideal es la parte A de la Ética del Discurso, la cual es complementada con la parte B que formula las normas concretas para los casos empíricos<sup>168</sup>.

Dussel, por su parte, critica a la Ética del Discurso el no tomar en serio al “otro” como otro, e incorporarlo de modo inmediato en la comunidad ideal de comunicación, cuando en la comunidad de comunicación real más de las tres cuartas partes de la humanidad actual se encuentran fácticamente fuera de ella. Pero la objeción más seria de Dussel es la fragmentación dualística que la Ética del Discurso efectúa de la persona humana al enfatizar lo discursivo-racional y dejar de lado lo económico-corporal, el ámbito de las necesidades que hacen posible la vida humana, es decir, la base misma de la racionalidad<sup>169</sup>.

Un filósofo de la liberación latinoamericana, un pensador comprometido con el otro, con los excluidos, con los indios etc., como Enrique Dussel, se tenía que pronunciar ante el acontecimiento de los 500 años del llamado “Descubrimiento de América”. Los años de preparación de ésta efemérides coincidieron con el debate “Modernidad-Postmodernidad”, enriquecido con la publicación en 1985 del libro de

---

<sup>168</sup> Apel, K.-O. Transformación de la Filosofía I – II. Taurus, Madrid, 1985. ¿Límites de la ética discursiva? En: Cortina, A. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Sígueme, Salamanca, 1985. Estudios éticos. Alfa, Barcelona, 1986. Teoría de la verdad y ética del discurso. Paidós, Barcelona, 1991. La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur. Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas. En: Dussel, E. (compilador). Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Siglo XXI, México, 1994. Además: Bautista, J. J. De la comunidad ideal de comunicación a la comunidad real de comunicación. Rojas, M. El problema de la fundamentación última filosófica de la ética. En: Apel, K.-O. Angulo, Y. Algunos aspectos de la pragmática trascendental. En: Dussel, E. (compilador). Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Op. cit. 1994

<sup>169</sup> Sánchez Martínez, L. M. Enrique Dussel en México ( 1975 – 1984). En: Introducción a la Filosofía de la Liberación. Op. cit. pp 75 – 76. Además: Dussel, E. La razón del otro. La “interpelación” como acto de habla. Rivera Castro, F. El reconocimiento ético de la persona y los límites de la racionalidad. En: Debate en torno a la ética del discurso de Apel, Op. cit. 1994.

Habermas “El discurso filosófico de la modernidad”. Dussel, por supuesto, ante estas dos circunstancias histórico-culturales escribe, a partir de una serie de conferencias que dictó en Frankfurt, el libro “1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad” (1993) donde defiende la tesis de que el año 1492 es la fecha del “nacimiento” de la Modernidad.

*“Cuando Europa pudo confrontarse con “el otro” que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese otro no fue “descubierto” como otro, sino que fue “encubierto” como “lo mismo” que Europa ya era desde siempre”<sup>170</sup>.*

La Modernidad para Dussel tiene un “concepto” emancipador racional rescatable, pero al mismo tiempo desarrolla un mito irracional de justificación de la violencia, que hay que negar. Dussel no critica a la razón moderna como razón, sino por encubrir un mito irracional; por ello propone superar la Modernidad con el proyecto futuro de la Trans-Modernidad, el cual supone un concepto mundial y más amplio de Modernidad, en diálogo con su otra cara que es la “exterioridad” de los “excluidos”. Es bien claro el cuestionamiento radical a la concepción eurocentrista de Modernidad según Kant y Hegel, y que continúa, en el siglo XX, con Weber y Habermas, para quienes España y América son descartados porque

*“los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa”<sup>171</sup>.*

Dussel, basado en el discurso de Gines de Sepúlveda durante la disputa de Valladolid en 1550, presenta los rasgos del “mito de la

---

<sup>170</sup> Dussel. 1992. pp133-134

<sup>171</sup> Habermas: El discurso filosófico de la modernidad. Taurus Madrid 1989 p. 29



Modernidad”, de la otra cara de la Modernidad, que se autodefine ante los indios -ante “el otro”- como superior, que determina a las otras culturas como inferiores y como sujetos culpables de su “inmadurez”, de tal modo que la dominación es definida en realidad como un “bien” para el bárbaro que se “moderniza” (desarrollismo). Es decir, el mito de la Modernidad victima al inocente, al otro, y a sí mismo se declara inocente respecto del acto victimario y, por último, el sufrimiento del conquistado, del colonizado, o del subdesarrollado, es interpretado como el costo necesario que exige la modernización. Esta lógica se cumple, dice Dussel, desde la conquista de América hasta la guerra contra el Irak, al final del siglo XX<sup>172</sup>.

La propuesta de la “Trans-Modernidad”, que plantea Dussel para superar la Modernidad, es un desarrollo de la posición de Bartolomé de Las Casas, quien descubrió la irracionalidad encubierta en el mito de la culpabilidad del Otro, quien negó la legitimación de la “violencia civilizadora” para compeler al otro a la “comunidad de comunicación” del cristianismo y exigió siempre la racionalidad para iniciar el diálogo con el Otro. Bartolomé de Las Casas intentó modernizar al indio sin destruir su Alteridad, partiendo desde ella y no desde lo Mismo del sistema; su método fue el racionalismo de liberación porque, para él, el indígena era “criatura racional” y la violencia no se justificaba por ninguna culpa, y si la había, “los que mandan son los principales culpables”. Pero la razón crítica de Las Casas fue sepultada, dice Dussel, por la razón estratégica de Felipe II y de toda la Modernidad posterior<sup>173</sup>.

La “Trans-Modernidad” es una propuesta que niega la negación del mito de la Modernidad, que reconoce la inocencia del otro y la culpabilidad de la violencia civilizadora, que descubre la cara oculta de la Modernidad a

---

<sup>172</sup> Dussel E. 1492... Op. cit. pp 85-86 y pp 208-209

<sup>173</sup> Dussel E. 1942... pp 94-99

todas sus víctimas: a los indígenas, a los negros, a los mestizos, al mundo periférico, a todos los oprimidos. La “Trans-Modernidad”, porque descubre la dignidad del otro, descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada y la falacia desarrollista de la modernización hegemónica. La “Trans-Modernidad” es un proyecto mundial de liberación, no unívoco, sino donde la Alteridad también se realiza junto con la Modernidad en un diálogo intercultural de mutua fecundidad creadora, es decir, es co-realización solidaria del Centro-Periferia. No se trata de un proyecto pre-moderno o del pasado, ni de un proyecto anti-moderno de la derecha, ni un proyecto post-moderno irracional, sino de un proyecto que subsume el carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada que se trasciende como liberación mundial<sup>174</sup>.

Desde 1993, continuando Dussel con su diálogo Norte-Sur, ha escrito también los libros “Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación”, “Proyecto Filosófico de Charles Taylor”, “Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación”, “Ética de la Liberación ante el desafío de la Ética del Discurso”, “Zur Architektonik der Befreiungsethik Ueber materiale Ethik und formale Moral”, “Globalization and Exclusion: from a Liberation Ethics Perspective”. Igualmente, como excelente expositor, ha participado en congresos, seminarios, foros y cursos en toda América Latina, en Estados Unidos y Canadá, en Europa, en Africa y Asia. En el Cairo (Egipto), en el V Congreso de la Asociación Filosófica Afro-Asiática, celebrado en diciembre de 1994, con su concurso, se organizó un Comité Internacional del Tercer Mundo que se encargaría del diálogo filosófico Sur-Sur, en proyección al siglo XXI. Fruto de la intensa reflexión de los últimos cinco años es lo que hemos decidido llamar su “segunda ética”, la cual es presentada en la magnífica obra de 660 páginas “Ética de la Liberación en

---

<sup>174</sup> Ibidem. pp 209-211

la Edad de la Globalización y de la Exclusión” (1998), ética que no es una ruptura con “Para una Ética de la Liberación Latinoamericana” (1973), su “primera ética”, sino su subsunción, no ya desde una perspectiva latinoamericana, sino mundial, más allá del euro-centrismo y, aún más, del heleno-centrismo, donde no sólo profundiza la “primera ética”, sino que le da un cualitativo desarrollo, siempre en el nivel antropológico, desde el ser humano corporal-viviente como sujeto ético, cuya libertad es cuasi-incondicional en relación a un contexto y a una factibilidad<sup>175</sup>.

Como el mismo Dussel lo expresa, esta nueva “ética sin más” ha sido escrita en circunstancias muy distintas, porque en 25 años el mundo ha cambiado: se desintegró la URSS, fracasaron los socialismos en Europa del este, se derrotó electoralmente al Sandinismo en Nicaragua, Cuba quedó más bloqueada por el imperialismo, ha desaparecido la Guerra Fría y, con ella, la geopolítica de la bipolaridad y, en su lugar, se ha instaurado la unipolaridad estadounidense con su hegemonía militar y la globalización de su economía, cultura y política exterior.

*“La crisis de las utopías revolucionarias pareciera no permitir más alternativas; impera el dogma metafísico... del neoliberalismo a la manera de un F. Hayek. El juicio dominante de la opinión pública filosófica vigente sostiene que la “liberación” debería dejar lugar a acciones funcionales, reformistas, posibilistas. A pesar de todo esto, y contra lo que muchos opinan, pareciera que la antigua sospecha de la necesidad de una ética de la liberación desde las “víctimas”, desde los “pobres”, de la década del sesenta, desde la “exterioridad” de la “exclusión”, se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a finales del siglo XX.”<sup>176</sup>.*

La “segunda ética” de Dussel es una afirmación filosófica rotunda “de

---

<sup>175</sup> Dussel. 1998 Op. cit. Palabras preliminares. Pp 14-17

<sup>176</sup> Ibidem. p 15

la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo, a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional”<sup>177</sup>.

El intento de Dussel de situar las cuestiones dentro de una arquitectónica categorial, a partir de la realidad de un sistema mundial de globalización excluyente, y desde la crítica al pensamiento de numerosos autores contemporáneos, ha dado como resultado la magnífica obra indicada que consta de una Introducción sobre la “Historia Mundial de las Eticidades” y dos partes, constituida la primera por “Fundamentos de la Ética” y la segunda por “Crítica Ética, Validez Antihegemónica y Praxis de Liberación”.

La Historia Mundial de las Eticidades -la Introducción- va más allá de una historia eurocentrica -iniciada en Grecia-, porque coloca como base de la reflexión la historia de toda la especie humana y su arduo proceso, desde los pueblos primitivos hasta alcanzar las más complejas civilizaciones.

Según Dussel, el primer sistema interregional fue el Egipto Africano-Bantú y de los Semitas del Medio Oriente, en el cuarto milenio antes de Cristo, donde nacieron la monarquía divina, la racionalización de las primeras teogonías -2000 años antes de los presocráticos- y la primera eticidad<sup>178</sup> que afirmaba la vida terrestre y la corporalidad -el cuerpo se momifica con la intención que resucite para toda la eternidad- con normas éticas concretas en el Libro de los Muertos, el Código de Hammurabi y en el Antiguo Testamento, que estuvieron a favor de los débiles, de los pobres, de los extranjeros y los esclavos en cumplimiento de las necesidades primarias de la vida unitaria del sujeto ético-corporal: comer, beber, vestir,

---

<sup>177</sup> Ibidem. p 11

<sup>178</sup> Eticidad en el sentido hegeliano (Sittlichkeit) como totalidad concreta del mundo.

habitar... Esta eticidad, sin embargo, no logró formular sistemas teórico-éticos<sup>179</sup>.

En el movimiento de la humanidad del Oeste al Este -contra lo supuesto por Hegel-, las culturas florecen en la India, en la China, llegan a América por el Océano Pacífico -dejando culturas en todas sus islas- hace 50.000 años, donde se desenvuelven, autónoma y aisladamente, los Aztecas, Mayas e Incas -aquí queda el lugar histórico de estos pueblos y no en el “descubrimiento” por Colón en 1492-.<sup>180</sup> Desde Alaska hasta la Tierra del Fuego el universo fue interpretado desde un principio Dual -el Dos de los Tlamatinime (sabios aztecas), el Alom-Qaholom (Madre-Padre) de los Mayas, el Tocapo-Imaymana Viracocha de los amautas (sabios incas)- que racionalizaba las fuerzas cósmicas en referencia a los tiempos y espacios del Sol y de los hombres. Entre los incas la eticidad negaba universalmente una máxima no generalizable con tres imperativos formales: “No mentirás”, “No dejarás de trabajar”, “No robarás”, que regulaban las relaciones intersubjetivas comunitarias co-responsables. Los aztecas también racionalizaron las costumbres con una doctrina unitaria de la praxis humana, individual y colectiva<sup>181</sup>.

El segundo sistema interregional fue el Indoeuropeo -Persia, Grecia, China, India, Roma- que, desde el segundo milenio antes de Cristo y desde las estepas euro-asiáticas, dominaron de norte a sur, como guerreros a caballo, a los otros pueblos agricultores. Ahora bien, las cosmovisiones de estas culturas afirmaron el horizonte absoluto de los “Uno” espiritual, y negaron la vida temporal pues, para ellos, “el nacer empírico era castigo y la muerte empírica el *nacimiento* a la verdadera vida”,

---

<sup>179</sup> Ibidem. [4-8] pp 25-28

<sup>180</sup> Ibidem. [9] p 29. Véase también Amerindia en una visión no-eurocentrica de la historia mundial en 1492... Op. cit. pp 101-129

<sup>181</sup> Ibidem. [10 – 12] pp 28-31

lo cual implicaba la desvalorización de lo corporal, de la sexualidad, de la pluralidad material de las cosas y justificaba la vida contemplativa -la bios theoretikos- y la liberación sólo del “alma”. Heráclito, el Zoroastrismo, el Rig-Veda, los Upanishads, el Bhagavad-Gita, Buda y el Tao-Te King hablaban del “Uno” espiritual y bueno, y de la pluralidad material y mala. En Plotino confluyeron todas las tradiciones teórico-formales de Grecia y Roma. Este dualismo antropológico, y el desprecio del cuerpo, penetrará en el maniqueísmo latino, en los albigenses y cátaros, hasta culminar en Descartes y Kant, y aún en los racionalismos contemporáneos. La ascética, la apatheia, la ataraxía, la gnosis, el éxtasis, fue lo que se predicó predominantemente en estas etnicidades y produjo el inmenso estrato social de los oprimidos<sup>182</sup>.

El tercer sistema interregional lo constituyó el Continente Asiático Afro- Mediterráneo -el mundo Bizantino, el mundo Persa y todo el norte de Africa musulmana-, desde el siglo IV al siglo XV después de Cristo, donde la clave para los contactos comerciales y culturales fue la región del Turán-Tarim Turkestán, así como Bagdad y Córdoba, sedes de la Ilustración árabe que defendieron, por primera vez, los derechos de la razón ante la fe, es decir, la autonomía formal filosófica respecto del Corán. -Es con Al-Gazzali, en el siglo XI, al negar el uso autónomo de la razón, con quien nace el irracionalismo ortodoxo y fundamentalista musulmán-. En este estadio China y Europa medieval eran periferias aisladas. La visión del mundo que se expandió y cobró fuerza fue el “ethos semita egipcio-mesopotámico” desarrollado por los judíos, cristianos y musulmanes, ética crítica que partía de las víctimas, de los pobres y de los mismos esclavos y reafirmaba de nuevo la corporalidad carnal humana -basar hebreo- y sus necesidades de comer, beber, vestir, salud..., y no el “alma” de los indoeuropeos. Estos

---

<sup>182</sup> Ibidem. [13- 17] pp 31-36

criterios, categorías y principios se racionalizaron en los Evangelios y en el Corán y los profundizaron los Padres griegos: Taciano, Justino... y más tarde Maimónides<sup>183</sup>.

El cuarto sistema interregional fue el llamado por Dussel el “primer sistema-mundo”, el cual se fue estructurando desde finales del siglo XV debido al proceso de mundialización -como efecto del descubrimiento, conquista y colonización de América-, al desplazamiento del “centro” del tercer sistema interregional musulmán -ubicado en Persia- hacia Europa -que nunca había sido centro- y a la transformación simultánea del resto del mundo en la periferia del sistema capitalista<sup>184</sup>.

Este último acontecimiento histórico coincide, según Dussel, con la aparición de la Modernidad, entendida como la cultura que se forma en el centro del “sistema-mundo” a consecuencia de tal mundialización<sup>185</sup>. Este paradigma de la Modernidad, visto desde un horizonte de la historia mundial, Dussel lo opone al paradigma eurocentrico defendido por Hegel, Sombart, Weber, Habermas y aún por los mismos postmodernos, que lo consideran, al igual que su subjetividad, producto cultural sólo del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración europeas, sin deberle nada a nadie, y que piensan se debería expandir a todo el mundo -desarrollismo- y terminar de realizar<sup>186</sup>.

La Modernidad -continúa Dussel- tuvo su prehistoria en los siglos XIII a XV en la Europa periférica medieval, pero en realidad nació en el año de 1492 cuando España, por el problema turco, buscando llegar al centro de la “modernidad musulmana” por Occidente, por el Atlántico, se tropezó con

---

<sup>183</sup> Ibidem. [13–17] pp 31-36

<sup>184</sup> Ibidem. [29] pp 51-52

<sup>185</sup> Ibidem. [28] p 51

<sup>186</sup> Ibidem. [27-28] pp 50-51 y [48-51] pp 69-72

Amerindia. Esto era imposible que le sucediera a China, Portugal, Génova o Venecia, que buscaban el contacto con el mundo islámico a través del Océano Indico<sup>187</sup>.

España y Sevilla fueron el centro de la primera periferia mundial, de Amerindia, donde el “yo” europeo moderno, para constituirse, se enfrentó por primera vez con el “Otro”<sup>188</sup> y realizó la primera acumulación de riqueza a escala mundial.<sup>189</sup> Pero Carlos V fracasó con su Imperio y entonces el centro del “sistema-mundo” se trasladó a Holanda e Inglaterra. Fue cuando Europa, para poder gestionar eficazmente ese gran mundo conquistado y colonizado, racionalizó y simplificó, por abstracción cuantitativa, la naturaleza y los mundos de la vida mediante la tecnología y la creación de una nueva actitud económica: la posición práctico-productiva del capital. La racionalización fue el efecto de la Modernidad y no al revés, como piensan los europeos. Pero el efecto más grave y profundo sucedió con la simplificación de la subjetividad a un “yo” sin cuerpo –a través de Descartes y Kant-, que llegó a negar la razón práctico-material y la reemplazó por la razón instrumental que “sólo tiene que saber leer, según Galileo, el gran libro de la naturaleza escrito en lenguaje matemático.” Asimismo, la simplificación formal, necesaria para gestionar el “sistema-mundo”, racionalizó la política, la empresa capitalista y la vida cotidiana, des-etizó toda gestión, suprimió la razón comunicativa y condujo al individualismo solipsista, para crear el capitalismo y su propiedad privada, el liberalismo y sus derechos individuales que sacrifican la vida humana a la cantidad del capital<sup>190</sup>. Nietzsche, Heidegger y los Postmodernos, y aún Márx, han criticado internamente a la Modernidad pero no han logrado superar el horizonte europeo, ya que han minimizado a la periferia mundial y no han

---

<sup>187</sup> Ibidem. [30-33] pp 52-56

<sup>188</sup> Dussel. 1942... Op. cit.

<sup>189</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación* (1998) [33] p 56

<sup>190</sup> Ibidem. [34-40] pp 56-62



planteado soluciones para ella. Pero la crítica más seria a la Modernidad se realiza desde fuera de ella, desde el Tercer Mundo, desde donde se cuestiona su subjetividad descorporalizada y solipsista, su dominación, su exclusión de la periferia y su razón instrumental. Dussel no propone terminar de realizar la Modernidad, sino superar el primer “sistema-mundo”: el capitalismo, el liberalismo, el machismo, el racismo, la destrucción ecológica...; en una palabra, el eurocentrismo, para liberar a todo hombre, y a toda la comunidad humana, en un nuevo sistema-mundo Trans-Moderno<sup>191</sup>.

La primera parte de “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión” trata de los Fundamentos de la Ética, los cuales Dussel establece en tres momentos: “el material” o de contenido empírico, “el formal” o de validez intersubjetiva y “el de factibilidad ética” o de operabilidad, momentos todos universales y articulados que nuestro autor también los designa como “aspecto ético-material”, “aspecto moral-formal” y “aspecto de factibilidad ético-procesual”, los cuales realizan el proyecto ético o concepción del bien<sup>192</sup>. -El “Bien I” de la “Ética I” como Dussel también llama a la primera parte de su segunda Ética de la Liberación-<sup>193</sup>.

Esta “segunda ética” de Dussel es una ética de la vida y, por ello, su contenido y principio fundamental es: “producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto ético en comunidad”, no importando en qué cultura o modo de vida. Como lo básico es la vida humana, la razón se fundamenta en ella y no al contrario. La razón es una astucia de la vida humana que es mucho más que la razón, por eso, al establecer el momento

---

<sup>191</sup> Ibidem. [41-43] pp 62-64

<sup>192</sup> Ibidem. [56] p 89

<sup>193</sup> Ibidem. [203] p 280 y [398] p 563

material, Dussel le critica necesariamente a Kant su concepción dualista del hombre, así como su negación de la universalidad a las inclinaciones, deseos y apetitos<sup>194</sup>.

Enrique Dussel no sólo establece los tres momentos fundamentales de la ética, sino que se propone definir el criterio universal y el principio universal de cada uno de los momentos, y para ello procede de la siguiente manera:

En el capítulo 1 critica el conciencialismo desde la “biología cerebral” de Humberto Maturana, Gerald Edelman, Antonio Damasio y Xavier Zubiri, lo cual le permite recuperar la corporalidad humana. Estudia también las diferentes éticas materiales: el Utilitarismo de Locke, Hume, Bentham, Stuart Mill y Adam Smith, el Comunitarismo norteamericano de MacIntyre, Taylor y Walzer, las éticas de Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel, Scheler y Zubiri que le posibilitan, después de criticar sus parcialidades y de subsumir sus aportes, enunciar el “Criterio material universal de verdad práctica” y el “principio ético-material universal”, lo mismo que el modo de aplicar tal criterio y tal principio material<sup>195</sup>.

En el capítulo 2 expone que la vida humana se asegura con el concurso de todos, lo que hace necesaria la comunicación lingüística y la argumentación intersubjetiva como astucia de la vida; por ello analiza las éticas formales de la época moderna: La Moral Trascendental de Kant, el Formalismo Neocontractualista de Rawls, la Ética del Discurso de Apel y la Moral Formal de Habermas, para asumir sus aportes procedimentales o de la validez intersubjetiva, rechazar su vacío material y formular el “criterio intersubjetivo de validez” y el “principio moral universal de validez”, así como

---

<sup>194</sup> Ibidem. [57-58] pp 91-92

<sup>195</sup> Ibidem. Capítulo 1 [57-113] pp 91-165

el modo de aplicarlos <sup>196</sup>.

En el capítulo 3 reconoce que la reproducción de la vida humana requiere mediaciones de sistemas performativos de factibilidad que sinteticen, en la eticidad, el momento material positivo con el momento intersubjetivo, para poder pasar de la a-prioridad de la máxima a su realización, y así construir el bien desde las exigencias de factibilidad estratégico-instrumental y desde los enunciados normativos, con pretensión de eficacia y rectitud. Dussel, entonces, lee el Pragmatismo norteamericano de Charles Peirce y Hilary Putnam, el Funcionalismo de Niklas Luhmann y las concepciones de la factibilidad de Weber y del alemán latinoamericano Franz Himkelammert, con el fin de criticar la razón instrumental utópica, descubrir las condiciones de posibilidad tecnológicas y económicas, ubicarlas dentro de la posibilidad ética y enunciar tanto el “criterio de factibilidad, razón instrumental y eficacia” como el “principio de factibilidad ética u operabilidad” y, por consiguiente, el proceso de aplicación del acto ético y sus consecuencias<sup>197</sup>.

La segunda parte de la “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión” trata del juicio crítico de las víctimas a su respectiva eticidad, juicio que se cumple también en tres momentos fundamentales críticos: “la crítica ética”, “la validez antihegemónica” y “la praxis de liberación”, cuyo objetivo es la transformación comunitaria y cotidiana -las revoluciones sólo suceden después de siglos- del sistema vigente por la construcción de una sociedad más libre, más justa y humana para todos. Es decir, el sistema creído como bueno comienza a manifestar sus maldades no- intencionales -no existe la sociedad perfecta-, y entonces el momento negativo de la “razón ético-crítica” de la alteridad de los

---

<sup>196</sup> Ibidem. Capítulo 2 [114-160] pp 167-233

<sup>197</sup> Ibidem. Capítulo 3 [161-203] pp 235-294

oprimidos y excluidos -quienes develan el fetichismo de la eticidad en el dolor que causa a los débiles- se compromete a de-construir lo dado. Esta razón ético-crítica es más desarrollada que la razón práctico-material, que la razón discursivo-formal y que la razón de factibilidad porque es capaz de ir más allá del sistema dado. Sin embargo, el juicio ético-negativo, producto de la razón ético-crítica, se sustenta en la afirmación anterior de la vida humana y de la dignidad de los sujetos éticos por la razón práctico-material y por la razón ético-originaria que reconoce al otro. Las críticas a las eticidades se han realizado en la historia de la humanidad y en la historia del pensamiento desde las primeras civilizaciones hasta hoy<sup>198</sup>.

La segunda parte de esta Ética elabora entonces, por primera vez, una teoría de la crítica ética, e igualmente descubre el sentido del mal originario en la totalización de las eticidades -problema intuido por Leibniz y Bergson y sospechado por Kant-, lo cual se hace presente en tres momentos: en el sufrimiento de las víctimas que claman por su reconocimiento, en su interpelación crítico-negativa que pide explicaciones y alternativas utópicas, y en la de-construcción negativa de los sistemas con el propósito de construir una nueva eticidad<sup>199</sup>.

Dussel también busca definir los criterios y principios de los tres momentos críticos de la Ética:

En el capítulo 4 escribe que cuando la vida humana es negada le aparece la “conciencia ético-crítica” que enjuicia la verdad, la validez y la factibilidad del “bien”, esto es, las contradicciones sociales. La Ética de la Liberación, por compromiso, adopta la posición de las víctimas y defiende la universalidad de “la razón”, de la “razón ético-crítica” y de “la vida”. Con

---

<sup>198</sup> Ibidem. [204-206] pp 297-300

<sup>199</sup> Ibidem. [207-209] pp 300-304 ver esquema 4.3 p 304

estos presupuestos Enrique Dussel trabaja “La Crítica de la Economía Política” de Marx, lo “negativo” y lo “positivo” en la Teoría Crítica de la primera Escuela de Frankfurt -Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin-, la “Dialéctica de lo Pulsional” en Schopenhauer, Nietzsche y en Freud, y la “sensibilidad” y la “alteridad” en Levinas, los grandes críticos contemporáneos, para formular, después de develar sus aciertos y desaciertos, el “criterio crítico” en sus aspectos positivo y negativo, el “principio ético-crítico”, también en sus aspectos ético-crítico negativo y ético-crítico positivo y, por último, sus modos de aplicación<sup>200</sup>.

En el capítulo 5 afirma que para promover la vida humana es necesaria la consensualidad y la validez crítica de las víctimas, y su organización como nuevos sujetos ético-críticos que articulan teoría y práctica en la real liberación. Entonces, Dussel analiza, primero la experiencia de concientización de Rigoberta Menchú y la Filosofía Inculturada de Juan Carlos Scannone, comparándolas con la Ética del Discurso, en especial con las autocríticas de Albrecht Wellmer, para aclarar la elaboración teórico-crítica de los sujetos histórico-comunitarios que desarrollan la plena conciencia crítica. En segundo lugar analiza el Proceso Ético-Crítico propuesto por Paulo Freire en comparación con Piaget, Kohlberg, Feuerstein y Vygotsky, para mostrar la original pedagogía crítica del pedagogo brasileño. En tercer lugar examina los paradigmas Funcionales y Críticos de las ciencias desde los aportes epistemológicos de Popper, Kuhn, Feyerabend y Lákatos para dejar en claro las demarcaciones de las ciencias en general, de las ciencias naturales y las ciencias sociales o humanas y de las ciencias sociales funcionales y las ciencias sociales críticas que ratifica con ejemplos de Marx y Foucault. Y en cuarto lugar estudia “El Principio Esperanza” en Ernest Bloch, todo para enunciar en

---

<sup>200</sup> Ibidem. Capítulo 4 [210-276] pp 309-409

qué consistirían el “criterio crítico-discursivo intersubjetivo de validez” y el “principio ético crítico-discursivo comunitario de validez” en sus aspectos negativo y positivo y, por fin, las tareas discursivas de la comunidad crítica y la realización de la utopía y el proyecto posible de liberación<sup>201</sup>.

En el capítulo 6 discute, a partir de Foucault -quien ayuda a ubicar la razón estratégica e instrumental-, con Marx, Rosa Luxemburg, Weber y Lenin la cuestión de la organización y las relaciones de los intelectuales con las masas; con los filósofos modernos, con Heidegger, con la Filosofía Analítica, con Popper, con Luhmann, con la Hermenéutica y con la Pragmática Comunicativa discute la cuestión del sujeto, lo cual le permite diferenciar “reforma”, “revolución” y “transformación”; con Hannah Arendt, Max Weber, Habermas y Rosa Luxemburg debate la cuestión de la violencia o coacciones ilegítimas. Estas controversias tienen la finalidad de saber si, al final del siglo XX, cuando se ha desmembrado la Unión Soviética, se ha derrotado electoralmente al Sandinismo y triunfa el dogma neoliberal, es posible la “liberación”. Dussel argumenta, en conclusión, a favor de la huelga general como táctica no vanguardista, ni anárquica, enmarcada en los principios ético-críticos, en las teorías sociales críticas y en los proyectos de liberación que establecen, no cualquier fin, no cualquier medio y no cualquier método de acción, sino los posibles y éticos. Con gran claridad, entonces, Dussel define el “criterio crítico de factibilidad” y el “principio-liberación”, los que han de dirigir la transformación de la realidad y la construcción de la nueva sociedad,<sup>202</sup> -el “Bien II” de la “Ética II” como nuestro pensador llama a la consecuencia real de aplicar la segunda parte de su segunda Ética de la Liberación”-<sup>203</sup>.

Esta “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la

---

<sup>201</sup> Ibidem. Capítulo 5 [277-335] pp 411-494

<sup>202</sup> Ibidem. capítulo 6 [336] pp 495-583

<sup>203</sup> Ibidem. p 561

Exclusión” finaliza con dos apéndices puntuales: El Apéndice I que reúne las tesis que Dussel desarrolla en esta su “segunda ética”, y el Apéndice II que trata de “Sais: Capital de Egipto” que cuestiona de nuevo al helenocentrismo.

Las tesis del Apéndice I son claves porque favorecen la comprensión de los supuestos de la compleja arquitectura de la Ética de la Liberación y, además, indican la originalidad subsumidora y superadora de Enrique Dussel. Esas tesis tratan de la periodización de la historia, de lo que es la vida humana y su desarrollo, de las distinciones en el ámbito de la moral y de la ética de los dos paradigmas de “modernidad”, de lo que se debe entender por “material”, de lo que es el “bien” o lo “bueno”, de los diferentes tipos de éticas, de la integración de lo libidinal o pulsional con lo racional, de los instintos, sus represiones y patologías, de la responsabilidad ético-libidinal por las víctimas, de los ámbitos de los principios éticos y de lo que consiste la “normalidad”. Como se puede ver, esas tesis se refieren a una nueva concepción de la historia, a una concepción de la subjetividad corporal, viviente, terrenal y cultural, a unos principios éticos más complejos y a la manera de corregir la disciplina civilizatoria y evitar la dominación. Invitamos a leer integralmente las 17 tesis en su fuente, sin embargo, aquí nos atrevemos a enunciarlas sintéticamente del siguiente modo:

Tesis 1. El “sistema-mundo”, desplegado desde el siglo XV, es la fase mundial del cuarto sistema interregional de la historia de las eticidades.

Tesis 2. “Universal” es una categoría abstracta, “Mundial” es el horizonte concreto de todas las culturas.

Tesis 3. La vida humana es físico-biológica, histórico-cultural, ético-estética y aún místico-espiritual en un ámbito comunitario; es un “modo de realidad”, una de cuyas astucias es la racionalidad.

Tesis 4. “Lo ético” es un aspecto material, “lo moral” un aspecto

procedimental, la “eticidad” es la totalidad concreta del mundo, “ethos” es un sistema de costumbres o hábitos, “lo ético-crítico” es un momento de la Ética de la Liberación.

Tesis 5. No hay que confundir el “origen de la eticidad concreta”, el “origen histórico de las categorías pre-filosóficas ético-críticas”, el “origen formal de la filosofía moral” (en Grecia) y el “origen autonomizado de la filosofía respecto a la teología” (siglo XII por los árabes).

Tesis 6. La afirmación de la vida humana ha seguido dos caminos culturales: El camino bantú-egipcio-mesopotámico y semita que afirma la vida terrenal y corporal, y el camino indoeuropeo que niega la vida terrenal y corporal.

Tesis 7. Las “categorías materiales” son metafóricas de la vida cotidiana, y las “categorías formalmente filosóficas” son construcciones metódico-rationales.

Tesis 8. Hay dos paradigmas de la Modernidad: el “eurocéntrico” que quiere imponerse a las otras culturas, y el “mundial” que cuestiona la superioridad de Europa respecto a las culturas periféricas.

Tesis 9. Hay que distinguir el “origen de la Modernidad en 1492”, la “crisis del paradigma medieval” (en el siglo XVI) y la “formulación del nuevo paradigma teórico moderno” (en el siglo XVII).

Tesis 10. Hay que diferenciar “material” como “contenido” (lo propio de Marx) y “material” como “materia física” (lo propio del materialismo dialéctico).

Tesis 11. El criterio material por excelencia es la “producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético” en el nivel vegetativo-cultural (ámbito de la razón práctico-material), en el nivel de la reproducción institucional (ámbito de la razón reproductiva) y en el marco de las culturas (ámbito de la razón ético-crítica).

Tesis 12. El “valor” es toda mediación, compatible con la verdad del desarrollo de la vida del sujeto humano.



Tesis 13. Hay que distinguir la “verdad práctica” como contenido material de los enunciados éticos, la “validez” como el momento formal, el “bien” como la unidad práctica de “verdad práctica”, “validez” y “factibilidad” éticas, lo “justo” como la justicia material, la “rectitud” como la conformidad con las costumbres (sentido material) o con las reglas (sentido formal), y lo “recto” como lo correcto en conformidad con las costumbres o los sentimientos.

Tesis 14. Son éticas materiales: el utilitarismo, el comunitarismo, las hermenéutico-simbólicas, las axiológicas, las ontológico-existenciales, las económicas y las vitalistas.

Tesis 15. Son morales formales: el Kantismo, la meta-ética analítica, el liberalismo procedimental y la ética del discurso.

Tesis 16. Son éticas críticas: las que parten de la Economía Política, de las Filosofías y Ciencias Sociales Críticas, de lo Afectivo-Pulsional y de la Fenomenología Alterativa.

Tesis 17. Es necesario: a. Un marco categorial para interpretar todo lo patológico; b. Recuperar la dimensión libidinal sin descartar lo racional; c. Conservar el “principio de realidad” y la “conciencia moral” o “Super-yo”; d. Ampliar la topología económica y energética. En el origen está la necesidad, en el futuro la libertad y la felicidad. En el “homo sapiens” la espontaneidad escinde el aparato psíquico y permite la disciplina civilizatoria que reemplaza al instinto. Los instintos de autoconservación, de placer, todo tipo de agresividad y defensa son distintos en los humanos que en los animales. La represión socio-histórica trastorna la libido del hombre civilizado. Los instintos de muerte adquieren fisonomía propia en la patología de la civilización moderno-occidental. Los instintos de muerte como sistemas totalizados reprimen a los instintos de vida. Cuando un sistema se cierra, los instintos de autoconservación invierten la fobia ancestral a la muerte y en las instituciones se posterga el dolor postergando el deseo. El castigo, por incumplir las normas que evitan la muerte, imprime la conciencia de culpa. El castigo-culpa es enfermedad que se debe

administrar para evitar la muerte; su patología es el suicidio heróico o el sado-masochismo. Los instintos de placer o de vida desinhiben enfrentar el dolor para desarrollar la vida; su patología también es el masochismo, el sadismo y el suicidio. Los instintos de autoconservación se enfrentan solidarios a las víctimas de las instituciones para reproducir la vida. Las víctimas son los efectos de las instituciones creadas contra la fobia al dolor y la muerte. Responsabilizarse ético-libidinalmente por las víctimas desinhibe enfrentar, en comunidad, el peligro. Los “instintos de resistencia” se emparentan con la autoconservación y los “instintos de agresividad” con el placer. El principio ético-material de la vida tiene mayor relación con la producción de la vida, el principio moral-formal de intersubjetividad con la reproducción y seguridad de la vida, y el principio ético-crítico con el desarrollo creador de la vida humana en general, de las víctimas en particular y conforma una sensibilidad abierta. El Super-yo debe ser creador. La “normalidad” es tener visión crítica, abrir posibilidades factibles, saber manejar las contradicciones entre los instintos de autoconservación y placer, y corregir la disciplina civilizatoria. Los enfermos son los que no logran manejar las contradicciones histórico-institucionales con su propio aparato psíquico-libidinal individual y comunitario. Sanar al enfermo es volverlo a la normalidad con un saber práctico-ético que permita la propia vida, en la vida de la comunidad, sabiendo usar el sentido común<sup>204</sup>.

Por último, Enrique Dussel anuncia nuevas obras sobre la fundamentación de los principios éticos indicados y sobre los frentes de liberación.

El proceso filosófico de Enrique Dussel descrito en este segundo capítulo quiere servir de trampolín para lanzarse a profundizar, en el

---

<sup>204</sup> Ibidem. pp 617-630

capítulo tercero, la “primera ética” de la liberación, madurada en la década de los setenta, en el capítulo cuarto, la lectura latinoamericana de la obra completa de Marx, realizada en la década de los ochenta, y en el capítulo quinto, la compleja arquitectónica de la “segunda ética” de la liberación, que Dussel trabajó originalmente en la década de los noventa de acuerdo a la complejidad y unidad físico-biológica, histórico-cultural, ético-estética y mítico-espiritual del hombre, en controversia con los grandes filósofos de la historia, en especial con los más egregios maestros de la filosofía del siglo XIX y siglo XX, sobre los cuales avizora una nueva edad de la historia si florece, en comunidad, la razón ético-crítica de los oprimidos y los excluidos del sistema-mundo moderno.

## CAPÍTULO TERCERO

### PRIMERA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

Enrique Dussel se ha propuesto mundializar la filosofía, llevarla más allá del ámbito de Occidente, no por ampliación de ese espacio cultural, sino por ruptura de su totalización en sí. Tal ruptura no procede del interior de Occidente, de Europa, sino desde fuera porque se hace desde Latinoamérica, desde el Tercer Mundo, desde los "condenados del mundo y de la historia"<sup>205</sup> que luchan por su afirmación, no sólo política, sino también filosófica. Por eso a su filosofar Dussel lo titula "de la liberación", y lo despliega en cinco apartes como lo muestra el cuadro esquemático de la página siguiente: comienza por la "histórica" de la filosofía, donde establece las básicas categorías de "centro" y "periferia"; sigue por la "meta-física" o "meta-ontología de la alteridad", que se caracteriza por ser ética, puesto que plantea el compromiso por el otro; en tercer lugar por la "práctica de la alteridad", donde la meta-física se concretiza en la política, la erótica, la pedagógica y el antifetichismo; en cuarto lugar por la "poiética" o filosofía de la producción alterativa, donde se llega a la máxima concreción de la económica -la distinción que realmente posibilita la total liberación-, y termina en el "meta-discurso metodológico" donde se fundamenta la más radical de las críticas posibles.

En el numeral 2 del capítulo anterior indicamos que entre los años 1972 y 1977, por sus experiencias ético-políticas en Argentina y México, Dussel había consolidado su filosofía de la liberación y su "primera ética" a través de sus obras "Para una de-strucción de la historia de la ética", "Para

---

<sup>1</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. USTA. Bogotá 1980. p 9.

una ética de la liberación latinoamericana” (3 tomos), “Introducción a la filosofía de la liberación”, “Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana” y “Filosofía de la liberación”. En este capítulo tercero expondremos esa “primera ética” -la cual se identifica con su filosofía de la liberación- siguiendo el esquema de Filosofía de la Liberación (1977), la última obra de este período, pero haciendo referencia a las anteriores obras hermanas.

## **MARCO TEÓRICO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN** Consolidación de la Primera Ética de Dussel

### **Filosofía de la Liberación**

Ruptura de la Ontología Occidental y Mundialización del Filosofar.

#### **1. Histórica: Geopolítica y Filosofía**

Concreción de la filosofía en la política y en el espacio geográfico mundial.

Historia de la Filosofía Occidental.

Historia de la Filosofía Latinoamericana.

#### **Categorías:**

**Centro, Periferia**

#### **2. Meta-Ontología de la Alteridad: De la Fenomenología a la liberación.**

Superación de la ontología fenomenológica en la revelación del otro distinto, impredecible y libre, trascendental al sistema.

Categorías:

**Proximidad, Totalidad, Mediaciones**

**Exterioridad, Alienación,**

**Liberación**

#### **3. Práctica de la Alteridad: De la Política al Antifetichismo**

La meta-física de la alteridad accede a la realidad concreta al pensar sus seis categorías en cuatro momentos metafísicos:

**Política, Erótica, Pedagógica, Antifetichismo**

**4. Productiva de la Alteridad:** De la Naturaleza a la Económica  
Implantación de la meta-física de la alteridad y de la práctica de la  
alteridad en las cuatro distinciones de la proxemia u óptica:  
**Naturaleza, Semiótica, Poiética, Económica.**

**5. Discurso Metodológico:** La Cuestión de los Métodos  
El saber avanzar por la teoría, por la práctica, por la poiética y por la  
filosofía de la liberación hasta un modelo del discurso crítico.

Métodos:

**Dialéctico, Analéctico  
Prácticos, Poiéticos,  
De las Ciencias del Hombre,  
Ideológicos, Críticos,  
De la Filosofía de la Liberación.**

## **1. HISTÓRICA: GEOPOLÍTICA Y FILOSOFÍA**

La presentación que hace Dussel de la historia de la filosofía<sup>206</sup> no es independiente de la política, porque ésta es la concreción de aquella, porque

*"la filosofía se hace justificación de un poder real, poder que controla un espacio, no abstracto, geométrico, ni el de la ciencia física, ni siquiera el de la existencia fenomenológica, sino un concreto dominio geográfico"<sup>207</sup>.*

Ese espacio hoy es el ocupado por el poder del Nordatlántico -el centro imperial- y que se ramifica a nivel mundial -a la periferia dominada-. El dominio de ese espacio no se hace sin guerra, o fría o caliente, o pacífica o sangrienta, por eso, ese espacio es un campo de batalla en el cual se está

---

<sup>206</sup> Todo este tema Dussel lo expone en: Para una de-strucción de la historia de la ética. Ser y Tiempo. Mendoza. 1972. F.E.L. II: Eticidad y moralidad. Edicol. México. 1977. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. 1980 pp 13-26. Introducción a la Filosofía de la liberación. . Op. cit. 1979 pp 109-115.

<sup>207</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980. 1.1.1.1.

en guerra, porque desde Heráclito "la guerra es el origen de todo."<sup>208</sup> Ahora bien, la guerra manipula a los hombres y "la ontología los sitúa como entes interpretables."<sup>209</sup> El caso más palpable del dominio y de la guerra es el de

*"la filosofía moderna europea que con su 'ego cogito' se preguntó si los indios eran hombres y su respuesta práctica fue el 'ego conquiro' esa mano de obra, esos incultos, esos bárbaros y subdesarrollados"<sup>210</sup>;*

Y después de una cruel y compleja historia de 500 años, Occidente sigue oprimiendo indios, negros, mestizos, campesinos, obreros y marginados, no sólo de América Latina, sino también de África y Asia<sup>211</sup>, justificándose en las ideologías de la modernidad. Pero Dussel, enfatiza:

*"la inteligencia filosófica no es tan verídica... como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender"<sup>212</sup>,*

Esta es precisamente la posición desde donde actúa la filosofía de la liberación del filósofo argentino. "Pareciera que la filosofía ha surgido siempre en la periferia"<sup>213</sup>: fueron periféricos los presocráticos, los padres griegos y latinos, Descartes, Kant...<sup>214</sup> Pero cuando la filosofía se dirige y se instala en el centro, se vuelve ontología y se hace ideología:

---

<sup>208</sup> Ibidem. 1.1.1.1.

<sup>209</sup> Ibidem. 1.1.2.1.

<sup>210</sup> Ibidem. 1.1.2.1.

<sup>211</sup> Dussel, E. 1942 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Nueva Utopía. Madrid. 1992. pp 181-203. Filosofía de la liberación. 1980. 1.1.3.2.

<sup>212</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. Op. cit. 1.1.3.2.

<sup>213</sup> Ibidem. 1.1.3.1.

<sup>214</sup> Ibidem. 1.1.3.2

*"La ontología de los imperios, del sistema vigente y central, es en realidad la ideología de las ideologías"<sup>215</sup>,*

Veamos lo que pasó en la historia de la filosofía occidental según Enrique Dussel:

En Grecia, Parménides inició la filosofía como ontología al decir "el ser es, el no-ser no es", al sostener que el ser es el fundamento del mundo; que el ser, como la luz, ilumina pero no es visto. Lo griego es el ser y más allá está lo bárbaro, el no-ser. La polis griega, más tarde el Imperio Romano, se divinizó, se identificó con la naturaleza misma.

*"La ontología termina por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son 'una y la misma cosa',... donde reina el ser, reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador"<sup>216</sup>.*

Y la ideología siempre ha acallado las conciencias de quienes se han estimado los poseedores del ser.

En la Edad Media, los periféricos pastores y beduinos del desierto experimentaron el ser como el "próximo", como el hermano. Esos pastores estuvieron exiliados en Egipto y se liberaron con Moisés. De ellos nació una "filosofía de la creación", que por ser de creación no justificó nada como eterno, sino la revolución y la libertad. Esa filosofía triunfó "en Constantinopla desde el siglo IV, en Roma desde el siglo VI, en Bagdad desde el siglo IX, en Córdoba (España) desde el siglo X, en París desde el siglo XIII"<sup>217</sup>. Pero este ser también terminó por identificarse con el sistema

---

<sup>215</sup> Ibidem. 1.1.4.3.

<sup>216</sup> Ibidem. 1.1.5.2.

<sup>217</sup> Ibidem. 1.1.6.2.



vigente, con la ciudad terrestre, porque no se construyó ninguna Civitas Dei. Se ideologizó la metafísica de la creación y sus críticos terminaron en las hogueras de la Inquisición.

En la modernidad, Europa salió de su enclaustramiento geográfico a través de las cruzadas y el comercio, pero definitivamente con España y Portugal, utilizando el poder de la ballesta. El europeo llegó a creerse, por lo tanto, un

*"yo constituyente"... con su... "yo conquisto",... su "yo esclavizo",... su "yo venzo"..., hasta que conscientemente dijo... "yo pienso"... "soy el espíritu absoluto"<sup>218</sup>, hasta que alcanzó la plena totalización y dividió el mundo en "centro" imperial y en "periferia" dominada<sup>219</sup>.*

En la contemporaneidad, todas las escuelas críticas y estructuralistas, aunque respetables por sus antropologías y humanismos, han afirmado el mismo "centro", la misma totalidad occidental, "sin solución política económica de real liberación..." Nietzsche ha sido la apología del hombre conquistador y del eterno retorno de la totalidad de lo mismo. La fenomenología y el existencialismo han sido los descriptores de un "yo" que se abre a un "mundo", el cual no es otro que el mundo europeo<sup>220</sup>.

Lo que Dussel critica de manera radical, no es toda la rica creación filosófica de Occidente, sino la absolutización de su ser, la fetichización de su mundo y su cultura, que lo ha engeguecido para lo otro. Dussel lo que le

---

<sup>218</sup> Ibidem. 1.1.7.1. y 1.1.7.2.

<sup>219</sup> 1492 El encubrimiento del otro. Op. cit. Eurocentrismo pp 23 - 30. De la conquista a la colonización del mundo de la vida. pp 49-80.

<sup>220</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. Op. cit. 1.1.7.2.

crítica a Occidente es que se universalice a sí mismo, se aleje de la realidad mundial y, por ello, se quede en el vacío del formalismo.

Ahora veamos cómo concibe Dussel el proceso de la filosofía en América Latina. No acepta que la filosofía latinoamericana sólo tenga cien años, afirma que ella empezó con la Conquista. Propone que los criterios para la periodización de esta filosofía deben ser intrínsecos a Latinoamérica, y que es fundamental tener en cuenta la función práctico-histórica de la filosofía, por ello distingue tres estructuras práctico-productivas, a las cuales corresponden tres épocas del pensamiento: Al capitalismo preindustrial mercantilista la época de la Filosofía Colonial, al capitalismo industrial y dependiente la época de la Filosofía Neocolonial, y al sistema que inicia la Revolución Cubana la Filosofía de la "Segunda Emancipación"<sup>221</sup>.

Para Dussel, en la Colonia la filosofía tuvo tres períodos: a) El Descubrimiento o Conquista (1492-1550), cuando Bartolomé de Las Casas, por sus denuncias<sup>222</sup>, fue el primer antecedente de la Filosofía de la Liberación. b) La Normalización de la Escolástica (1550-1760), que fue pura repetición -en los más de treinta centros superiores que España fundó en sus colonias- de la filosofía vigente en el "centro" y "el comienzo de una dominación cultural"<sup>223</sup>. c) La Ilustración (1760-1807), que despertó el sentimiento patriótico en los criollos<sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup> Dussel, E. Hipótesis... Ponencia II CIFLA op. cit. pp 411 s.s. citadas por Demenchonok... Op. cit. pp 47-52.

<sup>222</sup> Ver pp 22-27 de esta tesis.

<sup>223</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. op. cit. 1.1.8.2. Ver de esta tesis capítulo 1 pp

<sup>224</sup> Ver de esta tesis pp

En la Época Neocolonial los períodos de la filosofía fueron cinco: a) La Emancipación (1807-1820), cuando con "Hidalgo, Bolívar y San Martín brilló un pensar emancipatorio que no llegó a ser una filosofía explícita, sino un profundo anhelo de libertad, aunque ingenuo al no sospechar que para las mismas metrópolis era más rentable la independencia".<sup>225</sup> b) El Fracaso del Nuevo Orden (1820-1880), cuando llegó a América el utilitarismo. c) El Positivismo en la Expansión Imperialista (1880-1910), período en que las metrópolis -que desde 1850, con su imperialismo financiero, habían comenzado una acometida hacia el África, la India, el Sudeste Asiático y la China- llevaron al centro a las élites coloniales para su re-educación y para que repitieran la filosofía metropolitana en las colonias:

*"esos filósofos colonizados olvidaron su pasado, se avergonzaron de sus sabios, copiaron una visión que les era extraña y se vieron desde el centro como no-ser; esa triste ideología... todavía es enseñada en la mayoría de los centros filosóficos de la periferia"*<sup>226</sup>.

d) La Segunda Normalización (1910-1945), cuando surgió la búsqueda del pensamiento propio, sucedió la creadora toma de la conciencia nacional antipositivista -a veces espiritualista-, se reconoció el novedoso tema indígena y se retornó a las raíces propias, es decir, al rescate de la profunda tradición cultural de América Latina.<sup>227</sup> e) La Crisis de la Dependencia (1945-1960), cuando, a nivel mundial, los héroes de la emancipación neocolonial -Gandhi, Lumumba, Nasser...- pensaron en la libertad pero

*"tuvieron un espacio político ambiguo porque tampoco tuvieron consciencia que pasaban de manos de Inglaterra, Francia o Bélgica a manos de Estados Unidos,... se situaron en el adecuado lugar hermenéutico, en la*

---

<sup>225</sup> Ver de esta tesis pp

<sup>226</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. Op. cit. 1.1.8.4.

<sup>227</sup> De esta tesis pp

*perspectiva correcta, pero su pensar no fue filosofía todavía*<sup>228</sup>.

En esta última etapa, las transnacionales, que necesitan no perder mercados, hacerse propietarias de las empresas claves y practicar una política de producción de deseos, a través de la publicidad, inician su imperialismo ideológico, porque

*"las filosofías progresistas del centro, repetidas en la periferia, se transforman en los fundamentos ideológicos últimos de la ideología imperialista"*<sup>229</sup>.

La Segunda Emancipación irrumpió con Augusto Salazar Bondy, "el primero que planteó la relación entre filosofía, dependencia y liberación, y la filosofía como filosofía de la liberación"<sup>230</sup>,

*"la que se levanta contra la ontología clásica del centro desde la exterioridad, desde el no-ser, desde la nada,... la que pretende formular una meta-física desde la formación social periférica,... para lo cual es necesario destituir al ser de su pretendida fundamentalidad eterna y divina, desenmascarar a los funcionalismos que, por más que critiquen y operativicen sus partes, no pueden criticar dialécticamente el todo"*<sup>231</sup>.

Y concluye Dussel: "el sentido de la praxis liberadora sólo lo pueden descubrir los actuales pueblos oprimidos, así como la mujer violada por la ideología machista y el hijo domesticado"<sup>232</sup>.

---

<sup>228</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. Op. cit. 1.1.8.5.

<sup>229</sup> Ibidem. 1.1.8.6.

<sup>230</sup> Dussel, E. Hipótesis... en II CIFLA p 435. Citado por Demenchonok op. cit. p 50.

<sup>231</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. 1.1.8.7.

<sup>232</sup> Ibidem. 1.1.8.7.3

## **2. META-ONTOLOGÍA DE LA ALTERIDAD: DE LA FENOMENOLOGÍA A LA LIBERACIÓN**

Con este tema empieza la exposición del pensamiento central y maduro de Enrique Dussel. Se trata de su meta-física de la Liberación. Esta meta-física tiene un significado totalmente novedoso porque nada tiene que ver con la metafísica griega, ni medieval, ni moderna, ni heideggeriana, sino de una meta-física de la trans-modernidad que va más allá de la fenomenología, pues ésta sólo señala lo que aparece dentro del horizonte del mundo y del ser vigente europeo. En la meta-física dusseliana se trata de la epifanía de quien está más allá del ser, se trata de la manifestación impredecible del otro totalmente dis-tinto que, al presentarse de frente, pone en cuestión todo lo dado, todo lo creído y aceptado. Ese otro es otro hombre, el hombre de otra cultura, de otro mundo, de otro sistema, de otro ser. Ese otro es más cuestionador si es de una raza despreciada, y peor, si además es débil, pobre y oprimido. Aceptando la revelación del otro comienza el cambio más radical, el de la real liberación. Fue Lévinas quien le inspiró a Dussel este pasaje.

Para comprender, interpretar y comprometerse con la realidad más real que es la revelación del otro, Dussel ha elaborado, en su meta-ontología, seis categorías que él considera suficientes: proximidad, totalidad, mediación, exterioridad, alienación y liberación. Veamos cada una de ellas:

## 2.1. Proximidad

La proximidad<sup>233</sup> es la filosofía de lo que es antes del ser, antes del mundo, es la filosofía del encuentro con el otro, no diferente sino di-stinto<sup>234</sup>; es la filosofía de la revelación del otro. En la Filosofía de la Liberación no se privilegia la relación hombre-naturaleza, como entre los griegos y modernos, sino la relación hombre-hombre<sup>235</sup>, porque es la relación primera:

*“cara-a-cara”... es una reduplicación usual en el hebreo que indica lo máximo en la comparación: lo supremo... significa proximidad... lo que no tiene mediación... en la apertura o exposición de una persona ante otra... raíz misma de toda significación posible... la racionalidad primera... la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta en el rostro... sería ...el desde donde el orden ontológico... queda abierto: es el más allá de la totalidad mundana”<sup>236</sup>.*

Por eso el origen de esta filosofía es diferente, se inicia antes del mundo, en el nacer y el aparecer de cada hombre o de cada pueblo, en el no-ser, de donde el mundo queda en un segundo plano. Proximidad es el encuentro cara-a-cara, frente-a-frente, de un hombre con otro hombre, es la primera experiencia humana porque se nace en la proximidad, porque el hombre no nace en la naturaleza, como las plantas o los animales, sino en

---

<sup>233</sup> Esta categoría está plenamente desarrollada en: Dussel, E. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I. Siglo XXI. Buenos Aires 1973. Capítulo III: “Lo otro” como “el otro” escatológicamente distinto. Avance pro-vocativo del rostro del otro. Y en: Filosofía de la Liberación. 1980. Op. cit. pp 27-33.

<sup>234</sup> Para la diferencia entre “diferente” y “di-stinto” ver Filosofía de la Liberación. 1979. Seis Conferencias. Op. cit. p 197.

<sup>235</sup> Cuando aquí se habla de “hombre” se entiende indistintamente varón o mujer, porque estos son los dos modos de ser hombre, de ser humanos, y porque la filosofía de la liberación considera al varón y a la mujer como personas absolutamente iguales.

<sup>236</sup> Dussel, E. Para una ética de la ... Op. cit. Tomo 1 Cap. III p 120

el regazo de una mujer y de una cultura, que es la inmediatez anterior a toda lejanía..., la proximidad originaria<sup>237</sup>.

*Más allá del rostro visto,... se abre una exterioridad metafísica... o ética (en cuanto el rostro es hontanar de provocación que escapa en tanto libre a mi predeterminación...)*<sup>238</sup>

*"Aproximarse a un humano, que es muy distinto a aproximarse a una cosa, es surgir desde más allá del origen del mundo... es la anterioridad anterior a toda anterioridad... anterior a todo significado,... es avanzar... hacia la arqueología misma del discurso meta-físico"<sup>239</sup> ...*

Acercarse, entonces, a un ser humano es avanzar hacia el origen de lo político, de lo erótico, de lo pedagógico, de lo económico..., avanzar que no deja de tener su riesgo, porque no se sabe cual va a ser la reacción del otro que es fundamentalmente libre y, por ello, un misterio, más allá de toda lógica.

La primera experiencia de la proximidad no es sólo intrafamiliar, porque simultáneamente se nace en una comunidad, en un pueblo, en una raza, en una cultura, en una clase social, en una época... con todas sus virtudes y defectos. Además, la proximidad primera, antes que el mundo, marca a cada hombre, porque ahí se da la responsabilidad o no por el hombre nuevo<sup>240</sup>. El hombre ante otros hombres... es apertura a lo realísimo,... al misterio,... a su palabra,... es posición, no ante "lo visto", sino como a "lo oído", que procede de más allá de la totalidad ontológica,... desde la nada que adviene al ser,... desde la libertad de donde surge lo

---

<sup>237</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. 2.1.3.2.

<sup>238</sup> Dussel, E. Para una ética... Op. cit. 121

<sup>239</sup> Ibidem. 2.1.2.

<sup>240</sup> Ibidem. 2.1.4.2. y 2.1.5.4.

nuevo.<sup>241</sup> La proximidad es vivencia tan profunda que el tiempo, en ese encuentro, se hace sincronía, más aún, se hace acronía en la alegría de estar juntos, y el espacio se hace inespacial.

*"Esa acronía inespacial, anterior a toda tematización de la conciencia, es el origen de todas las edades, del sentido de toda lejanía y la raíz de toda praxis"<sup>242</sup>.*

Esta experiencia primigenia se aspira a vivir en el futuro, porque siempre se espera el reencuentro. La proximidad no sólo es arqueológica sino también escatológica...

*"es la utopía que nos tiene en vilo,"<sup>243</sup> cuyo cumplimiento es una fiesta, la auténtica fiesta política, erótica, o pedagógica, o económica de la liberación"<sup>244</sup>.*

La proximidad es, por lo tanto, la expresión misma de la esencia humana, que se hace inequívoca, real, no sólo con los amigos sino, sobre todo, ante el rostro del pobre, del oprimido, del marginado, ante el rostro y los ojos de quien clama justicia, sea quien sea. Esta proximidad inequívoca provoca responsabilidad, y se establece cuando se accede a servir al débil, a quien está necesitado<sup>245</sup>. La proximidad se realiza cuando se entiende y acepta el pleno significado de lo humano en todo hombre, no tanto su razón, la razón, sino su libertad, la dimensión que mejor caracteriza al hombre, y que sólo hasta ahora se piensa en su radical profundidad mundial. Con la aparición del otro en la proximidad se rompe la ontología, la totalidad, el

---

<sup>241</sup> Dussel, E. Para una ética... Tomo I p 124

<sup>242</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación 2.1.5.

<sup>243</sup> Ibidem. 2.1.6.3.

<sup>244</sup> Ibidem 2.1.6.5.

<sup>245</sup> Ibidem 2.1.6.2.



eterno retorno de lo mismo<sup>246</sup>, lo que no pudieron superar ni Nietzsche, ni Heidegger.

## 2.2. Totalidad

La totalidad<sup>247</sup> es la filosofía del ser. Dice Dussel:

*"La proximidad deja lugar a la lejanía..., el niño es dejado en la cuna,... la asamblea se dispersa para reintegrarse a las labores..., los hombres se alejan de los hombres para acercarse a las cosas, a los entes, a los objetos..., pero estos no se dan de forma aislada sino en relación de unos con otros, se dan en un sistema, dentro de una totalidad que los comprende... El nivel de lo entes es lo óntico, el nivel de la totalidad ... es lo ontológico"<sup>248</sup>.*

La totalidad, entonces, es el horizonte donde nos movemos, es el mundo, pero no es lo primero que se da desde siempre sino que, según Dussel, lo primero es la proximidad y desde ella, lentamente, desde la aparición y el nacimiento del hombre, se va desplegando el mundo. El hombre va transformando la naturaleza y creando esa totalidad, límite de límites, que no es un objeto, sino el campo desde donde las cosas y los entes encuentran su sentido. Los hombres son los creadores del mundo; sin los hombres no habría mundo, ni entes, sólo cosas y cosmos. El hombre es el fundamento de lo que se entiende como el mundo social, el mundo económico, el mundo político,... el mundo cultural, sistema de todos los sistemas.

---

<sup>246</sup> Dussel, E. Para una ética... Tomo I p 126

<sup>247</sup> Esta otra categoría está plenamente explicada en: Dussel, Enrique. Para una ética de liberación latinoamericana. Tomo I. Capítulo I: Despliegue del horizonte ontológico. Pp 33-66 Filosofía de la Liberación. Nueva América 1979. Op. cit. pp 55-77. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. pp 33-42.

<sup>248</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. Op. cit. 2.2.1.

La totalidad del mundo no es la totalidad de formas. En el cosmos sólo hay cosas materiales, las que existen de por sí. En cambio, en el mundo hay entes culturales, sensibles, imaginarios e ideales, todos en referencia sólo a la creatividad del hombre, es decir, sin hombres no habría cultura, sólo el cosmos:

*"el cosmos es anterioridad real pero el mundo es nota real del hombre"*<sup>249</sup>.

Ambos, el cosmos y el mundo, existen articulados pero son realidades diferentes, de ahí que Dussel critique al idealismo por aceptar sólo la existencia del mundo, y al materialismo ingenuo que sólo considera como real al cosmos<sup>250</sup>.

El mundo, donde vive el hombre como centro, también es temporalidad, retención de su pasado y emplazamiento de su proyecto fundamental futuro. Dussel, contrario a la filosofía europea, no privilegia la temporalidad futura donde se realiza siempre lo mismo, sino el pasado espacial donde se nace y se es "predeterminación de toda otra determinación futura"<sup>251</sup>, aunque no de modo absoluto. Esto es importante para la Filosofía de la Liberación que busca el origen de las dominaciones, y porque reconoce que no es lo mismo nacer en un mundo que en otro, pues cada uno está marcado por su origen cultural.

El hombre es el fundamento de la totalidad del mundo, y éste el que funda a todo ente y a toda parte o subsistema del mundo. El fundamento es lo que explica la totalidad y su futuro, desde una espacialidad condicionante

---

<sup>249</sup> Ibidem. 2.2.3.4.

<sup>250</sup> Ibidem. 2.2.3.4.

<sup>251</sup> Ibidem. 2.2.4.3.

del mismo fundamento. El fundamento es el ser, y es uno porque es idéntico a sí mismo, pero en el fundamento, en la totalidad, se diferencian los entes unos de otros, unos subsistemas de otros, lo cual explica que los entes dependen del todo y de los otros entes<sup>252</sup>. El mundo es, entonces, un metasistema, el sistema fundamental que explica el comportamiento de toda realidad singular.

Ahora, saber remitir los subsistemas y los entes al mundo es el método ontológico, mientras que saber remitir el todo a las partes es el método apodíctico o demostrativo; lo primero es lo filosófico, lo segundo es lo científico<sup>253</sup>. Abarcar el mundo es la comprensión y es algo preconceptual, cotidiano, no especulativo, ni conceptual, porque es desde el mundo que se interpreta y se conceptualiza todo. La comprensión es algo cotidiano porque desde ella se elige y se habla, se juega, se estudia, se trabaja, sin elegirla ni hablar de ella. En ese mundo la primera actitud es la comprensión existencial, esto es, la actitud ingenua ante la “pragmata” o acción práctica.

*“Yo no soy primeramente un sujeto que conoce objeto; antes, el hombre es un ente que poseyendo como nota propia la comprensión del ser se abre al mundo dentro del cual no le hacen frente objetos sino simples cosas cotidianas que manipula... Es la comprensión existencial del quehacer de cada cual sin pensar aún sus fundamentos ...la praxis antes que la teoría”<sup>254</sup>. Sólo el hombre es y comprende su ser. Las cosas simplemente son; sólo el hombre las abarca o comprende dentro de un horizonte ontológico”<sup>255</sup>.*

---

<sup>252</sup> Ibidem. 2.2.5.

<sup>253</sup> Ibidem. 2.2.6.

<sup>254</sup> Dussel, E. Para una ética... Capítulo 1 pp 38-41

<sup>255</sup> Ibidem. p 43

Es la filosofía la que toma conciencia de este proceder.

Por último -afirma Dussel-, el mundo es una totalidad en movimiento. El hombre siempre está ampliando el mundo, espacial e históricamente, con todo lo que va haciendo y conociendo y, por ello, se le presenta la necesidad de comprenderlo continuamente. El movimiento de la totalidad es el movimiento dialéctico y su comprensión es la dialéctica<sup>256</sup>, acontecimientos diferentes al movimiento de los entes aislados, o de una parte de ellos que es el movimiento óntico y el objeto específico del estudio de las ciencias. En fin, ha de quedar claro que la totalidad es un mundo complejo en movimiento que tiene un origen humano y además un sentido, es decir, se dirige hacia alguna parte y ese camino se impone aclararlo.

Dussel, después de considerar críticamente las concepciones de la dialéctica en Kant y Hegel, y los horizontes del mundo de Husserl y Heidegger concluye:

*“El fundamento a-priori de la ética y de la misma praxis cotidiana es el ser del hombre comprendido dia-lectica, existencial y pro-yectivamente, principalmente como poder-ser adviniente, que en su último horizonte es el telos mismo de la humanidad como historia universal”<sup>257</sup>.*

---

<sup>256</sup> En este método Dussel está de acuerdo con Heidegger y todos los ontólogos de la historia. Ver sus Seis conferencias en Filosofía de la Liberación 1979. Op. cit. pp 191-192.

<sup>257</sup> Dussel, E. Para una ética... Capítulo 1 pp 63-64

### 2.3. Mediaciones

Las mediaciones<sup>258</sup> es la filosofía de los entes, y acercarse a los entes es la proxemia. Los entes, que pueden ser naturales, signos, símbolos, artefactos, mercancías..., son los que hacen posible la existencia del hombre, por lo tanto son medios, mediaciones, para un fin, para el logro de algún proyecto, entre los cuales es bueno resaltar el proyecto de acercarse al otro.

Cuando apareció la especie homo, ella se enfrentó a un medio natural hostil lleno de cosas materiales, cósmicas y, poco a poco, a esas cosas materiales les fue dando fisonomía de entes en el mundo cultural que fue constituyendo; poco a poco les fue encontrando posibilidades -lo que podía hacer con las cosas-, les fue dando sentido. El hombre, entonces, es quien constituye a los entes como cosas-sentido, como cosas útiles. En la vida cotidiana, si las cosas o los entes se refieren a un observador aparecen como fenómenos, y si el observador, como sujeto, los considera teóricamente, los fenómenos se describen y se conciben como objetos; en ese momento también, si el fenómeno u objeto se usa como mediación adquiere un sentido.

Dussel, oponiéndose a Descartes y al pensar moderno, dice que el modo primero de enfrentarse a los entes en la vida cotidiana no es considerar teóricamente a los entes (*bios theoretikós*), sino un usarlos en la vida práctica (*bios praktikós*):

---

<sup>258</sup> Ver Dussel, E. Para una ética... Op. cit. Tomo I Capítulo II: Las posibilidades ónticas. Y Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. pp 42-53.

*"Esta cotidianidad no llama la atención porque desde siempre se vive usando los entes acríticamente, porque la ingenuidad cotidiana es el modo natural de vivir, donde todo parece obvio" <sup>259</sup>.*

Pero esta ingenuidad no es la única actitud que existe, también existen otras, como la del hombre cotidiano de la cultura occidental, que se cree crítico respecto al hombre primitivo porque ya no ve al sol como un dios, pero acepta acríticamente su cultura como la justa. El científico, igualmente, se cree crítico, pero olvida que los principios de la ciencia tienen evidencia cultural, y que sus esfuerzos sirven al proyecto del sistema donde vive<sup>260</sup>.

Mientras el mundo es comprendido por el Nous, o intuición del hombre, el fenómeno o el ente es interpretado por el logos, o lógica del sujeto, lo cual quiere decir que al ente se le busca su función dentro del mundo. El ente puede ser interpretado en su constitución real cuando se descubre su sentido refiriéndolo a la realidad de ente, como cosa del cosmos; y puede ser interpretado con diversos sentidos cuando él se constituye refiriéndolo a los demás entes, es decir, por su referencia al mundo. Así, por ejemplo el agua, con referencia al cosmos siempre es líquida, pero como ente del mundo puede ser interpretada como bebida, o como extinguidora de incendios,...según para lo que el hombre la utilice<sup>261</sup>.

Las relaciones ópticas se establecen a través de las sensaciones pero integradas en un campo, que es la percepción, donde percepto y concepto no se pueden separar, porque estos dos modelos de captar los entes se dan simultáneamente, porque la interpretación es un acto de

---

<sup>259</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. Op. cit. 2.3.4.1.

<sup>260</sup> Ibidem. 2.3.4.4. y 2.3.4.5.

<sup>261</sup> Dussel, E. Para una ética... Hermenéutica existencial Op. cit. pp 67-70

inteligencia-sentiente y la percepción un acto de sensibilidad-inteligente<sup>262</sup>, como decía Zubiri.

Los entes tienen sentido, y tienen valor, según su referencia al mundo y su despliegue desde el hombre. El sentido es la respectividad posible que un ente tiene con una totalidad interpretativa, el valor, por su parte, es la respectividad actual de un ente como mediación operativa para un proyecto.

*"El sentido se entiende intelectual y existencialmente, el valor se entiende estimativa y operativamente"*<sup>263</sup>.

Lo cual significa que el valor es una necesidad inmensa para un proyecto vital, que se da después de conocer el sentido de un ente. Puede haber entes con sentido y sin valor, como todas las cosas indiferentes, pero no entes con valor y sin sentido, como ocurre con las cosas por las cuales se lucha, porque todo valor supone ya un sentido y no al revés. El sentido y el valor, por lo demás, son siempre mediaciones, nunca son cosas absolutas, porque es el mundo del hombre el que las funda.

*"Todo el ámbito axiológico (que ciertamente tiene mucha importancia en la conducta moral) se encuentra intramundaneamente como la posición existencial e histórica a la que el hombre se abre a partir del poder-ser proyectado y ad-viniente a la que accedemos radicalmente por la comprensión dia-léctica o práctica"*<sup>264</sup>.

De ahí que Dussel critique a Scheler el fundar la moral en los valores -que son mediaciones y no intuiciones eidéticas- y no en el mundo como tal.

---

<sup>262</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. Op. cit. 2.3.6.

<sup>263</sup> Ibidem. 2.3.7.4.

<sup>264</sup> Dussel, E. Para una ética... Capítulo 2 p 73

El hombre cuando actúa lo hace por algún proyecto, el proyecto se realiza a través de determinaciones electivas, es decir, por la capacidad de dominio que el hombre posee sobre las mediaciones, porque ellas no están absolutamente determinadas, ni ninguna es suficiente para cumplir el proyecto humano de la realización total. Esa capacidad de señorío sobre los medios es posible por la especificidad de la libertad humana, lo cual significa que las mediaciones están a disposición de la libertad que las ha creado. De aquí que Dussel diga: "Sin libertad no habría hombres, ni entes, ni sentido, porque simplemente no habría mundo"<sup>265</sup>. Pero la libertad se da en el ser ad-viniente... y, a causa de los proyectos, "porque es desde el ser que se conceptualiza y elige". Por eso también Dussel critica los conceptos de libertad en Kant -en quien es un a-priori incomprensible- y en Sartre -para quien es un absoluto que funda el mundo y los proyectos-<sup>266</sup>.

*"... la libertad no es sino el modo de nuestra trascendencia intramundana en cuanto a su negativa manera de encarar las posibilidades. La facticidad es lo ya determinado. El mismo poder-ser como así emplazado por mi vida pasada, es igualmente un dato que no cae bajo mi libertad. Sin embargo, en cuanto ya-dado el todavía-no del poder ser es el fundamento de la libertad..."*<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación*, Op. cit. 2.3.9.5.

<sup>266</sup> Dussel, E. *Para una ética...* pp 75-77

<sup>267</sup> *Ibidem* pp 78 - 79



## 2.4. Exterioridad

Si la totalidad es la filosofía del ser, la exterioridad<sup>268</sup> es la filosofía del no-ser, la filosofía de lo que se ha negado porque está más allá del ser. Y según Dussel, es la categoría más importante de la Filosofía de la Liberación

porque permite "comenzar un discurso filosófico desde la periferia,... desde los oprimidos...", desde la trascendentalidad más allá del sistema, o desde los marginados dentro del sistema -la trascendentalidad interna-, desde todos los hombres que han sido negados. La posibilidad de este nuevo discurso en la historia de la filosofía mundial se ha hecho posible debido a la nueva realidad histórica de los pueblos del Tercer Mundo, que muchos aún siguen olvidando. Esta filosofía de la exterioridad no podrá menos que ser nueva<sup>269</sup>.

La categoría "exterioridad" trata, no de los entes-cosas, no de los hombres-cosas, sino de los entes-hombres, de lo di-stinto, de la provocación de ese otro que no sólo es individual sino, además, expresión de un pueblo; trata de la libertad incondicionada del no-ser, porque no pertenece al ser del sistema, puesto que está fuera de él; trata de lo irracional porque está más allá de la capacidad de la razón que sólo capta al ser.

Es aquí donde la Filosofía de la Liberación hace la distinción entre ontología y meta-física. Dice Dussel:

---

<sup>268</sup> Ver de Dussel, E. Para una ética... op. cit. Tomo I. Capítulo III: La exterioridad metafísica del otro. Tomo II. Capítulo IV: Eticidad del fundamento. La "conciencia ética" como oír la voz del Otro. Capítulo V: La moralidad de la Praxis. La Libertad meta-física del Otro y la negatividad. Filosofía de la liberación. 1979. Op. cit. pp 79-91. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. pp 54-65.

<sup>269</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980 Op. cit. 2.4.1.

*(Entre los entes) "hay uno absolutamente sui generis:... el rostro de otros hombres. En la cotidianidad otro hombre parece una simple cosa-sentido más: un taxista, una ama de casa, un maestro, un soldado, un obrero,... como parte del sistema;... pero de pronto ese otro se revela en toda su exterioridad, se aproxima, mira a la cara, no como algo, sino como alguien, saluda, hace una pregunta, pide un favor o exige algún derecho,... impacta,... se revela como una libertad interpelante, como alguien que resiste a ser instrumentalizado por la totalidad"<sup>270</sup>.*

La exterioridad es, entonces, "el ámbito desde donde el otro hombre... se revela"<sup>271</sup>. Es la meta-física más allá de la ontología. Lo cual quiere decir que, más allá del ser hay realidad, la realidad del cosmos, la realidad, por ejemplo, de los primates antes de la aparición del mundo. Y entre las cosas reales hay una

*"que tiene eventos,... historia, biografía, libertad, el otro hombre que, aún en la más extrema humillación, puede increpar: ¡soy hombre!, ¡soy persona! ¡tengo derechos!"<sup>272</sup>*

Por esa capacidad el hombre es

*"más real que la totalidad cósmica,... es totalidad autosustantiva, autónoma,... exterioridad metafísica"<sup>273</sup>.*

La exterioridad se hace "realidad práctica cuando alguien dice «¡tengo hambre!»"<sup>274</sup>, cuando se presenta como negatividad en el sistema, como los pobres.

---

<sup>270</sup> Ibidem. 2.4.2.1. y 2.4.2.2.

<sup>271</sup> Ibidem. 2.4.2.3.

<sup>272</sup> Ibidem. 2.4.3.2.

<sup>273</sup> Ibidem. 2.4.3.3.

<sup>274</sup> Ibidem. 2.4.3.4.

El otro, todo hombre,

*"nace en el útero de alguien.. pero no es mera diferencia... de la madre,... o de la especie, sino que desde el origen, desde siempre, es di-stinto, porque el hijo establecerá un mundo propio, un proyecto único, será libre,... su alteridad irá creciendo.. hasta su muerte histórica"<sup>275</sup>.*

Pero, aunque di-stinto, el hombre puede elegir aproximarse a otros hombres, converger, para construir conjuntamente otra realidad futura. Así Dussel, en Para una Ética de la Liberación Latinoamericana... escribe:

*Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad ...hasta la dualidad. La diferencia supone la unidad (del ser): lo Mismo. Mientras que lo di-stinto indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo esperado, no necesariamente procedente de la identidad (del ser). ...La di-stinción podrá ser vivida diversamente: como a-versión o con-versión al Otro, y en ello consistirá toda la eticidad de la existencia"<sup>276</sup>.*

Contra Parménides, y contra la ontología clásica, Dussel afirma que el no-ser es, que el otro es, que la exterioridad es, que cuando el otro irrumpe provocante muestra su rostro, sus derechos, por ser otro fundado en su propia exterioridad, en su real dignidad humana. Y Dussel agrega:

*"para el sistema injusto,... negador del otro,... el otro es el caos,... (porque) le descubre la patología al sistema"<sup>277</sup>.*

También dice Dussel que el rostro del otro revela realmente a un pueblo, antes que a una persona singular; que el rostro del mestizo, del

---

<sup>275</sup> Ibidem. 2.4.3.6.

<sup>276</sup> Dussel, E. Para una ética... Capítulo 3 p 102

<sup>277</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación. Op. cit. 2.4.4.3.

esclavo africano, del hindú, del chino,... son la irrupción de otra historia, que cada rostro

*"es rostro de un sexo, de una generación, de una clase social, de una nación, de un grupo cultural, de una edad de la historia" <sup>278</sup>.*

*"el rostro ajado del beduino,... del campesino,... del minero (por su misterio),... es la belleza primera, la belleza futura, la belleza popular,... y no los rostros... rejuvenecidos por los afeites y la cosmética... que sienten miedo al futuro" <sup>279</sup>.*

Explica Dussel: La razón no puede comprender a esa exterioridad porque está más allá del mundo, más allá del ser; a ella sólo puede adentrarse por la fe. La razón ve lo que los entes son, ve en lo que consiste el ser, descubre el fundamento del ser y las diferencias de los entes, porque la razón

*"es la capacidad contemplativa que ilumina el ámbito que el poder político y militar controlan" <sup>280</sup>,*

pero lo que está más allá le es irracional. A la razón, la palabra de la exterioridad le es incomprensible, no la puede interpretar, siempre la ha llamado "bárbara". Además, creer en la exterioridad es un riesgo: se le puede interrogar y ella no responder, o mentir hasta la muerte. A la palabra del otro sólo se puede acoger, escuchar, aceptar, por el imponderable de la fe, por el creer en el otro porque es otro, porque es alguien, porque se funda en su propia exterioridad como fundamento y no en una demostración científica. La lógica del sistema totalizado es la lógica de la identidad y no puede entender la lógica de la exterioridad que

---

<sup>278</sup> Ibidem. 2.4.5.1.

<sup>279</sup> Ibidem. 2.4.5.2.

<sup>280</sup> Ibidem. 2.4.7.1.

*"establece un discurso desde el abismo de la libertad del otro,..."<sup>281</sup>*

*"la revelación meta-física por excelencia,... racionalidad histórica suprema, humana"<sup>282</sup>.*

Ahora bien, la exterioridad también se puede entender como trascendentalidad interna a la totalidad, porque "ninguna persona... es... sólo parte del sistema"<sup>283</sup>. Toda persona, aún opresora, tiene una trascendentalidad con respecto al sistema por ser persona: el opresor es opresor en su funcionalidad social, no en el secreto último de su intimidad. Asimismo, es... trascendentalidad interior el hecho del desempleo estructural que va aumentando en la crisis actual del capitalismo, es una negatividad interna que exige una trascendencia desde el interior del sistema injusto.

Y concluye Dussel:

*"La ontología se mueve... bajo el imperio de la razón..., la filosofía como ontología es un especular sobre lo mismo...; la meta-física... es un saber pensar el mundo desde la exterioridad que lo juzga..., es saber pensar... desde la negatividad ontológica... que afirma al no-ser... de los pueblos periféricos, de las clases oprimidas, de la mujer (sometida), del hijo (alienado)... Esa tensión meta-física, es la pulsión de la alteridad,...el deseo... de justicia real... que subvierte la realidad misma"<sup>284</sup>.*

Enrique Dussel, con la categoría "exterioridad" va aún más allá de la alteridad de Lévinas, porque no se queda dentro de la totalidad occidental, sino que se encuentra con los otros que Europa. De esta manera supera

---

<sup>281</sup> Ibidem. 2.4.3.5.

<sup>282</sup> Ibidem. 2.4.7.4.

<sup>283</sup> Ibidem. 2.4.8.1.

<sup>284</sup> Ibidem. 2.4.9.

toda la ontología moderna, desde Descartes -pasando por Nietzsche, Freud y Sartre- hasta Heidegger, quienes desconocieron la radical alteridad<sup>285</sup>.

## 2.5. Alienación

Esta categoría examina la filosofía de la negación del otro, de la totalización de la exterioridad y su cosificación por el sistema dominante, es decir, el matar al otro. La alienación<sup>286</sup> es la filosofía de la praxis de la dominación y de las mistificaciones del ethos dominador.

Al hablar de la alienación, Enrique Dussel comienza advirtiendo el peligroso contenido de las sentencias de los sabios de Occidente:

*El "conócete a ti mismo" de Sócrates, ocultador de los otros, es tan ontológico como "el eterno retorno de lo mismo" de Nietzsche"*<sup>287</sup>.

De "el ser es" de Parménides y del pensamiento dialéctico de Heráclito extrae:

*"De la physis unos se avanzan dioses y otros hombres, unos libres y otros esclavos... porque la necesidad del Destino lo ha querido así"*<sup>288</sup>

---

<sup>285</sup> Dussel, E. Para una ética... Numeral 15 del Capítulo 3. "Lo otro" como diferencia interna de la mismidad moderna pp 108-118.

<sup>286</sup> El significado de esta otra categoría se ha desarrollado en: Dussel, Enrique. Para una ética... op. cit. Tomo II. Capítulo IV: Eticidad y Moralidad. Eticidad del Fundamento. Parágrafos 20, 21, 23. Capítulo V La Moralidad de la Praxis. Parágrafos 26, 27, 28. En: Filosofía de la liberación. 1979. Op. cit. pp 91-97 y 115-127. En: Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. pp 65-75.

<sup>287</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. 2.5.2.1.

<sup>288</sup> Ibidem 2.5.2.2.

lo cual conduce a contemplar y aceptar como "lo que es" sólo al ser. De ahí que el mal Occidente lo haya calificado, no como algo que el hombre haya querido y hecho, sino como algo óntico e ignorancia de lo que las cosas son. Por eso Dussel llama la atención sobre la peligrosa coincidencia entre Hegel y Plotino cuando dicen:

*"el bien es la unidad del ser,... el mal es la multiplicidad,... determinación de la materia;... si fuéramos uno como el ser... no habría pluralidad ni mal,... el mal es la diferencia, la distinción"*<sup>289</sup>.

Esas sentencias son mortales para el dominado porque lo señalan claramente como el enemigo del sistema: el otro, el di-stinto. Dice Dussel:

*"Identificado donde está el mal,... viene la praxis que elimina al enemigo,... llega la hora de los héroes del sistema,... de los Julio César, los Napoleón, los Hítler, los Cortés y Pizarro"*<sup>290</sup>.

Actualmente se puede decir que llega la hora de la propaganda, de cierto cine y televisión,... que aplanan o eliminan al diferente, al no-ser, al malo, al equivocado, al demonio, al caos,... Así procedió la SS y así procede la CIA:

*"A quien resiste se le secuestra, se le encarcela, se le tortura, se le expulsa, se le mata "*<sup>291</sup>.

A nombre de los dioses, de la democracia, de la libertad, de la razón, del socialismo, de la civilización, de la modernidad,... se han extendido las

---

<sup>289</sup> Ibidem 2.5.2. Ver Dussel, Enrique. Filosofía de la Liberación. Seis Conferencias. 1979. Op. cit. La eticidad del fundamento. pp 116-117.

<sup>290</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. 2.5.3.1.

<sup>291</sup> Ibidem. 2.5.3.3.

fronteras del mundo hasta incluir a otros pueblos y culturas en su ámbito controlado,... aniquilando la exterioridad. Y Dussel acusa:

*"Este proceso dialéctico-ontológico tan enorme de la historia humana ha pasado desapercibido a la ideología las ideologías,... a la filosofía moderna y contemporánea"*<sup>292</sup>

En las culturas indoeuropeas se identificó el ser con el bien y el no-ser con el mal, lo cual no dependía de la libertad humana porque ésta simplemente no existía. Y Occidente ocultamente ha heredado ésta tradición.

*El bien y el ser se oponen radicalmente al mal y al no-ser; el no-ser es la materia... Este mal que constituye realmente a las cosas y al hombre... "desde siempre"... es el mal ontológico trágico, pero no-ético... Ante el mal trágico sólo hay un conocerlo (gnôsis), pero ni hay pecado, ni... perdón..., ni, por último, historia... simplemente porque no hay libertad ni Alteridad"*<sup>293</sup>.

Dussel, para explicar el origen radical del bien y del mal, opone al mito Prometeico<sup>294</sup> indoeuropeo -donde no hay libertad sino Destino y, por lo tanto, tragedia- el mito Adámico de Caín y Abel donde, a causa del drama de la libertad humana, Caín mata a su hermano, al Otro, y se totaliza a sí mismo.

La alienación es no respetar la historia, ni la cultura, del otro; es hacerlo pasar a otro poseedor, es incorporarlo como instrumento al ser de otro. Cuando el centro geopolítico, o el varón, o el adulto, se apropian de la periferia, o de la mujer, o del hijo, descolocándolos de su propio centro, es la

---

<sup>292</sup> Ibidem. 2.5.4.

<sup>293</sup> Dussel, E. Para una ética... Tomo II Capítulo IV & 20 La no-eticidad de la autenticidad gnóstica del héroe trágico y moderno p. 16

<sup>294</sup> Ibidem pp 22-23



alienación. La dominación y la alienación se hacen reales en la praxis-poiética, es decir, en el trabajo, cuando el dominador se apropia el fruto de la producción del dominado de modo habitual, institucional e histórico.

*"En tiempos de paz... al rostro del otro se le manipula como mera cosa sin trascendencia,... el rostro se le cambia por una máscara... de obrero,... de indígena,... se le degrada de su dignidad de persona y se le constituye como mano de obra... Después de este malabarismo de la ontología clásica... todo es posible... hasta manejar a los pueblos como multitud,... como animales... pero no como hombres, como enseñara Aristóteles acerca de los esclavos"<sup>295</sup>.*

La praxis de dominación consiste en coaccionar al otro a participar en el sistema que lo aliena, a que cumpla actos contra su naturaleza y contra su esencia histórica; y si el oprimido se rebela, si tiende a liberarse, le llega la presión social o, aún más, la represión individual, física y psicológica, a través de la reeducación -que no duda en el castigo-, a través de la violencia institucionalizada, justificada por la ontología del sistema. Y si el dominado todavía no acepta ser sojuzgado, se le aplica la guerra total, hasta reducirlo al no-ser.

*"Parménides funda con su 'el ser es' la estrategia y la táctica de van Clausewitz y del Pentágono"<sup>296</sup>.*

Mientras tanto, el carácter o ethos del dominador se mistifica, y hace aparecer los vicios como virtudes: sublima como paciencia y obediencia la pasividad resignada del oprimido, como ahorro la avaricia, como prudencia el arte racional de prever y ganar la guerra, como justicia la habilidad de arrebatarse al débil bajo apariencia legal, y como templanza el confort insensible a la miseria ajena.

---

<sup>295</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación 1980. p 2.5.5.

<sup>296</sup> Ibidem. 2.5.7.5.

*"Las virtudes del centro y de las clases dominadoras... son alienación en la periferia y en las clases dominadas" <sup>297</sup>.*

La praxis y el ethos de los dominadores niegan toda alteridad, son el origen de la enfermedad política del totalitarismo y de la patología individual de las psicosis, son tautologías perversas y autodestructivas.

Para terminar de describir la inmensa alienación histórica de los oprimidos del Tercer Mundo, afirma Dussel:

*"Las éticas de Sócrates, Aristóteles, Rousseau, Kant, Scheler... han sido proyectos occidentales con que se ha pretendido medir las naciones periféricas y sus culturas,... han sido éticas que al universalizarlas han encubierto la real intención del sistema y del mundo particular europeo,... son éticas que subrepticamente han identificado el ser, el bien, el proyecto de una cultura y la naturaleza de las cosas... En nombre de las leyes europeas fue que actuaron Colón, Francis Drake y realizaron "la primera acumulación capitalista que ahora nos oprime"<sup>298</sup>.  
"Quien se levanta contra Europa -dicen- se levanta contra la naturaleza, es decir, contra Dios mismo y su voluntad eterna"<sup>299</sup>..*

"Son unos descreídos, unos materialistas, unas bestias, y hay que tratarlos como tales"<sup>300</sup>, como Franz Himkelammert devela el pensar del liberalismo económico moderno de Jhon Locke, en Las Armas Ideológicas de la Muerte.

---

<sup>297</sup> Ibidem. 2.5.8.4.

<sup>298</sup> Ibidem. 2.5.9.

<sup>299</sup> Ibidem 2.5.9.2.

<sup>300</sup> Himkelammert, Franz. Las armas ideológicas de la muerte. San José (Costa Rica) 1978. Capítulo VIII: Raíces económicas de la idolatría. pp 208-219.

Debe quedar claro, por lo explicado, que en Dussel la alienación no es una degradación, alejamiento o pluralización dentro de la mismidad de la Totalidad cerrada, como pensaron Platón, Plotino y Hegel..., sino la enajenación del otro que llega de otro mundo dis-tinto y, entonces, se le quiere totalizar en lo Mismo negándole su alteridad. No se trata de una alienación ontológica, sino meta-física<sup>301</sup>.

## 2.6. Liberación

Con la liberación<sup>302</sup> se alcanza el momento esencial de la meta-física, porque se llega prácticamente a la revelación del otro, donde la fenomenología ontológica queda perforada y radicalmente criticada. La categoría "liberación" trata de la conciencia ética, de la responsabilidad por el oprimido, de la de-STRUCCIÓN del orden injusto, de la recuperación del rostro oculto y, por lo tanto, de lo anárquico. En otras palabras, la liberación es la filosofía de la bondad magnánima y valiente de la praxis y ethos del liberador, que trabaja por construir un mundo inédito y mejor.

Para Dussel, la liberación comienza con la conciencia ética, que consiste en la capacidad de escuchar y aceptar a quien irrumpe desde lo trans-ontológico.

*“Oír la voz-del-otro como otro significa una apertura ética, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura ontológica:... es la apertura misma de la totalidad al Otro, apertura meta-física”<sup>303</sup>.*

---

<sup>301</sup> Dussel, E. Para una ética... Tomo II Capítulo IV. Parag. 23 esquemas 7 y 8 pp 42-52

<sup>302</sup> La categoría Liberación está significada en: Dussel, E. Para una ética... Op. cit. Tomo II Capítulo IV: La eticidad del fundamento. Parag. 22, 23, 24, 25. Capítulo V La Moralidad de la praxis. Parag. 29, 30, 31. Filosofía de la liberación. 1979. pp 97-108. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. pp 75-84.

<sup>303</sup> Dussel, E. Para una ética. Tomo II Capítulo IV pp 53-54

Las condiciones de posibilidad, necesarias para alcanzar la conciencia ética, son precisas: primero, descubrir el fetichismo del sistema y, segundo, respetar al otro como otro. El respetar al otro implica dejarlo ser en lo que es, reconocer su libertad de otro y escucharlo

*"porque nada se sabe del otro como otro"<sup>304</sup>.*

Ahora, quien escucha el lamento, o la protesta del otro, queda descentrado del mundo y es exhortado a responder por alguien que se encuentra en la exterioridad. Y quien se hace responsable por el otro se coloca en la "anterioridad anterior a toda anterioridad", testimonia la necesidad de un orden nuevo y se expone a los ataques y persecuciones del sistema. Por eso el que se responsabiliza por el otro necesita ser un sabio clarividente, de fortaleza incorruptible, que con suprema valentía pone, por el otro, su vida en juego. Tal héroe liberador...

*"posee pulsión de alteridad,... se hace principio activo de la destrucción del orden opresor"<sup>305</sup>,*

y, en cuanto lucha por una sociedad distinta, remueve la conciencia de los dominadores y ya no deja que las instituciones del sistema funcionen normalmente.

Así como es ley natural, y ley histórico-cultural, que todo sistema se desintegre cuando aparecen otros mejor organizados, de la misma manera el proceso de liberación no es la creación del caos, no es el establecimiento de la total anarquía o de una demolición negativa, sino la agonía, muchas veces dolorosa, de lo viejo que da vida a lo nuevo; es la destrucción

---

<sup>304</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. 2.6.2.3.

<sup>305</sup> Ibidem. 2.6.4.1.

productiva, afirmativa, como cuando una semilla muere para dar nacimiento a una nueva planta. De la misma manera la liberación no es anarquismo, no debe ser utopía negativa, sino

*"anarquía... en cuanto el origen de su actividad... es el otro que está más allá del orden establecido,... porque traspasa el horizonte del mundo y... se adentra en la exterioridad insospechada y futura..."<sup>306</sup>*

La liberación, por consiguiente, tiene dos momentos:

*"La negación de la negación en el sistema y la afirmación expansiva de lo que en el otro, en el oprimido, es exterioridad;... la liberación no es sólo dejar la prisión sino, además, afirmar la historia que fue anterior y exterior a la prisión"<sup>307</sup>.*

Por todo ello, si la alienación había cubierto el rostro del otro con una máscara fabricada por el sistema, para ocultar su aspecto humano bajo una función,...

*"la liberación moviliza las instituciones, las funciones, la totalidad sistematizada,... para... que aparezca el rostro provocante,... la persona libre..."<sup>308</sup>*

y la bondad exterior de todo hombre que espera un orden nuevo en la justicia, que promueve, desde su belleza popular, la misericordia, la rebelión, la liberación.

El proceso real de la praxis de liberación no puede ser si al mismo tiempo no se da una económica y una tecnología humanizada, a partir de

---

<sup>306</sup> Ibidem. 2.6.5.1. - 2.6.5.2.

<sup>307</sup> Ibidem. 2.6.5.3.

<sup>308</sup> Ibidem. 2.6.6.2.

una formación social histórica concreta, que busca la construcción de una nueva formación social más justa, es decir,

*"es trabajo y servicio por el otro,... es actividad innovadora al servicio del pobre y del oprimido,... es una tarea realizativa de una estructura inédita, de sus entes y funciones componentes,... es una creación"<sup>309</sup>,*

la creación inteligente de nuevas instituciones, de nuevas relaciones, de nuevos signos y símbolos, de una cultura superior.

Por ello, el ethos del liberador no es el odio ni el engaño, sino el hábito de no repetir lo mismo, es la actitud y la aptitud de innovar, de crear lo nuevo, motivada por la pulsión alterativa, por el amor al oprimido, por el ponerse junto al pobre y compartir su exterioridad, su miseria, "en razón de su dignidad real". Es desde la con-miseración -que el pueblo posee en plenitud- desde donde se organiza el ethos liberador, ethos de justicia, no legal, sino real. El ethos del liberador, "sabiduría absurda para la sabiduría en boga", es prudencia meta-física, no prudencia maquiavélica; por eso es templanza que sabe interpretar y ser fiel a la palabra del otro, lo mismo que esperanza valiente, gesto supremo del hombre perfecto y ejemplar, que no teme a la muerte porque lo ha apostado todo por el otro.

Por último, como consecuencia de todo este discurso, Dussel describe la bondad, no como actitud ingenua, acrítica y pasiva, sino como la fuente misma del acto liberador, la plenitud humana que permite exteriorizarse en obras creadoras, lanzarse confiado hacia el futuro, hacia el orden nuevo; es la bondad como la crítica real del sistema, ruptura y destrucción de lo perverso, como la exposición para aniquilar las fronteras

---

<sup>309</sup> Ibidem 2.6.7.3.

represivas; es la bondad, no como la legalidad intrasistémica que es inmoral por ser opresora, sino como la ilegalidad subversiva, ilegalidad porque está más allá de toda ley vigente<sup>310</sup> y subversiva porque quiere implantar la ética. Si la bondad y moralidad del sistema ontológico vigente es el respeto a la legalidad establecida y absolutizada -según Platón, Kant, Hegel...-, la bondad y la moralidad meta-física se funda en la interpelación del otro que, desde más allá de la totalidad, pide justicia.

*“La praxis moralmente buena es ilegal del Todo pasado vigente y fiel a Todo futuro esperado en la justicia y que se abre desde el Otro. Esto nos explica el por qué de la muerte frecuente del liberador, porque se expone, todavía sin las mediaciones del poder, por el orden justo futuro contra el orden injusto presente”<sup>311</sup>.*

Para terminar, debemos dejar dos constancias:

- A. Que para Dussel la liberación es el bien, pero no el bien indoeuropeo o de la totalidad griega u ontológica moderna -que piensa el bien como la perfección, el telos, la eudaimonía, la felicidad, la virtud de realizar el Todo, la Unidad, la afirmación de lo Mismo-, sino el bien fundado en la experiencia semita de ir más allá del ser y abrirse al otro -más si es víctima- con amor de justicia y respetarlo en su ser otro, para que sea libre en la creación de un nuevo mundo. Este es otro modo de la superación de Heidegger.
- B. Que la liberación no es un don o regalo

*“ya que no es posible esperar del mal (el opresor) la justicia...; el oprimido, el pobre, el otro diferido como “lo otro”, es el punto de apoyo de su propia liberación... que no*

---

<sup>310</sup> Ibidem. 2.6.9.

<sup>311</sup> Dussel, E. Para una ética... Tomo II. Capítulo V, p. 73  
163

*pretende ocupar el lugar del opresor,... sino ser la causa de su conversión”<sup>312</sup>.*

### **3. PRÁCTICA DE LA ALTERIDAD: DE LA POLÍTICA AL ANTIFETICHISMO**

En la meta-física de la alteridad el discurso delibera sobre la epifanía del otro. Ese otro, en general, es otro hombre, otro mundo, otra etnia, el otro oprimido y marginado que, al irrumpir desde la exterioridad, cuestiona el sistema y posibilita un nuevo diálogo y el compromiso liberador de destruir juntos el orden injusto, y construir, también conjuntamente, un orden novedoso, justo y futuro.

Ahora, en la práctica, o praxis de la alteridad, relación activa hombre-hombre, el otro se concretiza en cuatro momentos que acercan la teoría liberadora más a la realidad, a situaciones más complejas y concretas. Esos cuatro momentos son: la praxis política -interacción hermano-hermano, compañero-compañero, conciudadano-conciudadano-, la praxis erótica -interacción varón-mujer-, la praxis pedagógica -interacción padres-hijos, maestros-discípulos, Estado-pueblo- y la praxis antifetichista -interacción hombre-arqueología, hombre-ateísmo de todo ente y sistema-, donde las categorías de la meta-ontología toman cuerpo en el mundo de la vida cotidiana. La proximidad política tiene un ámbito mucho mayor que la proximidad familiar, y es la primera condicionante condicionada de la erótica, de la pedagógica y del antifetichismo<sup>313</sup>. Veamos cómo Dussel analiza los cuatro momentos de la praxis.

---

<sup>312</sup> Ibidem. Tomo II. Capítulo IV, p 51

<sup>313</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. Op. cit, 3.1.1.1.



### 3.1. Política

En las conferencias del libro *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, sobre política latinoamericana<sup>314</sup>, Dussel indica varios puntos:

1. La política<sup>315</sup> trata de la relación hombre-hombre, hermano-hermano, donde lo humano consiste en querer la libertad, la justicia y el bien del otro como otro. Y, utilizando la simbólica, Dussel muestra cómo ésta relación se organizó en la historia latinoamericana y qué pactos sociales se establecieron entre los indígenas, durante la colonia y en la actual época neocolonial. Durante la colonia se organizó un sistema de clasismo racial y un monopolio hispánico que, durante 300 años, llevó a la metrópoli oro y plata. Durante el siglo XIX se establecieron relaciones comerciales con Inglaterra, según el modelo de Adam Smith, quien proponía alcanzar beneficios de las colonias comprándoles materias primas baratas y vendiéndoles caros los productos industriales; ello se ejecutó por más de 100 años. Así fue que se efectuó, según Samir Amin, el drenaje de plus-valía que dio, desde las colonias, el origen al capital del “centro”. Hoy el pacto lo domina Estados Unidos.
2. La política se relaciona con la economía porque las relaciones hombre-naturaleza determina las relaciones hombre-hombre. De ahí que las relaciones, después de la Independencia, debido al “atraso”, o “barbarie”, dejadas por la Colonia, se hicieran dependientes, porque la oligarquía liberal, sin capital, se vió obligada a abrir las nuevas naciones al “centro”, a la “civilización”, que había acumulado gran cantidad de capital.

---

<sup>314</sup> Dussel, E. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Nueva América. 5ª edición, Bogotá, 1995, pp 197-211

<sup>315</sup> Para profundizar la praxis política ver de Dussel: *Para una ética... Op. cit.* Tomo III Capítulo IX. *Filosofía Ética Latinoamericana IV: Política latinoamericana (Antropológica II)* USTA, Bogotá, 1979. *Introducción a la Filosofía de la Liberación Op. cit.* pp 197-211 y *Filosofía de la Liberación*. 1980, *Op. cit.* pp 85-98

- 3 La economía política entre Latinoamérica y Europa le permitió, por ejemplo, a Inglaterra acumular enormes riquezas, al estilo del pirata Francis Drake -quien fue, por sus “aportes”, honrado con el título de “Sir”-, justificándose en la filosofía ideológica que le permitía ocultar que “un sistema reposaba sobre la explotación de un pueblo pobre”, y que “un hombre (del centro) ganaba cincuenta veces más que otro (de la periferia)”<sup>316</sup>. Tal ideología, elaborada por Tomás Hobbes cuando dijo “el hombre es por naturaleza libre” y “el hombre es un lobo para el hombre”, permitía, cuando alguien se enfrentaba a otro, si ese otro era más débil, vencerlo, y si era suficientemente fuerte realizar un pacto, porque así eran las relaciones naturales, que nada tenían de inmoral. Esa doctrina también la predicaron Maquiavello y Nietzsche, para quienes el modelo de hombre era, en principio, el aristócrata y el conquistador, caracterizados por su “voluntad de poder”.
4. Según la ideología librecambista, si un pueblo oprimido se proponía un proyecto nuevo, estaba “fuera de toda posibilidad humana y civilizada”, (eso) “era avanzar hacia el caos o la nada” y “convertirse en enemigo”, porque “sólo existía la totalidad vigente,... la única humana y natural”<sup>317</sup>. Sin embargo, era posible un proyecto liberador basado en nuevas relaciones justas y éticas con la naturaleza y con los hombres, donde el oprimido sería libre y el opresor podía convertirse en hombre. Y
5. Un proyecto de liberación sólo podían ayudarlo a formular los intelectuales, los movimientos y los partidos, capaces de ser discípulos del pueblo, capaces de escucharlo y comprometerse con él y por él. Pero que en América se abrían camino dos proyectos: a) El que posibilita la continuación del capitalismo dependiente, bajo la protección del militarismo fascista, y b) El que se apoya en el pueblo y en la

---

<sup>316</sup> Dussel, E. Introducción a la Filosofía de la Liberación. Op. cit. p. 205

<sup>317</sup> Ibidem. pp 208-209

solidaridad, para la socialización de todas las riquezas. Ampliemos estos puntos.

El momento de la política, Dussel lo entiende de modo bien amplio: es

*“toda acción humana social práctica tanto del gobernante como del gobernado,... a nivel internacional, nacional, de formaciones sociales y sus modos de producción, de grupos, de clases sociales etc.”<sup>318</sup>*

Igualmente es lo definido como “filosofía primera”, porque “hace realidad inmediata la filosofía en la práctica.”

Asimismo dice que, desde siempre, la vida política ha sido una totalidad estructurada y funcional, en despliegue dialéctico-espacial y temporal “bajo el poder de un Estado.” Que cada función política integra con las otras “un todo orgánico funcional”, el cual toma forma con los siglos, alcanza su época clásica y, “cuando el todo funcional no responde a las nuevas exigencias”, decae y otra formación social, en medio de conflictos, hace su aparición. El Estado, dice, tiene relación con clases o sectores sociales, lo cual depende de las relaciones de producción establecidas con la naturaleza, y con los otros miembros de una sociedad. Todas estas relaciones tienen cierta autonomía relativa porque

*“el sistema político es un sistema de sistemas: no como quien constituye, sino como quien condiciona a los sistemas culturales, militares, etc.”<sup>319</sup>*

---

<sup>318</sup> Dussel E. Filosofía de la Liberación. 1980, Op. cit. 3.1.1.2.

<sup>319</sup> Ibidem. 3.1.2.4.

Más allá de la estructura funcional política se encuentra el pueblo, “como nación periférica... (y como) los oprimidos de una totalidad política que guarda, sin embargo, exterioridad cultural”<sup>320</sup>, porque tiene su propia historia y, si no funciona dentro del sistema, anhela otra organización para el futuro.

Dussel, en el Tomo III, capítulo IX, § 62 de Para una Ética de la Liberación Latinoamericana, expresa que en la Modernidad,

*“el mundo como totalidad de sentido... se abre desde la subjetividad que se ejerce como “voluntad de dominio”, en primer lugar manifestada por el Rey absoluto (de España y, con el tiempo, de la burguesía de Inglaterra y Francia), pero participada, en segundo lugar, como diferencia de la Identidad ontológica, al conquistador... La Totalidad ontológica así constituida dejará paso, después de la Revolución, inglesa (1688) y francesa (1789), al Estado capitalista liberal y, después de la caída de Napoleón (1815), al Estado absoluto, en realidad imperial”.*<sup>321</sup>

En efecto, fue Hegel el filósofo que supo expresar a cabalidad la totalidad dominadora del Estado moderno, pues aprendió de Platón y de Aristóteles “que lo político se define dentro de una totalidad orgánica, viviente, natural y eterna, sólo con hombres: los libres que han llegado a la mejor organización política... e incluso pueden gobernar a los demás” - esclavos y bárbaros-<sup>322</sup>.

Hegel también se inspiró en Hobbes, para quien el Estado

*“tiene a los que han pactado por centro y fin, pero al mismo tiempo, no tiene ningún límite fuera de sí y como comporta,*

---

<sup>320</sup> Ibidem. 3.1.3.1.

<sup>321</sup> Dussel. F. E. L IV: Política Latinoamericana. USTA, Bogotá, 1979, p. 51

<sup>322</sup> Aristoteles. Política I, 1; 1253 a 3–20. VII 6; 1327 b 20–34. VII, 2; 1324 b, 4–5.

*con respecto a los otros Estados, la condición natural (de violencia).”<sup>323</sup>*

Es decir, la Teoría del Estado de Hegel niega el ser a algunos humanos dentro de la totalidad -en su caso, a la masa, al pueblo, que “representa a la parte que no sabe lo que quiere” (Rechtsphilosophie § 301 p 469)- y a los pueblos exteriores “que no han alcanzado el momento substancial del Estado,... pueblos inferiores donde se busca nuevos consumidores” (Ibid § 246, p 391). Además, reconoce que el Estado está al servicio de la propiedad privada, porque “las cosas son el objeto de posesión de los individuos, de la subjetividad, del burgués (Enzyklopaedie § 492, p 307) que se puede “apoderar del planeta..., realizar contratos económicos... base del derecho de propiedad” (privada) (Enzyklop § 503, p 312) y que crea una totalidad como segunda naturaleza: el “ethos burgués”. En este sistema hegeliano, la familia es el primer momento (Enzyklop § 520, p 320) como parte de la sociedad civil, el cual tiene en su seno demasiadas contradicciones (Rechtsph § 182-257, pp 339-398) y no logra adecuada unidad,... Se trata del Estado liberal equívoco, policiaco, pero destinado al continuo progreso en población e industria..., que por la universalidad de necesidades y medios que lo satisfacen... aumenta, por una parte, la acumulación de riquezas pero, por otro lado -debido a la delimitación del trabajo especializado- también la dependencia y la miseria de la clase atada al trabajo material (Rechtsph § 346, p 391). Por último, predica exportar el Estado liberal a las neocolonias emancipadas como condición para constituir el Estado absoluto -el Estado europeo moderno, la sustancia autoconsciente, el civilizador del “no-ser”- en todo el mundo (Philosophie der Geschichte p. 538), aún con la mediación de la guerra<sup>324</sup>.

---

<sup>323</sup> Dussel, E. F.E.L. IV: Política Latinoamericana. Op. cit. pp 53-54

<sup>324</sup> Ibidem. pp 55-61

En el siglo XX, aplicando el hegelianismo, se ha instaurado un sistema político mundial, cuyo centro está en Estados Unidos, Europa y Japón; el resto es la periferia dependiente, “el pueblo del mundo actual.” La exterioridad de los países latinoamericanos, africanos y asiáticos, más que política es cultural, a causa de “su distinta manera de vivir y manipular las mediaciones”<sup>325</sup>.

Sin embargo, contra la metrópolis y contra los clásicos geopolíticos<sup>326</sup>, desde la exterioridad geopolítica, después de la 1ª Guerra Mundial y la Revolución Rusa, comenzó el despertar de la conciencia de la periferia y la irrupción de movimientos de liberación nacional: En Turquía con Atatürk (1920), después de la 2ª Guerra Mundial en Egipto con Nasser, en Argelia con Ben Bela y Bomedien, en Africa Negra con Franz Fanon y Sekou Touré, en Zaire con Lumumba, en la India con Gandhi, en el Sudeste asiático con Sukarno, en China con Mao y su doctrina de la revolución por etapas, y en Vietnam con Ho Chi Ming. América Latina, contra las potencias del Norte, también se hace presente, de modo provocativo, con la Revolución Mexicana de 1910, después de 1950 con el APRA -Alianza Popular Revolucionaria Americana- de Haya de la Torre y con el nacionalismo de Velasco Alvarado en el Perú, con Fidel Castro en Cuba, con la ANAPO - Alianza Nacional Popular- en Colombia, con González Videla en Chile, con Paz Estensoro en Bolivia, con Velasco Ibarra en el Ecuador, con el Peronismo en Argentina, y con Omar Torrinós en Panamá. Pero el mundo del Anglosajonismo derrotó a estos populismos latinos a través de la ALALC

---

<sup>325</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980, Op. cit. 3.1.3.3.

<sup>326</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación IV: Política... Op. cit. pp 64-65, donde se enumera a los geopolíticos de comienzos del siglo XX: “Nalford Mackinder que en 1904 propuso al Imperio Británico impedir la unidad Ruso-Alemana predicada por Karl Hauschofer, Alfred Thayer Mahan, y su doctrina del poder marítimo de Estados Unidos; Nicholas Spykman que en 1942 formula la teoría político-imperialista dominadora de Estados Unidos, y aún Golbery do Conto e Silva que, a nombre de Brasil, en un “canje leal” negocia con Estados Unidos una alianza bilateral sobre el dominio del Atlántico Sur.

-Alianza Latinoamericana de Libre Comercio-, la OEA -Organización de los Estados Americanos-, los golpes militares de la Seguridad Nacional en Brasil, Uruguay, Argentina, Bolivia, Chile y, directamente, con la intervención de los Marines en el Caribe y Centro América<sup>327</sup>. Aún perduran, a pesar de todo, los nacionalismos antiimperialistas que se definieron desde las clases oprimidas: China, Vietnam y Cuba. Por esto dice Dussel:

*“Hay que precisar la noción de pueblo dentro de una formación social... Pueblo, en la nación periférica, realmente son las clases oprimidas, las clases campesinas, la naciente clase trabajadora en las industrias y los grupos marginales... Clases oprimidas o populares... son las que guardan en su cultura la máxima exterioridad; sólo ellas pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura dada su meta-física alteridad.”<sup>328</sup>*

Dussel agrega que las exterioridades nacionales son ambiguas porque se pueden escindir en oligarquías y sectores populares, lo que impide el proyecto de un Estado Nacional. Con todo, las utopías de los oprimidos tienen su tradición en los parias, los esclavos, los pobres y sus líderes, cuya subversión ético-política, a través de la historia, sería largo de enumerar.

El imperialismo posee todo un aparataje para alienar a los pueblos periféricos:

*“filosóficamente se fundamenta en la ontología europeo-norteamericana, económicamente extrae plus-valía mundial neocolonial de segundo tipo y militarmente controla los océanos, los continentes y los aires”<sup>329</sup>.*

---

<sup>327</sup> Ibidem. pp 66-70

<sup>328</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980, Op. cit. 3.1.4.

<sup>329</sup> Ibidem. 3.1.5.1.

En la periferia, con la “ayuda norteamericana”, los cuerpos nacionales de seguridad, los ejércitos profesionales y la policía, cuyo ethos de dominación social es el terror, la tortura, las desapariciones, etc. complementan la represión.

Esta situación mundial es la verdadera explicación del atraso del Tercer Mundo. No es raro, entonces, que los países pobres sean los enemigos del “centro”, el cual le teme a las multitudes mestizas, negras y amarillas, de tal manera que “un neomalthusianismo y un neofascismo bien racionalizado, quisiera contener el avance de la periferia.” Esta praxis es más maquiavélica e inmoral

*“cuando la mayoría de los empresarios de las trasnacionales opina que no es incorrecto corromper a los compradores de sus productos en la periferia.”<sup>330</sup>*

A pesar de todo, en el conjunto de los países atrasados, asciende la conciencia de liberación..., cada pueblo tiene un héroe de este proceso y símbolos para sus futuras patrias libres. “La filosofía aún tiene que expresar esta praxis histórica” -dice Dussel-, y recalca que las clases sociales de la periferia son cualitativamente distintas a las del “centro”, porque tienen otra historia, y

*“las doctrinas clasistas del siglo XIX no hicieron esta diferencia, por eso aún el marxismo debe replantearse desde la espacialidad mundial... para que pueda efectuar una hermenéutica con categorías apropiadas.”<sup>331</sup>*

Por otro lado, los deseos o pulsiones humanas son el origen de las necesidades y éstas exigen satisfactores. Para solucionar las segundas y conseguir los terceros, los hombres han creado los sistemas práctico-

---

<sup>330</sup> Ibidem. 3.1.5.4.

<sup>331</sup> Ibidem. 3.1.6.1.



económicos. Los deseos, las necesidades, los satisfactores y los sistemas económicos, con los burgueses, adquieren características históricas especiales, porque se fundan en el ansia de oro y lo económico lo invadió todo, no para satisfacer necesidades reales, sino para acumular el capital. Hegel, Adam Smith, Marx... y sus seguidores, buscaron esclarecer los principios del sistema burgués, unos para justificarlo como natural y otros para cuestionarlo como irracional. Por sus contradicciones el sistema capitalista tiende a desaparecer, debido a que “si aumenta la plusvalía disminuye el poder de compra, y si aumenta el capital disminuye la tasa de ganancia...” No obstante, el sistema se mantiene porque se organizan los monopolios y el militarismo, que se expanden en mercados infinitos creando necesidades -el consumismo- y peligros imaginarios -la carrera armamentista-. Este panorama imperialista se agrava por el intercambio desigual que se establece entre países ricos y países pobres, donde los primeros se apropian más del 80% de los beneficios.

Contra esta acumulación irracional e injusta -declara Dussel- se levanta la Filosofía de la Liberación planteando, no sólo la dialéctica de la negación de la negación de los pobres, sino también la analéctica, es decir, la capacidad de ir más allá de la totalidad vigente para afirmar la exterioridad, proponiendo, no sólo la Teoría de la Dependencia, sino también la novedad de la exterioridad económico-cultural, la afirmación de las clases oprimidas como nuevo sujeto histórico, con conciencia de su plus-trabajo, de su poder-más, y como posibilidad de crear una nueva totalidad mundial, no capitalista, sino humana<sup>332</sup>.

Por esto, Dussel propone distinguir “el proyecto dialéctico del interés común capitalista y desarrollista” y “el proyecto analéctico del bien común

---

<sup>332</sup> Este tema está ampliamente desarrollado en Para una ética... Tomo III Capítulo IX, & 64 y en F.E.L. IV: Política... USTA, Bogotá, 1979, pp 81-93

liberador y humanista”, asimismo, “el proyecto existencial” -informulable-, el proyecto ontico-político” -la estrategia formulable- y “el modelo tecnológico” - las mediaciones estructuradas o tácticas-, tanto del proyecto desarrollista como del proyecto liberador.

La utopía capitalista y ontológica -continúa Dussel- se originó en Europa hace 500 años con el ego moderno como expansión de lo Mismo, se ha querido imponer como nueva religión y, de esta manera, cambiando sólo estrategias y tácticas, negar a las otras culturas. Pero por contradicción, la utopía liberadora o meta-física se empieza a configurar mundialmente en el siglo XX desde la alteridad, desde el compromiso con los pueblos, y es la marcha que va descubriendo la novedad de su contenido con el criterio “el proyecto bueno lo es si sirve al pobre.” Este proyecto existencial liberador, en un primer momento, es destructor del viejo sistema -es una guerra-, y en otro, es constructor de nueva cultura y nueva historia, en la búsqueda de salvar a todas las culturas y a todos los hombres<sup>333</sup>.

En los países del Tercer Mundo se han dado movimientos y partidos políticos de todas las tendencias: conservatismos, neofascismos, tradicionales de centro-derecha, neoliberales, liberalismos social-demócratas, militarismos modernizantes, nacionalismos populistas, socialismos populares, frentes populares de izquierda y grupos de nueva izquierda. Para Dussel, de todos ellos

*“sólo los socialismos populares manifiestan ser un modelo de real liberación”<sup>334</sup>*

---

<sup>333</sup> Este tema está desplegado en Para una ética... Tomo III Capítulo IX § 65

<sup>334</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980, 3.1.7.3.

porque posibilitan que las clases oprimidas hegemonicen el proceso y, además, son la garantía para no regresar a la contrarrevolución y dependencia. La liberación no es fácil, es sólo una posibilidad y puede que no llegue, porque

*“el imperialismo y las oligarquías neocoloniales... permiten todo,... jamás el pleno poder ejercido por las masas populares... porque ya no podrían realizar sus formidables ganancias... y significaría la imposibilidad de la supervivencia de la totalidad del sistema del centro.”<sup>335</sup>*

Pero para Dussel queda bien claro que la

*“liberación significa... liberación de las naciones periféricas y la toma del poder por parte de las clases populares.”<sup>336</sup>*

o no habrá liberación. Ahora bien, la liberación implica tanto la reestructuración del centro como de la periferia, de toda la estructura mundial que se consolidó con el desarrollo de la modernidad, y ello sólo es posible con un proyecto trans-moderno de liberación mundial<sup>337</sup>.

Si la praxis dominante es una moralidad fundada en la totalidad, cuya racionalidad consiste en conservar el sistema vigente, a través de un pragmatismo a-moral capaz de usar los más sofisticados medios, sin preguntarse por su eticidad, con tal de ganar la guerra opresora, la liberación, por el contrario, necesita un prototipo de hombre político: el político liberador, cuya praxis se fundamente en el meta-físico compromiso con y por el otro, por lo tanto, capaz de dar la vida por los pobres, negar la negación de los oprimidos, afirmar la exterioridad y el bien común futuro.

---

<sup>335</sup> Ibidem.3.1.8.2.

<sup>336</sup> Ibidem. 3.1.8.3.

<sup>337</sup> Dussel, E. 1492... Op. cit. pp 209 - 211

En el tiempo de la liberación, además del amor de justicia y de la prudencia -como la recta interpretación y elección de las mediaciones y acciones viables, a partir de los proyectos existencial, estratégico y táctico-, el ethos necesario es el heroísmo, la valentía del justo y la fortaleza capaz de superar todo confort, porque es necesario entregar todo por la patria nueva, por la historia humana<sup>338</sup>. Después vendrá el momento de la organización, el momento clásico del esplendor y, sin duda, la decadencia para empezar otro tiempo de liberación.

### **3.2. Erótica**

Este otro momento de la praxis de la alteridad<sup>339</sup> es un nuevo capítulo de la meta-física que describe la relación varón-mujer, la relación del hombre de sexo masculino con el hombre de sexo femenino. También describe el mundo y la exterioridad erótica, la meta-física del eros, el machismo uxoricida, la erótica y su relación con la política, la liberación que posibilita un nuevo hogar y una nueva casa, y el proyecto de la praxis de la liberación erótica.

Primero que todo, Dussel muestra cómo, de la multitud de una asamblea, emerge una mujer para un varón y un varón para una mujer, cómo se recorta la exterioridad erótica y la experiencia sexual con la intención de sensibilizar el cuerpo del otro.

---

<sup>338</sup> Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*. 1980. 3.1.8.3.

<sup>339</sup> Dussel desarrolla el tema de la erótica en: *Para una ética...* Op. cit. Tomo III, capítulo VII. En: *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. 1995. Op. cit. pp 178-190 y en *Filosofía de la liberación*. 1980. Op. cit. pp 98-108.

Para saber cómo ha sido la relación erótica entre los Amerindios, en América Latina y en Occidente, Dussel recurre de nuevo a lo simbólico y a la literatura.

En los grandes mitos pre-hispánicos el relato comienza, como en el Popol Vuh, con Alom-Qaholom, el principio dual, la diosa madre y el dios padre de todo, la pareja bisexual origen del cosmos. Lo femenino se nombra primero porque aztecas, incas, mayas, muiscas, etc. eran matrilineales, “porque la madre fecunda y da participación en la familia.” Entre los aztecas, lo masculino era lo guerrero y, cuando se impusieron, constituyeron un imperio masculino cuyo dios-sol se alimentaba de sangre de varones. Los incas también tenían otro dios uránico: Pachacamac, el padre de los cielos -como el Alá de los árabes o el Jahvé de los judíos-. A los dioses masculinos los amerindios les consagraban vírgenes, que poseían sangre de reyes, para que cuidaran todo lo referente a su culto, en especial el rito del nacimiento del Sol, que en el hemisferio del sur sucede el 21 de junio, día del comienzo del año. Esta fiesta fue suprimida por los españoles por considerarla pagana. Todos estos mitos muestran la elevada posición y el alto grado de dignidad de la mujer india, para quien el adulterio era impensable. Los conquistadores y colonizadores españoles no respetaron tal dignidad: encomenderos, oidores, presidentes, gobernadores, etc. exigieron a los indígenas esposas, hermanas e hijas para dedicarlas a su “servicio”<sup>340</sup>.

A la mujer mestiza, en el poema “Martín Fierro” de José Hernández, se la considera de tercer valor -después del rancho y del hijo- y como objeto que puede pasar de mano en mano. En la obra “Los Pasos Perdidos” de Alejo Carpentier se describe a Rosario, la protagonista, como el resultado

---

<sup>340</sup> Dussel, E. Introducción a la Filosofía de la Liberación... 1995. pp 178-183

de la mezcla de razas. Y en la novela “Doña Bárbara”, de Rómulo Gallego, se cuenta su belleza, su lucha y valentía. Estas descripciones las elaboran varones que manipulan a la mujer. Cuando la literatura latinoamericana escribe sobre el varón, a éste no le va mejor, lo ridiculiza como gesto de quien ha soportado al opresor<sup>341</sup>.

Dussel analiza también a los grandes pensadores de Occidente y expone cómo ellos han considerado las relaciones eróticas en la historia de Europa. Para Platón, al principio existía el andrógino, al cual los dioses separaron en varón y mujer, de modo que cuando la pareja se ama ello es deseo de retornar a lo mismo, al ser, a lo eterno, por mediación de la mujer; en realidad, nunca hay amor al otro, sino a lo mismo. En Aristóteles, el varón libre es animal político, la mujer no tiene autoridad, el hijo sólo es en potencia, el esclavo es esclavo, los bárbaros equivalen al no-ser y la sexualidad sólo permite a las especies permanecer en lo mismo. Según Tomás de Aquino, el padre es quien da el ser al hijo. El “ego cogito” de Descartes y el “yo deseo” de Freud son masculinos, y Nietzsche, además, despreció totalmente a la mujer. En Europa, con el desprecio a la mujer, se negó el cuerpo y la sexualidad, esto es, se impuso la herencia del dualismo indoeuropeo<sup>342</sup>.

Freud -dice Dussel-, en su análisis de la sexualidad, identifica “el principio de realidad” con “el principio de la realidad como tal”, con lo cual se destruye la espontaneidad de la pulsión sexual, pues, con esa represión, casi todo en la mujer se erotiza: la economía, la política..., y su belleza se comercializa. A ella se la relega a la casa y se le asigna la educación de los hijos. Y la mujer no deja de sentirse discriminada. Aquí se plantea un

---

<sup>341</sup> Ibidem. pp 186-190

<sup>342</sup> Ibidem. pp 186-190

problema ético: ¿Cómo ir “más allá del principio de realidad”? ¿En la estética, como lo propone Marcuse? ¿En el juego del sexy shop? ¿O en la aventura del amor sexual? Lacán dice que “el deseo es de una presencia o de una ausencia..., ese privilegio del otro..., lo que se llama amor”<sup>343</sup>. Pero éste exige superar el sentido privado y naturalista del inconsciente, porque la vida erótica normal es una adecuada apertura servicial al otro.

Merleau-Ponty, en la Fenomenología de la Percepción, expone la cuestión del “cuerpo como ser sexuado”, tratando de superar la sexualidad como representación racionalista y como placer biológico naturalista, en una zona vital donde se elaboran las posibilidades sexuales. Se trata del original mundo sexual:

*“en el mundo, el hombre normal, puede constituir una intención sexual..., sexualizar un objeto: el cuerpo del otro..., se trata de una región fenomenológica propia.”<sup>344</sup>*

Merleau-Ponty, entonces, afirma que la sexualidad se da en las relaciones con el otro, en un cuerpo que se dirige a otro cuerpo para sensibilizarlo. ¿Cómo? Se juega en el “sexo humano-a-sexo humano”, donde la sexualidad del otro depende del encuentro de dos exterioridades, de dos personas que no pueden dejar de contar con el misterio y la libertad del otro. Es decir, la carne del otro como otro se la desea en la proximidad para otorgarle la satisfacción debida. Esto significa un tocar a alguien sexual desde un radical amor-de-justicia, para cumplir la pulsión servicial meta-física del tacto sexual<sup>345</sup>. En este encuentro es que se percibe la belleza sexual masculina y femenina, la belleza humana que mide toda otra

---

<sup>343</sup> Dussel, E. Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Nueva América, Bogotá. 1979 p. 63

<sup>344</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación. 1980... 3.2.2.3.

<sup>345</sup> Dussel, E. Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Op. cit. pp 61-68

belleza.

*“Sólo es capaz de gustar y apreciar la belleza primera del misterio del otro como otro, es el único que puede comprender la abismal significación cultural y meta-física de la belleza erótica.”<sup>346</sup>*

Esta experiencia es contraria a todas las reglas de la estética aristocrática y a las “máscaras” de los distintos rostros humanos. Y sigue Dussel: la totalización del mundo erotizado tiende a ignorar al otro y a constituir objetos sexualizados, pero cuando, “desde la lejanía política”, avanza el varón para la mujer y la mujer para el varón, como distintos eróticos,

*“se provoca, antes del objeto sexual y más allá del mundo erótico, la proximidad del eros, la proximidad en la desnudez, la belleza primera, la que mide toda otra belleza.”<sup>347</sup>*

La erótica, en la unidad cuerpo-alma, cumple con el deseo del otro, toca lo que está más allá de la luz del ser, toca el misterio donde el otro vive. El otro sexuado, “que invita al cumplimiento de la ausencia del yo”, nunca puede ser una cosa porque perdería

*“la plenitud del eros, la gratuidad, la entrega, la libertad y la justicia;”<sup>348</sup>*

La plenitud del eros sólo se da entre sujetos, siempre libres y distintos, que buscan la realización del otro. La intención sexual, “la

---

<sup>346</sup> Ibidem p. 70

<sup>347</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980 Op. cit. 3.2.3.1.

<sup>348</sup> Ibidem. 3.2.3.2.



proximidad presentida", comienza en la caricia, avanza tanteando con pudor, con miedo ante la libertad del otro, preguntando sin palabras, al otro como otro, si desea el contacto. El ritmo proximidad-lejanía, resumen de la vida y de la historia, es vivido en el acto erótico,

*"donde la subjetividad y el yo se descentran para totalizarse en el abrazo, en la justicia de la voluptuosidad mutua."* <sup>349</sup>

Por eso, el acto sexual es una de las experiencias meta-físicas privilegiadas del ser humano, porque va más allá del horizonte del mundo, más allá de la razón, donde el deseo lleva a satisfacer, no al yo, sino el deseo del otro en la proximidad.

*"El organo sexual es en el ser humano... un llamado a la realización del otro en su negatividad,"* <sup>350</sup>

Pero la ideología machista es la muerte del eros femenino, es el uxoricidio. Cuando Freud diagnosticó: "la sexualidad es por naturaleza masculina", definió lo masculino como constituyente y activo, y lo femenino como pasivo y constituido, como objeto. Y si en ontología "el ser es y el no-ser no es", en el machismo "el varón es, la mujer no-es"; si el "ego fálico" es el yo constituyente, la falicidad es el fundamento del machismo y de la alienación sexual. De ahí que se mire a todas las mujeres, sea quien sea, sin ninguna diferencia -porque en el no-ser no hay diferencia- y se produzcan las relaciones incestuosas, el solipsismo erótico, y tantas deformaciones en el sexo, por la insatisfacción de la plenitud del eros con alguien.

---

<sup>349</sup> Ibidem. 3.2.4.2.

<sup>350</sup> Ibidem. 3.2.4.3.

Desde la sola falicidad la imagen del padre

*“es el horizonte de comprensión de toda relación erótica; es desde ahí que se explica la situación edípica... la posición neurótica y perversa de desear el incesto... la deformación del padre, del hijo y de la madre, todos insatisfechos.”<sup>351</sup>*

Para Dussel, entonces, el complejo de Edipo y todas sus secuelas sólo tendrán su remedio en la liberación erótica.

Por otro lado:

*“La falocracia... es un sucedáneo y a veces un determinante de la plutocracia.”<sup>352</sup>*

Por ejemplo, en América el europeo violó a la india, el "ego cogito" fundó el "yo conquisto" y el "ego fálico", dos modos de la dominación del hombre sobre el hombre, de una nación sobre otra, de una clase social sobre otra, y aún, en la vida cotidiana, la dominación política, económica y cultural que va acompañada, y es reproducida, por la dominación sexual:

*“El tango "Margot" -dice Dussel- canta la tristeza del muchacho pobre del barrio periférico de Buenos Aires, al ver a su amada Margarita, muchacha popular, obligada a ser el objeto de juego del varón rico del centro de la ciudad.”<sup>353</sup>*

Las mujeres de las culturas periféricas son víctimas del imperialismo y de la ideología machista:

---

<sup>351</sup> Ibidem. 3.2.5.

<sup>352</sup> Ibidem. 3.2.6.1.

<sup>353</sup> Ibidem. 3.2.6.2.

*“sufren la violación por ser cultura y nación oprimida, y por ser miembro de una clase dominada, por ser mujer de sexo violentado.”*<sup>354</sup>

Lo cual significa que la moral vigente del machismo aristocrático permite, en el varón del “centro”, la fornicación con la mujer popular, exige a la mujer oligárquica la virginidad para el matrimonio y destina para el varón popular una mujer profanada por la dominación socio-política. Y este círculo tiene efectos negativos para la sexualidad del hombre. El mismo varón es reprimido, se le educa para ser un dominador, para la autodestrucción agresiva y para el autoerotismo, por mediación de la mujer que es arrojada como objeto sexual. Por este mismo hecho, el varón insatisfecho busca en la prostitución, en la pornografía, en la fornicación, o en una relación pasajera, lo que la mujer alienada no le puede cumplir<sup>355</sup>. Después de esta constatación Dussel afirma:

*“La liberación del eros se cumple por la liberación de la mujer, lo que permitirá al varón recuperar parte de la sensibilidad (y de la ternura) perdida en la ideología machista.”*<sup>356</sup>

Esto quiere decir que la liberación del patriarcalismo milenario implica volver a saber que la mujer también es activa y constituyente, como esposa y como madre y, a definirla como posición di-stinta y positiva respecto al conyuge y al hijo. La liberación no es simple negación de la dominación y afirmación de la diversidad sexual, es la di-stinción real y la afirmación, tanto de la exposición del varón como de la mujer, en todas sus dimensiones

---

<sup>354</sup> Ibidem. 3.2.6.2.

<sup>355</sup> Dussel, E. Liberación de la mujer... Op. cit. pp 114-118

<sup>356</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. 3.2.7.1.

como hombres y personas. Se trata de buscar la realización total del otro como otro sexuado.

*"Sólo en la exterioridad del otro, eróticamente di-stinto y libre, se puede superar las patologías del eros y el orgasmo compartido llega a ser un acto humano, el que plenifica a la política y a la pedagógica"<sup>357</sup>.*

Bien interesante es la economía erótica según Dussel: La proximidad cara-a-cara de los amantes debe dejar lugar para la lejanía, para la económica, que construye la seguridad donde se puede vivir la erótica. Lo económico, político, pedagógico y arqueológico son los rodeos que plenifican lo erótico y viceversa.

*"Es necesario tener en vilo todos los momentos humanos del cara-a-cara, no mediatizando uno con respecto al otro, sino saber guardar el misterio propio de cada momento."<sup>358</sup>*

En Freud, el trabajo alcanza los bienes de la cultura, pero el eros y la espontaneidad de la pulsión inconsciente quedan reprimidos y sin solución. Wilhelm Reich piensa, al contrario, que el "principio del placer" se debe privilegiar, cambiando la antinatural sociedad vigente por una sociedad sin contradicciones, con plena libertad sexual. Aristóteles y Hegel privilegian, en cambio, el "principio de la realidad" política, que nada tiene que ver con lo erótico, porque la familia no tiene ninguna exterioridad respecto de la sociedad civil. Engels, del mismo modo, sólo privilegia el "principio de realidad" económico-política. La Filosofía de la Liberación, mientras tanto, propone una economía erótica que realice los deseos naturales inconscientes, tanto del varón libre como de la mujer libre, para superar las totalizadas instituciones eróticas vigentes, por medio de un trabajo liberador

---

<sup>357</sup> Ibidem. 3.2.7.3.

<sup>358</sup> Dussel, E. Liberación de la mujer... pp 83

servicial y de una praxis liberadora que pase de la erótica a la pedagógica, y de ésta a la política. La económica erótica, meta-físicamente humana, debe ser expansión plena del inconsciente, también fabricación mutua de la casa, del vestido, del alimento, etc., para reparar las energías y poder vivir así la proximidad erótica de la pareja. La casa debería ser la prolongación de los límites de la carnalidad fálica y vaginal como unidad antropológica nueva<sup>359</sup>.

La plenitud del amor alterativo del varón y de la mujer es la que fundamenta el hogar y la casa. El hogar es el fuego que protege e ilumina el mundo doméstico de la intimidad varón-mujer, pero

*"El hogar también tiene el peligro de totalizarse y entonces el hijo es negado, es el filicidio, la alienación pedagógica por excelencia."*<sup>360</sup>

Es la apertura al hijo la que desfetichiza a la pareja y realiza, no sólo la proximidad del hogar, sino de la casa y la familia, donde nacen la pedagógica -la relación padres-hijos- y la política -la relación hermano-hermano-. En cambio,

*"La ideología machista aliena a la mujer, la mujer alienada deforma al hijo y el hijo deformado es materia disponible para la injusticia política."*<sup>361</sup>

Es la mujer liberada, por lo tanto, la que posibilita la pareja con derechos absolutamente iguales. Y la pareja liberada es la que permite la aparición del hijo y del hermano, de la casa expansiva y los futuros encuentros eróticos alterativos.

---

<sup>359</sup> Ibidem. pp 82-93

<sup>360</sup> Ibidem. 3.2.8.2.

<sup>361</sup> Ibidem. 3.2.8.4.

El proyecto de liberación erótica no concibe, entonces, la perfección erótica como asexualidad, o imperturbabilidad -ataraxía-, o impasibilidad -apátheia- o sublimación de la castración, como predica la ontología fálica que considera la sexualidad como una corrupción, como algo sucio que necesita purificarse en la perfección contemplativa, sino como “la bondad que se alcanza en el sí-al-Otro di-stintamente sexuado“, sin oponerse al despliegue normal de la sexualidad, ni a su humano cumplimiento. “Para ello es necesario abrirse al Otro, deseando el cumplimiento de su deseo en la justicia, la belleza y el respeto.” Para el proyecto de liberación erótica la sexualidad no es mala, sino sagrada. Lo malo y perverso es alienarla, reprimirla y cosificarla. Supuesto todo esto, “un cierto tipo de matrimonio y un cierto orden familiar debe desaparecer”: el matrimonio alienante y la familia represiva.

*“De lo que se trata es liberar a los miembros de la familia, varón-mujer, padre-madre, hijo-hija, hermano-hermana, a fin de constituir en la alteridad un nuevo organismo servicial.”<sup>362</sup>*

Es el otro el que garantiza que el proyecto erótico sea éticamente bueno. El otro es el ámbito de exterioridad que permite el despliegue de la sexualidad como “pulsión alterativa”, meta-física. La alteridad es la que le da sentido a la económica, la que hace creativa a la reproducción, la que proyecta una nueva pedagógica y, por tanto, en nueva política. Sólo el que se abre al otro desea la novedad<sup>363</sup>.

El proyecto mundial de liberación erótica se funda, también, en la superación de las instituciones fetichistas que la familia de los grupos dominantes conservan heredadas del “yo conquistador”: el

---

<sup>362</sup> Dussel, E. Liberación de la mujer... Op. cit. p.107

<sup>363</sup> Ibidem pp 104-111

amancebamiento con la mestiza y con la india, la reproducción de los esclavos negros y la prostitución de las hijas del pueblo.

*"Liberar la erótica cultural de los pueblos y culturas dependientes y la de las clases populares, es restituirles su dignidad y su sentido"<sup>364</sup>.*

Por último, sostiene Dussel que, "como siempre ha acontecido en la historia, son los oprimidos los que realizan la liberación, en este caso las mujeres". Fue Condorcet, en 1788, quien propició la igualdad de oportunidades para las mujeres, pero hubo que esperar hasta bien avanzado el siglo XIX para que el sufragismo inglés y norteamericano constituyeran lo que hoy se llama "movimiento feminista". Sin embargo, este movimiento ha sido también otra "lógica de la totalidad" porque ha buscado superar el machismo suprimiendo la diferencia y retornando a la indiferencia originaria. Pero en el feminismo, la mujer oprimida tampoco puede salir de la totalidad, porque ese movimiento carece de la categoría "exterioridad" y de la di-stinción sexual; sólo propone que no haya diferencia entre varones y mujeres y que haya autoerotismo homosexual para que nadie necesite del otro; así pues, con la inseminación artificial y con los hijos probetas se podría eliminar la relación con el varón, con el padre y con la maternidad misma. Para Dussel, este ideal feminista corresponde a una idea totalitaria que niega al Otro sexuado y propone como perfecto lo asexuado, ideal propio del individualismo y de la sociedad opulenta. Paradójicamente el feminismo suma todas las perversiones y la pérdida del sentido de la realidad del otro, esto es, "niega el machismo pero afirma su fundamento: el Uno". No entiende que "la alienación de la mujer, no sucede por la diferenciación, sino por el irrespeto a su di-stinción sexual". La mujer que se compromete con la liberación no se confunde con la feminista

---

<sup>364</sup> Ibidem 3.2.9.2.

porque, fundamentada en la categoría alteridad, puede lograr la sexualización en la justicia a través de la propuesta de una “pulsión alterativa”, la cual comienza en la erótica, se prolonga en la pedagógica y también se realiza en la política<sup>365</sup>.

### 3.3. Pedagógica

El momento práctico de la pedagógica<sup>366</sup> se ocupa de la educación del hijo, de la juventud y del pueblo. En la pedagógica convergen la política y la erótica debido a que el niño en la familia es educado para la comunidad política, y el niño en la cultura es educado para formar un hogar. La pedagógica, al mismo tiempo, trata la cuestión ideológica y cultural, porque el joven entra en crisis ante la tensión que se presenta entre la cultura ancestral y la situación nueva de la sociedad o el Estado, que exige una anti-pedagógica.

Dussel desarrolla este discurso presentando los sistemas pedagógicos, la exterioridad pedagógica, erótica y política, las alienaciones del filicidio y la colonización, el antiedipo y la liberación de la cultura popular y, por último, el proyecto de la praxis de liberación pedagógica.

Dussel afirma que la humanidad, desde siempre, transmite a las nuevas generaciones la cultura de su mundo a través de algún sistema pedagógico, sea el más simple del paleolítico o el más sofisticado de la actualidad,... Que el sistema pedagógico doméstico educa en el ethos tradicional del pueblo, o de la clase social de la familia, donde ha

---

<sup>365</sup> Dussel, E. Liberación de la mujer... pp 120-128

<sup>366</sup> Para ampliar y profundizar la pedagógica ver de Dussel: Para una ética... Op. cit. Tomo II. Capítulo VIII. F.E.L. III: De la erótica a la pedagógica. Filosofía de la liberación. 1979. Op. cit. pp 155-160 y Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. pp 108-118.



predominado, desde hace unos cuantos milenios, el sistema patriarcal. El sistema doméstico es básico porque

*"el carácter del futuro ciudadano depende de la manera como se forje eróticamente la personalidad en el hogar"<sup>367</sup>.*

Mientras tanto, el sistema pedagógico político educa el ethos económico-social, a través de instituciones que tienden a conformar sistemas cerrados. Actualmente, el sistema escolar, y el de los medios de comunicación social, son los subsistemas más importantes en la formación del hombre cotidiano.

Por otro lado, siempre surge, desde fuera del sistema, alguna exterioridad que cuestiona lo ya dado. Por ejemplo, a la pareja masculina-femenina, si en su libertad se decide por el hijo -novedad como futuro real y crítica utópica que provoca desde su anterioridad meta-física-, la filialidad la transforma en paternidad-maternidad. El niño -alguien totalmente nuevo y exterior a lo organizado y tradicional, porque va formando otra visión del mundo- también problematiza continuamente a la escuela y, si los padres y maestros se hacen responsables por la justicia del niño y del joven al escucharlos con respeto, hacen posible la realidad de un orden nuevo, del hombre nuevo y del tiempo nuevo, o sea, se fecunda la tradición y la historia futura en el presente; mas si se hacen sordos a sus palabras los alienan, los conducen al tradicionalismo y se detiene la marcha de la historia. Además, el niño, la juventud y el pueblo, también son los hijos del mismo pueblo y, como tales, son la exterioridad a su tradición cultural, sobre todo al sistema cultural imperial, porque las nuevas generaciones siempre traen algo nuevo.

---

<sup>367</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. 3.3.2.2.

En las naciones periféricas las clases oprimidas de campesinos, obreros y marginados son la exterioridad de la cultura nacional, a la cual interpelan con sus actitudes y exigencias. Dussel denuncia que las culturas africanas, asiáticas y latinoamericanas no han sido incluidas en los sistemas escolares, ni en los programas centrales de los medios de comunicación social, porque han sido despreciadas como incultura, barbarie, analfabetismo o hechicería; sin embargo, es de "la nada, del caos e irracionalidad" de la cultura popular del Tercer Mundo,

*“que guarda lo mejor de nuestro mundo -por su inconmensurable saber acumulado durante siglos- de donde surgirán las alternativas nuevas para la cultura mundial futura. La exterioridad de la cultura popular es la mejor garantía y el núcleo más incontaminado del hombre nuevo”<sup>368</sup>.*

Por eso, en la nueva pedagogía de los oprimidos, los valores de la cultura popular son los que se deben estudiar, e incrementar cuidadosamente, para desarrollar todas sus ilimitadas virtualidades.

La alienación pedagógica, para Dussel, es tanto el aborto físico como cultural del hijo -filicidio-, de la juventud o el pueblo. Ahora bien, la alienación pedagógica se ha perfeccionado con los mejores métodos y, en nombre de la libertad, hace creer que determinadas ideas son eternas y divinas. Así lo hizo aceptar Sócrates y Platón en Grecia<sup>369</sup>. En la época moderna lo hizo Rousseau en el Emilio y, de manera más tecnificada, Pestalozzi, Montessori y Dewey, quienes propusieron “la libertad del educando”, “el orden natural donde todos los hombres son iguales”, “la libertad de criticar, de dudar y de elegir” -los derechos del burgués que se prepara para trabajar y competir-<sup>370</sup>.

---

<sup>368</sup> Ibidem 3.3.4.3.

<sup>369</sup> Dussel, E. Introducción a la Filosofía de la Liberación... 1995 pp 190-191

<sup>370</sup> Dusse, E. I. La pedagogía latinoamericana. Nueva América. Bogotá, 1980, pp 29-36

Pero esta propuesta en realidad, a través del ego magisterial, empleado del Estado burocrático, convierte al educando en ciudadano funcional de la sociedad burguesa, imperial y burocrática, que se fue identificando como la “naturaleza” misma de las cosas.

La represión de las instituciones pedagógicas de la cultura imperial e ilustrada la descubrió Freud en El Malestar de la Cultura. Y si la sociedad opulenta y su pedagogía ha sido criticada en el “centro”, mucho más -dice Dussel- desde las neocolonias, donde se niega la dignidad cultural de los pueblos sometidos a través del Pato Donald, Supermán y Batman que enseñan: “el valor supremo se mide en dólares, la única maldad es arrebatarse la propiedad privada, la manera de restablecer el «orden» violado por el «bandido» es la violencia irracional del «héroe» del sistema.”<sup>371</sup> Es decir,

*"La educación moderna, machista e individualista, educó al lobo que necesitaba Hobbes: al hombre preparado para la lucha en el mundo de la competición"*<sup>372</sup>

En efecto, el orden vigente domina a través de los poderosos medios de comunicación social de la cultura imperial, que se ha convertido en la medida de todas las culturas. En la periferia, la cultura ilustrada de las clases dominantes

*"admira y repite... obnubilada y como fascinada la luminosa cultura artístico-científico-tecnológica del centro... aparenta ser como el hombre blanco del centro, desprecia su raza e ignora su cultura nacional sin darse cuenta que ella misma es despreciada por el centro"*<sup>373</sup>.

---

<sup>371</sup> Ibidem p. 38

<sup>372</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. 3.3.5.4.

<sup>373</sup> ibidem 3.3.6.3.

En el mundo de hoy, la cultura de los oprimidos es la cultura de masas, la vulgarización Kitsch de la cultura imperial, refractada por la cultura ilustrada y relanzada al consumo por las revistas, fotonovelas y pornografía. Las culturas imperial, ilustrada y de masas, expresan conocimientos pretendidamente universales y ocultan el proyecto imperial de dominación político-económica mundial. Como cuentan con todo el apoyo de las ciencias, su alienación es profundamente ideológica y un momento de la domesticación de los países neocolonizados. Basándose en la simbólica, Dussel sostiene que en América Latina

*“el padre como Estado se ha opuesto a la madre como cultura,... que el Estado siempre ha sido extranjerizante y la auténtica cultura del pueblo siempre ha sido silenciada...Asimismo el latinoamericano... no quiere ser ni indio, ni español...Tampoco quiere descender de ellos. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción.”*  
374

De ahí que, para descubrir el destino y la historia de América Latina - agrega Dussel- la pedagógica, erótica y política, deben partir de bien lejos: desde el mito del Inca Manco Capac que

*“enseñaba a su pueblo las cosas más necesarias para que entre ellos hubiese perpetua paz,... que les mandaba a guardar los frutos para dar a cada uno lo que hubiere menester.”*<sup>375</sup>

Existen muchos testimonios de cómo fueron frecuentes, entre los amerindios, los poemas didácticos de eficacia proverbial en todo el pueblo. Pero aquella pedagógica sufrió una traumática ruptura con la llegada del conquistador europeo que violó a las indias, extendió su poder sobre los huérfanos e inició un nuevo estilo pedagógico: el sistema educativo colonial

---

<sup>374</sup> Dussel, E. La pedagogía latinoamericana... p. 16

<sup>375</sup> Comentarios reales de los Incas I, XXI, t. I. p. 59 del Inca Garcilaso de la Vega, citado por Dussel en la pedagógica... Ibidem pp 17-18

del “adoctrinamiento” en la cultura de la cristiandad hispánica, que “debía” sacar de la “barbarie” a los indios, pero que en realidad

*“dejó al indígena en una soledad tan completa como difícil de imaginar para un hombre moderno”<sup>376</sup>.*

La cultura mestiza que se fue constituyendo durante los siglos de la Colonia estructuró una triple contradicción interna: la cultura imperial del centro, la cultura ilustrada de la imitadora oligarquía encomendera y la cultura popular de indios, negros y mestizos. Esta última es la auténtica y di-stinta cultura de América Latina, enjuiciada por las élites como ignorancia y vulgaridad. Después de las Guerras de Independencia, el liberalismo de una minoría nativa, de formación anglosajona, realizó una nueva ruptura imponiendo en las escuelas, contra la cultura popular de la colonia, los últimos resultados de la civilización europea del siglo XIX. Se repitió la dialéctica de la conquista pero con las ideas de Bentham, Locke, Rousseau y Montesquieu<sup>377</sup>.

La ontología pedagógica de la dominación, por tanto, incluye al hijo, al joven y al pueblo, dentro de la totalidad y lo hace “lo Mismo” que el sistema. La superación de esta ontología, según Dussel, significa abrirse a un ámbito más allá del ser pedagógico imperante. Para ello, la filosofía y la ética de la liberación parten de una antropología concreta de la alteridad, que considera a cada hombre una realidad procedente de más allá de la totalidad ontológica, como el Otro que se fundamenta en la libertad y el misterio del sí mismo meta-físico. Por esta razón, la pedagógica meta-física acepta al discípulo como quien viene desde más allá del ser vigente, como alguien di-stinto, histórico, escatológico, a quien se ha de escuchar y respetar para que

---

<sup>376</sup> José de Acosta. Historia Natural VI, XXVII, p. 205. Citado por Dussel Idem p.20

<sup>377</sup> Dussel, E. La pedagógica... Ibidem pp 20-22

*“inicie su camino de alteridad que lo ha de conducir a la erótica adulta, a la política justa y a la patria nueva.”<sup>378</sup>*

La pedagógica, entonces, no es una imposición continua de la tradición, sino una transubstanciación del legado humano a las nuevas generaciones en un diálogo re-creativo entre el maestro y el alumno.

*“Este ir pasando de exterioridad en exterioridad, de totalidad a alteridad, discontinuamente, como por saltos hace de la especie humana una especie analógica: una especie histórica, no meramente ex-volutiva y dialéctica, sino propiamente dis-volutiva y analéctica”<sup>379</sup>.*

Volviendo a la realidad de nuestra América Latina, más allá de la cultura imperial, de la cultura ilustrada y de la cultura de masas, está la cultura nacional, pero aún más allá de esta última está la cultura popular, la cual

*“posee los símbolos, los valores, los usos, las tradiciones de sabiduría, la memoria de compromisos históricos; conoce sus enemigos, sus amigos, sus aliados. La cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el núcleo más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor.”<sup>380</sup>*

Efectivamente, con la crisis de 1929, América Latina tomó conciencia del nacionalismo popular, nacido en la Revolución Mexicana de 1910 como verdadera revelación del ser latinoamericano, que en silencio se ha venido gestando durante cinco siglos.

---

<sup>378</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. 3.3.7.2.

<sup>379</sup> Dussel, E. La pedagógica... Op. cit. p. 44

<sup>380</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. 3.3.8.3.

Enrique Dussel pasa, entonces, a diferenciar la eticidad de los proyectos pedagógicos y a considerar si la meta de la educación niega o afirma la exterioridad de los alumnos.

El proyecto es dominador precisamente cuando niega al discípulo y a la cultura popular y los incorpora a la mismidad del sistema establecido. Ahora bien, la dominación, para sus fines, utiliza efectivos mecanismos ideológicos: un lenguaje de códigos estereotipados a través de los medios de comunicación social, mensajes infinitamente tautológicos que remarcan como obvia la verdad establecida, confundiéndola con la naturaleza de las cosas, haciendo aparecer como universal los intereses de los monopolios internacionales, y ocultando los condicionamientos económicos, políticos y sociales de la realidad de los países sometidos. En realidad se trata de una “americanización” de la vida cotidiana, que “mata” la alteridad del hijo, del joven y del pueblo, a través de la represión pedagógica, psicológica, policial, y hasta militar, adelantada por la cultura gerencial de alto grado de racionalización y coherencia, porque se ejerce a nivel erótico-familiar y político-comercial<sup>381</sup>.

Por el contrario, el proyecto pedagógico es liberador si despliega las fuerzas creadoras del niño, la juventud y el pueblo, respetando su alteridad y su futuro, que exceden el horizonte del sistema. De modo que la creatividad de la cultura popular se gesta en el arte popular, en especial en su música, en su lengua, en sus tradiciones y símbolos, en su memoria y sabiduría, que explican el origen y manifiestan la historia del pueblo en una gran totalidad de profundo contenido humano, exterior a las prácticas oligárquicas, burguesas, liberales e imperiales de la cultura gerencial<sup>382</sup>. Y aclara Dussel: es desde la cultura popular que se ha de realizar la

---

<sup>381</sup> Dussel, E. La pedagógica... Op. cit. pp 77-82

<sup>382</sup> Ibidem. pp 83-84

liberación, pero ella no sucede por pura espontaneidad del pueblo, sino con la mediación de la conciencia crítica del maestro, del intelectual orgánico, de los grupos, movimientos y partidos comprometidos en ayudar a discernir lo peor de la cultura de masas, y lo mejor de la cultura popular. Y en otra parte continua Dussel:

*“El proyecto pedagógico de liberación no lo formulan los maestros; está ya en la conciencia del pueblo; es el a-priori meta-físico del proceso y al que se tiende desde una larga lucha popular”<sup>383</sup>.*

Es la *intelligentzia*, que descubre a su pueblo, quien lo despierta; pero no es suficiente la acción crítica, además es necesario conducir la afirmación cultural del pueblo y formar, en la praxis, la conciencia crítica de los líderes populares.

Por último, Dussel juzga la inmoralidad de la praxis pedagógica, juzga el *ethos* de los actos educativos, y lo hace desde el criterio absoluto de la ética que consiste en afirmar al otro. Mientras el maestro liberador permite el despliegue innovador del otro, porque respeta su palabra, el maestro falso es el preceptor que, enmascarado en la “naturaleza” y la “cultura universal”, y otros fetiches, justifica la opresión. El *ethos* liberador sabe, como Wittgenstein, que no se puede hablar del otro porque él está más allá del mundo, pero sí saltar analécticamente y escucharlo con respeto, para juzgar adecuadamente su situación. Además, reconoce que el pueblo se conduce en el diálogo analéctico porque quiere vivir en libertad, por eso propone una nueva pedagogía para negar, asumptivamente, los disvalores introyectados por el sistema, y para construir una nueva historia en la permanente unidad del aprendizaje, organizador y movilizador de la comunidad. El *ethos* del liberador también advierte que “ir más allá del

---

<sup>383</sup> Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*. 1980. 3.3.9.1.



orden y descubrir los órganos del sistema significa exponer la vida por el otro,<sup>384</sup> y más en la periferia, donde la tarea del hombre crítico es riesgo de persecución y muerte, porque el que anuncia un futuro más justo es el primero en ser eliminado..., pero sin embargo:

*“de la cultura revolucionaria liberadora surgirá una nueva cultura mundial, alternativa mucho más rica que la actual cultura imperial”<sup>385</sup>.*

### **3.4. Antifetichismo**

Con este momento de la praxis, alcanza Dussel el origen y fin de la meta-física de la alteridad, accede al hontanar de donde todo procede y a donde todo tiende, a lo que está “más allá” de todo fundamento, al indemostrable abismo arqueológico, abismo al que no se accede de modo racional, sino práctico, desde la exterioridad del otro. Además enfrenta, nuestro autor, al fenómeno del fetichismo político, erótico y cultural, y coloca, con el antifetichismo, o ateísmo de todo sistema, el fundamento de la praxis liberadora.

El antifetichismo<sup>386</sup> es un gran discurso acerca de la fetichización de los sistemas, del antifetichismo ateo, de la hipótesis necesaria para la

---

<sup>384</sup> Dussel, E. La pedagógica... pp 89-106

<sup>385</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. 3.3.9.5.

<sup>386</sup> Dussel ha desarrollado el discurso antifetichista en: Para una ética... Op. cit. Tomo III, Capítulo X. En F.E.L. V: Arqueológica latinoamericana. USTA. Bogotá, 1980. Filosofía de la liberación. 1979. Op. cit. pp 174-83. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. pp 118-129. Religión. Edicol. México 1977. Las metáforas teológicas de Marx. op. cit. 1993. Y en los artículos: Reflexiones teológicas sobre la liberación. Misiones Extranjeras n 13, 1973. La teología de la liberación (estatuto epistemológico), Conferencia en Buenos Aires, 1972. El ateísmo de los profetas y Marx: Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad. Ponencia en la II Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos. Córdoba 1972. Un discurso teológico distinto. Víspera n 34, Montevideo 1974. Fetichización ontológica del sistema. Logos n 15, México 1977.

práctica revolucionaria; es un discurso sobre la teoría meta-física de la movilización histórica y del estatuto ético del cosmos, sobre la precisión de los conceptos realidad, esencia y existencia, sobre el materialismo crítico, el culto como economía y la fiesta auténtica de la liberación.

Todo sistema fabricado por el hombre es proclive a aparecer como obra de alguna divinidad, es decir, tiende a fetichizarse, a mostrarse terrible y sagrado, "ante lo que se tiembla de espanto". Eso le ocurrió a la Cultura Griega, al Imperio Romano, a la Cristiandad Medieval, al Capitalismo y al Dólar, a la Alemania Fascista y al Estado Socialista, al Machismo y al Fallo, a los Ideológicos Sistemas Pedagógicos de Rousseau y Dewey, a la Modernidad y la Ciencia... que los hombres deificaron y, ante ellos, sacrificaron a los bárbaros, a gladiadores y herejes, a indios, esclavos negros, obreros y campesinos, judíos, reaccionarios, niños y mujeres, jóvenes y pueblos. Hoy todavía, ante dioses antiguos y modernos, se continúa inmolando a millones de seres humanos. Por eso agrega Dussel:

*"La lógica de todas las divinidades es idéntica... cabe destacarse que entre la Materia como totalidad y la Idea Absoluta no hay ninguna diferencia práctica ni ontológica"<sup>387</sup>.*

Para el caso de América Latina, toda su historia está como suspendida en el misterio, en el mito: Amerindia tenía un profundo sentido sagrado de la existencia cotidiana y afirmaba "los dioses del cielo y de la guerra" (Huitzilopochtli), "del firmamento" (Tonatiuh), "del ciclo nocturno" (Tezcolipoca), "la dualidad divina" (Tonacatecuntli y Tonacacintli), la "serpiente emplumada" (Quetzalcoatl, personaje histórico-mítico), la "tierra madre" (Coatlícué), el "señor de la tierra" (Tlaltecuntli), "el creador del

---

<sup>387</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. 3.4.2.2.

mundo” (Pachacama), “el sol” (Inti), “tierra madre” (Pachamama), “la luna” (Quilla)... Para los amerindios todo era divino, la divinidad era momento de su existencia mundana<sup>388</sup>.

La irrupción de la Cristiandad Hispana trajo a América Latina una religión ya fetichizada, que consideraba a la Conquista una acción sagrada. Ella se manifestó con una insaciable sed de oro y plata a la que sacrificó millones de indígenas. Así la Cristiandad de las Indias Occidentales fue una totalidad equívoca, legitimada por las Leyes de Indias y las Bulas Papales. Muchos de los problemas de América Latina se originaron en la religión colonial que veía como maligno todo lo amerindio. Tupac Amará lideró una conjuración indígena contra “la gente que no tiene luz evangélica.. porque con los tributos y mitas que imponen dan mal ejemplo”<sup>389</sup>. Ese valiente indio fue condenado por “rebelde contra Dios, la Religión y el Rey.” El dios colonial en realidad fue un fetiche del Estado español.

Con las guerras de emancipación la historia religiosa de América sufrió otra ruptura: El liberalismo quiso erradicar la religiosidad colonial, pero la reemplazó por los fetiches del progreso, la libertad, la ciencia y la industria, a los cuales aún sigue sacrificando indios, mulatos, negros, campesinos, obreros...<sup>390</sup>.

En el siglo XX aparece el imperio norteamericano con su dios el Dólar que, con el lenguaje de la CIA, habla de la “teología guerrera de la civilización occidental y cristiana”. Mientras tanto, el pueblo se sigue afirmando en un catolicismo popular tradicional de carácter trágico, pasivo, pesimista, resignado... debido a las desgracias de su historia de dolor. Claro

---

<sup>388</sup> Dussel, E. Filosofía Ética Latinoamericana V. Arqueológica Latinoamericana. USTA, Bogotá, 1980 pp 21 - 25

<sup>389</sup> Ibidem p. 28

<sup>390</sup> Ibidem p. 29

que no han faltado momentos de esperanza y gestos de liberación, reconocidos en los héroes, profetas y visionarios que han luchado por los pobres<sup>391</sup>.

Dussel, entonces, tiene una sospecha contra toda ontología: “La religión y el fundamento del Estado son la misma cosa,”<sup>392</sup> y sostiene la siguiente tesis:

*“El ego europeo, y posteriormente todo el «centro», constituye una totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia... que le rindan culto obligatorio.”<sup>393</sup>*

Dussel demuestra cómo el pensar europeo, desde Parménides hasta el siglo XX, sobre todo en Hegel, ha tenido una particular experiencia del absoluto cuando afirma de una u otra manera: “la subjetividad pura es Dios”, “el Estado imperial es portador de la divinidad en la historia” y, ante el cual, “ningún otro Estado tiene derechos”<sup>394</sup>. Tal fetichización del Estado es lo que ha justificado las conquistas e injusticias que el “centro” ha aplicado a la “periferia”. De este “dios” es del que hay que saber ser ateos. Si “Dios ha muerto”, Dussel se pregunta: “¿Cuál? ¿dios o Dios?”<sup>395</sup>.

El auténtico ateísmo es, por lo tanto, negar la divinidad de cualquier sistema fetichizado. El problema no es decir “¡Dios ha muerto!” sino “¿Cuál Dios ha muerto?”. Se puede negar al Dios trascendente pero seguir a otro dios asesino que se mueve cerca de los hombres. Meta-físicamente es correcto sostener con Marx:

---

<sup>391</sup> Ibidem pp 30-32

<sup>392</sup> Ibidem p. 34

<sup>393</sup> Ibidem p. 35

<sup>394</sup> Ibidem pp 35-48

<sup>395</sup> Ibidem. p. 33

*"El comienzo de toda crítica es la crítica de la «religión» del sistema".*

*El ateísmo de los fetiches en realidad afirma la existencia del hombre, del pobre y del débil, es la condición de posibilidad de la revolución liberadora y de la afirmación de un punto de apoyo exterior a todo sistema vigente"<sup>396</sup>.*

En efecto, más allá de todo sistema, y de todo ente, está la nada, el no-ser del sistema vigente, lo meta-físico, donde

*"se expone la libertad que el sistema no condiciona, el Otro Absoluto, el necesario momento dialéctico del Gran Desconocido de que hablara Proudhom."<sup>397</sup>*

Esta afirmación "práctica y teórica" contra el sistema absolutizado, es la hipótesis que posibilita la lucha por la justicia, porque desde los pobres, los oprimidos, las víctimas, se descubre la patología y la no-divinidad de la totalidad opresora que no merece ningún culto. El origen de un sistema más justo, de la conciencia crítica, de todo lo nuevo, de lo histórico, de lo pasajero -porque nada es eterno-, no es la religión fetichista, sino una religión meta-física más allá de toda ontología.

*"El puro ateísmo no es tan crítico, dice Dussel, es afirmando que el divino es Otro que cualquier sistema posible, lo que permite no fetichizar ningún sistema presente ni futuro, porque no existe ningún estado que sea el fin de la historia"<sup>398</sup>.*

Ese exponerse ante el Otro que está más allá de todo principio, ante el enigma absoluto, ante el inexpresable origen meta-físico, es la conciencia crítica, la elección apocalíptica, que invita a responsabilizarse por el otro

---

<sup>396</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. Op.cit. 3.4.3.3.

<sup>397</sup> Ibidem. 3.4.4.1.

<sup>398</sup> Ibidem. 3.4.4.

humano para salvar la historia más allá de toda totalidad, aunque haya que someterse al traumatismo de la persecución del sistema vigente. Nadie ha podido negar con seriedad al Absolutamente Absoluto, y si no se lo afirma radicalmente, significa, tarde o temprano, el retorno de los brujos <sup>399</sup>.

Los primeros en expresar que el Otro absoluto "creó todo del no-ente" fueron los rebeldes Macabeos. Esa afirmación la explicitó el perseguido Tertuliano cuando dijo: "todo lo creó de la nada" (ex nihilo). Y sigue Dussel:

*"Crear significa poner en la realidad sin antecedentes, desde fuera de todo sistema... La teoría meta-física de la creación es la formulación más acabada de que ningún sistema es eterno y por lo tanto es la teoría de la revolución liberadora; la contingencia del cosmos es la garantía de la contingencia de toda institución y sistema... La teoría de la creación es la contrapartida al ateísmo antifetichista del cosmos y el mundo" <sup>400</sup>.*

Pero hasta esta teoría se puede ideologizar como sucedió en el medievo cuando allí afirmaron que "el Absoluto creó el mundo así."

Si el cosmos es creado ya no se le adora, sino que adquiere un estatuto ético cultural-cultural, porque se le puede usar como materia a disposición del hombre y del oprimido, como algo al servicio del otro, algo desdivinizado, trabajado a disposición de la justicia de todos.

Con la teoría del Otro Absoluto y de la creación, los conceptos clásicos de 'realidad', 'existencia' y 'esencia' adquieren otro sentido. La "realidad" es ahora la totalidad cósmica constituida creadamente desde sí -

---

<sup>399</sup> Dussel, E. Filosofía Ética de la Liberación V: Arqueológica. Op. cit. pp 53-59

<sup>400</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. 3.4.5.2. - 3.4.5.5.

no por sí misma-, antes de toda manifestación en el mundo; la "realidad" se hace el "prius del mundo". El Otro absoluto, el eterno, no existe, sólo "siste" por sí mismo; el cosmos, en cambio, es puesto fuera -ex-sistere-, es hecho existente, creatura, actualidad efectiva desde sí, no por sí mismo. Mientras que la esencia de las cosas y de los sistemas, sería el conjunto de notas constitutivas que obran sinérgicamente, codeterminándose unas a otras desde sí, dándole unidad e individualidad relativa a las cosas. Como dice Zubiri:

*"la esencia constituye la sustantividad de lo real, todo lo que constituye una cosa o un sistema es su esencia"<sup>401</sup>.*

Según el materialismo ingenuo, todo es materia y de ella procede todo por su transformación. "Si todo es materia, si ella no tiene límites, ni principio, ni fin, si toda diferencia emana de su identidad, si ella contiene la vida, la inteligencia, la belleza, etc. quiere decir que la materia es la divinidad. Y si todo es interno a la materia, de tal modo que se encierra en sí misma, no hay libertad ni responsabilidad ante nadie, como en la soledad, sino sólo la necesidad y la determinación"<sup>402</sup>.

En este caso, todo lo que hay es racionalidad absoluta, es decir, el materialismo acrítico termina siendo un fetiche que se comporta como cualquier panteísmo o idealismo. Por el contrario, el materialismo crítico es ateo de la divinidad de la materia, porque no considera a la materia en sí y

---

<sup>401</sup> Ibidem. 3.4.7.3. Ver además Estatuto Ético del Cosmos en Filosofía Ética de la Liberación V, § 70 Op. cit. pp 60-75, donde Dussel compara su discurso metafísico del cosmos con el discurso ontológico de la naturaleza de Hegel y, por tanto, cómo entiende cada una de las grandes categorías de: realidad, cosmos, naturaleza, ser, ente, cosa, esencia, existencia, identidad, diferencia, creación, analogía y, después de Bergson, cómo entiende las categorías transformación germinal, meta-especiación, distinción, autonomía, alteridad,... etc.

<sup>402</sup> Ibidem. 3.4.8.2.

para sí, sino para otro, la valora como objeto de trabajo de las cosas que el otro necesita. Es lo que Dussel ha llamado el "estatuto cultural o económico del cosmos"<sup>403</sup>.

Para la filosofía de la liberación, el culto supremo no es, como para Hegel, creer en la certeza que tiene el sujeto de que la representación es la Idea, es Dios -creencia que también puede tener un materialista, un capitalista, un fascista-, sino

*"dar al otro la materia trabajada para que sea libre; el culto supremo es liberar al oprimido, al alienado, al niño, a la mujer, al esclavo; es la economía de la justicia que distribuye equitativamente los artefactos producidos por el hombre."*<sup>404</sup>

Este culto supremo es la alegría suprema del hombre y del pueblo, porque saca de la opresión; esa es la fiesta infinita, inconmensurable, que le rinde homenaje a la vida plena de todo hombre. Está claro que ésta no es la fiesta dionisiaca, ni el derroche de vino de los poderosos en la sociedad de consumo, donde el fetiche empresarial se rinde culto a sí mismo, sino la fiesta política de crear la patria nueva, desenajenada, donde se recupera la dignidad del hombre. No es el apragmático descanso dominical, ni el juego ficticio y fenomenológico del "pan y circo", sino el culto supremo al Infinito, donde se alcanza la libertad con "justicia y pan", donde la "verdadera materia de la economía es la naturaleza y no el hombre"<sup>405</sup>.

Karl Popper en "La Sociedad Abierta y sus Enemigos" se declara realista y antiutópico, porque piensa que es imposible un postcapitalismo y,

---

<sup>403</sup> Ibidem. 3.4.8.3.

<sup>404</sup> Ibidem. 3.4.8.5.

<sup>405</sup> Dussel, E. Filosofía Ética de la Liberación V. Op. cit. p. 84



lo mismo que Milton Friedman, considera que sólo son posibles las reformas para defender los valores eternos del “orden”, la “democracia” (burguesa), y la “justicia” (capitalista). Es decir, sutil y eficazmente funda el fetichismo del sistema.

Sin embargo -continúa el comentario de Dussel-, el proyecto de liberación, desde el postulado de un Absoluto que alienta a buscar la “tierra prometida”, es el horizonte arqueológico que permite a todo proyecto permanecer abierto, y es

*“el principio de toda ética posible porque es la responsabilidad absoluta por el Otro humano ante el Otro absolutamente absoluto fuera de toda referencia a un sistema vigente.”<sup>406</sup>*

Ahora, este límite jamás se puede demostrar, únicamente se puede establecer como hipótesis necesaria para relanzar siempre la crítica óptica, la crítica crítica ontológica y la crítica de la crítica crítica meta-física de todo sistema posible, porque ningún proyecto práctico puede agotar el proyecto humano infinito.

Enrique Dussel termina la arqueológica anunciando una Nueva Ética de la Liberación, reimplantada en el realismo económico, donde se pasará de lo abstracto a lo concreto y llevará a caminos insospechados, porque ya se habrá salido del abismo de la ética europea.

---

<sup>406</sup> ibidem. p. 90

## **4. PRODUCTIVA DE LA ALTERIDAD: DE LA NATURALEZA A LA ECONÓMICA**

La productiva<sup>407</sup> significa el acercarse a las cosas, a los entes, para trabajar con ellos, significa el aproximarse del hombre a la naturaleza, trata de la proxemia o filosofía del ente donde se dan cuatro distinciones: naturaleza o la relación hombre-naturaleza, semiótica o la producción de entes culturales que significan a entes o personas, poiética o la producción de artefactos por mediación del trabajo humano, y económica o la relación entre los hombres a través de los productos.

La proxemia en la realidad es bien compleja porque en sus cuatro distinciones -naturaleza, semiótica, poiética y económica- se insertan estructuralmente los cuatro momentos de la praxis de la alteridad -política, erótica, pedagógica y arqueológica- y los seis niveles de la meta-física de la alteridad -proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación y liberación-.

### **4.1. Naturaleza**

En Dussel, los contenidos de este aparte son: la relación mundo-naturaleza-cosmos, el origen y el modo de ser del cosmos, la explicación de lo que son la sustantividad física, la sustantividad viviente y la sustantividad humana, las relaciones naturaleza-eros y naturaleza-imperialismo y, por último, la relación positiva de la ecología.

---

<sup>407</sup> El discurso dusseliano de la productiva está desarrollado en la obra Filosofía de la Producción. Nueva América. Bogotá. 1983.

Primero que todo, el cosmos y la naturaleza se sitúan desde la praxis humana, porque son la materia con que se fabrican, social o comunitariamente, los entes culturales, porque es de donde se transforman las cosas que el hombre necesita. El hombre, antes de todo, desde su mundo, pragmática y prácticamente, trabaja el cosmos y lo incorpora a su mundo.<sup>408</sup> El cosmos es la totalidad de cosas reales, la totalidad del orden astronómico-físico, inorgánico y orgánico, previo al mundo, a la naturaleza y a la acción económica. El mundo, en cambio, es la totalidad de entes con sentido, constituidos desde el ser o sistema humano. Es decir, el mundo existe porque existe el hombre en su despliegue dialéctico e histórico. Si no existiera el hombre no existiría el mundo y sólo habría cosmos. Por otro lado, los entes del cosmos que se alcanzan a manifestar en el mundo del hombre constituyen la naturaleza. Esto es, la parte del cosmos que entra en referencia con el hombre es la naturaleza. También se puede decir que la naturaleza son las cosas que tienen esencia -debido a sus notas constitutivas reales- y además un sentido -debido a la interpretación que se les hace desde un determinado mundo- que las transforma en entes. Así por ejemplo, los griegos, desde su mundo, comprendieron a la *physis* como eterna, los medievales, desde otro mundo, la comprendieron como creada, y los modernos, desde otro contexto, como materia observable, matemáticamente formulable y económicamente explotable. Y, así sucesivamente, de otra manera es visualizada la naturaleza desde las diversas clases sociales, desde las distintas culturas, desde los distintos sistemas políticos.<sup>409</sup> Esas diferentes comprensiones significa que la naturaleza es interpretada política e históricamente, porque cambia su concepción con las culturas y las épocas. Por eso, mientras la naturaleza y el mundo tienen historia por su relación con el hombre, el cosmos, porque es *prius*, no tiene historia sino evolución.

---

<sup>408</sup> Dussel, E. *Filosofía Ética de la Liberación V: Arqueológica...* Op. cit. pp 60-63

<sup>409</sup> Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*. 1980... Op. cit. 4.1.2.

Por no poseer las anteriores precisiones, el realismo y el materialismo ingenuo identificaron cosmos con naturaleza, y el idealismo identificó cosmos con mundo. Enrique Dussel supera esas confusiones distinguiendo que, en el orden de la realidad, el cosmos es la anterioridad real de la materia; en el orden del conocimiento, el mundo es la a-prioridad existencial del hombre y, en el orden de la producción, la naturaleza es la interpretación cultural y económica del cosmos desde el mundo humano <sup>410</sup>.

Dussel entonces se pregunta: ¿Cuál es la condición del cosmos antes del hombre y la cultura? ¿Cómo se da o surge el cosmos? ¿Cuál es su estatuto? ¿Es infundado o procede desde la Alteridad Absoluta? Para nuestro autor, estas preguntas, más que la teoría exigen la opción “ético-práctica” de la liberación, que necesita no eternizar ningún sistema, sino colocar toda realidad al servicio del otro. Es así que, mientras Hegel en su Lógica, Enciclopedia y Ciencia de la Lógica despliega un discurso ontológico-dialéctico involutivo -que se inicia en el “ser- pensar” y culmina en la Idea, después de devenir entes y de especificarse en esencia, identidad y diferencia, en existencia y fenómenos, en realidad y naturaleza-<sup>411</sup> Dussel, a la inversa del idealista alemán, desarrolla un discurso meta-físico que parte de la realidad más allá del ser, más allá de la naturaleza y más allá del cosmos. Este discurso dusseliano, por lo tanto, sustenta el creacionismo basado en el absurdo de un cosmos eterno que no puede fundar la praxis de la liberación, porque si el cosmos es infundado se diviniza y no habría sino determinación absoluta; en cambio, si el origen del cosmos está más allá de todo principio, desde lo abismal, su “ex-istencia” desde la “sistencia”, sucede por un salto meta-físico, por una creación que lo deja con radical precariedad, en total contingencia y posibilidad, donde puede suceder en

---

<sup>410</sup> Ibidem. 4.1.2.1.

<sup>411</sup> Dussel, E. Filosofía Ética de la Liberación V: arqueológica... pp 63-66

realidad la historia y no el eterno retorno de lo mismo. Esta argumentación es coherente con la actual astronomía que no le atribuye al cosmos seguridad eterna. Si es de esta manera, detrás del cosmos se encuentra la libertad creadora del Otro absolutamente Absoluto capaz de crear, porque no es sólo Inteligencia -como lo ha concebido la tradición indoeuropea-, sino también Voluntad actuante con la lógica de la persona viva, activa y autónoma, como lo ha entendido el mito semita. Si el Otro Absoluto es Libertad, el cosmos es un don análogo al hijo procreado por la libertad de los padres. Por consiguiente, el estatuto del cosmos sería este: Fue creado, ex-nihilo -pudo no serlo-, no es eterno, no tiene el orden del mundo humano, sino que es caos,<sup>412</sup> está más allá del ser y por ello es alógico, no procede de la identidad del ser como en Hegel ni, por tanto, por causalidad óptica, sino por fecundidad meta-física<sup>413</sup>.

El cosmos es conocido en su constitución real pero, por su inmensidad, nunca es totalmente interpretado. El intento de modelizar cómo es el cosmos se ha denominado “universo”. En Occidente se han tenido los modelos del universo Ptolemaico-Aristotélico, el Medieval, el Copérnico, el Newtoniano, el Einsteiniano y hoy el del Big Bang, un universo del caos, que se desorganiza y autoorganiza, activa, temporal e insondablemente, universo de complejos astronómicos constituidos de partículas elementales, átomos, moléculas y macromoléculas.

*“Todo el cosmos es un macrosistema que tiene unidad constitucional, es uno, es decir, es una sustantividad, no una substancia, aunque puede contener sustancias incluidas y asumidas en un sistema físico real,... La coherencia física del cosmos no es orgánica ni mecánica sino una sustantividad física de coherencia sui generis”<sup>414</sup>.*

---

<sup>412</sup> Morin Edgar. Tierra-Patria. Kairós. Barcelona, 1993 pp 45-49 coincide con Dussel.

<sup>413</sup> Dussel, E. Filosofía Ética Latinoamericana V: Arqueológica... pp 66-72

<sup>414</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980, 4.1.3.5.

El cosmos, como dice Zubiri, es una realidad esencialmente constituida de suyo, desde sí aunque no por sí.

*“El cosmos astrofísico, aunque inmenso -millones de galaxias- tiene una estructura relativamente simple, homogénea, en proceso de entropía, esto es, transformando enormes cantidades de energía en masa de hidrógeno, en sustancias atómicamente más pesadas hacia una estabilización inmóvil... Pero dentro de dicho cosmos surge un fenómeno antientrópico, la vida, donde una complejidad mucho mayor se deja ver en una simple célula viviente”<sup>415</sup>.*

La complejidad de la célula y del organismo de cada ser vivo - producto del mecanismo evolutivo como acción creadora, en el nivel de generación y por meta- especiación- hace de ellos sustantividades relativamente individuales, debido a su mayor coherencia y heterogeneidad funcional. Esa mayor unidad de los seres vivos se comprueba en su capacidad para reproducirse filéticamente en especies estables, que a su vez, pueden evolucionar a grados de mayor complejidad y conciencia.

Hace más de tres millones de años apareció la especie “homo”, y hace unos doscientos mil años el “homo sapiens” con sus distintas razas.

*“Sólo el hombre tiene una sustantividad suficiente como para que pueda en realidad ser considerado una cosa individual, autónoma, separada, independiente. La coherencia sistemático-estructural de sus notas es de una clausura máxima: es la única cosa realmente totalizada constitutivamente. Y esto no sólo por poseer la nota constitutiva de una inteligencia comprensora e interpretativo-conceptual, sino más todavía por poseer la nota de una real alteridad: -no es una cosa para el Otro... Toda su somaticidad carnal cósmica, no está sólo organizada por su*

---

<sup>415</sup> Ibidem. 4.1.4.2. y 4.1.4.3.

*nota intelectual, sino por su referencia meta-física al otro.*<sup>416</sup>

Esta caracterización de la antropología por Dussel, que hace del hombre “alguien”, mucho más que inteligencia, es fundamental porque lo contituye como la sustantividad propiamente dicha, la “exterioridad” capaz de “proximidad” y, además, capaz de crear lo novedoso, de de-struir y con-struir, de tener biografía eventual y de hacer historia, porque su alteridad significa ser di-stinto con mundo propio incomprensible, debido al misterio de su libertad inalienable.

*“Con esta nueva especie surge en el cosmos el mundo... lo ontológico, el proyecto futuro. Desde la realidad evolutiva aparece un “ser” u horizonte de inteligibilidad: por evolución meta-física surge la ontología y no viceversa. Desde el ser del mundo surge el “ente”, que no es sino la cosa como objeto interpretado en su sentido. El hombre es entonces la única cosa meta-física existente (creada) ontológicamente ex-sistente (que se trasciende en el mundo)”*<sup>417</sup>.

En otra parte, Dussel dice que el hombre, por su nota “intelectivo-electora”, es el único que puede volverse sobre las cosas para comprenderlas en su mundo. La primera naturaleza no pudo ser sino inhóspita, amenazante, pero en ella el hombre construyó su casa, ecológica y económica, al descubrir la constitución de las cosas y utilizar todas sus posibilidades: de la madera, el fuego, la piedra, los frutos, los animales...

Después de mucho tiempo, la racionalidad de la modernidad europea interpretó a la naturaleza como pura “explotabilidad”, como “materia prima industrial”, por mediación de lo cual, la sociedad de la superproducción y el superconsumo del “centro” ha ido convirtiendo a la naturaleza en un enorme

---

<sup>416</sup> Ibidem. 4.1.5.2

<sup>417</sup> Dussel, E. Filosofía Ética de la Liberación V: arqueológica... p.74

basurero que mata vegetales, ríos, mares y atmósfera, arrasando toda clase de especies vivientes. Ante esta catástrofe

*“el sistema tecnológico-económico de la formación social capitalista no pareciera inmutarse. Lanzado por su propio discurso al máximo de beneficio y, por ello, de consumo-producción y viceversa, el imperialismo continúa su tarea devastadora.”<sup>418</sup>*

Si el imperialismo se decidiera a reducir su crecimiento sería en contra del sistema, porque “su esencia consiste en un irracional crecimiento acelerado”, aunque de todas maneras estallará porque la naturaleza tiene un límite. Aquí sostiene Dussel que: “es sólo en la periferia donde se puede redefinir la relación ecológica hombre-naturaleza, porque allí los modelos son menos destructores, más pacientes, más respetuosos y donde la tecnología no ha llegado al grado de contradicción que tiene en el centro.” De ahí que no sea el desarrollismo el que abrirá un nuevo camino de humanización a la naturaleza, sino la liberación política de la periferia.

#### **4.2. Semiótica.**

En la relación hombre-naturaleza, por la actividad del trabajo o productiva, el hombre transforma el ente natural y produce el ente cultural. Este ente puede ser el signo, tratado por la semiótica, o puede ser el artefacto, tratado por la poiésis. Con estas producciones humanas se llega al nivel de la cultura. La semiótica es la filosofía del signo y de la comunicación, donde se habla de los entes que significan a otros entes o a las personas y hacen posible el diálogo, y el entendimiento profundo entre los hombres.

---

<sup>418</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. 4.1.7.4.



En este discurso, Dussel habla de la pro-semiótica o momento humano en que aún no hay palabras pero donde ellas se originan, habla de la expresión o función semiótica del hombre, de los lenguajes o totalidades significativas y de su posible tautologización, del momento de la ex-posición o antisemiótica que origina una nueva totalidad significativa, de la ideología que reprime la exposición semiótica di-stinta, de la subversión o antifetichismo de la semiótica vigente, y de la liberación del signo o semiótica de la liberación.

En el momento de la proximidad, acrónica e inespacial, sólo reina el denso silencio ante la presencia misteriosa del otro. En el abrazo madre-hijo y de los amantes, en la fiesta de los amigos y compañeros por el triunfo liberador de la pedagógica o de la política, no hay palabras, sólo "el decir" de la parusía o revelación del otro; esta es

*"la proto-semiótica inefable donde no se dice nada todavía" <sup>419</sup>,*

sino la veracidad de la aceptación fiel de la presencia corpo-sico-espiritual<sup>420</sup> del otro como otro, hasta que de esa intensidad brota la palabra,

*"lo dicho que nace de la presencia del decir." <sup>421</sup>*

Los signos, por lo tanto, no se producen en la soledad absoluta, sino en la compañía del otro, en la comunidad humana.

---

<sup>419</sup> Ibidem. 4.2.2.1.

<sup>420</sup> Expresión mía que quiere significar la complejidad y unidad del ente humano.

<sup>421</sup> Ibidem. 4.2.1.2.

*"La proximidad, la anterioridad a toda anterioridad, es esencial porque alienta toda la vida humana, también la función semiótica" <sup>422</sup>.*

Sin la proximidad no podría surgir el sistema de los signos, que es otro modo de establecer y reforzar la proximidad.

*"Sólo el hombre tiene una función semiótica o poíesis simbólica, ya que el signo (el significante) remite a un significado (el sentido interpretado) y por ello a un mundo. El hombre es por ello, "el viviente que tiene habla (lógon)", que se expresa, que posee la capacidad apofántica: dice algo acerca de algo. "Lo dicho" es el fruto óntico de la función semiótica." <sup>423</sup>*

La expresión o habla, dice Dussel, es el correlato o inversión del percibir que es la comprensión e interpretación; en otras palabras, mientras el ente tiene una posición veritativa o mostración de su verdad, la semántica significa o transforma la interpretación en signo. Esa expresión posee un código categorial con dos niveles: el nivel esencial genético hereditario -lo que Chomsky llamó "estructura mental innata"-, el cual actúa como una gramática generativa y va madurando hasta llegar al individuo adulto; y el nivel cultural -que corresponde, según Levi-Strauss, a la herencia socio-cultural- o estructura de la lengua.

Ahora bien, los conceptos son el mundo humano comprendido, interpretado y expresado intencionalmente en signos mentales. Los signos lingüísticos son esos conceptos expresados en totalidades significativas, cuyo contenido son los referentes o significados, el sentido de las cosas del mundo. Los hombres han creado muchas totalidades significativas, o

---

<sup>422</sup> Ibidem. 4.2.2.3.

<sup>423</sup> Ibidem. 4.2.3.3.

lenguajes, tales como los gestos, las señales, la pintura, la música, etc., pero la principal de todas es la lengua.

*"La lengua es una totalidad de momentos significantes formada por unidades elementales en un momento de su historia que expresan, fonéticamente o gráficamente, la interpretación de un mundo o totalidad de sentido"<sup>424</sup>.*

La totalidad lingüística tiene un código, o estructura gramatical funcional, que le permite a la fenomenalidad del mundo reproducirse sintácticamente en la lengua, y a los discursos que tengan lógica interna. Por ello, todo en el mundo, y en la lengua, está concatenado sistemáticamente: todo significativo tiene un sentido o referente inmediato, o "denotación" de algo, y una respectividad a la totalidad del mundo, o connotación. Pero como el mundo es histórico, la "denotación" y la "connotación" tienen movilidad semántica, lo cual significa que el significante sólo parcialmente significa a su significado y que las lenguas tienen historia, la historia del mundo. Además, la lengua, como el mundo, tiene muchas modalidades y, por ello, hay lengua cotidiana, lengua ilustrada, lengua de la cultura de masas, lengua popular, erótica, lúdica y política, religiosa, científica y tecnológica, etc.

Toda lengua también se puede totalizar como la única válida y, por tanto, sólo descubrir sus propios significados e imponerlos como eternos. De este modo, "la lengua se convierte en una gigantesca tautología" que sólo se expresa a sí misma desde sus propias presuposiciones. Las ciencias fácticas de la comunicación, fundadas en la tautología, presentan a la lengua como un hecho acabado donde funciona el siguiente esquema:

---

<sup>424</sup> Ibidem. 4.2.4.1.

/Información/ Emisor/ Información codificada semántica, sintáctica y fonéticamente/ Mensaje que remite a un único Significado/ Canal/ Receptor/ Información decodificada fonética, sintáctica y semánticamente/ información recibida/.

Según este esquema, no existen conflictos lingüísticos, sociales, ni políticos; es decir, la comunicación se llega a modelizar matemáticamente y, por la informática, a tener altos grados de operatividad técnica, olvidando que tal modelización es un producto de sucesivas abstracciones donde ya no se da cuenta del sentido, de lo que en realidad se dice<sup>425</sup>.

Pero de pronto, en el mundo de los signos vigentes, desde más allá, aparece alguien, el discriminado, el otro, la exterioridad distinta, lo imprevisible, que interpela desafiante, el antisemiótico que desquicia a la totalidad significativa establecida. La revelación sincera y veraz de esa alteridad es valentía máxima porque ex-pone su personalidad desnuda -su decir- y su expresión -lo dicho-, desde más allá de todo código, proponiendo a la totalidad absolutizada un diálogo, con el objetivo de dar origen a una nueva e histórica totalidad semiótica.

Enrique Dussel afirma, sin ambages, que la exposición del oprimido es reprimida si una totalidad semiótica actúa violentamente como ideología fratricida, uxoricida, filicida... Este fenómeno sucedió históricamente cuando la semiótica española, inglesa, francesa... destruyó la palabra azteca, inca, africana, indú, china, árabe... y se impuso a multitud de pueblos. Y, añade Dussel, en la ideología, el signo se hace falso y ocultador, porque asume como horizonte de significado sólo a la cultura imperial que, apoyada en la ciencia y en la conciencia vigente de la multitud, se hace publicidad y así

---

<sup>425</sup> Ibidem. 4.2.5.

silencia a la cultura popular, y condiciona a las masas como mercado del sistema capitalista del centro. La semiótica conflictual consiste en descubrir la ideología del imperio y de las oligarquías nacionales dependientes, a partir del silencio obligado del pueblo, de la mujer y del joven.

La palabra apocalíptica, o exposición de la subversión lingüística, es la interjección de dolor del oprimido, es la protesta feminista y la rebelión juvenil que

*“arrastra hacia un más allá de la palabra dicha: hacia el que habla como exterioridad di-stinta,... hacia la revelación del Absoluto que habla en la historia a través de la epifanía del pobre.”<sup>426</sup>*

De-codificar esa palabra “exterior” es imposible desde el sistema ontológico y racional dominante. Ella sólo se puede entender en la aproximación histórica y con-fiada a quien habla desde la negación, esa palabra se revela en el servicio práctico que va, con el riesgo de la fe, a la exterioridad crítica donde nace lo nuevo. Es lo que le acontece al genio del arte y al héroe político cuando, a pesar de las persecuciones, se aproximan al pobre. Escuchar y exponer el proyecto de liberación de los débiles -de lo que vendrá- es la belleza semiótica, aunque parezca fealdad a las reglas vigentes.

La semiótica de la liberación describe, entonces, la destrucción y superación del sistema de signos divinizados y el paso a otra organización lingüística histórica. La nueva semiótica mundial futura se realizará con la irrupción en la historia universal de las semióticas del Tercer Mundo, porque es su movilización la que traerá nuevas palabras, nuevos códigos y nueva

---

<sup>426</sup> Ibidem. 4.2.8.1.

poesía-épica popular, en su música, sus danzas, su pintura, su teatro,... -el arte por excelencia de la estética popular- que crea más allá de la publicidad y la moda<sup>427</sup>.

### 4.3. Poiética.

La poiética<sup>428</sup> trata de la filosofía de la producción, es decir, reflexiona sobre la relación hombre-naturaleza y todo el ámbito de las fuerzas productivas que conoce de la producción material, del trabajo como técnica, tecnología, arte y diseño. La poiética, entonces, tiene un significado amplio, pues incluye a la vez la producción semiótica y poética. En este discurso, Dussel enfatiza la importancia del diseño como la síntesis proyectual de ciencia, tecnología y arte; en el diseño como la integración de todo lo vinculado al trabajo y a la cultura; en el artefacto para que éste efectivamente esté a disposición del hombre en sus actividades cotidianas; es decir, Dussel recalca la coherencia funcional y formal de los artefactos, en la síntesis entre valor de uso y estética.

*“La práctica, o la relación hombre-hombre, ha ocultado a la poiética, o relación hombre-naturaleza; la necesidad de clarificar la problemática económico-política no ha dado tiempo al nivel tecnológico del diseño”<sup>429</sup>.*

Por esta razón se hace necesario especificar el tema de la poiética y tratarlo aisladamente, abstractamente, y es básico porque ella es el condicionante material de todas las relaciones humanas. De ahí que este

---

<sup>427</sup> Ibidem. 4.2.9.

<sup>428</sup> Este discurso lo desarrolla Dussel en: Filosofía de la Liberación. 1980. pp 154-170 y en Filosofía de la Producción. Nueva América, Bogotá, 1984

<sup>429</sup> Ibidem. p. 13

discurso trate, además, del origen y toda la historia del acto productivo - hasta de los países dependientes-, del círculo productivo desde el sujeto necesitante hasta el sujeto consumidor, de la totalidad instrumental y de lo considerado no-diseñado, es decir, de la exterioridad productiva, o de lo producido de otra manera, de su alienación y liberación poiética. Veamos, pues, una síntesis de la poiética dusseliana<sup>430</sup>. En la historia crítica de la poiética, Dussel esboza algunas hipótesis con el objetivo de descubrir sus fundamentos, aclarar, desde los instrumentos de producción, el avance de la historia, y demoler las interpretaciones vulgares del trabajo manual, teniendo en cuenta la perspectiva de la exterioridad.

Nuestro autor habla, entonces, de la “vita faber”, del origen vital de la actividad poiética, de una tecnología natural y otra humana, como mediaciones para el desarrollo de la vida. Así pues, desde el fenómeno antientrópico del cosmos se origina la vida, la sustantividad independiente que crece hacia formas más complejas de interioridad orgánica, que con tensión productiva proto-poiética, produce un medio exterior<sup>431</sup>. Los primeros campos protopoiéticos que acumulan y liberan energía son la fotosíntesis y la respiración. La vida animal avanza hacia la posibilidad del trabajo espacial cuando, desde un “centro motor”, o un “centro coordinador”, responde al medio. En los animales superiores, desde un “centro cerebral”, se responde al medio externo con reflejos absolutos, o con reflejos condicionados, lo que supone una protointeligencia poiética que permite a muchas especies aprender y adaptarse ecológicamente, manejando materiales, y aún instrumentos, en un protoproceso de trabajo. Con los primates y su tecnología natural, debido a su estructura orgánica e

---

<sup>430</sup> En esta parte tendremos en cuenta de modo especial el libro de Dussel *Filosofía de la Producción*.

<sup>431</sup> *Ibidem*. p. 17

instintual, se abre el camino de la poiética, porque en ellos se construye el “ámbito perspectivo manuable”, la máxima perfección prehumana<sup>432</sup>.

Con los homínidos se llega a la propia poiética, porque en la primera apertura del hombre -práctica con los otros hombres y poiética con la naturaleza-, se fabrican los primeros instrumentos. En efecto,

*“la nota esencialmente humana de la inteligencia en el hombre originario debió ser una facultad, intrínsecamente práctico-poiética, que se permitía captar la estructura de las cosas reales, cósmicas, en su estructura constitutiva, resistente, «de suyo», a fin de manipularlas para modificarlas y cumplir fines práctico-poiéticos: la subsistencia del grupo humano que luchaba por la vida en una totalidad natural que lentamente iba siendo trabajada como cultura.”<sup>433</sup>*

Por ello, la primera necesidad del hombre no es conocer teóricamente, sino “comer realmente”, necesidad que lanza a constituir el cosmos como satisfactor, a través de la inteligencia poiética, con la cual se empieza a organizar un sistema instrumental como el condicionante material de toda la vida humana y su cultura.

El hombre del paleolítico, en su instancia material, inventó la semiótica y la lógica poiética con todas sus creaciones técnicas. Poco a poco descubrió el mundo, el lazo, las trampas, y la plasticidad y dureza de la arcilla. Así colocó las bases de la historia. En el neolítico, el hombre descubrió la agricultura, el pastoreo y la rueda, mejoró el hilado y la arquitectura, etc., que fueron condicionando los adelantos económicos, políticos e ideológico-religiosos que permitieron la revolución urbana. Con la introducción de los metales, los sistemas de regadío y de medida, se

---

<sup>432</sup> Ibidem. pp 19-25

<sup>433</sup> Ibidem. p. 28



podieron crear las primeras civilizaciones de Egipto, Mesopotamia, El Indo, Hoang-Ho, México y Perú, en donde evolucionó la historia mundial de la poiética<sup>434</sup>.

En Grecia, con Aristóteles, surgió la primera teoría de la práctica-poiética esclavista, teniendo como paradigma el trabajo del artesano: La *physis* es la materia prima, la potencia de todo ente, el *substratum* del acto productor que, con la "forma", determina y da esencia al ente. Por la "tecné" -que Aristóteles definió como "la costumbre del artesano, y el artista, de trabajar según ciertas reglas productivas racionales -*orthos lógos poietikos*-proyecturales, cuyo fruto es un artefacto con coherencia formal"- <sup>435</sup>, el artesano proyecta en su mente un *eidos* que impone a la materia en el acto productivo o *poiésis*. Para los griegos, el *eidos* no se produce porque es eterno, pero sí se realiza en el artefacto cuando el artesano, por la *tecné*, une la materia indeterminada con la forma determinante.

Aristóteles distinguió *theoria*, *praxis* y *poiesis*. La teoría como el conocimiento abstracto de las causas eternas, que se mueve en el ámbito del ser (*to on*). La *praxis* como la acción humano-política encaminada al bien (*to agathon*) de la comunidad. Y la *poiesis* como la actividad productiva que trabaja la naturaleza, con apariencia de racionalidad en los esclavos y artesanos, y con racionalidad verdadera (*tecné*), según un *logos* conocedor de las razones universales de las cosas, en los artistas <sup>436</sup>. Lo poiético tiene que ver con lo bello (*kalós*) o coherencia formal de la obra. Estas tres instancias se articulan en la *polis*, donde el hombre vive la política, administra la casa y controla el trabajo del esclavo.

---

<sup>434</sup> Ibidem. pp 28-33

<sup>435</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980, 4.3.2.2.

<sup>436</sup> Dussel, E. Filosofía de la producción. 1984, pp 39-40

Los semitas, en los oasis de Arabia, aunque de ethos duro, apreciaron al otro. Los beduinos se sedentarizaron, se hicieron comerciantes, aprendieron de los indoeuropeos la tecnología del hierro, con la que mejoraron las artesanías, los molinos, los arados y su caballería guerrera. Con éstas técnicas llegaron a crear los imperios despóticos salvacionistas.

En Europa, los benedictinos valoraron el trabajo manual, se dedicaron a la labranza de la tierra y realizaron la revolución tecnológica en Germania. Esa Europa feudal creció con el lema “ora et labora”. Con los burgueses renacieron las técnicas, las artes y el comercio, y los artesanos se organizaron en gremios y corporaciones dando nacimiento al precapitalismo renacentista. Por influencia semita, en el feudalismo la naturaleza se comprendió como la obra de un artífice libre y creador, análogo al artesano y al artista y, por ello, el trabajo se vió como un servicio al pobre y un culto al Absoluto<sup>437</sup>. Los medievales también distinguieron entre el obrar moral (agere) y el fabricar poiético (facere):

*“El acto productor fabrica a partir de una causa ejemplar que se da con anterioridad en la mente del artífice y posteriormente en el artefacto producido.”<sup>438</sup>*

Si la verdad teórica consistía en la adecuación de la inteligencia a la cosa, la verdad operativa se fundaba en la inteligencia efectora, porque el artefacto es verdadero si se adecua a la forma ejemplar del artífice. Con todo, la ideología feudal no valoró el “ars”, o principio del trabajo artesanal, por pertenecer al ámbito de las artes serviles elaboradas por el cuerpo de los siervos.

---

<sup>437</sup> Ibidem. pp 42-44

<sup>438</sup> Ibidem. p. 45

*“De todas maneras... la poiética no sólo logró en la Edad Media europea muchos adelantos, sino que realizó y no es poco, una tarea de desmitificación de la naturaleza o materia de trabajo, pero, olvidó en parte la primitiva experiencia de los semitas y los monjes... en aquello de la dignidad del trabajo.”<sup>439</sup>*

En el siglo XV, creció el mecanicismo y los descubrimientos posibilitaron la expansión del capitalismo mercantil. Portugal y España, con las técnicas de orientación y navegación, se lanzaron a los mares. El uso máximo de la revolución tecnológica en transportes, hidráulica, mecánica, metalurgia e imprenta lo realizó Italia, Alemania, los Países Bajos e Inglaterra, lo cual iría a permitir el origen de las ciencias modernas. Pero el paso decisivo hacia la enorme acumulación de capital en los países industrializados, que les posibilitaría controlar la periferia, lo da la máquina atmosférica de Newcomen (1712), la máquina de vapor de Watt (1765) y el motor a explosión de Lenoir (1860). Todos estos sucesos crearon una nueva actitud práctico-poiética en la modernidad de Europa: La competencia individual y la explotación de los recursos naturales. Se supervaloró el trabajo como la causa de las riquezas y él se separó de la estética tradicional porque las obras valían, ahora, sobre todo por sus beneficios. Con Descartes, el “yo” se hizo artífice del mundo, y con Vico se estableció la ontología poiética, porque, según afirmó, “lo verdadero y lo hecho son recíprocamente lo mismo”. El arte, mientras tanto, con Baumgarten, que se ocupó de teorizarlo, luchaba por crear “un ámbito de pura simbolicidad”<sup>440</sup>.

Para Kant, en la Crítica del Juicio, sólo el arte era lo producido con libertad y, como facultad práctica y técnica liberal -no artesanal retribuida-, se distinguía de la ciencia porque sobre lo bello no se podía teorizar, sólo

---

<sup>439</sup> Ibidem. p. 49

<sup>440</sup> Ibidem. pp 49-54

criticar, ya que “al gusto lo determina el sentimiento del sujeto y no un concepto del objeto...; bello es lo que gusta universalmente sin concepto, ni representación de un fin”<sup>441</sup>. Lo bello no es funcional, sólo produce agrado desinteresado. Lo que coloca a un objeto particular en la universalidad de lo bello es el a-priori trascendental de la facultad crítica de juzgar, que tiene por creadora a la imaginación, que también es inexplicable. A Kant no le interesa la poiética como producción sino como crítica.

Fue Hegel quien escribió la primera filosofía de la revolución industrial. En la Enciclopedia se ocupó de la facultad poiética del juicio, en la Fenomenología del trabajo que constituye a la cultura, en la Filosofía del Derecho del trabajo económico y en Lecciones Universitarias retomó el tema de la estética. Cuando habló de la facultad de juzgar fue plenamente Kantiano. Al tratar la cultura siguió a Schelling porque afirmó que ella era la objetivización, escisión o negación, del Espíritu, debido al constante devenir del trabajo de todos. Cuando expuso el trabajo económico se basó en Adam Smith pues, como él, sostuvo que en el contexto de la sociedad civil existía un “sistema de necesidades” y “cosas exteriores” -satisfactores- mediadas por el trabajo de todos, que constituían el capital universal que, a su vez, exigía la división del trabajo y, por lo tanto, la mutua dependencia de los hombres... constitutiva de las clases sociales con su trabajo agrícola, industrial y burocrático. Pero lo que a Hegel le interesó fue el trabajo artístico, es decir, la manifestación sensible del Espíritu Absoluto en “la obra de arte, abstracta y singular”, en sus distintas formas históricas y en sus sistemas particulares. La poiética hegeliana mostró, además de su sentido burgués, su fin imperialista porque propuso, para superar la contradicción de la sociedad burguesa, enviar a la periferia los habitantes sobrantes del

---

<sup>441</sup> Kritik der Urteilsraft. § 17, A 52-60

“centro” y vender la superproducción a las colonias, fundado en el derecho del Estado que porta el Espíritu Universal<sup>442</sup>.

Del siglo XIX al XX la poiética realizó los más importantes avances de la historia. El técnico, el artesano empírico o perito, deja lugar al tecnólogo que, con el logos científico, redefine la técnica desde la ciencia. Y -aclara Dussel- que la tecnología no es una ciencia aplicada sino

*“técnica que incluye a su proceso proyectual aquello de la ciencia que necesita para sus propios fines.”<sup>443</sup>*

La tecnología no es, entonces, un discurso teórico, sino fáctico, operativo.

Implantado el modelo industrial en Inglaterra, Francia y Estados Unidos, comenzó la lucha de Alemania, Italia y Japón por integrarse al proceso, ello explica las dos guerras mundiales y el reacomodamiento del mercado mundial y su dominio. En ese contexto, nació toda una reflexión sobre la poiética en Alemania con Dessauer, Glockner, Wenzl y Heidegger.

En Ser y Tiempo, Heidegger llamó “instrumento” a eso que se usa para realizar cualquier actividad, cuyo modo de ser es la instrumentalidad y al que le es inherente una totalidad de instrumentos porque ninguno se da aislado, sino como “para-algo”. El instrumento es, entonces, por adscripción a otro instrumento con el que conjuga, y él tampoco es independiente del hombre, es decir, no tiene consistencia propia porque su esencia es el hombre que lo usa. El uso describe la específica manuableidad del instrumento, el cual es interpretado inmediatamente como “algo-que-sirve-para”. Pero Heidegger perdió el camino poiético porque le interesó más la

---

<sup>442</sup> Dussel, E. Filosofía de la Producción. 1984, Op. cit. pp 58-60

<sup>443</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980 4.3.2.4.

ontología y la naturaleza que se ocultaba detrás de la producción del instrumento<sup>444</sup>.

Heidegger volvió a hablar del instrumento en *El Origen de la Obra de Arte*, donde dijo que los instrumentos son cosas y obras de arte a medias, porque carecen de consistencia propia. Este autor, como toda la poética occidental, mide el producto útil del trabajo manual desde la estética y, por ello, también lo desvaloriza. Para él, el ser instrumental del instrumento es la “servicialidad”, dimensión que descubre, no explorando el instrumento en su servicio, ni siquiera en el proceso de confeccionarlo, sino en la confiabilidad de su servicialidad por ser resistente, consistente y funcional, porque asegura el entorno al elaborar un mundo, donde se puede habitar con seguridad. Heidegger también enfatiza que la *tecné* para los griegos, más que técnica, había sido un modo de ver y producir, que hacía que lo existente pasara de su ausencia a su estar presente en la luz de una obra, la cual había sido traída a la claridad de la verdad.<sup>445</sup>

Con la derrota del Nazismo, Heidegger se ocupa de la técnica como el mal que intenta sepultarlo todo. Si para Platón -dice Heidegger- la *poiésis* era “todo hacer-llegar a la presencia”, esto es, una *tecné* que manifestaba la verdad, en la modernidad consiste en descubrir la totalidad de la naturaleza como materia de producción para, con la ciencia, extraerle toda la energía. Con todo, el filósofo alemán no habla de la “explotabilidad” porque no cuestiona al capitalismo; para él, lo radical de la ciencia moderna es el modo ingenuo matemático de encontrarse el hombre en el mundo de la vida, teniendo a los entes por sabidos de antemano, aprendiéndolos para usarlos porque se sabe lo que son<sup>446</sup>.

---

<sup>444</sup> Dussel, E. *Filosofía de la Producción*. 1984, Op. cit. pp. 60-64

<sup>445</sup> *Ibidem*. pp. 64-66

<sup>446</sup> *Ibidem*. pp 66-68

Para Heidegger también -nos dice Dussel- la técnica es el fin de la edad moderna y el comienzo de otra nueva, porque la técnica es la expresión, sin límites, del señorío productor del hombre sobre la naturaleza - y sobre el mismo hombre-, que se hace materia de su ilimitada creación. Esta es la esclavitud del hombre como máquina y el debilitamiento del espíritu, ya que sólo predomina la extensión y el número. La naturaleza, de modo inevitable, se experimenta ahora como un inmenso abastecedor de útiles “para uso máximo con mínimo de gastos”. Pero la amenaza que viene sobre el hombre no procede de la técnica, sino del propio ser del hombre, de quien depende la ambigua esencia de aquella. Aquí, en muchos temas, Heidegger depende de Federico Nietzsche, porque entiende la “voluntad de poder” como un querer ser señor y dueño, que se juzga en el poder trascender el orden establecido a través del más alto valor que se manifiesta en “la voluntad de poder de un mundo como obra de arte”.

El último Heidegger indica la nueva relación de la técnica contemporánea con la totalidad de las cosas que, aunque reserva del abastecer, impone sus condiciones como puestas para que se les descubra su ser oculto. El técnico de la nueva edad va, entonces, más allá de la representación y de la voluntad de poder cuando utiliza y se libera de la técnica, conservando la distancia en la ciencia que está expectante ante las cosas<sup>447</sup>.

Quien sí critica la poética capitalista es Marx. Él arranca criticando, en las Tesis sobre Feuerbach, al materialismo que no concebía al objeto como actividad humana. En los Manuscritos del 44 comienza una filosofía de la subjetividad poética, la del “ego laboro”, recuperando de Hegel la

---

<sup>447</sup> Ibidem. pp 68-70

“autogeneración del hombre como resultado de su propio trabajo”. Además, capta la alienación del trabajador, su relación con el producto (poiética) y con otro hombre (práctica), pasa a la semiótica (a la ideología), a la tecnológica y a la económica para descubrir que la esencia subjetiva de la propiedad privada es el trabajo. Se trata de toda una antropología poiética<sup>448</sup>. En la Ideología Alemana, contra Descartes, Marx habla del sujeto que, ligado a la actividad y comunicación material de los hombres, produce signos porque “es la vida la que determina la conciencia”, porque es la historia de la vida real la que determina a la historia de las ideas, por lo tanto, la existencia de un pensamiento revolucionario presupone, entonces, la existencia de una clase revolucionaria, “de cuya realidad -agrega Dussel- puede generarse una semiótica de la liberación”.<sup>449</sup>

En Esbozo o Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (1857-59) Marx ya escribe una precisa, y sin igual, teoría de la producción, donde se ocupa de sus determinaciones esenciales en general: de su sujeto -la humanidad-, de su objeto -la naturaleza- y de su instrumento -el trabajo como fuerza física actual, como trabajo acumulado, como ciertas relaciones de producción etc.- Allí distingue los niveles reales de la producción -las ramas de la agricultura, el pastoreo, la manufactura, etc.-, la tecnología -lo abstracto de la producción en cuanto tal- y la economía política -el tratamiento concreto de la producción-. Además expone cuatro niveles en la consideración de la producción: a) sus determinaciones universales, b) la producción en un estado social dado, c) las formas específicas de la producción y d) la totalidad de la producción de un estado social dado. Es decir, Marx puede hablar de los supuestos generales de la producción: de los momentos esenciales y de las condiciones de la productividad. En la introducción a ese Esbozo, Marx

---

<sup>448</sup> Ibidem. pp 71-72

<sup>449</sup> Ibidem. p 73



expone, asimismo, las relaciones concretas en el nivel concreto: la producción en relación con la distribución, el intercambio y el consumo, es decir, “el círculo poiético” y sus mutuas determinaciones, al cual trata como un silogismo, donde la producción -el término universal- está determinada por las leyes generales de la naturaleza; la distribución y el intercambio -el término particular- que resulta de la contingencia social; y el consumo -el término singular- el objetivo final, que sale de la economía o reacciona sobre el sujeto productor para iniciar, en espiral, un nuevo proceso. Hay que tener en cuenta que en Marx, la relación entre el productor y el producto es exterior, y el retorno del objeto al sujeto depende de las relaciones con otros sujetos, depende de la distribución y el intercambio, de las relaciones políticas y económicas. Se trata del “pasaje” de la poiética por la práctica económica. Si no se considera la práctica, las relaciones producción-consumo quedan abstractas. En fin, “la producción, la distribución, el intercambio y el consumo son las articulaciones de una totalidad, las diferenciaciones internas de una unidad”<sup>450</sup>.

Con estos antecedentes, Marx pasa a presentar el “Método de la economía política”, el seguro método dialéctico que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto. En el Esbozo expone el primer momento de ese movimiento dialéctico: parte de lo concreto, de lo empírico caótico, para llegar a las abstracciones de las determinaciones simples del círculo poiético, es decir, a los momentos de la producción en general y, de estos, a la totalidad concreta teórica, que por deducción explica la totalidad concreta real que, a la vez, se refiere a la categoría totalmente simple del trabajo indiferenciado; el cual funda toda totalidad concreta económica y tecnológica, y aparece como la causa real universal de la riqueza. Dussel afirma que el método de Marx funda la ontología poiética y la primera

---

<sup>450</sup> Ibidem. pp 73-81

mostración científica de la economía, porque explica todo ello desde el sistema, desde las determinaciones de la producción. El segundo momento del movimiento dialéctico Marx lo expone en *El Capital* a partir de la dilucidación científica del ente mercancía, deducido desde las partes y la totalidad concreta<sup>451</sup>.

Hay que indicar que la mercancía -valor de uso para otro- es el ente elemental de la totalidad económica capitalista -práctica-, pero la forma más elemental ya abstracta como producto -poiética-. Dussel muestra que el nivel poiético o tecnológico es, para Marx, el sustrato material de la instancia económica. Marx comienza por describir la producción de un objeto cuya esencia la constituye el trabajo humano, comienza por la mercancía, el objeto útil que satisface necesidades humanas, la cual no se debe confundir con la cosa misma que sólo porta la cualidad que la hace útil. Esta utilidad es el contenido material de la riqueza, sin importar la forma social, y es la portadora material del valor de cambio. Dussel puntualiza que en esto consiste el profundo materialismo de Marx, distinto al de Engels<sup>452</sup>.

Marx describe el proceso de trabajo y sus momentos -el material, el instrumento y el trabajador, que convergen en el producto o valor de uso-, indica cómo dicho proceso queda subsumido en un concepto más concreto y comprensivo: en las fuerzas productivas; es decir, en la totalidad de las determinaciones que producen la esencia del producto como producto -las condiciones naturales, el estadio de desarrollo tecnológico, las destrezas del obrero, la coordinación social, etc-. Marx define el trabajo, antes de tratar el nivel económico, como la actividad determinada por su fin, su modo de operar, su objeto, sus medios y resultado. El proceso de trabajo es, entonces, un momento abstracto de la totalidad concreta de las fuerzas

---

<sup>451</sup> Ibidem. pp 81-84

<sup>452</sup> Ibidem. pp 84-87 donde cita *Das Kapital* t.I, pp 1-44, p. 156, p. 226

productivas. Después Marx continúa ascendiendo de las fuerzas productivas, como abstractas, al modo concreto de producción y de éste, como abstracto, a la formación social concreta, real e histórica. En otras palabras, Marx fue aclarando previamente la instancia tecnológica, la división del trabajo dentro de la manufactura -donde se llega a un producto con la mayor eficacia poética-, la división del trabajo dentro de la sociedad desde puntos contrapuestos, de donde aparece la noción de “división fisiológica del trabajo” o especialización de regiones geográficas en la producción de determinados productos, los cuales, por su intercambio, hacen aparecer la otra noción de “obrero total combinado” o “proceso social del trabajo”<sup>453</sup>.

Igualmente elabora Marx una filosofía de la máquina -la mediación esencial en la revolución industrial-, con la que el capitalismo logra desterrar la base técnica que anexaba al obrero a una función específica y, con ello, derribar los diques que se oponían al imperio del capital. La máquina, con sus tres partes esenciales -los mecanismos de movimiento, los mecanismos de transmisión y su ser herramienta-, es ahora el instrumento que opera la revolución poética y las nuevas condiciones de la vida social y las ideas. Además, no hay sólo máquinas, sino un sistema de máquinas que se automatizan:

*“la máquina simple es sustituida por un monstruo mecánico cuyo cuerpo llena toda la fábrica y cuya fuerza diabólica... se desborda ahora en una danza febril, loca, de sus innumerables órganos de trabajo.”<sup>454</sup>*

Con ello aumenta la productividad y disminuye la participación de la fuerza humana de trabajo, disminuye el valor absoluto del producto y

---

<sup>453</sup> Ibidem. pp 87-90 donde Dussel cita Das Kapital t.I, cap. 5, 12 y 13

<sup>454</sup> Das Capital. p. 340

aumenta la forma relativa. Es el punto donde comienza la lucha entre el obrero y la máquina.

En fin, lo que el trabajo produce es un momento del producto, el valor de uso, la nueva forma de la materia trabajada, la esencia de la poética. El trabajo transforma y conforma a la materia en un objeto poético que será la materia del valor de cambio. Ese valor de uso objetiva trabajo humano (económica), es utilidad (poética) y sólo se cumple en el hecho mismo de consumirse. Ese trabajo es un momento de la totalidad concreta. El complejo de trabajos privados constituye la totalidad del trabajo social, debido a las relaciones que el intercambio establece entre los productos, entre ellos y los productores, donde se articulan unos trabajos con otros a través de la totalidad de necesidades y utilidades de un todo social. Todas esas relaciones prácticas y poéticas no son inmediatas, porque las relaciones humanas están mediadas por las cosas, y las relaciones entre las cosas están mediadas por los hombres. Estas son las relaciones económicas. Posteriormente el marxismo, con Richta, cae en tecnologismo, con Lenin, Gramsci y Mao muestra más el lado político, con Kosik, Althusser y Astrada el lado filosófico, con Lukács y Sánchez Vásquez el lado estético<sup>455</sup>.

El joven Marx (1835-1843) fue una conciencia crítica pero poco tuvo que ver con la tecnología. Fue en su segunda etapa (1843-1849) cuando comenzó la transición a la consideración de este tema por influencia de Engels, que sí había crecido en ambiente industrial. Marx fue tocando algunos puntos en los Manuscritos del 44, en la Ideología Alemana, en la Miseria de la Filosofía y en El Manifiesto Comunista, cuando relacionó, poco a poco, la tecnología y la industria con la economía, con la situación social,

---

<sup>455</sup> Dussel, E. Filosofía de la Producción. 1984, pp 91-94

con el mercado mundial y el insospechado desarrollo de las fuerzas productivas. En 1851, ya exiliado en Londres, entre sus “cuadernos”, dedicó el XVII o B56 totalmente a los tecnólogos Poppe, Beckmann, Ure y a la mecánica del siglo XVIII y comienzos del XIX. Pero el tratamiento a fondo lo empezó en 1857 con los Grundrisse, donde habló de la intervención de la tecnología en la producción en general y en la producción de plusvalor relativo, y cuando la tecnología se hace capital como capital constante, como capital productivo, como capital fijo, y como momento de la composición orgánica de los capitales que se enfrentan. Todo esto después Marx lo desarrolla en los Manuscritos de 1861-63 y, por supuesto, en *El Capital*<sup>456</sup>.

Enrique Dussel advirtiéndolo, cien años después, la ausencia de una teoría general de la tecnología, pasa entonces, basado en los discursos tecnológicos de Marx, a indicar unos lineamientos que llegan hasta explicar el papel de la tecnología en la dependencia de la periferia y en el proceso de liberación. Una síntesis de esos lineamientos, expuestos también en su obra *Filosofía de la Producción*, son:

- A. El Método para una teoría general de la tecnología.- Consiste en aplicar el método dialéctico a la tecnología, el cual asciende de lo abstracto a la totalidad concreta y desciende, de allí, a lo concreto, que es explicado en la totalidad de sus múltiples determinaciones y relaciones<sup>457</sup>.
- B. La tecnología en general.- Es el momento abstracto en que se toma a la tecnología en sí, en su propia autonomía, como la sola mediación del hombre cuando se enfrenta a la naturaleza, sin tener en cuenta ninguna formación social, ninguna ideología, ni política, ni economía. Aquí sólo

---

<sup>456</sup> Ibidem. pp 115-132

<sup>457</sup> Ibidem. 132-134

se considera lo común de toda tecnología: los instrumentos, el trabajo pasado acumulado, las técnicas y destrezas de trabajo, su lógica y aplicación de la física. Eso sí, sin caer en el tecnologismo que olvida que las condiciones cambian, que el sujeto es activo y no trabaja aislado; y sin caer, tampoco, en el otro extremo, en el economicismo que niega toda independencia a la tecnología<sup>458</sup>.

- C. La tecnología como instrumento de trabajo.- Es una consideración más concreta de la tecnología que la ubica, como parte de la totalidad del trabajo, entre el trabajador y el objeto de trabajo, como el órgano productivo del hombre social que está en función poiética, y como determinada por el tipo de producción. Para profundizar esta instancia, Dussel diferencia la intención pragmática de la intención poiética. La primera, haciendo referencia a Husserl, es la posición constituyente del sujeto como necesitante -pragmatis- que funda los deseos; es la tendencia ideal al objeto satisfactor, la apertura necesitante a objetos constituidos o útiles -pragmata- que nieguen la “carnalidad sufriente” - expresión de Marx- del sujeto en el consumo. La segunda intención -poiética- sucede cuando la necesidad no tiene satisfactor y, entonces, hay que producirlo en el acto humano creador del trabajo. Los productos del trabajo -poiemata-, o valores de uso, implican gasto de energía o fuerza de trabajo -momento subjetivo- en la relación hombre-naturaleza, donde intervienen, además, unos medios -satisfactores indirectos- y unos objetos producidos -momento objetivo del sujeto y satisfactor directo-. Dussel no deja de recordar que el materialismo de Marx, con el cual él está de acuerdo, no es el materialismo cosmológico u ontológico de Engels, sino el materialismo tecnológico, poiético y económico que asume la naturaleza como “materia” de trabajo humano,

---

<sup>458</sup> Ibidem. p. 134 y pp 142-146

de donde resulta que la tecnología es el condicionante material de la economía y la sociedad<sup>459</sup>.

- D. La tecnología como capital.- Este es el segundo nivel más concreto de la tecnología, donde la máquina no es vista simplemente como un elemento en el proceso de producción que valora al trabajo y dignifica al hombre, sino como momento del proceso de valoración del capital. Marx había explicado, en sus obras de madurez, cómo el círculo pragmático -necesidades, objetos satisfactores y consumo- y el círculo poético -requerimiento y proceso de producción, productos y evaluación del consumo- eran asumidas por el círculo del capital -mercado, mercancías, trabajo y tecnología como momentos del capital-. Allí se ve con claridad la diferencia entre la ciencia apropiada por la persona y la ciencia incorporada al capital, donde la máquina queda enfrentada al “trabajo vivo” humano.

Un primer nivel en el que la tecnología aparece como capital es el capital constante. Esto sucede cuando el “capital-dinero” compra materias primas y medios de producción y les incorpora la ciencia. El capital muy fácilmente se apropia los descubrimientos y los inventos consiguiéndolos muy baratos, cuando los científicos y tecnólogos creen estar aportando un servicio gratuito a la humanidad. El capital constante, en su función de instrumento mejorado, aumenta la productividad y contribuye a extraer plusvalor absoluto y, en su función de maquinaria, promueve la generación de plusvalor relativo. Los medios de producción tecnificados, como trabajo muerto y como fundamento material del capital, se reaniman como un monstruo que coordina e incorpora al “trabajo vivo”, para transformarlo en capital y después asesinarlo. Por eso Marx siempre se coloca del lado del

---

<sup>459</sup> Ibidem. pp 134-135 y pp 146-153

trabajador, porque éste posee lo que la maquinaria no posee: exterioridad o trascendentalidad que le permite rebelarse.

El otro nivel en que la tecnología aparece como capital productivo, es el todo dinámico de dinero, trabajo vivo, medios de producción, productos y mercancías, donde la tecnología, como potencia civilizadora, desarrolla el capital acelerando la productividad, reduciendo el tiempo socialmente necesario para reproducir la vida del obrero, produciendo mayor valor de uso y más plusvalor, que valoriza al capital. En la industria, cuando la máquina manipula mecánicamente varias herramientas y articula muchas máquinas en un sistema, hay un cambio cualitativo en el proceso productivo que se hace gigantesco: la máquina se transforma en el sujeto de trabajo y en sujeto material del capital que domina al obrero. Como la máquina no para, prolonga el trabajo subsidiario de mujeres, niños, minusválidos, etc. Aquí Marx descubre que la tecnología es la esencia del capital que se desplaza de la circulación a la producción.

El tercer nivel, analizado también por Marx, es la tecnología en el ciclo total del capital en su unidad, fases y contradicciones, es decir, en la producción y la circulación en su rotación. Cuando el capital está en la producción niega todo el movimiento, no circula y se desvaloriza; cuando sale a la circulación también niega todo el movimiento, no produce y, por lo tanto, no promueve plusvalor. La circulación se niega fijándose como máquinas o capital fijo. El capital-tecnología está en la producción, donde el tiempo de la tecnología determina al capital fijo -lo que no se gasta de la máquina- y al capital circulante -lo que se gasta y pasa al producto-. Al integrarse la producción y la circulación en una unidad, la tecnología interviene para disminuir el tiempo de esa rotación, principalmente con los inventos en medios de comunicación -y así



obtener mayores ganancias-. En cada fase del capital la tecnología aparece como determinante o potencia civilizadora<sup>460</sup>.

- E. La tecnología y la competencia entre capitales.- Según Marx, la ganancia es la forma transformada de plusvalor. En otras palabras, el plusvalor funda la ganancia, cuyo corolario es la “ganancia media”, inferida de las tasas de ganancia de las diversas ramas de la producción. La causa de esas diferentes tasas reside en la diversa composición orgánica del capital, esto es, en la mayor o menor proporción tecnológica que aumenta, más o menos, las tasas de plusvalor en el proceso que aumenta la masa de producción, a la vez que disminuye el valor y el precio de cada producto. En la competencia, con “un crecimiento general y repentino de las fuerzas productivas - gracias a la tecnología- se desvalorizan relativamente todos los valores existentes, objetivados por el trabajo en un estado inferior de las fuerzas productivas y, por consiguiente, se destruye capital existente”<sup>461</sup>, con lo que la nueva tecnología logra mayor masa de ganancia. De nuevo, con mayor proporción tecnológica en la totalidad del capital hay más competitividad, mayor tasa de ganancia en el capital productivo. La máquina, por tanto, es eficaz medio para aumentar el plustrabajo y reducir el tiempo de trabajo necesario. En la competencia entre capitales individuales, y entre ramas industriales, vence el que posea mayor composición orgánica, donde la tecnología es la clave<sup>462</sup>.
- F. La tecnología en la dependencia de la periferia.- Esta consideración significa estudiar la totalidad máximamente real y concreta que es el mercado mundial, donde se encuentra que los países del centro tienen

---

<sup>460</sup> Ibidem. pp 135-138 y pp 153-167

<sup>461</sup> Grundrisse I, p. 406

<sup>462</sup> Dussel, E. Filosofía de la producción. 1984 p. 138 y pp 167-168

mayor composición orgánica de capital y tecnología, y que la dependencia de los países periféricos no reside solamente en el intercambio desigual, sino en la totalidad del ciclo del capital concreto: en la expansión del mercado mundial, en la división internacional del trabajo y en la competencia que se da en el ciclo de “producción-circulación”, tanto del centro como de la periferia.

La expansión del mercado mundial comenzó en la época mercantilista, o de la acumulación originaria de Portugal y España, que transfirió oro y plata de las colonias americanas a las metrópolis europeas, porque el centro ya poseía el proyecto capitalista de “estar-en-la-riqueza” y, por lo tanto, se organizó primero la composición orgánica de capital social con más tecnología. Por eso, el centro puede producir más con menos costos, vender más barato y obtener mayor tasa de plusvalor -aunque con disminución de su tasa de ganancia, la cual contrarresta, en el comercio exterior, al obtener “ganancia extraordinaria” de los países con menor composición orgánica de capital-.

La “ganancia extraordinaria” es posible porque el precio de venta de los productos del centro en la periferia suben, es mayor que su precio de costo y mayor que el valor de su propia mercancía. Mientras que la periferia, con menor composición orgánica de capital, produce menos con más costos y, por tanto, el valor de su mercancía es mayor; si va a vender al centro, aunque lo haga por encima de su propio costo y obtenga ganancias, debe vender por debajo del valor de su mercancía, debido a la competencia, es decir, pierde plusvalor, el cual es transferido al país desarrollado que lo gana. Este mecanismo no es una mera injusticia, es la ley interna de la competencia entre capitales, es la dialéctica entre el capitalismo productivo y circulante del centro y la periferia, diferenciados por el nivel tecnológico que diferencia el plusvalor absoluto y relativo del centro y la periferia. En el siglo XX, con

las transnacionales que se independizan del centro y de la periferia, y que acumulan plusvalor del uno y de la otra, la dependencia se hace más compleja, donde de nuevo juega la tecnología<sup>463</sup>.

- G. La tecnología en el proceso de liberación.- Dussel se pregunta: ¿Cómo superar el capitalismo en América Latina y en el Tercer Mundo? ¿Cómo pasar del poder de la rentabilidad al poder ético del humanismo? Claro que se necesita el apoyo material de la tecnología pero con un sentido totalmente diferente. En el Tercer Mundo aumenta el “trabajo vivo” -categoría tomada de Marx-, con él se extienden las necesidades, por lo que se hace indispensable desarrollar las fuerzas productivas y a la vez conquistar la libertad. La libertad consiste en regular comunitariamente el intercambio y el control, con y de la naturaleza, en su necesaria lucha. Alcanzar la libertad es imposible en el capitalismo, porque éste es un poder ciego enfrentado contra el hombre. Para desarrollar las fuerzas productivas, reducir la jornada de trabajo, para que el hombre pueda ser más, los hombres se han de colocar como sujetos, deben, además, sacar a la tecnología del capital, de su proceso de valoración, desfetichizarla y colocarla al servicio del hombre y de los oprimidos. Para ello, se hace necesario terminar con el capital como fetiche y aplicarle ética a la tecnología, de modo que no se extraiga plusvalía al trabajo vivo. Sólo así se pasa de la fiesta orgiástica del capital a la fiesta justa y humana del pueblo liberado. Esto es posible en la liberación nacional y popular de los pueblos periféricos comprometidos con la trascendencia del trabajo vivo<sup>464</sup>.

---

<sup>463</sup> Ibidem. pp 138-140 y pp 168-176

<sup>464</sup> Ibidem. pp 140-141 y pp 176-179

Ahora pasemos a presentar, según Dussel, el nuevo fenómeno poético que surge en el siglo XX: el diseño <sup>465</sup>, el cual consiste en:

*“la formalización plástica con tensión al futuro del styling de los artefactos (modelización) para producirlos en serie... y de tal manera que sean funcionales (tecnológicos) y confortables (bellos y cómodos).”* <sup>466</sup>

Es decir, el diseño estudia y ejecuta la relación directa hombre-artefacto, teniendo en cuenta cada parte del producto hasta su ensamblaje total, por ello, es la síntesis o acto integrado de ciencia, tecnología y arte en función del hombre. En el capitalismo es en función del capital.

El origen del acto productivo reside en el hombre como sujeto necesitante -Sn-, en su negatividad de faltarle siempre alimento, vestido, vivienda, cosas sociales, eróticas, pedagógicas, religiosas, lúdicas, etc., y en el deseo de satisfacer esas carencias. El "estado de necesidad" crea la conciencia del ente que puede satisfacer la necesidad, la cual en el hombre siempre es biológico-cultural. En el sistema capitalista, a través de la publicidad, se desvía la satisfacción de los deseos naturales a lo superfluo, produciéndose el fenómeno del mercado de acuerdo al proyecto de máxima ganancia.

El acto productivo se inicia cuando se idea el artefacto o producto que la necesidad exige. A ese eidos Dussel lo llama "referente" -Rf-. Una vez imaginado ese esquema funcional -siempre dentro de una formación social-, el hombre se hace sujeto productor o diseñador -P/D- y se enfrenta

---

<sup>465</sup> Nuestro autor expone este tema en su Filosofía de la Liberación de 1977, en el numeral 4.3. La Filosofía de la Producción de 1983, en la tercera parte, trata “la cuestión de un modelo general del proceso de diseño”, no como mero problema formal o técnico, sino como proyecto humano y problema de marco teórico, de metodología y ética, como lo afirma Francisco Beltrán Peña en la presentación del libro.

<sup>466</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980 Op. cit. 4.3.2.5.

a la naturaleza y la constituye en materia de trabajo. En este proceso el sujeto histórico es el apriori de la materia, y si no existiera el hombre no habría materia para algo, sólo cosmos <sup>467</sup>. Las cosas naturales son los recursos -Rc- para el trabajo, y los productos del trabajo humano sobre las cosas naturales o materia de trabajo, son los artefactos.

*"El trabajo sobre la naturaleza es la plena acción realizadora de los objetos -Ob- de la cultura, de las cosas-sentido." <sup>468</sup>*

El acto fabricante, que se realiza en un espacio de trabajo (ergonómico), cambia la forma de la materia para darle estructura funcional y coherencia formal. Lo que el trabajo objetiva en la materia natural, y la hace un artefacto, es el valor de uso, el hacer que el objeto sirva para algo, porque eleva a la cosa real a la funcionalidad del producto. Esto significa que el valor de uso, antes que acto económico, es acto poético, ergonómico, fruto del trabajo. El valor de cambio sí es intrínsecamente económico y relativo al status del comprador, o del vendedor, o de la moda, los cuales, a su vez, dependen del sistema cultural que funda el sentido de la mercancías<sup>469</sup>.

La coherencia formal del producto es su unidad, la correlación de sus partes funcionales que componen su estructura, esto es, la coordinación mecánica de su misma constitución total. La coherencia formal del artefacto implica la adecuada funcionalidad de sus partes y la forma estética final, la coincidencia de la forma bella y del valor de uso. Es posible construir un artefacto con coherencia funcional pero sin coherencia formal, o con

---

<sup>467</sup> Ibidem. 4.3.4.2.

<sup>468</sup> Ibidem. 4.3.4.3.

<sup>469</sup> Ibidem. 4.3.4.6. y 4.3.4.7.

coherencia estética sin coherencia mecánica como, con frecuencia, sucede en el mercado capitalista.

La totalidad instrumental, o conjunto de objetos materiales y sígnicos, cumplen una función dentro de la totalidad de la cultura, esto es, cada mundo tiene su totalidad funcional, o mejor, cada sistema práctico tiene su funcionalidad artefáctica. Hay artefactos políticos, religiosos, científicos, lúdicos, etc., lo cual significa que son

*"las relaciones con los otros las que definen el tipo de artefactos y predefinen su coherencia formal"<sup>470</sup>,*

por eso, para evaluar cualquier producto es necesario saberlo ubicar dentro de la totalidad instrumental en la que cumple su función;

*"sin este proceso dialéctico no puede haber discurso tecnológico real."<sup>471</sup>*

La totalidad instrumental es un despliegue dentro del mundo humano, por eso cada artefacto se define desde la sustantividad humana. El artefacto no tiene su esencia en la cosa real, sino en de la totalidad cultural en que cumple su función determinada. De aquí se explica que cualquier artefacto de la desarrollada civilización occidental no tiene esencia, por ejemplo, en una cultura primitiva, o antigua, o medieval y viceversa.

Fuera del sistema vigente, y del diseño dominante -lo que sigue es clave en la Filosofía de la Liberación-, se encuentra todo un ámbito que la

---

<sup>470</sup> Ibidem. 4.3.6.2.

<sup>471</sup> Ibidem. 4.3.6.3.

totalidad opresora califica de folclórico, inculto, no diseñado, rústico, bárbaro, pero ese ámbito “miserable y vulgar”, es en realidad lo diseñado de otra manera. Aún más, dice Dussel:

*"si en el siglo XXI habrá novedad tecnológica y de diseño, se deberá a que la exterioridad poética del Tercer Mundo «inculto» llegue a expresarse y a enriquecerse con lo que sea necesario de la ciencia, sin perder su sentido histórico y promoviendo un diseño propio."*<sup>472</sup>

La exterioridad no sólo es externa al sistema, también se puede dar una trascendentalidad interna, igualmente negada, alienada y reprimida; es el caso poético de un plus-trabajo de un sujeto histórico no empleado, que el sistema no puede absolver y, por supuesto, se vuelve subversivo cuando tal sujeto trascendente toma conciencia de un nuevo sistema. No es negando esa exterioridad que se soluciona la dialéctica surgida, es pasando a una nueva totalidad, es afirmando analécticamente<sup>473</sup> la alteridad de la distinta clase emergente, y del nuevo sistema que ella propone.

En las naciones dominadas, la dependencia cultural hace aparecer la contradicción de diseños y heterodiseños. Por ejemplo, objetos populares al lado de objetos de la última moda occidental -éstos últimos tienden a negar la técnica popular y la posibilidad de un diseño armonioso con la nación y los grupos oprimidos- donde se impone el diseño alienado que encubre el dominio.

---

<sup>472</sup> Ibidem. 4.3.6.7.

<sup>473</sup> Más adelante en el tema del discurso metodológico se explicará a fondo el método analéptico como un ir más allá del método dialéctico en reconocimiento del otro.

La liberación poiética en la periferia supone la independencia política y económica, y una solución cultural que valore la producción de la alteridad,

*"no como la producción folclórica de artefactos alternativos en pequeña escala, sino como el diseñar con los criterios de los países subdesarrollados."*<sup>474</sup>

Enrique Dussel señala los siguientes criterios de liberación: a. Garantizar el derecho absoluto al trabajo, porque el derecho a la vida se gana por medio de ese cumplimiento, b. El uso, sobre todo, mínimo de capital porque se trata de países pobres, c. Uso de tecnología media y, cuando se pueda, de punta. d. Uso, sobre todo, de los propios recursos naturales en que son ricos los países del Tercer Mundo. e. Es esencial una táctica de largo plazo<sup>475</sup>. Termina diciendo Dussel:

*"la alienación quedará superada cuando el trabajo económico y tecnológico... se (revista) de la significación de ser idénticamente productor del valor estético... (y) al mismo tiempo la justicia (reine) en toda relación práctica... Mientras la utopía no se realice... el trabajo económico poiético será un vulgar vender su ser, su vida, por un salario que ni siquiera compensa la energía gastada. En ese caso el pueblo vive la más monstruosa escisión entre la economía y la estética: trabajan como animales..., no pueden expresar su cultura... Es el infierno en la tierra. Por el contrario, en el acto liberador el otro recobra su fisonomía humana... Será la coincidencia en el trabajo de lo útil y lo bello en la patria justa, donde la economía estará al servicio del encuentro entre los hombres."*<sup>476</sup>

Para no alargarnos en el tema del diseño, únicamente queremos indicar que, en la tercera parte de la Filosofía de la Producción, Dussel

---

<sup>474</sup> Dussel, E. Filosofía de la liberación. 1980. Op. cit. 4.3.8.4.

<sup>475</sup> Ibidem. 4.3.8.5. y 4.3.8.6.

<sup>476</sup> Ibidem. 4.3.8.7 - 4.3.8.9.



propone un modelo general del proceso de diseño donde describe el acto de diseñar, su contexto, su proceso general y sus fundamentos que, a su vez, explicita un modelo crítico, su marco teórico, sus fases, sus evaluaciones y las características del realismo proyectual que evita tanto el metodismo como el empirismo.

Para terminar el asunto de la poiética, compendiamos lo que es el arte, la poética, para Enrique Dussel. Consiste en algo más que estética, es mucho más que la expresión de la belleza, mucho más que la manifestación del eidos de los griegos, y mucho más que la presencia de los entes y que el valor estético de los contemporáneos. Es ontología y, sobre todo, metafísica a través de lo concreto.

Baumgarten plasmó la estética como filosofía de la sensibilidad. Kant y los idealistas la llevaron a doctrina de las vivencias subjetivas, al juicio estético de la percepción que, sin conceptos, subjetivaba universalmente las vivencias. Pero si el arte fuera sólo expresión de la belleza, ¿cómo justiciar artísticamente los monstruos y deformidades del Greco, de Goya y de Picasso? ¿Cómo excusar todos los movimientos del cubismo, del expresionismo y del impresionismo, del surrealismo, del arte informal y abstracto y del brut art? ¿Y, además, el teatro pobre de Grotowsky, el realismo mágico de García Márquez y los murales de Siqueiros? Porque el arte es otra cosa. Porque el artista se sitúa ante los entes actualizando la actitud fundamental del hombre como hombre, es decir, descubriendo el sentido de las cosas desde la comprensión de un mundo, desde la comprensión del ser del ente. Porque los artistas interpretan el significado de las cosas cotidianas y triviales desde una totalidad histórico-cultural, pero iluminada por el horizonte de su ser, y al desocultar ese ser, que se había olvidado, los entes quedan develados y

trascendidos en su realidad auténtica, ya que “el arte deja emerger la verdad” como decía Heidegger. Y adiciona Dussel:

*“el artista..., junto al meta-físico cumple la misión suprema de recuperar el sentido del ser de una época..., desde donde las cosas se muestran en su belleza trascendental, en su belleza ontológica que es perfectamente compatible con lo horriblemente feo.”<sup>477</sup>*

Develado el ser oculto, en un segundo momento, el artista expresa generalmente en imágenes concretas una obra de arte, la cual extrae al ente de su realidad pragmática y lo coloca en su sentido más profundo, en un mundo nuevo que se abre y replantea el presente. La misión histórica, social y profética del arte, que deja de ser estética, es revelar “el sentido radical de todo aquello que habita el mundo de los hombres.” Esta tarea no es nada fácil porque significa exponer, ante el sistema, el futuro del hombre liberado, el nuevo orden donde la aparente fealdad de los rostros oprimidos exhibirán todo su inefable sentido, y toda su belleza humana, la nunca antes contada, porque se da más allá del esteticismo de la publicidad y de la moda<sup>478</sup>.

#### **4.4. Económica**

Con la económica, la filosofía que piensa la relación hombre-hombre mediada por los productos, se llega al discurso más práctico, el que indica, del modo más concreto, cómo alcanzar realmente la liberación, porque si no hay liberación económica no hay ninguna liberación política, erótica, pedagógica, semiótica, poiética y cultural. Es en la económica que los momentos prácticos y los momentos poiéticos dejan de ser abstractos,

---

<sup>477</sup> Estética y Ser en Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación. Ed. Nueva América. Bogotá, 1994 p. 292

<sup>478</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. Op. cit. 4.2.8.4 y 4.2.9.3.

dejan de ser bellos discursos y se hacen realidad histórica en la unidad práctico-poiético. Es en la medida que la alteridad económica se hace efectiva que se camina hacia la utopía de la liberación total, luego este momento es primordial y básico.

*"La económica estudia críticamente los mecanismos concretos de la producción, del intercambio, distribución y consumo y sus interdependencias dentro de una estructura social,"<sup>479</sup>*

al tiempo que cuestiona a las ideologías que niegan la consistencia de lo económico, y al economicismo que olvida la unidad bicondicional práctico-poiético, la relación cultural hombre-hombre como la instancia última de la economía, puesto que ésta se activa siempre por alguien dentro de una formación social.

Dentro de la filosofía praxis-poiésis Dussel reflexiona los siguientes aspectos: la económica originaria, los sistemas económicos, la exterioridad económica, los sistemas económicos erótico-pedagógicos y su alienación, la alienación económica mundial y nacional, la alienación capital-trabajo periférico, la liberación económica de la periferia y de sus clases trabajadoras y, por fin, la económica de la liberación.

Desde que el hombre apareció en el cosmos, para satisfacer sus necesidades -las cuales en todo momento son biológico-culturales-, él ha recogido y producido a partir de la naturaleza, siempre en grupo familiar, tribal o social, lo cual quiere decir que la economía es una experiencia primaria de la sociedad humana para poder vivir.

---

<sup>479</sup> Ibidem. 4.4.1.3.

En un comienzo -en las milenarias economías primitivas- todos los miembros cumplían indiferenciadamente todas las funciones productivas con el fin de reproducir la vida del grupo. Desde ese origen el hombre ya distinguía el valor de uso del valor de cambio, porque los miembros del grupo se cambiaban, por trueque, los productos útiles. Poco a poco el intercambio se fue extendiendo y realizando entre los distintos grupos.

Con los milenios las economías han ido creciendo, sistematizándose, consolidándose, degenerándose y desapareciendo para dar paso a otras. Las distintas maneras de relacionarse, y sus distintos contenidos, han generado los distintos modos de la totalidad económica: la simplicidad primitiva, las plantaciones, la agricultura, el pastoreo, el método guerrero y los complejos modos de la producción neolítica. Con la técnica de la guerra, los indoeuropeos dominaron políticamente a los pueblos agrícolas de la India, Mesopotamia, Grecia, Italia y Europa en general. Esa dominación se efectuó por el sistema de esclavitud o por el sistema tributario, sistemas que, con numerosísimas combinaciones, perduraron hasta el siglo XV. En el siglo XIV, por la crisis del recesivo sistema tributario, Europa sufrió el colapso del feudalismo pero, poco después, el capital de la apertura colonial y la renta del campo dio nacimiento a un nuevo sistema práctico-productivo: el capitalismo mercantilista, que en el siglo XVIII se hizo industrial y en el siglo XX imperialista. Con el capitalismo llegó el reinado de las mercancías, del valor de cambio sobre el valor de uso. Aquí hay que dejar claro lo siguiente:

*"La mercancía es el ente de la economía capitalista, y no es algo absoluto como el valor de uso, sino algo relativo al capitalismo el cual lo explica desde su proyecto, que no consiste en la satisfacción de necesidades naturales, sino en el aumento de ganancias." <sup>480</sup>*

---

<sup>480</sup>Ibidem. 4.4.3.4.

Es así porque toda realidad económica se da en un sistema concreto microeconómico -doméstico, empresarial- o macroeconómico -regional, nacional, mundial-, aún más, los sistemas menores son subsistemas de otros mayores. Actualmente el sistema económico mundial es el imperialismo capitalista gestionado por los conglomerados transnacionales.

El fundamento último del ser y del ente económico es el trabajo humano, la laboriosidad, el trabajo en cuanto trabajo, aún no diferenciado. Ese fundamento es el que explica las partes desde el todo, de ahí que sea necesario, para comprender lo económico, saber elevarse de lo abstracto - la parte aislada- a lo concreto -el todo histórico- como enseña Marx.

*"Por su parte, un modo de producción es siempre un momento interno de una formación social histórica e incluye relaciones práctico-políticas y poético-tecnológicas en un todo, pero sin determinarlas de manera absoluta, sino que el modo de producción es la condición condicionada (por lo político y lo tecnológico) y condicionante (de ambas)."<sup>481</sup>*

Esta descripción dialéctica y ontológica es la que ha definido a la economía como ciencia, cuyo método radica en descubrir que todo producto se puede comprender dialécticamente al ascender de la parte al todo, e interpretar científicamente al descender del todo a la parte. La ciencia económica demuestra que

*"las formaciones sociales actuales están dominadas por la formación social del capitalismo imperial y que las formaciones sociales de la periferia tienen diversos modos de producción, muchas veces contradictorios: comunitario primitivo, tributario, feudal, esclavista y del pequeño comerciante simple. Por ello, las formaciones sociales periféricas deben analizarse teniendo en cuenta las*

---

<sup>481</sup>Ibidem. 4.4.3.6.

*formaciones precapitalistas, la época y no sólo la forma de agresión capitalista."*<sup>482</sup>

Ante el ser económico surge un más allá, lo asimétrico o anárquico, lo que no está incluido en la totalidad económica, las llamadas "economías subdesarrolladas", "incivilizadas", "de la pobreza". Después del siglo XVI, por el choque conquistador, los sistemas neolíticos de la periferia fueron subsumidos como subsistemas del centro, sin embargo, se mantiene su exterioridad porque allí, en las culturas nacionales y populares

*"hay otras estructuras, otros procesos, otra significación del producto y otro sujeto productor que no se identifica con el asalariado."*<sup>483</sup>

A nivel de la familia se da un sistema económico-erótico: trabajan el padre y la madre y, muchas veces, también los hijos. En el machismo la mujer trabaja como ama de casa, y en las clases dominantes es objeto de la publicidad del sistema.

*"Además, a través de la alienación económica de la mujer se maneja la alienación familiar."*<sup>484</sup>

Asimismo, a nivel pedagógico y de servicios existe un subsistema económico, que también puede explotar al otro: el servicio médico, el servicio social y la escuela, cuya modernización en el capitalismo significa la eliminación de lo tradicional, el aumento de precios y la exclusión de la comunidad del pueblo. A estos niveles, lo económico no sólo es subsistema, a su vez guarda relativa exterioridad.

---

<sup>482</sup>Ibidem. 4.4.3.7.

<sup>483</sup>Ibidem. 4.4.4.2.

<sup>484</sup>Ibidem. 4.4.5.2.

Desde el siglo XVI, la expansión europea -después norteamericana- ha alienado a las economías de los pueblos que ahora son neocolonias, de las cuales extrae una enorme plusvalía -más del 80% de los beneficios del centro-,

*"Es la alienación humana más grave de nuestro tiempo y el origen de la radical ruptura teórico-epistemológica de la filosofía de la liberación."*<sup>485</sup>

Para colmo, la alienación mundial se dobla en las naciones periféricas debido a la dominación geopolítica interna de las grandes ciudades, y de las regiones privilegiadas, sobre sus propias periferias, de las que arrancan plusvalía, creando la grave distorsión intranacional entre sus clases sociales. Ello impide la liberación nacional, consolida la presencia de las transnacionales y, por tanto, el traspaso a ellas de la plusvalía nacional en la relación imperio-periferia.

La liberación, y el desarrollo de la periferia, no se cumple por la imitación desarrollista que mantiene lo mismo, sino por la transformación del modo de producción -en las naciones dependientes- y de la formación social del sistema neocolonial imperialista. Se requiere una anti-económica que muestre la ideología de todas las reformas, micro y macroeconómicas, ocultadoras del origen del subdesarrollo, esto es, del robo acarreado por la injusta estructura internacional implantada hace cinco siglos.

*"Si la alienación económica es la realización de todas las alienaciones, la liberación económica, que afirma la exterioridad cultural, es la realización concreta de la liberación humana."*<sup>486</sup>

---

<sup>485</sup>Ibidem. 4.4.6.1.

<sup>486</sup>Ibidem. 4.4.8.1.

La liberación económica de la nación dependiente no se puede realizar, ni por el modelo de la intervención de las multinacionales, ni por la conducción populista de la burguesía nacional, por ser capitalistas, sino

*"por el modelo operativo de precisa descripción científica gestionado por las clases populares." <sup>487</sup>*

Estas clases populares son las que garantizan la continuidad del proceso.

*"En la periferia se camina o hacia mayor dependencia capitalista con política fascista o hacia un socialismo de transición porque allí las mayores empresas son del Estado y sus jóvenes burguesías no pueden acumular tanta plusvalía como las burguesías centenarias del centro." <sup>488</sup>*

El humanismo burgués ha reposado sobre la sacralización de la propiedad privada y su transmisión hereditaria, de tal manera que las clases desposeídas nunca tendrán nada. En estas condiciones la "libertad económica" es impedir que los pobres ganen algo. La auténtica libertad económica se dará cuando se eliminen las instituciones que conservan la distorsión del reparto de la riqueza, se promueva la distribución equitativa entre todos los que la producen, y donde los iguales puedan elegir lo justo. En la periferia, para restablecer la justicia, no se debe mantener la herencia de capital por parte de unos, ni la venta de trabajo por parte de los otros, amén de terminar con la acumulación colonial de capitales y con el monopolio industrial y financiero. Se requiere una revolución económica completa.

---

<sup>487</sup>Ibidem. 4.4.8.2.

<sup>488</sup>Ibidem. 4.4.8.3.



*"La filosofía de la liberación debe clarificar la transición hacia otro sistema mundial sin periferia y más allá de la producción capitalista." <sup>489</sup>*

Dussel culmina magistralmente este discurso describiendo las características de la económica de la liberación. Dice:

*"La económica como servicio al otro como otro es el acto por excelencia en que se realiza históricamente la metafísica y el culto al absoluto... No se trata de oír que el oprimido tiene hambre;... Supone trabajo, sufrimiento, técnica, tecnología, diseño, arte,... poiesis, justicia, estructuras, igualdad, servicio, cultura y culto,... Supone un proyecto, mediaciones planificadas, fabricadas, viables, tecnológicamente eficaces,... invención desde las instituciones técnico-populares... para que haya pan distribuido con justicia... La económica como servicio al oprimido, construye la casa de la mujer liberada, la fábrica y la asamblea de la comunidad donde todos son gestores;... edifica la escuela, la radio, la televisión... la cultura, la historia... en la justicia." <sup>490</sup>*

Es decir, para Dussel la liberación no es una veleidad, es el compromiso por una construcción inteligente y, sobre todo, éticamente muy valiente.

---

<sup>489</sup>Ibidem. 4.4.8.6.

<sup>490</sup>Ibidem. 4.4.9.

## 5. METADISCURSO METODOLÓGICO: LA CUESTIÓN DE LOS MÉTODOS<sup>491</sup>

Es clave este momento de la Filosofía de la Liberación, no sólo para entender el exigente método utilizado por nuestro filósofo, sino su crítica radical a la modernidad europea y a su fundamento ontológico, crítica no revisionista, porque no la realiza desde dentro, sino desde más allá del ser europeo, desde el no-ser de los países bárbaros, pobres y oprimidos; crítica que afirma la exterioridad de las culturas no occidentales y, por tanto, de América Latina y todo el llamado Tercer Mundo. Por esto es necesario exponer clara y resumidamente cómo ve Enrique Dussel la historia del método dialéctico -en el cual encuentra los antecedentes para la superación, subsumiéndolo, de ese mismo método-, para saber cómo justifica su propuesta del método “ana-léctico”, método que va más allá de la dialéctica negativa para pensar lo incomprensible de la alteridad y comprometerse con el proceso de liberación. Además, es interesante entender cómo la analéctica afecta a los métodos de las ciencias fácticas y formales y la ubicación de éstas, cómo afecta a los métodos prácticos y poéticos, cómo denuncia a los métodos ideológicos en los que pueden caer hasta los métodos más críticos, y cómo presenta, en contrapartida, la condición fundamental de los auténticos métodos críticos. Por último, Dussel explana, conducido por el método analéctico, las condiciones, el método y la

---

<sup>491</sup> Las obras en que Dussel expone la metodología de la liberación son: *Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Sígueme. Salamanca, 1974. *Filosofía de la liberación*. Edicol. México, 1977. Op. cit. pp 185-215. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. (Seis Conferencias) en *Filosofía de la liberación*. Nueva América. Bogotá, 1979. pp 185-204. También en los artículos: *Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana*. Revista *Stromata* n. 27, 1971. pp 53-89. *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*. Ponencia, VIII Congreso Panamericano de Filosofía. Brasilia, 1972. *La filosofía latinoamericana y su método analéctico*, en *Latinoamérica (Anuario)*. México, 1973. pp 107-132. *El método analéctico y la filosofía de la liberación*. Nuevo Mundo. Buenos Aires, 1973.

validez de la filosofía ética de la liberación como modelo constantemente crítico y, llegado el caso, absolutamente revolucionario por lo que pretende y por sus exigencias. Expongamos, entonces, todo este discurso dusseliano.

### **5.1. El Método Dialéctico**

Dussel empieza presentando los supuestos aristotélicos de la dialéctica, pues el estagirita había dicho, en Los Tópicos, que ella era el arte de interrogar a partir de las opiniones cotidianas, desde donde se accedía a descubrir lo oculto -la verdad del ser- y a mostrar los principios que las ciencias no podían demostrar. De ahí que la dialéctica para Aristóteles fuera una crítica anterior a las ciencias, crítica que pensaba todos los supuestos cotidianos, pues era la ontología fundamental desde donde se interpretaban todos los entes. La dialéctica, desde la totalidad del mundo, podía pensarlo todo, cada uno de sus momentos y, además, los supuestos históricos de toda ciencia. Aristóteles ya decía que la dialéctica era un método más que científico porque podía pensar los principios de la ciencia; que la dialéctica, en filosofía, era el método crítico de las ciencias, de lo político, de lo económico, de lo pedagógico, etc., porque ella ubicaba estas dimensiones dentro del mundo y les descubría su sentido, el que las ciencias por sí mismas no se podían dar. Es decir, para Aristóteles la dialéctica era un método que iba más allá de los hechos concretos, que atravesaba -día- diversos horizontes ónticos hasta llegar a la totalidad fundamental que, “por ser el origen mismo no podía partir de nada anterior”; esto es, que la dialéctica no era apodíctica, no era demostrativa, sino deíctica, mostrativa, del fundamento primero, como el sistema total idéntico desde donde todo adquiriría sentido<sup>492</sup>.

---

<sup>492</sup> Dussel, E. Supuestos aristotélicos de la dialéctica. En: Método para una Filosofía de la Liberación. Sígueme, Salamanca, 1974 pp 17-31

En los tiempos modernos -dice Dussel- sucedió un viraje, porque la dialéctica no parte de la facticidad cotidiana existencial para llegar al ser sino que, con Descartes, Kant, Fichte y Schelling, se dirige a la inmanencia de la conciencia, concebida como un sujeto que se autopone. Se trata de una dialéctica in-volutiva.

Descartes rechazó lo fáctico y recurrió al pensar, al yo, a la conciencia fundante, desde donde se demostraba a Dios y a las cosas sólo como ideas. Kant culminó la crítica de la razón en la dialéctica trascendental que muestra los límites de la razón. Esta dialéctica no era ciencia porque sólo procedía con puros conceptos, sólo era crítica de las antinomias, de lo ilusorio y de los errores del entendimiento al juzgar<sup>493</sup>.

Quien innovó el método dialéctico fue Fichte. Él partió del yo puro kantiano, de la condición incondicionada de la unidad de la conciencia, donde se encontraba toda la visión del mundo, porque “es el sujeto el que en su inmanencia permite hablar del objeto”. En Fichte, la dialéctica comenzaba en la tesis absoluta del yo incondicionado porque era lo primero, puesto absolutamente por él mismo y que, por determinaciones prácticas, ponía todo lo finito en su intuición intelectual. Desde este yo absoluto partía lo epistémico, el método de la ciencia, la deducción, a semejanza del árbol de Porfirio: El yo absoluto -idéntico, indivisible, indeterminado- descendía a los opuestos del yo absoluto -el yo y el no-yo-, opuestos que, a la vez, se conciliaban en una síntesis suprema<sup>494</sup>.

Schelling le dió un nuevo significado a la dialéctica al descubrir la dialéctica de la naturaleza e incorporarla a la visión de Fichte. La nueva

---

<sup>493</sup> Dussel, E. Supuestos modernos europeos de la dialéctica hegeliana. En: Método para... pp 33-42

<sup>494</sup> Dussel, E. La Dialéctica como “Doctrina de la ciencia”. En: Fichte. En: Método para... pp 43-53

visión era una historia de la autoconciencia cuyos momentos eran: a. El recorrido de la materia hasta su organización. b. El recorrido de la razón hasta la suprema unificación de la libertad y la necesidad en el arte, donde se cumplía la naturaleza con conciencia productiva. Esa organización suponía la evolución del universo desde un producto originario, fundado en una dualidad originaria, la cual surgía a la vez de una identidad originaria infinitamente dinámica. Esta identidad no era otra cosa que Dios, queriéndose y produciéndose a sí mismo, en la suprema autoconciencia de un yo que necesitaba de un no-yo y que, sin embargo, era plena autoconciencia sin ninguna cosa exterior. El principio para Schelling no era el principio abstracto del ser, sino del saber, de la autoconciencia absolutamente suprema, donde se daba la identidad del sujeto y el objeto, donde el que representaba era él mismo el representado. Este idealismo trascendental pasaba del conocer a la práctica, y de ésta a la acción del artista absoluto, es decir, al acto puro intelectual productivo que sabía de sí mismo y producía su objetivación estética, en una historia immanente y progresiva de la autoconciencia<sup>495</sup>.

En Dussel es importantísima la exposición de la dialéctica de Hegel, debido a su poderosa influencia durante los siglos XIX y XX, y porque es la dialéctica a superar en la crítica a la modernidad, si se quería llegar a una nueva época de la filosofía.

El pensar del joven Hegel de Tübingen, Berna y Frankfurt (1788-1800) fue práctico-moral, kantiano y teológico, que buscaba superar, en la unidad superior de la vida y el amor, las contradicciones entre las inclinaciones y la ley, planteadas por Kant. Se trataba de una crítica a Kant y a la filosofía, desde la dialéctica teológica secularizada, donde la reflexión,

---

<sup>495</sup> Dussel, E. La dialéctica que parte del absoluto como "autoconciencia". En: Schelling. En: Método para... pp 54-81.

por la autoaniquilación de la pluralidad, alcanzaba la poderosa e infinita vida que se llamaba Dios.

Cuando Hegel pasó a Jena (1801-1803), ya como pleno filósofo, criticó el idealismo subjetivo, tanto de Kant como de Fichte porque

*“en el nivel del entendimiento, entonces, de lo escindido que ha perdido la unidad porque no se remite a lo absoluto que lo comprende y explica, los términos quedan como islas incomunicadas, incomprensibles y fijas, muertas.”<sup>496</sup>*

Hegel consideró que Fichte no se elevaba a la razón dialéctica y, por ello, éste tuvo que postular el yo y el no-yo como ya dados, aparición que era incomprensible. Según Hegel, lo propio de la dialéctica es la oposición y su superación en la inferencia, o momento especulativo; es la presencia relativa de la identidad y la diferencia que se supera, no de modo definitivo, en el proceso histórico; es su inicio, no en el yo absoluto, sino en las categorías empíricas que se remontan, por medio de categorías lógicas, cosmológicas e históricas, hasta el absoluto que abarca los opuestos<sup>497</sup>.

De 1804 a 1806, Hegel pasó a criticar la dialéctica objetiva de Schelling en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu. Allí, propedéuticamente, retomó lo cotidiano, el factum, e involutivamente a la conciencia que, según él, se remontaba al absoluto para conocerse a sí misma, replantear y fundamentar lo cotidiano. En este ascenso el alma, que desesperaba de las opiniones naturales, recorría diversos niveles: el vulgar, el político, el artístico, el religioso y el filosófico; proceso en el que se iba negando la negación de las determinaciones fijas, hasta que la conciencia

---

<sup>496</sup> Dussel, E. El método dialéctico de Hegel contra el idealismo subjetivo. En: Método para... p 73

<sup>497</sup> Dussel, E. La dialéctica como movimiento in-volutivo propedéutico. Elementos de dialéctica en el pensar teológico del joven Hegel. En: Método para... pp 64-75

se manifestaba así misma y alcanzaba su propio concepto formal como conciencia, en la total coincidencia consigo misma. En su proceso dialéctico la conciencia se recuperaba, y se relanzaba a nuevos objetos hasta llegar a ser un para-sí, es decir, el saber de la conciencia consigo misma. Con la Fenomenología, Hegel fue más allá del entendimiento de Kant, a una razón que alcanzaba la verdad del espíritu, el saber real, desde donde entendía todas sus figuras intermedias. Ese camino lo recorrían paralelamente el individuo particular, el individuo universal y la humanidad en una dialéctica que no era un método, sino el real proceso de la autoconciencia de la humanidad y de Dios<sup>498</sup>.

Al finalizar la Fenomenología del Espíritu, Hegel indicó -dice Dussel- que la dialéctica era un movimiento circular del espíritu absoluto que, dentro de sí, abandonaba su ser-ahí, se confiaba al recuerdo, nacía a un nuevo ser-ahí donde comenzaba de nuevo, en la absoluta transparencia de lo en-sí para-sí, donde se relanzaba eternamente a lo superior en forma de espiral. El comienzo se daba en la conciencia natural, la cual progresivamente iba entrando en su esencia hasta alcanzar el absoluto indeterminado, que comenzaba de nuevo colocándose en su propia exterioridad, en su negatividad, para de nuevo, en un proceso de retorno, anhelar la inmediatez consigo misma. El motor del eterno movimiento circular era la dialéctica finito-infinito, en la cadena donde cada miembro reflexionaba sobre sí dando comienzo a un nuevo momento, hasta retornar a la pura indeterminación del ser, a la eterna intuición espiritual del absoluto. Hegel dijo, siguiendo a la antigua metafísica, que lo que se conocía de las cosas, por el pensar, era lo que ellas tenían de verdadero, que el pensar y sus determinaciones no eran extrañas al objeto, sino que eran su esencia en sí y para-sí, porque eran lo mismo el pensar y el ser, donde se suprimían

---

<sup>498</sup> Dussel, E. El Movimiento dialéctico en "La Fenomenología del Espíritu". En: Método para... pp 75-84.

las opciones pensar-pensando, concepto-esencia, saber-ser y sujeto-objeto. En conclusión, “todo este sistema dialéctico es inmanente a una subjetividad... que se identifica a sí misma... en el absoluto que como sujeto retorna, al fin del movimiento, a su identidad primigenia” <sup>499</sup>.

En estricto sentido hegeliano, la dialéctica no es un método, sino el movimiento mismo de la realidad, el cual comienza cuando, del espíritu absoluto indeterminado, emanan los entes determinados, hasta que se vuelven a recuperar en el absoluto final. Al inicio el absoluto es el ser, es todo, pero a la vez nada en particular. El devenir, entonces, niega la negación y manifiesta el ente devenido ante otro ente. Este ser-ahí es el primer momento de la expansión, de la división, de la plurificación; es el ente finito que se opone al indefinido infinito, pero la dialéctica se abre a la infinitud que suprime lo finito en el absoluto, donde se elimina la oposición finito-infinito al representarlos como negación y superación en opuestos superiores. La dialéctica es un ir-más-allá en la inmanente interioridad de la subjetividad absoluta, donde lo finito se infinitiza. El resultado no es la nada vacía, sino la negación de las determinaciones como realización de la libertad en la identidad, la máxima finalidad del absoluto, donde la razón comprende los opuestos en su conciliación universal, en el hontanar del absoluto que es la idea misma. Todo este movimiento espiritual representa el desarrollo inmanente del concepto, por tanto, es el método absoluto del conocimiento: lo en-sí no es el absoluto para-sí, pero cada conciliación en el camino a la totalidad, como ser-consigo-mismo, es el acto espiritual especulativo, anticipo de la idea que es para-sí <sup>500</sup>.

---

<sup>499</sup> Dussel, E. Dialéctica como movimiento circular del absoluto. Esquema del movimiento dialéctico del sistema. En: Método para... p 92. Dussel se apoya en la “Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas”, en “La Ciencia de la Lógica” y en “La Fenomenología del Espíritu” de Hegel, además en “Razón y Revolución” y “Ontología de Hegel” de Marcuse, y en los numerosos textos de Heidegger sobre Hegel.

<sup>500</sup> Dussel, E. El movimiento dialéctico en sentido hegeliano estricto. En: Método para... pp 103-109



Hegel recordó que el método no era una forma exterior, sino el alma y el concepto del contenido, era el movimiento del concepto mismo que era todo y la actividad absoluta universal. El método era la manera ilimitada, universal, interna, la fuerza infinita de la vida misma del espíritu, era el ser de la objetividad absoluta,... pensar que pensaba su propio pensar en movimiento divino, eterno y libertad incondicionada<sup>501</sup>.

Enrique Dussel resume el método de la dialéctica hegeliana más o menos de la siguiente manera: La dialéctica tiene un doble punto de partida y de llegada. El primer comienzo se describe en la Fenomenología del Espíritu. Y sucede cuando la conciencia no coincide consigo misma, pero pasa de la muerte de la cotidianidad a la vida del absoluto. El inicio es la conciencia natural, la conciencia como no verdad, la cual niega al mundo inmediato de la sensibilidad y del entendimiento y pasa a la experiencia racional del absoluto. El segundo comienzo se expone en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, donde Hegel llega al sistema del ser, al sistema de la realidad. Aquí se parte del absoluto indeterminado, de la negatividad ontológica o concepto en-sí, donde comienza la escisión de la subjetividad absoluta que desemboca en lo finito, en el Da-sein, el cual, a la vez, se transforma en el motor del retorno hacia la identidad del absoluto, como idea que niega las determinaciones abstractas, opuestas y finitizantes, para elevarse a la conciliación, al saber unificado y absoluto como ciencia, al para-sí del concepto, a la vida y subjetividad absoluta plenamente cumplida. La dialéctica es el movimiento real en cuanto conocido, el pensar absoluto que es lo real y el ser. La dialéctica es el movimiento que arrastra la finitud y

---

<sup>501</sup> Ibidem. pp 109-110

la suprime, es la actualidad vital y libre de la identidad eterna de la idea, es el movimiento inmanente, in-volutivo, de la subjetividad absoluta<sup>502</sup>.

La principal deducción de Dussel sobre la dialéctica de Hegel, es que lo más grave no es la identificación de la subjetividad con el horizonte ontológico, sino que

*“dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV. «El ser es, el no-ser no es». El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos... La ontología de la identidad de la razón y la divinidad con el ser termina por fundar las guerras imperiales de una Europa dominadora... La ingenua ontología hegeliana termina por ser la «sabia» fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos.”<sup>503</sup>*

Según Dussel, la superación europea de la dialéctica hegeliana tuvo varias direcciones y diferentes niveles de radicalidad. La realizaron Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Zubiri y Lévinas. Con todo, la puerta para una definitiva superación no es europea, es desde la exterioridad donde en realidad se inicia una nueva época, y la inauguró Lévinas.

Schelling, desde 1827, comenzó la crítica a Hegel indicando un más allá de la ontología hegeliana, porque sabía que la identidad de ser y pensar era una filosofía negativa que negaba ónticamente a los entes, ya que estos quedaban sólo como posibles. Schelling afirmó que la causa originaria debía ser libre y, por tanto,

---

<sup>502</sup> Ibidem. pp 113-114

<sup>503</sup> Ibidem. p. 114

*“Dios no se debe identificar con el ser, es más bien «el Señor del ser», creador trascendente, libre con respecto a sí mismo, y por ello el liberador de todos los otros,... sin comparación de igualdad con el ser.”<sup>504</sup>*

Schelling también consideró que Hegel, al identificar ser, razón y Dios, caía en panteísmo y en el monstruoso movimiento del concepto trinitario porque el ser, el puro concepto lógico, era el Padre, el proceso de manifestación de sí mismo en el mundo era el Hijo, y la negación sobre sí de esa alienación, a través de la humanidad en el arte, la religión y la filosofía, donde Dios cobraba consciencia de sí mismo, era el Espíritu Santo. Para Schelling,

*“un movimiento negativo del concepto que se libera de toda determinación es una pura tautología de la subjetividad vacía que confunde lógica con ontología,... que confunde el ser, la idea y el concepto con la potencia, noción puramente negativa de la existencia;... todo ello es un idealismo absoluto que niega las cosas exteriores y sólo las describe como momentos de la esencia.”<sup>505</sup>*

Por último, Schelling dijo que una filosofía positiva debía emerger, no de la esencia, sino de la existencia, y conectarse con las condiciones materiales de la experiencia más allá del concepto, y lo que estaba más allá del concepto, o el ser, era la persona y, como la libertad eterna es persona - como se muestra por la mitología de los pueblos- se tenía de ella una cierta experiencia a-posteriori: el Dios creador que se mostraba a través de su revelación, puesto que sí podía haber experiencia real supra-sensible.

Dussel comenta que la crítica de Schelling avanzó más allá, hacia un nuevo método que superaba la ontología, porque él no fue in-volutivo, sino ex-volutivo que se levantó contra todo sistema racional cerrado. Su

---

<sup>504</sup> Schelling. Werke V. 1958 V, 305-308

<sup>505</sup> Ibidem. V, 196-214

problema fue que se quedó en teología y no pasó a una antropología y, mucho menos, a una política que enfrentara a la totalidad opresora<sup>506</sup>.

Feuerbach, también en 1827, empezó a dudar del sistema hegeliano, porque veía todas las determinaciones simples de la lógica como abstractas y negativas. En su obra *Hacia la Crítica de la Filosofía Hegeliana* (1839) mostró que la universalidad de la totalidad dialéctica sólo se jugaba en el tiempo, y que la razón se alienaba al desconocer la experiencia sensible. En *la Esencia del Cristianismo* (1841) se declaró ateo de la divinidad del pensar hegeliano, porque fetichizaba la esencia de la inteligencia, la esencia de la persona humana y, como Dios, la colocaba en el otro extremo del hombre. Pensó que si se negaba la divinidad racionalista había que abrirse a otro horizonte, a la exterioridad del mundo sensibilizado, al materialismo de raigambre antropológica que afirmaba la realidad corporal, porque el hombre no era sólo conciencia, sino que descubría su realidad bajo condiciones materiales<sup>507</sup>. En 1842 escribió *Necesidad de Una Reforma de la Filosofía*, donde proclamó que éste saber no debía desarrollar internamente la historia de la filosofía, sino emerger de lo no-filosófico, de las necesidades reales de los hombres, de la cotidianidad sensible. En *Principios Fundamentales de la Filosofía del Futuro* (1843) afirmó que la identidad de ser y pensar terminaba por divinizar la razón pero que, en el ascenso a la realidad y a la existencia, la razón, superada por la sensibilidad, permitía alcanzar la posición alterativa con otro hombre. También criticó a Dios como un ser personal fuera de la razón, y al panteísmo por divinizar a la materia. Contra todo esto, Feuerbach levantó el empirismo y las ciencias naturales como negación práctica de la teología. Dijo que lo representado estaba en la cabeza y sólo existía para mi,

---

<sup>506</sup> Dussel, E. Del Hegel definitivo al viejo Schelling. En: *Método para una filosofía de la liberación*. pp 116-128

<sup>507</sup> Dussel aclara que este materialismo de Feuerbach no es el materialismo cosmológico de Holbach o de Engels.

mientras que lo sensible era real, lo tenía en la mano y también existía para los otros, porque podía ser visto y sentido; que sólo en la sensibilidad y en el amor algo poseía valor absoluto; que la intuición sensible no sólo captaba cosas exteriores, sino también al hombre que se daba como objeto de los sentidos; que el pensamiento se rectificaba en la intuición sensible de lo real; que la verdadera dialéctica no era el monólogo del pensador solitario, sino el diálogo entre el yo y el tu. Feuerbach dejó planteada la superación del “pensar- ser” en la antropología con método dialéctico, pero -y Dussel lo repite varias veces- nunca superó la totalidad ontológica de la humanidad como tal<sup>508</sup>.

Dussel dice que Marx se inspiró en la dialéctica hegeliana en su despliegue formal, y que le introdujo novedades a su contenido, porque consideró la positividad histórica de la relación hombre-naturaleza en el nivel económico-político; que a Marx le interesó la eticidad hegeliana en la cuestión de la sociedad civil, sin ruptura epistemológica con la dialéctica, aunque accedió a ella de otra manera; que cuando Marx habló del método, en Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política dijo, contra Hegel, que éste caía en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensar, y contra Feuerbach definió, no la sensibilidad sino el trabajo como el horizonte de su método, porque era el trabajo el que determinaba a la realidad; que para Marx la realidad no era sólo lo que el hombre se encontraba, sino lo que el hombre necesitaba producir, los productos del trabajo y su horizonte -que Dussel llama “laboriosidad”-, y que la realidad no era tampoco sólo las relaciones yo-tú, sino también las relaciones señor-explotado.

---

<sup>508</sup> Dussel, E. La crítica de Feuerbach. Recuperación de la sensibilidad. En Método para... pp 128-135

En efecto, Marx mostró, en las Tesis sobre Feuerbach, la falla del materialismo que no concebía al objeto como actividad humana sensorial objetivante, porque lo real era el objeto en cuanto producto del trabajo, es decir, los objetos de la cultura. Entonces el horizonte ontológico indeterminado, el ser, era el trabajo como categoría totalmente simple que se cristalizaba en entes determinados. Definida qué era la realidad, Marx describió el método como el proceso de ascender de lo abstracto a lo concreto, donde éste era apropiado y reproducido, como concreto espiritual, en el plano del pensar<sup>509</sup>.

En la Ideología Alemana, Marx escribió que el método suponía, como condicionamiento, el entronque con el mundo material circundante, el cual incidía en el modo de conocer. Tales premisas eran los individuos reales activos y sus condiciones materiales de vida, de ahí su afirmación:

*“la producción de ideas parece directamente entrelazada con la actividad material... porque es la vida la que determina la conciencia.”*<sup>510</sup>

Así como indicó que la materialidad de la realidad era la posibilidad de ser trabajada, también señaló que las filosofías eran expresiones condicionadas por sus mundos. Para Marx la historicidad real del pensar era un hecho incontrovertible, y lo que él privilegiaba era la economicidad, que la filosofía no podía ya eludir, so pena de volverse ideología. Según Marx, una realidad había que analizarla para llegar a sus conceptos más simples, a su horizonte ontológico, a su fundamento o totalidad, que era el trabajo indeterminado, de donde se debía reemprender el viaje de retorno al plano óntico, representado orgánicamente como una rica totalidad con múltiples

---

<sup>509</sup> Ver la producción marxista en el tema ya visto de la poética.

<sup>510</sup> La Ideología Alemana. pp 16 y 22-24

determinaciones, como unidad de lo diverso. Este era el método científico correcto.

Para finalizar lo de Marx, Enrique Dussel comenta que aquel usó la dialéctica hegeliana pero con un contenido invertido que, sin embargo, no logró superar los límites de Hegel; que sus categorías interpretativas reproducían el movimiento de la totalidad como producto de condiciones históricas concretas, cuyo ser era el trabajo como tal, y en esto coincidían todos los modos de producción; que de la laboriosidad ontológica Marx pasó a la laboriosidad concreta capitalista cuya originaria diferenciación, o división del trabajo, tenía en su interior la posibilidad de su superación: el proletariado; que, con todo, la nueva sociedad construida era aparente novedad porque se trataba de un despliegue dentro de lo mismo, desde dentro de Europa. Dussel dice que Marx no superó la totalidad, porque le era imposible un sistema que surgiera desde fuera. Sí superó la religiosidad de Schelling y la sensibilidad de Feuerbach, pero perdió la exterioridad del ser y la libertad que se revelaba desde más allá de la totalidad burguesa. Habló de la división internacional del trabajo pero no de la dialéctica de un mercado mundial, ni de la plusvalía colonial. Dussel concluye que la exterioridad histórica de las colonias, sin duda, le hubiera hecho corregir el método a Marx<sup>511</sup>.

Le corresponde el turno a Kierkegaard, de quien dice Dussel que fue mucho más metafísico porque, aunque criticó a Hegel, no realizó una crítica social y, por ello, no pudo tampoco superar el status quo europeo, aún vigente; su crítica de los tres estadios cayó en teologismo sin raíces

---

<sup>511</sup> Dussel, E. La crítica de Karl Marx. Nuevo sentido de la realidad. En: Método para una filosofía de la liberación. pp 137-148. Más tarde en "La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse" Dussel va descubrir que Marx sí maneja la categoría "exterioridad".

operativas y su estadio estético coincidió con el momento especulativo hegeliano, del cual el mismo Kierkegaard dijo que

*“un sistema cerrado es uno y lo mismo,... es un panteísmo que anula las existencias individuales,... es pura tautología...porque no dice lo que es, sino sólo que es pensante...; no queremos ser injustos y llamar a esta dirección objetiva una divinización del sí mismo ateo y panteísta, sino más bien mirarlo como una incursión en lo cómico.”<sup>512</sup>*

Lo cual significa que consideraba al hegelianismo como un paganismo cómico de la cristiandad<sup>513</sup>, totalidad especulativa que Kierkegaard supera con su estadio ético,

*“donde la subjetividad deviene respecto a una cierta ley universal... donde la intención del individuo pasa del pathos poético al pathos trágico de elegir su deber con libertad individual desesperado de las seguridades engañosas de lo estético.”<sup>514</sup>*

Pero en éste estadio ético, a pesar de que se iba más allá de la totalidad ontológica, sucedía un despojarse del carácter individual para alcanzar la generalidad de la ley. Para superar lo ético, el deber meramente moral, había, entonces, que afirmar la subjetividad individual existente, había que expresarse a sí mismo en la existencia, es decir, pasar del pathos trágico al pathos patético, donde el ser-ahí, el ente determinado, negaba el ser y eligía la finitud en relación con el telos absoluto, con quien era imposible la identidad por supresión de las determinaciones, como en Hegel, porque en la existencia, en el ser-ahí, era imposible el sistema y la abstracción, ya que en ella sólo contaba lo concreto, lo temporal, el devenir, la existencia individual, porque “un hombre particular no es jamás una idea.”

---

<sup>512</sup> Kierkegaard. Post-sriptum a la migajas filosóficas. 1949, pp 71-82

<sup>513</sup> Kierkegaard fue quien distinguió con claridad cristianismo y cristiandad.

<sup>514</sup> Kierkegaard. Estética y ética. Buenos Aires, 1959, p. 96



La actitud patética trascendía de la totalidad a la meta-física, al ámbito de la fe, donde se daba la paradoja que lo individual fuera superior a lo general, lo absurdo para la razón especulativa y ética: Dios como existencia personal.

Para Dussel, Kierkegaard llegó a una cristología que, a la vez, era alteridad teológica y antropológica, pero sin condicionamiento histórico concreto con los pobres. En América Latina habría que recuperar esa superación de la ontología pero por mediación de lo antropológico; ello aún está por realizar<sup>515</sup>.

Después de 1910, Husserl renovó la cuestión dialéctica cuando en "Ideas I" propuso sacar la mirada de los datos naturales, de la cotidianidad, y dirigirla al ámbito donde se revelaba el ser -como en Aristóteles-. Pero la Fenomenología es -afirma Dussel- un método dialéctico in-volutivo que pone entre paréntesis la actitud natural, para alcanzar la intención trascendental -noesis- y constituir la esencia de las cosas -noema-. Esa esencia Husserl la separa de la facticidad, y la incluye en la subjetividad pura o trascendental con el proceso dialéctico de las reducciones histórica, trascendental y eidética, pretendiendo superar las perspectivas unilaterales y limitadas.

Mas por las lecturas de 1907 a 1913, Martín Heidegger comprendió que la fenomenología husserliana seguía la tradición de la filosofía moderna y, entonces, se propuso también superar la dialéctica involutativa sugiriendo poco a poco, que la pregunta por el ser se debía responder en "la vida fáctica", en la experiencia cotidiana que posee estructura histórico-concreta y, además, la totalidad del ser del hombre.

---

<sup>515</sup> Dussel, E. La primera síntesis de la crítica, pero nuevamente teologizante: Sören Kierkegaard. En: Método para una filosofía de la liberación. pp 149-155

En *Ser y Tiempo* (1927) -toda una obra dialéctica-, Heidegger realizó mejores conceptualizaciones de las “experiencias fácticas” a partir del existencial fundamental, o comprensión existencial del ser. Heidegger se colocó fuera del yo absoluto, y de cualquier subjetividad pura, para partir de la compleja facticidad cotidiana y del horizonte ontológico como marco que permitía esa facticidad. Esta actitud, que no se confundía con la contemplación griega, superó la posición moderna. El filósofo existencialista partió del *Da-sein*, del ente que es ahí, de la existencia individual de que habló Kierkegaard, del hombre no intotalizable, del ente privilegiado que descubría al ser y que, en su movimiento, atravesaba los horizontes ónticos -posición existencial o pensar metódico- y se encontraba como “pastor del ser”.

De esta manera, Heidegger transformó la fenomenología en hermenéutica de la facticidad, porque realizó una analítica, no subjetual del ser-ahí, sino una dialéctica existencial, que no es una crítica de la sensibilidad, ni del entendimiento, ni de la razón, sino una crítica de la cotidianidad donde se revela tanto el horizonte trascendental mundanal -que le da sentido a todo- como la total finitud del hombre. Con este método existencial los entes se muestran como “todos parciales” que pertenecen a “todos más globales”, los cuales, a su vez, se recortan desde el pasado y desde proyectos históricos que jamás se totalizan. Este método ya no es una fenomenología, ni un método óntico ni científico, es una hermenéutica ontológica donde no hay identidad entre el ser y el pensar, ni entre el existencial y el existencial. No obstante -concluye Dussel-, Heidegger no resuelve tres momentos de la estructura ontológica: el horizonte del mundo, la realidad y el problema del otro. Aquí es donde intervienen Sartre, Zubirí y

Lévinas, pero aún queda una pared de fondo que todavía está por derribar

516

Así las cosas, en síntesis, el campo propio de la dialéctica, no es lo óntico, los entes, sino lo ontológico, la totalidad del ser, el sistema, los supuestos; su punto de partida es el “mundo cotidiano”, sus principios lógicos son los de la “identidad del ser y la diferencia de los entes” y su categoría propia es la “totalidad”.

Sartre, en *Cuestión del Método* (1957) y en *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960), analiza el horizonte del mundo y sostiene que éste puede ser totalidad totalizada; que la dialéctica es proceso de totalización pero indefinido, que ella es una historia permanente, abierta y sin forma circular. Además, afirma que un conocimiento directo y conceptual se funda en un conocimiento indirecto y comprensivo que jamás se separa de la historia; que la intelección se disuelve en la comprensión, la cual es apertura existencial al mundo cotidiano, en el que indirectamente todo radica; por lo tanto, el hombre es dialéctico y, por ello, histórico que pende del futuro - distinto al pensar de Hegel que se sitúa en el fin de la historia, en la muerte, en el tiempo de juzgar, en la identidad del ser y del pensar-; pero, para Sartre, la historia está todavía en curso, donde el ser es irreductible al saber, porque una cosa es la dialéctica del ser y otra la dialéctica del saber.

Pero -continúa Dussel- en Sartre sucede un cierto divorcio con las ciencias naturales y un alejamiento con respecto a la estructura del cosmos porque, para él, la naturaleza no es dialéctica; la dialéctica real y distinta es

---

<sup>516</sup> Dussel, E. Sentido ontológico del movimiento dialéctico en Heidegger. En *Método para...* pp 155- 162. Aquí Dussel trabaja de Husserl Ideas I y III, Husserliana V, Filosofía como ciencia estricta y Fenomenología y ciencias del hombre; de Heidegger trabaja Sobre el asunto del pensamiento, Ser y Tiempo, Lecciones de Introducción a la filosofía, Carta sobre el Humanismo, Kant y el problema de la metafísica. Además utiliza obras de W. Richardson y O. Poeggeler sobre Heidegger.

la dialéctica del pensar, es la praxis social fundada en el horizonte del mundo, pero procedente de los individuos en último término, porque son los individuos los que tejen las sociedades, la historia y los círculos dialécticos que se dan entre ellos. Sartre también distingue que el conocer, la dialéctica real e histórica, es un método dialéctico o razón histórico-universal diferente a la comprensión dialéctica cotidiana, y que ese saber totalizante no adviene totalización ontológica, sino que sólo es una totalización reflexiva, un saber que va detrás de la comprensión dialéctico-histórica y la tematiza.

La conclusión de Sartre -y de Dussel- es que la historicidad, en lo finito, se hace definitivo inacabamiento, y que el hombre es el hombre cuando persiste en el movimiento abierto de la dialéctica. Según esto, Sartre, con respecto al horizonte del mundo, sí va más allá de Heidegger<sup>517</sup>.

Con su obra "Sobre la Esencia" (1963), Xavier Zubiri también supera a Heidegger con respecto al concepto de realidad. Esta, para Heidegger, son los entes ante-los-ojos, el ser-ahí dentro del mundo, es lo objetual, la substancialidad en-sí independiente del yo cognoscente, el cual sí la puede traducir a conceptos ontológicos. Pero la dialéctica de la realidad natural, orgánica y biológica, en la línea de Schelling, Engels, Darwin, Chardin, Bergson y Zubiri, demuestra que ello no es así. Zubiri acomete filosóficamente, y de frente, la cuestión de la evolución. Demuestra cómo en la génesis esencial de las cosas, contrario a la afirmación de los griegos y de Aristóteles, las formas sí devienen, que ellas en sí mismas también se transforman. Para Zubiri, toda esencia, además de su constitución, tiene la potencialidad "genético-esencial" de producir otra esencia individual y específicamente distinta. Se trata de la "meta-especiación" de la evolución que sucede cuando el ser vivo trasmite un esquema constitutivo al hijo, esquema que si se encuentra con nuevas notas origina, no sólo un nuevo

---

<sup>517</sup> Ibidem. pp 162-167

individuo, sino un nuevo phylum o especie. Ahora, describir las notas constituyentes de una cosa, o esencia individual, es tarea inacabable porque ellas son infinitas y no plenamente definidas. Así que la realidad no es sólo la cosa objetiva de los entes en el mundo, sino también la constitución de su propia estructura, que es previa al mundo, un prius real, no como ente, sino como cosa real...

*“La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, ser es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma.”<sup>518</sup>*

Lo real no es sólo lo presente, también la estructura cósmica sobre la que se funda el ser y la acción del hombre que lo despliega. El ser no es, por lo visto, idéntico a la realidad. La realidad físico-biológica excede al ser, debido a la dialéctica de la evolución que continúa, y no es plenamente comprensible a pesar del ser.

Claro que se puede comprender la realidad de las cosas -nos dice Dussel- pero de modo finito, de modo progresivo y dialéctico, y el ámbito aún no conocido de las cosas anuncia que la historia es posible como futuro. El mundo que se abre desde el ser es sólo un reducido espacio de sentido del cosmos. Todo lo dicho niega la pretensión de Hegel de identificar realidad, ser y pensar; asimismo sobrepasa las bases desde donde Heidegger implanta su pensar<sup>519</sup>.

El levantamiento más radical, en Europa, contra Hegel, y en parte contra Heidegger, lo realiza Emmanuel Lévinas cuando demuestra, en “Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad” (1968), que el ente

---

<sup>518</sup> Zubiri. Sobre la Esencia, pp 446-447

<sup>519</sup> Dussel, E. “Sobre la esencia” según Zubiri. En: Método para una filosofía de la liberación. pp 167-170

histórico, el hombre, está mucho más allá, es más exterior que las cosas reales con respecto al ser. Para Heidegger, el otro, con-el-que-soy, está siempre concomitante con todo lo que habita el mundo. La debilidad de Heidegger, dice Lévinas, es que

*“en la comprensión del ser que es inherente al ser-ahí está implícita, por ser el ser del ser-ahí un ser-con, la comprensión del otro.”<sup>520</sup>*

Mas replica Lévinas que la libertad incondicionada e imprevisible de los otros es incomprensible, pues el otro no se alcanza a develar y sus acontecimientos no se pueden descubrir. En Heidegger sigue primando el sentido griego del ser como lo visto, como lo contemplado,

*“cuando lo que designa ética es la estructura de la exterioridad del otro. El no forma parte como un número de una totalidad conmigo... La ausencia de patria común hace del otro: el extranjero; el extranjero que desarregla el estar cómodamente en casa. Pero extranjero quiere decir también libre. No tengo poder sobre él.”<sup>521</sup>*

Sí se puede dar una relación con el otro en el lenguaje que surge del otro, y que expresa su ser desde más allá de su rostro. “Pero ese ser no es «lo visto», ahora es «lo oído»<sup>522</sup>, y se le escucha o no, porque irrumpe exigiendo justicia. Heidegger no da prioridad al otro, sino al ser impersonal:

*“subordinar la relación con alguien que es un ente (la relación ética) a una relación con el ser del ente que, impersonal, permite la captación, la dominación del ente (en relación de saber).”<sup>523</sup>*

---

<sup>520</sup> Heidegger, M. Sein and Zeit. Tübingen, 1963, p 123

<sup>521</sup> Lévinas, E. Totalité et infini. La Haye, 1968, p 281 y 8-9

<sup>522</sup> Método para una filosofía de la liberación. p. 172

<sup>523</sup> Lévinas, E. Totalidad e Infinito... pp 15-16

Pero el otro, considerado dentro del ser, es apariencia; su misterio sólo se revela por su palabra desde más allá de nuestro mundo, desde lo insondable que infunde respeto. Aquí Dussel concluye que esa exterioridad, nunca infranqueable, es la que deja abierta la posibilidad de la dialéctica, de la historia imprevisible, finita y nunca totalizada; que el otro es la perenne garantía de la novedad de lo creado.<sup>524</sup>

## **5.2. El Método Analéctico**

La analéctica es el aporte original de Dussel en la cuestión metodológica, y es consecuente con su meta-ontología, con su concepción de la exterioridad más allá del ser y del mundo, lo cual es real debido a la existencia de la libertad humana capaz de constituir otros misterios, otras historias, otras culturas y otros mundos. Enrique Dussel vuelve y repite que el método dialéctico sólo llega hasta el horizonte del mundo, donde se engloba al otro anulándolo en su alteridad, pero más allá de la identidad divina del saber y del fin de la historia hegeliana, y más allá de la dialéctica ontológica de Heidegger, existe un momento antropológico incomprensible, di-stinto, que afirma un nuevo ámbito del filosofar, así como las condiciones que hacen posible una ética antropológica y una meta-física que abre el camino de la historia.

Según Dussel, los antecedentes de la analéctica se dan con los post-hegelianos y con Lévinas, no con los filósofos modernos, ni con Heidegger, porque estos incluyen todo en su concepción del ser. Los verdaderos críticos del pensar dialéctico eurocéntrico-dominador son los movimientos de liberación del Tercer Mundo, porque escuchan al otro no-europeo que ha sido oprimido. A ese más allá no puede llegar la dialéctica, sino el método

---

<sup>524</sup> Dussel, E. "Ensayo sobre la exterioridad" del otro en Lévinas. En: Método para una filosofía de la liberación. pp 170-174

ana-léctico, el capaz, no de ver, sino de escuchar la voz crítica del otro, el capaz de despertar la conciencia ética y aceptar esa palabra, por respeto y fe en el otro, cuya interpelación no es adecuadamente interpretada porque su fundamento es trascendente a nuestro horizonte. Sólo la analéctica es capaz de comprometerse por y con el otro, hasta jugarse la vida en la lucha por la liberación de ese otro plenamente libre, que se aproxima desde más allá de nuestro sistema reclamando la justicia. De ahí que la analéctica sea sobre todo una práctica, una económica, una erótica, una pedagógica y una política que trabaja por la realización de la alteridad humana del otro, alteridad que nunca es solitaria, sino la epifanía de una familia, de una clase social, de un pueblo, de una generación, de un sexo, de una época y de la especie humana. La analéctica, entonces, no es una pura teoría como la ciencia y la dialéctica, sino que es praxis, práctica, porque su constitutivo esencial es la ética. Si no hay praxis no hay analéctica, porque la práctica - la relación hombre-hombre-, es la condición para comprender al otro y para ejercer a plenitud la conciencia crítica ante todo sistema. El momento clave del método analéctico es el saber oír, el saber ser discípulo del otro, para poder interpretarlo y comprometerse por su liberación. Ello implica derrotar la totalidad ontológica divinizada, descender de la oligarquía académica y cultural, para exponerse a favor de los negados del sistema. Pensando en esta meta-física Dussel afirma que:

*“La crítica analéctica no niega a la dialéctica negativa, sino que la supera en la utopía positiva de la exterioridad de los pueblos periféricos, de la mujer popular, de la juventud oprimida... (donde) afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema, es realizar lo nuevo, lo que surge de la libertad incondicionada del otro.”<sup>525</sup>*

El otro, que procede de un ser abismal, no puede ser unívoco, sino que su decir es verdaderamente analógico, lo que funda la analogía de su

---

<sup>525</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980. 5.3.3. y 5.3.4.



palabra revelada. Palabra que no es sólo la primer palabra, sino la primera experiencia que toca a la esencia humana, ya que se trata del primer encuentro con el otro realmente meta-físico, cuya voz se apoya, más allá de “lo dicho”, en “el decir” mismo que convoca a proponerse uno a sí mismo como imperativo. Aceptar la revelación es un acto de plenitud humana, y de racionalidad histórica, porque hace avanzar en la verdadera novedad, en la praxis de la futura liberación analéctica. Por tanto, la Filosofía de la Liberación no es un momento de la unívoca filosofía universal, no es la identidad abstracta de la univocidad eurocéntrica, sino la filosofía análoga que piensa el lenguaje nuevo de los hombres que aparecen desde la exterioridad meta-física.

La analéctica tampoco es la total equivocidad porque no privilegia absolutamente lo di-stinto del otro, ni niega la historia de la filosofía mundial. Ella es continuidad porque es el encuentro con otros hombres, pero es discontinuidad porque es el enfrentarse a la libertad de otros hombres y otras sociedades. La Filosofía de la Liberación y el método analéctico nacen después de la modernidad unívoca y abstracta, para alcanzar realmente la universalidad análoga y concreta.

Por lo dicho, sin el método analéctico todo método se reduce sólo al científico, se reduce a lo fáctico natural, con el riesgo de reducirse a lo lógico-matemático, donde se refugia el más peligroso cientificismo. Por el contrario, el campo de la analéctica es la exterioridad meta-física, su punto de partida es la epifanía de la proximidad del otro, su principio es la lógica de lo di-stinto y su categoría propia es la alteridad<sup>526</sup>.

---

<sup>526</sup> Dussel, E. Método para una filosofía de la liberación. pp 175-197. Y Filosofía de la Liberación 1980 pp 190-192

Descrito el método analéctico como superación de la modernidad y la dialéctica, se puede comprender, desde su luz, las características y ubicación de los métodos científico-naturales, formales, prácticos, poiéticos, científico-humanos, ideológicos y críticos. Pasemos a ello.

### **5.3. El Método de las Ciencias Fácticas y Formales**

De estas ciencias extractamos lo que concibe Dussel: A diferencia de la interpretación de la vida cotidiana -tarea que se cumple con el método dialéctico-, el interpretar científico, a partir de principios evidentes o teorías elaboradas, se mueve metódicamente y, por ello, describe las cosas de manera más precisa y explicativa. Aristóteles demostraba -apodíctica, mostrar desde- a partir de los primeros principios, sobre todo el principio de no contradicción; Kant demostraba en las ciencias analíticas, y procedía según la determinación de las condiciones de posibilidad de las categorías del entendimiento y de la materialidad de la experiencia, en las ciencias sintéticas a-priori; actualmente, en cambio, los hechos se explican, con diversos grados de probabilidad, a partir de teorías científicas.

Ahora bien, el ámbito de las ciencias fácticas está conformado por los entes naturales, de ahí que sean ciencias ónticas; su punto de partida son los hechos naturales que se enuncian como datos y se confrontan con un marco teórico o teoría existente sobre ellos, para interpretarlos en su constitución real. En el pasado el principio lógico de las ciencias fácticas era el de causalidad, pero en la actualidad, debido a la constitución estructural o sustantividad real que se ha descubierto en las cosas, el principio es el de la coimplicancia real de los datos y hechos, y su categoría propia es la sustantividad.

El modelo seguido por estas ciencias es más o menos de esta manera: Un hecho natural se confronta con su respectivo marco teórico; el hecho, una vez ubicado como un caso, se vuelve a confrontar con la realidad para obtener más datos y precisar la interpretación; de ahí se descubre un problema científico que se plantea con claridad para confrontarlo con la teoría y elaborar sus hipótesis, las cuales nuevamente se confrontan con el sistema de hechos para probarlas y comprobarlas experimentalmente. Las hipótesis comprobadas son integradas o no a la teoría, la cual queda o corroborada o completada o negada. En éste último caso, habría que pasar a constituir una nueva teoría. El nuevo marco teórico irá, por tanto, a iluminar las nuevas investigaciones <sup>527</sup>.

Las ciencias formales se diferencian de las fácticas porque su campo es abstracto, su punto de partida son los entes lógicos, su principio es la coimplicancia formal y su categoría propia es la pura sistematicidad. Como estas ciencias son tautológicas son sólo demostrativas a-priori y, por tanto, metadiscursos instrumentales <sup>528</sup>.

#### **5.4. Los Métodos Prácticos**

Estos son los métodos que se aplican en las praxis política, erótica, pedagógica, antifetichista y en la económica. Estos métodos la filosofía antigua ya los había analizado:

*"El hábito de saber decidir racionalmente (orthòs logos praktikòs) en las cuestiones públicas, sociales,*

---

<sup>527</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación 1980 Op. cit. 5.1. pp 185-188

<sup>528</sup> Ibidem. 5.1.6.

*gubernamentales, sindicales, ciudadanas, los griegos lo llamaron «frónesis» y los latinos «prudentia».*"<sup>529</sup>

Los métodos prácticos, como veremos, son formas concretas de la analéctica. El proceso práctico como método sigue las siguientes fases: Primero se tiene la presencia de un modelo teórico que ilumina todo el proceso; este modelo puede ser el proyecto existencial vigente o la interpelación de la exterioridad. Segundo, desde uno de estos marcos se determina -con la colaboración del instrumental que facilitan las distintas ciencias, teorías y tecnologías- un caso práctico como problema a resolver. Viene después, como tercer paso, la deliberación, el momento esencial de la decisión práctica, que precisa

*"ojo clínico de la situación real, uso cuidadoso de la memoria (histórica...), intuición de fuerzas aliadas o enemigas, disciplina para plegarse a lo real, velocidad mental en encontrar la solución imprevista, sentido práctico, perspicacia para prever los medios necesarios, circunspección que no pierde detalle, precaución en el saber sospechar."*<sup>530</sup>

Dadas estas condiciones se elige, en cuarto lugar, la táctica adecuada.

Sin embargo, las técnicas y métodos de conjugar muchas variables y de evaluar alternativas prácticas no pueden reemplazar a la inteligencia humana, donde hay que vérselas con otros hombres. Tomada la decisión, como quinto punto, se planifica la ejecución de la táctica y la evaluación de los resultados, con todos los medios que ofrecen las ciencias y la tecnología. Las conclusiones corroborarán el sistema vigente, u originarán

---

<sup>529</sup> Ibidem. 5.4.1.

<sup>530</sup> Ibidem. 5.4.4.

un nuevo orden revolucionario liberador y enriquecerán los criterios prácticos fundamentales para las futuras decisiones.

Como la práctica es toda relación hombre-hombre, su método tiene como punto de partida la interpelación del otro, la negación de la opresión y la afirmación de la exterioridad; su principio lógico-operativo, por ser práctico es, entonces, la analógica que incluye lo distinto y la innovación; y su categoría propia es la liberación. Si los métodos prácticos desconocen la exterioridad se transforman, por consiguiente, en nocivas ideologías inhumanas porque ocultan al otro .<sup>531</sup>

## **5.5. Los Métodos Poiéticos**

Se trata de los métodos proyectivos que prevén la construcción futura de los artefactos en la producción técnica, tecnológica, el arte y el diseño. Para Dussel, si estos métodos quieren ser, en verdad, innovadores deben ser otra forma de la aplicación de la analéctica.

El proceso de los métodos poiéticos se sintetiza en el diseño que sigue más o menos estos pasos <sup>532</sup>: Se necesita primero también la presencia de un marco teórico o, en su defecto, "criterios proyectuales, que engloben momentos teóricos y prácticos exigidos por el sistema, o requeridos por la exterioridad crítica."<sup>533</sup> Desde la cotidianidad, como

---

<sup>531</sup> Ibidem. 5.4.4.

<sup>532</sup> Dussel, E. Filosofía de la producción. Op. cit. 3ª parte. "La cuestión de un modelo general del proceso de diseño." pp 189-227. Aquí Dussel profundiza el acto de diseñar diferenciando: la verdad teórica para la acción, la acción práctica, la acción productora y los tipos de producción; también indica que hay que tener en cuenta contextos, proyectos, mediaciones, necesidades y deseos poiéticos, procesos de diseño, sus modelos, sus fundamentos y su marco teórico; por último, critica el metodicismo, el empirismo y el realismo proyectual desde la perspectiva de la dependencia y la liberación.

<sup>533</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980, 5.5.3

segundo, se propone un caso como una obra a diseñar. Tercero, la propuesta se confronta con la realidad y la teoría para transformarla en problema poético concreto. Cuarto, se estudian las alternativas hipotéticas y se define una de ellas como proyecto a construir o a elaborar. Quinto, se fabrica el artefacto y se evalúa. Y sexto, las conclusiones se integran críticamente a los criterios proyectuales.

Los artefactos construidos modifican la realidad y, si responden a las interpelaciones de la exterioridad, crean nueva cultura y contribuyen a la revolución del diseño, del arte, o la tecnología, en pro de la liberación del hombre. El ámbito de los métodos productivos es el mismo de las ciencias fácticas, es decir, el de los entes naturales pero con referencia, no a explicar, sino a transformar el mundo cultural, para lo cual han de recurrir a todo lo que pueda ser útil de las ciencias; su principio, también lógico-operativo, es la proyectualidad poética no ajena al principio práctico de la analogía que se da en la política, pedagógica, etc.; y su categoría propia es la coherencia formal y funcional del artefacto<sup>534</sup>.

## **5.6. Los Métodos de las Ciencias del Hombre**

Como consecuencias de los intensos debates contra el positivismo, que han durado décadas, las ciencias del hombre -afirma Dussel- han venido triunfando porque se ha reconocido que en su objeto de estudio interviene una variable sui generis, una sustantividad distinta a la de los objetos de las ciencias naturales, sustantividad que implica una distinción cualitativa: la libertad humana o la misteriosa exterioridad del otro, de donde surge el campo de la praxis, de la creatividad, de la producción y transformación del mundo histórico-cultural, el propio de los hombres.

---

<sup>534</sup> Ibidem. 5.5, pp 195-197.

De aquí que el estudio científico del hombre conlleve, para su especial objetividad, el principio lógico de lo di-stinto, de la analogía, de la analéctica, de lo meta-ontológico, no al nivel de lo práctico-poiético, sino de lo teórico porque se trata de ciencias. Como los hombres no son cosas, ni se pueden dar aislados, ni en la absoluta soledad, el campo de estas ciencias no es la óptica, sino los contextos condicionantes-condicionados de lo social, económico, político, cultural, histórico y el mundo, es decir, los campos ontológico-dialécticos. Además, como el punto de partida de estas ciencias son los hombres libres y disfuncionales -porque no se comportan de manera programada-, exigen como factor propio la opción ético- política, de lo contrario, se elimina la analéctica de las ciencias del hombre, se pone en peligro la dialéctica, y aquellas pueden llegar a reducirse a las ciencias naturales y abrirse, por consiguiente, a la amenaza del fatal cientificismo.

Aclaradas las características de las ciencias humanas, Dussel compendia que las categorías propias de la investigación de lo humano son: la totalidad social, la exterioridad y la liberación, categorías que posibilitan innovar las formaciones sociales ya que favorecen el desarrollo, en la praxis, de todas las ciencias que estudian al hombre .<sup>535</sup>

### **5.7. Los Métodos Ideológicos**

Dussel analiza, también, que no todo lo científico es antiideológico y confiable, sino que todas las ciencias, y asimismo todos los métodos, pueden ser supremamente ideológicos cuando, debido a su punto de partida, y/o a su proyecto, ocultan, encubren y justifican la dominación de unos hombres sobre otros, en cualquiera de los niveles prácticos. Esas

---

<sup>535</sup> Ibidem. 5.6

ideologías elaboradas que disimulan y evaden la opresión y la discriminación han sido

*"El cientificismo, el tecnologismo, el esteticismo, el politicismo, el etnologismo, el pedagogismo, el eroticismo, etc." (porque) prescinden de los condicionamientos sociales, económicos, políticos... etc. y no prestan oído a la interpelación analéctica de los pobres... porque creen que las ciencias tienen autonomía absoluta, que son válidas en todas partes, y cuyos temas se originan en las exigencias internas del discurso científico."*<sup>536</sup>

Es decir, los métodos ideológicos de cualquier ciencia piensan que únicamente tienen en sí su contexto de justificación, y que son puras y neutras.

Dussel afirma, no niega, la necesidad de las ciencias y las tecnologías para el proceso de liberación de los países y clases sociales del Tercer Mundo, pero rechaza, como la peor anomalía, a los cientificistas y tecnólogos que imitan las teorías y los métodos del centro sin rediseñar, porque no tienen en cuenta los criterios prácticos y productivos de las naciones y pueblos periféricos; y reitera:

*"Las metodologías ideológicas son las más ideológicas porque fundamentan científicamente la praxis de la dominación."*<sup>537</sup>

---

<sup>536</sup> Ibidem. 5.7.3.

<sup>537</sup> Ibidem. 5.7.4.



## 5.8. Los Métodos Críticos

Con respecto a estos procedimientos, Enrique Dussel razona de la siguiente manera: Todo científico con conciencia ético-política puede dar cuenta responsable de sus actos, y es conciencia crítica de los temas que elige, de sus condicionamientos y de los usos que hace de la ciencia. Pero eso no quiere decir que las ciencias fácticas sean intrínsecamente críticas, y no lo son porque sus objetos de estudio son entes naturales, mientras que los métodos prácticos, los poéticos, los de las ciencias del hombre y de la filosofía, sí lo son porque en éstos el objeto de investigación es el hombre. Los métodos se hacen críticos, y más críticos, si tienen en cuenta la dialéctica que descubre y cuestiona los supuestos metodológicos dentro del sistema pero, sobre todo, si tienen en cuenta la analéctica que problematiza la totalidad del sistema, y propugna por un sistema utópico, justo y más humano. Empero, si sólo se considera la totalidad como el último horizonte, la crítica dogmatiza el proyecto del mundo vigente como el definitivo y, entonces, el método se hace ideológico y aliena la inteligencia, la cual empieza a ser medio de dominación. Es lo que le sucede al fascismo, al pedagogismo, al tecnologismo, al eroticismo, a los revisionismos, etc. Por otro lado, si se parte de la demanda justa del di-stinto, el todo funcional sí se hace radicalmente sospechoso. Es lo que sobreviene con la Socio-Economía originada en una Teoría de la Dependencia, con la Historia que investiga el proceso de los pobres, con la Política que desenmascara la dominación oligárquica e imperial, y con la Tecnología que sigue criterios de la independencia nacional.

Por lo tanto, los métodos dialécticos en apertura analéctica son los métodos legítimamente científicos, porque poseen máxima conciencia crítica, porque desde la exterioridad, descubren el astuto proceder de los

sistemas vigentes e investigan en favor de los que han sido negados por la sociedad y por la historia .<sup>538</sup>

### **5.9. Modelo, Método y Validez de la Filosofía de la Liberación**

La Filosofía de la Liberación, según Dussel, debe asumir toda la historia de la filosofía occidental y periférica y superarlas. La síntesis que nuestro autor hace de estas historias de la filosofía y de la filosofía de la liberación nosotros la condensamos así:

Las filosofías del “centro” han utilizado o la lógica formal, o la lógica dialéctica o, últimamente, la dialéctica negativa, pero nunca han rebasado la mera ontología, siempre se han quedado afirmando su propio mundo como único, olvidando o negando expresamente las sabidurías<sup>539</sup> y filosofías de la periferia. Esas filosofías ontológicas han sido llevadas a las colonias y neocolonias, donde asumen posiciones ideológicas, porque no piensan ni siquiera la totalidad del ser, apenas reflexionan antes de razón que, sin marco político, ni dialéctico y ciegas ante la situación de los oprimidos, no iluminan ninguna práctica, ni ninguna histórica, antes, irresponsablemente, como sucede con el marxismo sin marco histórico-nacional, ni periférico, desubican a sus militantes, simpatizantes y, por repercusión, al pueblo. Esto acontece con las historias de la filosofía y con las corrientes que se ponen de moda porque, sin marco de categorías hermenéuticas, tampoco esclarecen el camino histórico de los pueblos oprimidos.

Los proponentes de la filosofía de la liberación -expone Dussel- lanzaron la hipótesis siguiente:

---

<sup>538</sup> Ibidem. 5.8.

<sup>539</sup> Dussel, E. 1492. El encubrimiento del otro. Op. cit. El "diálogo" inconcluso. pp 169-176.

*“Es posible filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, en una formación social periférica, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, si se descubre otro discurso. Dicho discurso,... debe tener otro punto de partida, debe pensar otros temas, debe llegar a distintas conclusiones y con método diverso... Es necesario, no sólo no ocultar, sino partir de la disimetría centro-periferia.”*<sup>540</sup>

Es decir, se reconoce la filosofía latinoamericana pero con la condición de que piense toda la realidad ontológica y meta-física, todos los temas de la filosofía y, sobre todo, el tema nunca pensado de la liberación, desde la nada de los oprimidos, que coloque “como pivote central al hombre como libertad, como exterioridad, como persona y como oprimido”<sup>541</sup>, que elija una política ético-metafísica como filosofía primera, y se articule con el pueblo desde precisos marcos teóricos, históricos y políticos. Y todas estas condiciones las cumple la Filosofía de la Liberación.

Puestas así las cosas, el proceso metódico de la Filosofía de la Liberación sigue la siguiente forma: el filósofo se ubica en su momento histórico, elige los temas fundamentales de la época que le ha tocado vivir, principalmente las interpelaciones de la exterioridad que es lo más real, y ello sin dejarse desviar de los muchos y falsos problemas que plantean los bufones del sistema, y se compromete con los oprimidos de la tierra, sabiéndolos escuchar de las mil maneras como ellos se exponen y se expresan. Hoy son asuntos urgentes y esenciales el económico, el político y el tecnológico. Elegido un tópico, el filósofo lo confronta con la teoría de la liberación y con los marcos históricos y políticos, para definir con claridad un problema y sus respectivas hipótesis de reflexión.

---

<sup>540</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación. 1980, 5.9.2.3.

<sup>541</sup> Ibidem. 5.9.1.5.

*"Las hipótesis se piensan primero como mediaciones, después se sitúan en la totalidad, se cuestionan desde la exterioridad, se juzgan o no como alienación y, por fin, se describen las condiciones reales de la posible liberación de lo pensado." <sup>542</sup>*

El resultado de este proceso debe ser el esclarecimiento del tema y del problema, en toda su estructura y contexto, para vertirlos sobre la realidad -con el fin de transformarla y construir la historia- y sobre el marco teórico -que se ha de enriquecer o modificar para desarrollar la filosofía confrontando nuevos temas con mayor claridad y crítica-<sup>543</sup>. Si la Filosofía de la Liberación -dice Dussel- quiere ser mejor, debe desplegar un discurso preciso y siempre, teórica y prácticamente crítico, tanto en lo demostrativo -óntico- como en lo mostrativo -ontológico- y subversivo-liberador -analéctico-. Si es así, ha de ser una teoría que

*"con responsabilidad infinita... debe pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo,... debe ser operación pedagógica en la praxis de la proximidad pensador-pueblo... y ser la crítica de toda crítica... tanto de la cotidianidad como de la segura ingenuidad de los sistemas." <sup>544</sup>*

A Dussel se le preguntó qué validez tenía este pensar metódico y a ello respondió:

*"Certeza absoluta, la del  $2 + 2 = 4$ , nunca la tendrá ninguna filosofía... porque el tema que piensa es el hombre,... la realidad de la libertad... La validez... se muestra por su capacidad negativa, crítico destructiva,... por criticar a... los métodos críticos... desde la periferia,... por su eficaz capacidad teórico constructiva... que llega a formular un marco teórico... que permite pensar los temas que más urgen al mundo oprimido... y le esclarece... un camino de*

---

<sup>542</sup> Ibidem. 5.9.4.4.

<sup>543</sup> Ibidem. 5.9.4.5.

<sup>544</sup> Ibidem. 5.9.5.1.

*liberación... Si critica al sistema, este debe criticarla, debe perseguirla... Una filosofía nunca debió justificarse en el presente... Su praxis de liberación fue la causa de su inhóspita posición a la interperie... La exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, de los... pobres.”<sup>545</sup>*

---

<sup>545</sup> Ibidem. 5.9.5.3.9.

## CAPÍTULO CUARTO

### LECTURA LATINOAMERICANA DE LA OBRA COMPLETA DE MARX

#### 1. MOTIVOS Y EFECTOS DE LA LECTURA LATINOAMERICANA O DUSSELIANA DE MARX

La obra de Carlos Marx ha tenido más de quince interpretaciones desde Engels hasta Habermas. Estas interpretaciones se han basado sólo en partes de los escritos de Marx<sup>546</sup> o en textos de segunda mano y, por lo tanto, se han quedado cortas, y algunas con serias desfiguraciones. Son muy conocidas las lecturas de Lenin, Trotski, Stalin, Mao y el Che Guevara, pero han sido las interpretaciones del llamado “Marxismo Occidental” las que aún tienen sentido en Europa y han estado, últimamente, de moda entre los imitadores neo-marxistas de América Latina. Pero Enrique Dussel piensa que:

*“el marxismo necesita volver a sus «fuentes» y, más allá del post-marxismo, reinterpretar la totalidad de la obra de Marx para hacer frente a una nueva crítica del «capitalismo tardío», del «socialismo democrático» del Este y de los movimientos de liberación nacionalistas, populares y revolucionarios marxistas de la periferia capitalista pobre y explotada. La superación del materialismo dialéctico ingenuo y staliniano, el economicismo simple, el historicismo teleológico izquierdista, el dogmatismo como posición teórica exige un necesario continuar de la «tarea» teórica de Marx «desarrollando», con su propio método, un discurso*

---

<sup>546</sup> Sólo hasta la década de 1980 se han podido conocer y editar la totalidad de los manuscritos originales de Marx a través del Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis de Amsterdam y el Instituto Marxista-Leninista de Berlin.

*coherente y radical que nuestro tiempo espera. Se trata de un «volver al texto mismo de Marx», para dar cuenta de la «realidad» cambiante a finales del siglo XX y comienzos del XXI... Las «cuatro redacciones» por primera vez disponibles a los investigadores en la historia del marxismo, nos brinda la posibilidad...<sup>547</sup>.*

Es así como en México, desde 1977, un seminario dirigido por Dussel y armado con el marco teórico de la ética de la liberación, empieza la lectura arqueológica de toda la obra de Marx, con la intención de descubrir diacrónicamente la constitución de todas las categorías de El Capital, y lo que ésta obra pudiera aportar para explicar la situación de América Latina y poder desarrollar el discurso de Marx desde la periferia. El equipo del seminario lee de Marx los exámenes de bachillerato (1835), la tesis doctoral (1841), los artículos de 1842-43, los trabajos de París y Bruselas cuando Marx empezó sus estudios de economía, los siete primeros tomos de los cuarenta de la Sección IV del MEGA -editados por el Instituto Marxista-Leninista de Berlín y Moscú y que corresponden a los más de cien Cuadernos de notas sobre las lecturas de Marx en la Biblioteca del Museo Británico de Londres (1851-56)-. Pero lo que más le interesa al seminario, porque aparece novedoso, es el descubrimiento de la presencia masiva de Hegel en los Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857) -la primera redacción del El Capital-, después, la noticia de la edición en Berlín de los Manuscritos del 61-63 -la segunda redacción del El Capital- y, más tarde, el descubrimiento de los Manuscritos del 63-65 -la tercera redacción de El Capital- en el archivo de Amsterdam y en el Instituto Marxista-Leninista de Berlín. Con las anteriores lecturas, el equipo afronta la cuarta y definitiva redacción de El Capital compuesta por el Libro I -editado en 1867 y reeditado en 1873 por el propio Marx como el Tomo I de El Capital- y los

---

<sup>547</sup> Dussel, E. Las cuatro redacciones de El Capital, En: Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación. Nueva América. Bogotá 1994. p 247

Manuscritos inéditos de los Libros II y III -los usados y editados póstumamente por Engels y Kautsky-.

Fruto del minucioso trabajo arqueológico del seminario, que supo seguir el método dialéctico de Marx -ir de lo abstracto a lo concreto- y pasar a los diferentes niveles de abstracción por donde Marx fue construyendo y situando cada una de las categorías de El Capital, fueron los tres tomos escritos por Dussel: La Producción Teórica de Marx: Un Comentario a los Grundrisse (1985), Hacia Un Marx Desconocido: Un Comentario de los Manuscritos del 61-63 (1988) y El Último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana (1990). Esta trilogía de Dussel -que responde a los intereses históricos de la miseria creciente de América Latina, África y Asia y a la necesidad de la revolución en la periferia del mundo capitalista- procura una interpretación nueva, antidogmática y antropológica del Marx filósofo y economista, el que supo desarrollar a profundidad el concepto del “capital en general” y, por lo cual, a pesar de los derrumbes de los socialismos reales, sigue siendo pertinente en el mundo de hoy<sup>548</sup>.

En su artículo “Enrique Dussel en México (1975-1994)”<sup>549</sup>, Luis Manuel Sánchez Martínez, de la UNAM, nos recuerda que Dussel tuvo una primera fase pre-marxista, porque él no partió de Marx sino que, por el contrario, en Método para una Filosofía de la Liberación le criticó:

*“el no haber logrado trascender, por una parte, la categoría de la «totalidad» hegeliana, y por ende el eurocentrismo... Por otra parte, le atribuía también.. el partir desde el «trabajo», como el último horizonte ontológico de comprensión de lo económico... Cabría*

---

<sup>548</sup> Ibidem pp 221-224

<sup>549</sup> Artículo adicionado en la 5ª edición del libro de Dussel “Introducción a la Filosofía de la Liberación”. Nueva América. Bogotá 1995.



*indicar... que el factor libertad queda no adecuadamente expresado por faltarle a la dialéctica marxista la categoría de la alteridad.”<sup>550</sup>*

Pero en los Grundrisse -continúa Sánchez Martínez- Dussel encuentra, como clave para descifrar el discurso marxista, la cuestión de la «exterioridad», o «trascendentalidad» del “trabajo vivo”, como la oposición dialéctica al capital, que confirma a Dussel en su Filosofía de la Liberación. Por ello nuestro autor

*“reincorpora la tesis marxista a manera de desarrollo de su propio pensamiento... El descubrimiento de la categoría alteridad en Marx,... de la «exterioridad» del «trabajo vivo», categoría antropológica (la persona del trabajador) no fundada por el «ser del capital», lleva a Dussel a interpretar El Capital ante todo como una Ética.”<sup>551</sup>*

Es por eso que Dussel dice, en las Palabras Preliminares de la Producción Teórica de Marx, contra los que piensan que desde 1845 la «problemática» sería económica, que:

*“Marx desarrolla, no sólo 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 trabajador como exterioridad... la inauguración definitiva del establecimiento de una filosofía como «marco problemático» fundamental de necesaria referencia.”<sup>552</sup>*

---

<sup>550</sup> Sánchez Martínez L. M. Enrique Dussel en México (1975-1994) En: Introducción a la Filosofía de la Liberación. 5ª edición. Nueva América. Bogotá 1995 p 68

<sup>551</sup> Ibidem. p 69

<sup>552</sup> Dussel, E. La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse. 2ª edición. Siglo XXI, México, 1991 pp 19-20

## **2. INTERPRETACIONES FILOSÓFICAS DE LA OBRA DE MARX Y LA NOVEDAD DE LA LECTURA DE DUSSELIANA**

Para entender mejor, desde un comienzo, en qué consiste lo novedoso de la lectura de Dussel sobre la obra de Marx, veamos sintéticamente lo que el mismo Dussel dice -después de haber escrito sus comentarios a las cuatro redacciones de El Capital- a propósito de las interpretaciones clásicas del marxismo occidental. Primero que todo, que en esas interpretaciones la categoría fundamental de El Capital es la de «totalidad», puesto que ellas hacen una descripción ontológica acerca del pensamiento de Marx, mientras que para Dussel la categoría clave que permite, no sólo explicar el movimiento del capital sino criticarlo de modo radical, es la categoría «trabajo vivo», que es el no-capital, lo que está más allá del ser del capital y, por lo tanto, es una categoría trans-ontológica, meta-física, en el sentido de la Filosofía de la Liberación. En segundo término, para Lukács, Korsch y Marcuse, Marx es absolutamente hegeliano, en cambio para Althusser el autor de El Capital nada tiene que ver con Hegel. Aquí, entonces, Dussel afirma que cuando Marx se mueve en el ámbito del ser del capital es hegeliano, pero cuando tiene que explicar el plusvalor -la valorización del capital- y la “mercancía especial” que es capaz de crear valor desde la nada del capital, necesariamente Marx salta a la «exterioridad» del trabajo vivo, al trabajo aún no objetivado, al trabajador en su pobreza absoluta que es el no-ser del capital, desde donde comienza una dialéctica inversa a la de Hegel, con lo que Marx se hace un antihegeliano radical. Por otra parte, Kosik vislumbra lo metafísico y al hombre como distinto al sistema pero, en últimas, se reduce a analizar sólo el ser del capital. En cambio Dussel sí evidencia lo meta-físico antropológico de Marx en el momento en que descubre el enfrentamiento capital-trabajo, no sólo antes del contrato -ante festum-, sino también en la alienación o subsunción del «trabajo vivo» por el capital durante la

realización de un contrato -in festum- y, más aún, cuando se le deja desempleado, despedido en la miseria -post festum-.

Por último, con respecto a Habermas -cuyo Marx depende en buena parte de Schelling-, Dussel le cuestiona que olvida al viejo Schelling, al genial crítico de la filosofía negativa de Hegel, al que le contrapone la tesis del “Señor del ser” más allá de la Idea y la posibilidad de una filosofía de la creación; que Habermas, a pesar de su enorme bibliografía sobre Marx, no lo conoce directamente en sus fuentes y de ahí que, desde el capitalismo tardío, lo deforme de modo revisionista.

Veamos un poco más en extenso lo que Dussel analiza de cada uno de estos neo-marxistas.

A. El discurso de Gyorgi Lukács es exclusivamente filosófico. El inaugura el “marxismo occidental” y muestra la importancia de Hegel para interpretar a Marx. Afirma que la dialéctica de la totalidad es el método para reproducir la realidad y, por consiguiente, la «totalidad» es la categoría fundamental para interpretar la ontología del autor de El Capital. Lukács también se interna en la cosificación o fetichismo para mostrar cómo se constituye el objeto del conocimiento y cómo se oculta la realidad; así, muestra que ese es el proceder de la filosofía moderna, porque para ella el horizonte e intereses de clase es la superficialidad del «mundo de la mercancía», mientras que la «conciencia de clase del proletariado» no tiene autoposición alienada debido a que es consciente de la conciencia de sí como mercancía y, además, descubre el sí de la sociedad capitalista fundada en la producción y el tráfico del mercado. Igualmente sostiene que el partido -la organización mediación entre la teoría y la praxis- es la garantía de la visión desfetichizada. Estas huellas de Lukács las sigue el posterior

marxismo occidental hasta el Habermas de Conocimiento e Interés. Con todo, aunque su reflexión ontológica supera los estrechos marcos de la filosofía de los países del socialismo real, no sobrepasa la ontología, cosa que sí logra Marx en la lógica de El Capital al llegar a las fuentes trans-ontológicas del valor. Para Lukács, el ser humano es un «ser social», pero no se da cuenta que «lo social» en Marx tiene un sentido negativo porque lo ve como cosa del mercado, al cual sí le opone «lo comunitario» del hombre. Tampoco es central en Lukács el tema del plusvalor porque piensa que cierta cantidad de valores sí se pueden transformar normalmente en capital, lo que es imposible para Marx, a no ser por una ruptura radical trans-ontológica. Lukács valora tanto la totalidad que no llega a descubrir la fuente creadora del valor que, desde la nada del capital, pone plusvalor y, por lo mismo, en él está ausente la posibilidad de la utopía. En realidad, Lukács sólo usa por partes la “lógica” de El Capital, de modo que no llega a definir un movimiento dialéctico global, porque no ve con claridad la crítica del viejo Schelling a Hegel y, por ello, tampoco puede advertir la absoluta contradicción entre el “trabajo vivo” y el dinero en su transformación en capital. Por último, a pesar de su reflexión sobre el fetichismo como cosificación, no entiende el fundamento de la subsunción de la persona del trabajador como “cosa”, situación que supone el momento en que la persona no es “cosa”, y ni siquiera capital.<sup>553</sup>

B. Karl Korsch, en su obra *Marxismo y Filosofía*, estudia de modo original la relación de Marx y Hegel, critica de antemano el realismo ingenuo del estalinismo, afirma la importancia de la filosofía en el discurso de Marx debido a la herencia de la filosofía clásica alemana y de la filosofía en general. Recuerda que no se puede suprimir la filosofía

---

<sup>553</sup> Dussel, E. *El Último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*. Siglo XXI, 1990. pp 297-302.

simplemente reemplazándola por un sistema de ciencias positivas abstractas y antidialécticas, sino realizándola, como lo hizo Marx, al llevarla a un desarrollo dialéctico e integrarla con la praxis. Por ello Korsch niega una filosofía apresada en un sistema superado, pero no una filosofía crítica que nace de la “praxis revolucionaria”, tal como Marx hizo con Hegel al llevarlo a un estadio de realización superior. Pero Korsch, aunque invita a estudiar la relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía, no ve el modo concreto y diferente como Marx usa la filosofía hegeliana<sup>554</sup>.

C. Herbert Marcuse, inspirado en Heidegger, parte del ser como “motilidad” y “vida”. Analiza ontológicamente al joven Marx de los Manuscritos del 44, pero no se le ocurre que el ser como motilidad se hubiera podido aplicar al Tomo II de El Capital, en el cual hubiera descubierto la ontología hegeliana. En realidad, su obra Razón y Revolución realiza más la reinterpretación del pensamiento de Hegel que el de Marx, porque la idea de “razón” es la clave para mostrar la originalidad de Hegel. Aunque ve las diferencias entre Marx y Hegel con respecto a sus objetos cuando escribe: “los conceptos filosóficos del marxismo son categorías sociales y económicas... y las categorías sociales y económicas de Hegel son conceptos filosóficos,... y la teoría de Marx -sin advertir la nueva definición epistemológica- ...es una denuncia de la totalidad del orden existente”, no muestra que la diferencia entre ellos debería proyectarse “hacia el inicio” de todo el sistema ontológico. Por otro lado, no ve que en Marx las categorías filosóficas están subsumidas en las categorías económicas. Además, pasa muy rápido de Hegel a Marx desconociendo, en ese paso, la función que desempeñarían Schelling y una “filosofía positiva” para

---

<sup>554</sup> Ibidem. pp 302-304.

recuperar la realidad más allá del horizonte del mundo -tema importante para los pueblos de la periferia actual-. Marcuse nunca supera la “totalidad”, ni avanza en cuanto a la lógica propia del capital, por ello, no capta la importancia del “trabajo vivo”; es así como salta olímpicamente el Libro II de El Capital sin darse cuenta que se trata del libro ontológico por excelencia del Marx definitivo. Aparentemente diferencia la ontología de la razón hegeliana de la histórica y clasista ontología marxista, cuando para Marcuse la diferencia entre ellas sólo se da en la aplicación regional de la ontología, donde lo propio de Marx sería una “teoría dialéctica de la sociedad”, sin una filosofía como momento central. Por último Marcuse, basándose en la experiencia del nazismo, siente fobia contra el concepto “pueblo”, pero este concepto, y el de “nación”, no se pueden dejar simplemente de lado sin referirlos a una circunstancia distinta como es la periferia<sup>555</sup>.

D. Karel Kosik realiza una excelente exposición de la ontología de Marx en su Dialéctica de lo Concreto, pero no supera la totalidad. Sabe relacionar el mundo fenoménico con la esencia y mostrar la totalidad como un todo estructurado y dialéctico en el que se entienden los hechos concretos. Afirma que el hombre es más que el sistema, pero no sospecha que, precisamente, desde el hombre parte el pensar de Marx porque éste considera al “trabajo vivo” irreductible a todo sistema. A Kosik no le da miedo hablar de metafísica, pero su aporte se reduce a criticar como insuficientes las interpretaciones de El Capital que relacionan superficialmente ciencia y filosofía, o las interpretaciones puramente económicas, o las sólo humanistas, o las que separan al Marx científico-economista del dialéctico-hegeliano. Sostiene que Marx en sus obras no va de lo filosófico a lo científico, ni

---

<sup>555</sup> Ibidem. pp 304-308.

que su filosofía se disuelve en “teoría dialéctica y crítica de la sociedad”, como defiende Marcuse; con todo, aunque dice que El Capital es una teoría crítica del capital, resulta débil su exposición sobre la estructura de tal obra. De Kosik sí hay que tener muy en cuenta lo que argumenta sobre “el hombre y la cosa o la naturaleza de la economía” y sobre el concepto de “libertad”<sup>556</sup>.

E. Pasemos al pensar más complejo de Louis Althusser. Este filósofo francés se opone al “marxismo occidental” y al “marxismo humanista”, rechaza todo hegelianismo en Marx y no acepta de Gramsci ni la Revolución contra El Capital, ni la Filosofía de la Praxis, y ello, porque interpreta a Marx con un marco de categorías que no brotan de la lectura del mismo Marx. Sí defiende, debido a la influencia de Bachelard, la “cientificidad” y una ruptura epistemológica en Marx. En Pour Marx, aunque fundamenta el “materialismo dialéctico”, critica a la derecha estaliniana. Como la categoría totalidad es fundamental para el estructuralismo, Althusser permanece dentro de ese horizonte. Piensa que todo texto hegeliano de Marx no es marxista, pero no se da cuenta que el último Marx es cada vez más seguidor de Hegel. En la obra Lenin y Filosofía confirma el antihegelianismo, antiempirismo, antipositivismo y antisubjetivismo voluntarista del marxismo. Está de acuerdo con Engels cuando éste dice: “El elemento que por último determina a la historia es la producción y reproducción de la vida real”<sup>557</sup>, de donde deduce la doctrina de la “última instancia” en la “estructura” del “modo de producción” capitalista. Pero resulta que Marx no habla de esa manera, ni de “instancia”, la cual niega y subsume el concepto “reproducción”. Althusser sí está muy atento en la obra del joven Marx (1848), por eso le causa impresión la lectura de

---

<sup>556</sup> Ibidem. pp 308-312.

<sup>557</sup> Carta de Engels del 21 de septiembre de 1890 a Joseph Bloch.

la Introducción de los Grundrisse (1857) donde ve que sucede una ruptura. Pero en Marx esto no es posible porque desde 1844 él había empezado a practicar la economía; lo que sucede en 1857 es el comienzo del desarrollo del concepto “capital” cuando Marx empieza a constituir las categorías crítico-económicas desde lo filosófico hegeliano invertido. En Para leer El Capital, Althusser es más bien parcial, pues parece tomar a Engels como si tuviera el mismo nivel de conciencia epistemológica que Marx, y como si lo central fuera la Introducción a los Grundrisse, cuando éste texto sólo es un comienzo, de ahí que llegara a la falsa conclusión de que

*“las reflexiones metodológicas de Marx en El Capital no nos dan el concepto desarrollado, ni siquiera el concepto explícito del objeto de la filosofía marxista”.*<sup>558</sup>

Pero resulta que Marx sí desarrolla el concepto “capital” en la construcción de las categorías necesarias a lo largo de las cuatro redacciones de El Capital. Althusser no estudia el efectivo desarrollo del método, sino que se fundamenta en lo que Marx dice del método; además, se queda con sólo dos textos: La carta del 24 de Agosto de 1867 y las Notas Marginales al Tratado de Economía Política de Adolph Wagner, por lo cual no tiene ninguna noticia del “trabajo vivo”, ni del “trabajo objetivado”, que son las bases para entender el doble carácter del trabajo como abstracto y como concreto, como valor y como valor de uso. El deficiente no es Marx, sino el esquema investigativo de Althusser que, por ello, tampoco se da cuenta que Marx no inventa la terminología, pero sí le da otro significado a las palabras -que usaban los economistas- a medida que desarrolla el concepto “capital” y constituye sus categorías. Althusser se inspira en la totalidad leibniziana y spinocista y de ahí que niegue a Hegel y sus nociones de

---

<sup>558</sup> Althusser, L. Para leer “El Capital”, Siglo XXI. México, 21ª ed. 1988, p 82



“manifestación “ y “esencia”, para terminar inventando un Marx postmarxista antimarxista. Por último, hipertrofia el concepto “modo de producción” dándole las funciones del concepto “capital en general”, cosa que no se encuentra en El Capital y sí le ha traído problemas a América Latina, continente donde el althusserismo ha tenido mucha recepción. En fin, Althusser niega la influencia de Hegel en Marx y objetiva en éste lo que no había leído en él<sup>559</sup>.

- F. El Marx de Jürgen Habermas depende mucho de la interpretación de Schelling, sobre todo del Weltalter -Época del Mundo- de 1811-1815, donde se lee: “el hombre debe reunir la relación destruida entre la naturaleza y Dios”, que a su vez recuerda en su Filosofía de la Naturaleza “la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza” de los Manuscritos del 44, y donde se afirma que “el hombre es la potencia subjetiva”.

Habermas ha sido un gran estudioso de Schelling y, por ello, concluye que tanto de éste como de Marx habría que esperar una resurrección de la naturaleza por medio de la producción del género humano; que en ambos la inversión materialista se compendia en la falsa unidad del Estado que institucionaliza la dominación; que ellos no imputan la corrupción -del capitalismo- a la naturaleza, sino al hombre, pero que mientras uno proyecta una teología, el otro analiza económicamente<sup>560</sup>. Sin embargo, Habermas sólo ha visto una filosofía de la producción y no una filosofía de la creación porque, a pesar de la abundante información que posee sobre los estudios marxistas, no ha analizado directamente la obra de Marx y ello ha traído graves consecuencias. Es así como en el

---

<sup>559</sup> Dussel, E. El Último Marx... pp 312-319.

<sup>560</sup> Habermas, J. Teoría y Praxis. Tecnos. Madrid. 1987 pp 206-208

capítulo 5 de Teoría y Praxis (1963) argumenta contra la pertinencia de Marx en el presente cuando escribe:

*“En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida ha subido ...tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La alienación ha perdido su forma, económicamente evidente”.*<sup>561</sup>

También afirma que la lucha de clases ya sólo se da en el nivel internacional entre los bloques capitalista y socialista. No se da cuenta de la miseria de la periferia, de cómo son las relaciones Norte-Sur y que las críticas de Weber a Marx, que en parte se pueden aceptar en el centro, no se cumplen en los países dependientes. Además Habermas, basado en un texto sobre el “capital fijo” de los Grundrisse<sup>562</sup>, argumenta contra la teoría del valor-trabajo, entendiéndolo mal que a medida que se desarrolla la industria la creación de riqueza depende menos del tiempo de trabajo y más del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, es decir, confunde el traspaso del valor objetivado en la máquina al producto con que la tecnología es fuente de valor. Marx lo que muestra es cómo el capital subsume el producto de los científicos y tecnólogos, cómo los medios de producción, como capital, son medios de aumento del plusvalor pero no sus creadores. Habermas no sospecha una diacrónica de la producción teórica de Marx porque no capta que el concepto “capital fijo” en 1858 aún no estaba plenamente elaborado.

En Conocimiento e Interés (1968), cuando Habermas analiza la “Metacrítica de Marx a Hegel” y “La idea de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad”, evidencia que no entiende cómo funciona la

---

<sup>561</sup> Ibidem. p 216

<sup>562</sup> Marx, K. Los Grundrisse. Siglo XXI. T II, 1972. Pp 227-235, que trata de la reducción del tiempo de trabajo necesario.

razón dialéctica de Marx a lo largo de su obra, no ve en acción ni su teoría ni su metodología, pues sostiene que la síntesis en Marx no se da en el conocimiento, como sucede en Kant, sino en el sistema del trabajo social, que la reconstrucción de las realizaciones sintéticas no se dan en la lógica sino en la economía, que la reflexión para las realizaciones sintéticas opera sobre los procesos sociales de vida y no en una conexión de símbolos, que la reflexión en Marx es según el modelo de la producción y que la acción es sólo como la acción instrumental. Pero resulta que el genio de Marx no confunde el objeto de la reflexión con la función cognitiva que se realiza en la obra teórica. Por otro lado, la Reconstrucción del Materialismo Histórico (1976) no es la unidad de una investigación concreta, sino una recopilación de artículos que no reconstruye el discurso crítico de la economía política de Marx, sino la estrategia de investigación del mismo Habermas que, a partir del “materialismo histórico” piensa en la perspectiva de una “teoría de la evolución social”, que no es el núcleo del pensar de Marx.

Habermas valora demasiado los modos de producción histórico-mundiales que para Marx no tienen la secuencia tradicional, ni es una teoría histórico filosófica de la marcha fatal de los pueblos. Lo que en verdad quiere Habermas es brindar, a un renovado materialismo histórico, los aportes de la Teoría de la Comunicación y enriquecer el marxismo actual con su propia investigación, con la fenomenología, la hermenéutica, la genética del aprendizaje, la filosofía trascendental de la comunicación de Apel, la filosofía del lenguaje y su erudición sobre las ciencias contemporáneas. Su tesis central es:

*“Marx concibe la historia como una serie claramente sucesiva de modos de producción que permite reconocer la dirección de la evolución social en la ordenación de su desarrollo lógico”.*<sup>563</sup>

---

<sup>563</sup> Habermas, J. La Reconstrucción del Materialismo Histórico. Taurus. Madrid. 1986 p

Pero luego le objeta a Marx que:

*“El concepto histórico-materialista de la historia del género humano no exige reconstrucción del desarrollo social en función de un desarrollo sucesivo de modos de producción”.*<sup>564</sup>

Habermas lo que piensa es que el concepto “modo de producción” en Marx no es suficientemente abstracto para dar cuenta de los principios universales del nivel social de desarrollo. Pero como Habermas no considera todo el discurso de Marx no encuentra el nivel abstracto exigido, cuando Marx lo posee.

En la Teoría de la Acción Comunicativa (1981), Habermas vuelve a la pretendida negación de la praxis y a la unilateralidad de la relación poietica en Marx. Exagera la no esencial metáfora entre supra e infraestructura para referirse a la desarticulación del “sistema” y el “mundo de la vida cotidiana”, y ello porque no advierte en Marx el estatuto práctico de las relaciones de producción. En el punto “Marx y la tesis de la colonización interna” ataca de nuevo la “teoría del valor”. Para arremeter contra “la debilidad de esta teoría”, Habermas codifica el discurso de Marx en el nivel del lenguaje del “mundo de la vida cotidiana” de los trabajadores como “lenguaje de clase” (Lc) -el cual puede ser observacional (Lco) o teórico (Lct)- y en el nivel del “lenguaje de la realización” objetiva del capital (Lr) -que también puede ser observacional (Lro) o teórico (Lrt)-, niveles que se relacionan por reglas de correspondencia para articularse -el Lco con el Lct y el Lro con el Lrt-, o por reglas de traducción -el Lco se expresa en el Lro y el Lct en el Lrt-. De esta manera los niveles concretos se expresan en el sistema abstracto, donde la teoría del valor es una especie de correa de transmisión. Habermas cree

---

139.

<sup>564</sup> Ibidem. p 149.

que Marx identifica el nivel “sistémico” del capitalismo con el “mundo de vida cotidiano” porque, según él, la “idea de la totalidad de Hegel” lo atrapa en sus redes. Aquí Dussel se pregunta: ¿No será que esa separación no se da en el capitalismo desarrollado -más que tardío- y esa identidad del “sistema” -que va destruyendo el “mundo de la vida cotidiana”- se proyecta a la periferia del capitalismo dependiente? Por otro lado, sobre la pretendida debilidad de la teoría del valor, Habermas indica que Marx no tiene un criterio, ni una categoría, que permita precisar el concepto de alienación; pero lo que pasa es que Habermas ignora las categorías de “trabajo vivo” y “subsunción” que permiten tal precisión, así como explicar que la “individualización” no es necesaria desrealización de la persona y de la comunidad.

Habermas critica la “sobregeneralización” del enfrentamiento capital-trabajo asalariado, porque no entiende que en Marx, de las varias contradicciones, ésta es la esencial. También sostiene Habermas que Marx parte del modelo del acto teleológico y, por ello, no entiende la metamorfosis del trabajo concreto en abstracto como caso de la cosificación inducida por las relaciones sociales. Pero tal afirmación se debe a que Habermas nunca ubica bien la “relación” entre los agentes como origen de las relaciones de producción, como si Marx no entendiera el papel determinante de la praxis sobre la póesis, y que el capital, antes de y en la constitución de la producción, es una relación social. Además, en Marx, el momento político e histórico supone la relación social violenta que determina el “contrato” productivo, el cual explica la “acción comunicativa” que está debajo de la relación social de distribución de los agentes de la producción y que busca ocultar la desigualdad. Ahora bien, la relación trabajo-capital no es cualquier relación abstracta inducida, sino la relación social fundamental del capitalismo que distorciona el “mundo de la vida cotidiana”. A Habermas le sería útil -dice Dussel- que valorara la realidad

de las naciones periféricas para que se diera cuenta de la contrapartida infeliz de la modernidad, donde la crítica de Marx al capitalismo aún es pertinente<sup>565</sup>.

Enrique Dussel, en cambio, va mucho más allá de la “totalidad” sostenida por todos los “marxistas occidentales”, cuando afirma que el movimiento lógico dialéctico de la magna obra de El Capital comienza en la contradicción radical de “trabajo vivo” y “trabajo objetivado” como capital, y no en la distinción entre trabajo concreto y abstracto, ni en la diferencia entre valor de uso y valor de cambio. Y, además, indica claramente que para Marx el “trabajo vivo”, el punto de partida absoluto del discurso dialéctico, anterior a la existencia de capital y fuente creadora de valor desde la nada del capital, es la persona, la subjetividad y corporalidad inmediata, que al mismo tiempo es pobreza absoluta y, sin embargo, la fuente creadora que el capital subsume y funda como mediación para valorizarse a sí mismo.

*“La única contradicción que se opone al trabajo objetivado es el no-objetivado,... el trabajo como capacidad,... la capacidad de trabajo como sujeto vivo”.<sup>566</sup>*

Dussel indica también que el “trabajo vivo”, como “fuente” en la “exterioridad” del ser del capital, Marx no lo confunde con el “fundamento” que es la interioridad del ser del capital como valor.

*“El Capital se comporta ante el plusvalor como si fuera él el fundamento... Se comporta a la vez como fundamento de sí mismo en cuanto fundado... El plusvalor no aparece por su relación simple e inmediata con el trabajo vivo... (El Capital) se comporta consigo mismo como valor que se aumenta a*

---

<sup>565</sup> Dussel, E. El Último Marx... pp 319-333. Véase de McCarthy, Thomas. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Tecnos, 2ª ed. Madrid, 1992

<sup>566</sup> Marx, k. Grundrisse. Op. cit. 1987 p 212

*sí mismo*".<sup>567</sup>

Es decir, el "trabajo vivo" como fuente creadora de valor, más allá del capital, no se debe confundir con el fundamento productor de valor dentro del capital. La riqueza se "produce" en el "tiempo necesario" -el tiempo que representa el valor del salario, el necesario para reproducir la fuerza de trabajo- pero se "crea" desde la "fuente creadora" más allá del fundamento del valor; se "crea" desde el plust tiempo de trabajo por el plustrabajo<sup>568</sup>. Para Marx -dice Dussel-, el "trabajo vivo", el no-ser anterior a la "totalidad" del marxismo occidental, es la categoría generadora de todas las demás categorías de la economía política. Olvidar que el "trabajo vivo" queda siempre más allá del ser del capital es fetichizar el capital, fenómeno que se da cuando el capital aliena al "trabajo vivo" y éste cede su fuerza creadora y se establece frente al capital como poder alienado. En la acumulación de capital se consuma la des-realización del "trabajo vivo".

*"El trabajo se constituye objetivamente en el producto pero establece su objetividad como su no-ser o como el ser del no-ser".*<sup>569</sup>

Como decíamos, a partir del "trabajo vivo" se cumple en Marx, a través de la "construcción de categorías", el desarrollo del concepto "capital", el cual se va desplegando por todos los momentos del "trabajo objetivado" que termina en el círculo de la acumulación, en el círculo de la reproducción y en el círculo de la distribución del plusvalor, como ganancias entre los agentes del capital. Estos círculos son los que constituyen el contenido de las cuatro redacciones de El Capital y que se concretaron en los tres grandes tomos sobre el capital en general.

---

<sup>567</sup> Ibidem. p 278

<sup>568</sup> Dussel, E. El Último Marx... cap. 9 pp 368-379

<sup>569</sup> Marx, K. Manuscritos del 61-63. Editorial Española, pp 20-21

Si Marx comienza su dialéctica por el No-ser del “trabajo vivo”, “desde la nada del ser”, desde el “Señor del ser” como decía en teología el viejo Schelling, eso quiere decir -dice Dussel- que Marx invierte el “núcleo racional” de Hegel, cuya dialéctica empieza con el Ser. Pero una vez que el “trabajo vivo” es subsumido, y deviene una determinación de la dialéctica ontológica del capital, vuelve a funcionar perfectamente la lógica hegeliana; sin embargo, Marx siempre está recordando la novedad que le viene al capital desde fuera, desde la trascendencia creadora del “trabajo vivo”, más allá del salario. Cuando Marx estudia la cuestión de la renta, que expone en los Manuscritos del 61-63, descubre la importancia de la “ley del valor”, y señala que ningún valor de cambio puede tener otra fuente que el “trabajo vivo”; que ni la tierra, ni la tecnología, ni ninguna otra cosa, excepto la persona humana, puede producir valor y valor de cambio. Esta “ley del valor” unifica y da solidez al desarrollo del concepto “capital” y a la construcción de sus categorías, porque las refiere todas al “trabajo vivo”. De esta manera, Marx demuestra la incoherencia y la articulación irracional de todo el sistema de categorías supuestas por la economía política burguesa, que oculta al “trabajo vivo”.

Es bueno dejar en claro aquí, junto con Dussel, que para Marx la subjetividad del “trabajo vivo” y la tierra, no pueden tener ningún valor de cambio, ni ningún precio, por no ser productos del trabajo. Pueden tener valor de uso y, aún más, dignidad, valor ecológico y ontológico, pero no valor de cambio económico. El “trabajo vivo”, la persona, no puede tener valor de cambio porque ella es la sustancia o la causa efectora de todo valor. Otra cosa distinta es la “capacidad” o “fuerza de trabajo” que se consume durante el trabajo, y se puede reproducir por el salario o “capital variable” que, a su vez, se reproduce durante el “tiempo necesario”. El capitalista paga la “fuerza de trabajo” pero usa el “trabajo vivo”, el cual da más de lo que recibe. Ahora bien, esta relación desigual, injusta, la oculta



el capital que se fetichiza. De ahí que Marx intente desde la trascendencia del “trabajo vivo” -ante festum, desde antes del “contrato”, in festum, durante el “contrato” y post festum, en el desempleo después del “contrato”- la crítica trans-ontológica y ética de la economía efectiva y de la moral establecida -consideradas naturales- de-construyendo las categorías de la economía burguesa y reconstituyéndolas en el “sistema”, donde aparecen las contradicciones éticas ocultas<sup>570</sup>.

Por ahora, sólo hemos indicado unos puntos claves para tener presente, desde un comienzo, la novedad de la comprensión que Dussel tiene de Marx, principalmente respecto del “marxismo occidental”. Estos puntos son: Primero, el descubrimiento por parte de Marx del “trabajo vivo” como la categoría más originaria de todas, desde donde arranca el verdadero desarrollo del concepto “capital”. Segundo, que el lugar histórico, lógico y “natural” del “trabajo vivo”, no está en la ontología de la totalidad del capital, sino más allá, en lo antropológico meta-físico, en la exterioridad y alteridad, en el no-ser del capital. Tercero, que existen semejanzas - respecto de lo ontológico del ser del capital- y diferencias radicales - respecto de la meta-física del no-ser del capital- entre el “núcleo racional” de la lógica de Hegel y de la lógica de Marx. Cuarto, que la crítica de Marx a la economía política burguesa y al fetichismo del capital, no es sólo científica, sino también ética trans-ontológica, porque la tesis básica de Dussel es que El Capital no es sólo un tratado de economía, sino de ética. Estos puntos, y en especial -como titula el mismo Dussel- “la extraña semejanza, en el orden de los conceptos, de la lógica de Hegel y los Grundrisse de Marx”<sup>571</sup>, así como la ruptura antihegeliana de Marx cuando realiza el “pasaje” del Ser al No-ser, de lo ontológico a lo meta-físico, serán ampliados a medida que exponamos los tres tomos de Enrique Dussel: La Producción Teórica

---

<sup>570</sup> Dussel, E. Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación. Op. cit. pp 240-247

<sup>571</sup> Dussel, E. La Producción Teórica de Marx... Op. Cit. p 240

de Marx, Hacia un Marx desconocido y El Último Marx.

Otros aspectos de la interpretación dusseliana de Marx -nunca antes tenidos en cuenta teórica o científicamente según el método dialéctico de Marx, ni por el Marxismo Ortodoxo, ni por los Neos o Post-Marxismos-, son las posibles relaciones de El Capital con el Tercer Mundo. La lectura que Dussel y su equipo realizan a la totalidad de la obra elaborada por Marx, la hacen desde la periferia y desde el coherente marco teórico de la Filosofía de la Liberación y, por lo tanto, no podían dejar de plantearse las conexiones de los Grundrisse, de los Manuscritos del 61-63, de los Manuscritos del 63-65 y del Último Marx, con su filosofía o ética de la liberación y con la seria cuestión de la “dependencia” de los países capitalistas de la periferia, que incluye las cuestiones de lo “nacional” y lo “popular”, problemas bien diferentes a los del capitalismo del centro desarrollado y, además, problemas aparentemente no marxistas. Dussel va encontrando, en las cuatro redacciones de El Capital, apuntes donde Marx fue dando elementos sobre “las relaciones entre capitales” que insinúan explicaciones a la dependencia, como también, sobre todo en los últimos Manuscritos del Libro III, a la cuestión de lo popular. Marx fue consciente de que su proyecto teórico quedaba inconcluso y que debería ser desarrollado por otros en el futuro. El Plan que en 1863 tenía pensado constaba de seis partes: I. El Capital, II. La Renta del Suelo, III. El Salario, IV. El Estado -desde el punto de vista económico-, V. El Comercio Exterior, y VI. El Mercado Mundial<sup>572</sup>. Pero de tal Plan Marx sólo trabajó la primera parte: El Capital, del cual sólo dejó editado el Tomo I sobre “El Capital en General” y manuscritos sobre la “Competencia”, “El Crédito” y “El Capital Accionario”. Es decir -según Dussel-, Marx sólo logró publicar 1/72 de su “plan” -la primera de tres partes, de las cuatro partes del tratado de El

---

<sup>572</sup> Dussel, E. Hacia un Marx Desconocido... Op. Cit. pp 253-261

capital, el primero de los seis tratados proyectados:  $3 \times 4 \times 6 = 72$ <sup>573</sup>, lo cual significa que la teoría de Marx quedó inconclusa, abierta a posteriores desarrollos, con la condición de aplicar su mismo método y a partir de El Capital, donde Marx dejó constituidas las categorías fundamentales. Dussel, entonces, apoyado en estos presupuestos avanza hipótesis sobre los asuntos de la dependencia, lo nacional y lo popular. Veamos pues, a grandes rasgos, el contenido de los tres libros de Enrique Dussel sobre las cuatro redacciones de El Capital.

### **3. “LA PRODUCCIÓN TEÓRICA DE MARX: UN COMENTARIO A LOS GRUNDRISSE”**

Dussel, con su equipo, se adentró en los ocho cuadernos -Cuaderno M y los Cuadernos I-VII- que constituyeron los “Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política” de 1857-58 y que, más tarde, se concretaron en la “Contribución a la Crítica de la Economía Política” de 1859. El equipo siguió paso a paso la técnica con que Marx elaboró esta primera redacción de El Capital y donde aplicó, invirtiéndolo, el método dialéctico de la Lógica de Hegel. El equipo encontró, como nos lo dice el mismo Dussel en Las Palabras Preliminares, “un Marx real, histórico..., siempre crítico de la economía capitalista,... crítico de sí mismo”<sup>574</sup>..., (que realiza) “un «desmontaje» de la ciencia económica burguesa indicando su estatuto ideológico”<sup>575</sup>... que crea sus principales categorías al ir describiendo tanto «el paso del dinero al capital» como la absoluta contradicción entre el «capital» y el «trabajo de la persona viva», esto es, las bases para descubrir el «valor» y el «plusvalor» como las categoría

---

<sup>573</sup> Dussel, E. Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación... p 243

<sup>574</sup> Dussel, E. La Producción Teórica... p 21

<sup>575</sup> Ibidem. p 14

fundamentales de sus posteriores elaboraciones teóricas, y así desarrollar “una ontología del capitalismo desde una meta-física de la vida”<sup>576</sup>.

### **3.1. Introducción a la Producción Teórica de Marx**

La primera parte de los comentarios de Dussel a los Grundrisse es una Introducción que consta de dos párrafos (1 y 2) y hablan de la “producción en general” y del “método” seguido.

Sobre la producción en general, en un nivel abstracto, Marx despliega, siguiendo un método lógico, las determinaciones comunes o esenciales de toda producción social: un sujeto, un objeto, un instrumento y un trabajo acumulado, con los cuales “un círculo de necesidad” lleva a “un círculo de producción” con el fin de negar la negación del hombre. Este despliegue aún no es una economía, sino una tecnología. Después, en un segundo nivel de abstracción, más concreto, Marx estudia las relaciones coimplicantes de producción y consumo, de producción y distribución, de producción e intercambio, donde muestra que la producción determina materialmente, el consumo tendencialmente, la distribución práctica-políticamente y el intercambio práctica-económicamente. Por último, muestra cómo las cuatro determinaciones se articulan en una totalidad y actúan sincrónica y diacrónicamente como mediaciones unas de otras.

El método aplicado es el dialéctico que va de lo abstracto a lo concreto. Marx parte de lo “concreto real” -de lo que se tiene una primera representación confusa-, de donde comienza el proceso de abstracción que va separando las determinaciones abstractas o “contenidos noéticos”. En

---

<sup>576</sup> Ibidem. p 19

un segundo momento, Marx construye la “totalidad concreta en general” donde las determinaciones abstractas, como partes opuestas, son colocadas teóricamente en un todo autónomo. En la construcción del orden de las categorías, Marx ya no sigue un puro orden lógico, sino que las comprende, primero históricamente en la sociedad burguesa, para de allí entender las determinaciones de las sociedades anteriores y del trabajo en general. Marx descubre que el «trabajo» es la categoría más simple y de donde debe empezar el discurso económico. Por último, Marx indica un posible orden dialéctico de categorías y propone un primer gran plan de su obra con cinco partes: Determinaciones Abstractas, Categorías de la Sociedad Burguesa, el Estado, las Relaciones Internacionales de Producción y el Mercado Mundial. Pero al ir adquiriendo mayor claridad, Marx cambia este plan por otro con seis partes: Concepto de Capital, Propiedad de la Tierra, Trabajo Asalariado, El Estado, Comercio Exterior y Mercado Mundial. La cuestión del capital la ordena como valor, dinero y capital<sup>577</sup>.

### **3.2. Teoría del Dinero**

La segunda parte trata de la crítica de Marx a la teoría monetarista de los proudhonianos y de la elaboración de una nueva teoría del dinero. Esta parte tiene dos párrafos (3 y 4), acerca de la “génesis de la teoría del dinero” y de la “existencia contradictoria de la mercancía y el dinero”. De la génesis Marx descubre que el “dinero” no es la categoría más simple, entonces, pasa del “dinero” a la “mercancía”, de ésta al “valor” y de éste al “trabajo vivo” y, yendo del todo a la parte, muestra que la crisis económica de Francia no tenía sus raíces en la circulación, como sostenía el monetarismo de Darimón, sino en las disminuciones en el nivel profundo de

---

<sup>577</sup> Ibidem. pp 48-63

la producción, las cuales elevaban los precios y devaluaban el oro con el que había que pagar las importaciones. Marx también afirma que el “valor” se funda en el “tiempo necesario” y que para mantener la convertibilidad del dinero había que mantener estacionaria la productividad. Marx retoma dialécticamente el “trabajo vivo”, el “valor” y el “precio” para indicar que no se identifican, porque el valor depende de la productividad, el precio de las fluctuaciones del mercado, y la mediación, que permite pasar del valor al precio, es la medida ideal del dinero. En seguida Marx diferencia la “mercancía” como “valor de uso” o particularidad del producto, y como “valor de cambio” o universalidad de la intercambiabilidad, que es una existencia social.

Dussel comenta: que con la teoría del dinero Marx da los primeros pasos en su discurso dialéctico, que aquí se debería distinguir “lo útil satisfactor” o pragmata, “el producto” o cosa poética y “el valor de cambio” o mercancía<sup>578</sup>, y que es en la mercancía donde el valor cobra existencia propia, cuya representación o signo es el dinero material que, como autónomo, parece tener poder externo<sup>579</sup>.

Después Dussel sintetiza las contradicciones que Marx descubre entre la mercancía y el dinero. La primera contradicción consiste en que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, mientras que el dinero sólo es valor de cambio, sólo posee la propiedad social universal. La segunda contradicción es la compra ( $D \rightarrow M$ ) y la venta ( $M \rightarrow D$ ) que se separan en el tiempo y en el espacio. Aquí Dussel afirma:

*“La espacialidad (de mercancía y el dinero) y su temporalidad tendrán la mayor importancia... La cuestión del centro y la periferia, contra lo que piensan los que*

---

<sup>578</sup> Ibidem. p 80

<sup>579</sup> Ibidem. p 81

*critican la cuestión de la dependencia,... es un tema central en Marx -pero desde una ontología del "espacio" y el "tiempo".<sup>580</sup>*

La tercera contradicción es la separación de tres sujetos: Los productores, los propietarios de mercancías y dinero y la clase mercantil, entre quienes se dan dos silogismos: 1. M-D / D-M y 2. D-M / M-D; el primero, en el nivel de la producción, cuyo objetivo es consumir, y el segundo, en el nivel de la circulación, con el interés de la ganancia. Marx concluye:

*"En esta separación esta ya contenida la posibilidad de las crisis comerciales".<sup>581</sup>*

La cuarta contradicción es el "valor de cambio" que se presenta como "dinero" o valor de cambio universal, y como "mercancía" o valor de cambio particular, que lleva a complejas relaciones. Marx aprovecha para señalar que en el capitalismo se da la independencia personal pero fundada en la dependencia de las cosas, lo cual obliga a relaciones cosificadas y a negar la pretendida libertad de los individuos; mientras que en la producción comunitaria de individuos libremente asociados, la producción será subordinada como patrimonio colectivo, y los medios de producción, en la organización planificada, se controlarán comunitariamente<sup>582</sup>. Y agrega Dussel:

*"En este caso el producto será "social" desde su fundamento, y el lugar de trabajo sería un espacio humano de cara-a-cara, de la proximidad, de la libertad real, de la igualdad justa, de la fraternidad concreta".<sup>583</sup>*

---

<sup>580</sup> Ibidem. pp 85-86

<sup>581</sup> Ibidem. p 87

<sup>582</sup> Ibidem. p 90

<sup>583</sup> Ibidem. p 91

A continuación Dussel analiza cómo soluciona Marx: a. Las relaciones “trabajo-dinero” -proceso particular-convertibilidad universal- y “dinero-sujeto material”, usando como mediaciones el “tiempo de trabajo” y el “valor de cambio” -determinado a su vez por el tiempo de trabajo- y b. La relación primera que se da entre el “valor de uso” y el “valor de cambio del metal precioso” -soporte material del dinero- cuyo equivalente general también es el tiempo de trabajo. La conclusión es que todo se fundamenta en el trabajo humano, y así se desfetichiza el dinero.

Por último, Marx analiza las funciones del dinero en su fundamento ontológico que es el ámbito de la circulación. Marx muestra que en el capitalismo el asalariado solipsista adquiere la socialidad por la circulación de mercancías, y que la función del dinero es hacer que la circulación exista, la cual, a su vez, es el fundamento del dinero. La primera función del dinero es aparecer como “medida” del valor de cambio de toda mercancía, basada en que todas las mercancías y el dinero son tiempo de trabajo objetivado. La segunda función es ser “medio de circulación”, porque las mercancías aparecen teniendo un precio que posibilita la unidad de la venta y la compra, donde el dinero es el mediador.

*“El dinero en cuanto medida del valor se “representa” en el precio; en cuanto medio de circulación es “signo” de las mercancías.”<sup>584</sup>*

La tercera función del dinero es actuar como dinero, bajo las determinaciones de “tesoro”, “medio de pago” y de “moneda mundial”. El “tesoro” es el dinero con autonomía fuera de la circulación, donde ya habla de su fetichismo. Dussel indica cómo el tesoro no enriquece sino que empobrece y cómo este tema es fundamental en el mercantilismo. Como “medio de pago”, el dinero puede diferir temporalmente la simultaneidad del

---

<sup>584</sup> Ibidem. p 101



intercambio, porque autonomisa su valor de cambio, y como “moneda mundial”, es medio de cambio en cuanto representa determinada cantidad de oro y plata, siendo puro valor de cambio o un papel con carácter nacional o título político. Aquí Dussel nos recuerda que

*“todo esto comenzó en la Edad Moderna con el descubrimiento de América Latina y es el origen histórico de la cuestión de la dependencia.”<sup>585</sup>*

Todo este capítulo del dinero -comenta Dussel- está elaborado en alto grado de abstracción, porque el proceso teórico se desarrolla en el sólo ámbito de la circulación, pero era necesario ir de lo simple a lo complejo para preguntarse por la relación del dinero con su poseedor. Mas la referencia a la propiedad es la transición al capítulo del capital.

### **3.3. Proceso de Producción del Capital**

La tercera parte contiene ocho párrafos (del 5 al 12), que comentan lo mejor de los Grundrisse porque Marx se sitúa en el nivel profundo del proceso de producción del capital y realiza descubrimientos básicos: La ideología de la economía clásica, la esencia del capital, su enfrentamiento al trabajo -que Marx describe con densidad filosófica-, la cuestión del plusvalor -el gran aporte de Marx a la historia humana-, el proceso de desvalorización que explica la crisis y el derrumbe del capital, y donde hay elementos -según Dussel- para comprender la dependencia. Para finalizar, Marx describe cómo se realiza el capital y los supuestos de la génesis del mismo, en los anteriores modos de producción.

Desde un comienzo Marx descubre el estatuto ideológico de la

---

<sup>585</sup> Ibidem. pp 104-105

economía política burguesa, que oculta la dominación ética del sistema, la coerción al vender el trabajo propio y, por tanto, la enajenación del trabajador; que sólo considera las relaciones monetarias, es decir, al margen de los individuos y de la historia del proceso social, y desde donde se pretende justificar “científicamente” el capitalismo. Para la ideología burguesa -dice Marx- los individuos, en cuanto sujetos de mercancías intercambiables, son iguales, y si hay disparidades, es algo natural, debido a la astucia, o a la superioridad individual, o a las necesidades y producción, que hacen posible el intercambio y la igualación social. Y añade Dussel:

*“Este ocultamiento ideológico permitirá a unos ser propietarios del capital y a otros vendedores de su trabajo”.<sup>586</sup>*

La burguesía acepta que el fundamento de la propiedad es el trabajo, pero que cada uno enajena su propiedad voluntariamente. Aquí es donde nace la “noción jurídica” de “persona” y de “libertad”, porque la burguesía considera a los individuos en igualdad de posibilidades, en libertad total y, como un hecho necesario, la reciprocidad, donde cada uno es medio y fin en la pretensión de un respeto absoluto a la propiedad de los productos del trabajo.

Para Marx, ese pasar “lo abstracto como real” se debe a que los burgueses no consideran las connotaciones históricas de la posesión del dinero, y de la desposesión de los medios de producción y de la tierra, porque:

*“olvidan... que el valor de cambio... incluye la coerción de los individuos,... la división del trabajo... Se desconoce... que las formas superiores de intercambio... de ninguna manera quedan fijas en su carácter determinado simple... No ven... que en la determinación simple del valor de cambio y del dinero se encuentra latente la contradicción*

---

<sup>586</sup> Ibidem p 113

*entre el trabajo asalariado y capital (Grundrisse 186; 159)."*  
587

Dussel nos cuenta que Marx llega al centro de su reflexión al describir la esencia del capital, la cual ataca de frente. Marx hace la presentación histórica del paso de la etapa dineraria a la capitalista, describe las determinaciones del capital y hace una precisa ontología del valor como su ser fundamental, así mismo de la producción como su nivel más profundo. Para Marx, la etapa dineraria es ya un momento del capitalismo porque sin circulación no hay capital. Para Dussel, el acto ontológico está en la subsunción del ente en el todo que lo funda, y es lo que le sucede al dinero:

*"El dinero como capital es una determinación del dinero que va más allá de la simple determinación como dinero (G. 189; 162)."*<sup>588</sup>

La subsunción ontológica es una nueva forma de existencia, por eso las categorías autónomas de dinero, mercancía, producto, etc. pasan a ser momentos del capital. Dussel comenta que el discurso de Marx, desde la exterioridad del obrero como hombre de trabajo y desde la comunidad de hombres libres, es la primer ontología del capital hecha en la historia de la filosofía donde, con claridad y crítica, Marx establece al capital en general como esencia y unidad de múltiples determinaciones y muestra, sobre todo, que el "misterio" del capital está en

*"el «no capital», el no-ser, asumido por el capital, el ser, y lo que antes era no-ser es ahora forma o aparición fenoménica del ser mismo."*<sup>589</sup>

Dussel, entonces, se hace varias preguntas: ¿Qué es el valor simple?

---

<sup>587</sup> Ibidem. p 116

<sup>588</sup> Ibidem. p 21

<sup>589</sup> Ibidem. p 24

¿Qué es el desarrollo puro del valor? ¿Qué es la existencia del valor en su pureza y universalidad? ¿Se diferencia el valor de uso del valor de cambio? ¿Es su mediación? Responde, con Marx, que la subsunción del producto en el ser del capital significa que los productos tienen doble posición ontológica: como productos y como mercancías, esto es, como productividad y como intercambiabilidad. También significa que el valor no es sólo un trabajo objetivado, sino, además, un trabajo objetivado para otro, valor de uso y valor de cambio, y el puro valor es la esencia misma del capital, el núcleo de la ontología marxista. Todo esto lo sostiene Dussel contra althusserianos y positivistas.

Dussel vuelve y se interroga: ¿En los siglos XVI y XVII en América Latina el capitalismo “comercial” fue la primera forma en que se manifestó el capital? Y responde que para Marx hubo un capitalismo preindustrial, porque el mercado y la moneda mundial fueron condiciones en el proceso de colonización, porque el dinero fue el medio que extendió el cambio, amplió la riqueza hasta la universalidad y fue el primero en determinar el capital cuando la producción aún no era el fundamento. Por eso:

*“América Latina nació en la época del capitalismo, es más, América Latina es uno de los factores esenciales del nacimiento mismo del capitalismo.”<sup>590</sup>*

Para la economía clásica lo esencial es el nivel de la circulación porque, según ella, antecede al capital; en cambio para Marx, aunque la circulación antecede, sucede en el nivel superficial pero retorna a su fundamento que es la producción y la autoreproducción. El capital presupone la circulación pero, a la vez, produce los términos de la circulación: el dinero, el mercado, el trabajo, etc., todo como un proceso que se reproduce de nuevo, donde permanece y aumenta el valor. Y comenta Dussel:

---

<sup>590</sup> Ibidem. p 130

*“La referencia hegeliana es evidente. La unidad, por otra parte, es la esencia; la unidad de la identidad y la diferencia, y la identidad de los diferentes. El valor es la unidad de la mercancía y el dinero como capital que permanece en el tiempo de un proceso como totalidad de múltiples determinaciones.”<sup>591</sup>*

Marx desarrolla una ontología del capital, pero más allá de ese horizonte descubre el no-capital, al otro. Es la cuestión de la exterioridad del trabajo como trabajo, que es subsumido en el trabajo como capital.

Enrique Dussel lee las páginas 235-236 en alemán y 203 de la traducción en castellano de los Grundrisse, y ellas lo confirman en su Filosofía de la Liberación. Las ideas que allí sostiene Marx son: La disolución entre la propiedad y el trabajo es la ley del intercambio entre el capital y el trabajo; el trabajo como no-capital es el trabajo no-objetivado, disociado de los objetos y medios de trabajo, es “trabajo vivo”, no-valor, trabajo puramente subjetivo, pobreza absoluta, valor de uso no separado de la persona y de su corporalidad, trabajo como actividad, fuente viva del valor, posibilidad universal de la riqueza, presupuesto del capital que presupone a la vez al capital<sup>592</sup>.

Y Dussel explicita el momento negativo: En el intercambio capital-trabajo se dan dos términos contradictorios: El capital como trabajo pasado objetivado y el trabajo como trabajo no objetivado, y éste es “puro hombre de trabajo en su inexistencia social”<sup>593</sup>, el no-ente desempleado en el mundo del capital, pura negatividad. Dussel continúa diciendo que Marx define la analéctica al afirmar la exterioridad, al trabajo no-objetivado como subjetividad, lo trans-ontológico que es deglutido por el capital cuando esa

---

<sup>591</sup> Ibidem. p 136

<sup>592</sup> Ibidem. pp 138-139

<sup>593</sup> Marx, K. Manuscritos del 44, II pp 124-125

fuente viva del valor vende su trabajo. Los hechos históricos y concretos que subsumieron al trabajo libre como trabajo asalariado sucedieron en los siglos XVI y XVII, cuando en Inglaterra convirtieron las tierras en pasturas para las ovejas y los trabajadores del campo fueron lanzados a operar el capital y la revolución industrial. Este fenómeno se dio en América Latina a fines del siglo XIX. Fue de esta manera como se creó el trabajo asalariado que pasó a ser subjetividad ajena, como supuesto universal de la propiedad moderna. El capitalista, por su parte, paga con dinero y recibe la fuerza creadora de valor, cuyos productos vende por mayor cantidad de dinero.

Marx empieza estudiando el proceso del “trabajo en general”, en el cual la materia prima se transforma, el instrumento y el trabajo se consumen y se objetivan en el producto, que a su vez porta parte del ser del hombre, porque es momento del trabajo vivo. Cuando el trabajo como trabajo se transforma en capital no realiza la producción simple, sino la del capital porque, en concreto, la producción capitalista se determina por la relación capital-trabajo, donde el trabajador no posee su trabajo y el capitalista sí acumula el valor de la vida humana del obrero. En esto consiste la perversidad ética del capitalismo<sup>594</sup>. Marx analiza la determinación económico-formal del capital y escribe:

*“Desde el punto de vista formal, el capital no consiste en objetos de trabajo, sino en valores y, más exactamente, en precios. (G. 253; 219).”<sup>595</sup>*

Ello quiere decir, que la producción en sí sólo es tecnología, pero el proceso de valorización sí es un proceso económico del capital, porque el valor de uso del trabajo sólo existe para el capital que se lo apropia. En este tipo de intercambio está el secreto de la valorización del capital.

---

<sup>594</sup> Dussel, E. La Producción teórica... p 149

<sup>595</sup> Ibidem. p 152

Ante estos descubrimientos, Enrique Dussel caracteriza la personalidad humana y científica de Carlos Marx:

*“Lo que había mantenido el fuego de su genio era, no el odio al capitalista, sino la comprensión e identificación del sufrimiento de los trabajadores en la Inglaterra de su tiempo... Su producción teórica, estaba al servicio... de una causa: La liberación de la clase obrera,... de aquellos que eran la pobreza absoluta... Daba a la «conciencia» cotidiana... de la clase obrera la inteligencia... la explicación dialéctica de su miseria. Atacaba en su esencia... al enemigo de la clase explotada. Dicho ataque tornaba visible el Fetiche invisible... Con este descubrimiento Marx se constituye en el filósofo de una Edad de la Historia Mundial... De todas maneras Marx ha descubierto por qué hay «valor de cambio mayor» al fin de la cuestión del «plusvalor».”<sup>596</sup>*

Dussel pasa a dilucidar el plusvalor, la elaboración central de los Grundrisse, cuya investigación exigía usar categorías simples y complejas, ir y venir de la producción a la circulación, y adelantar el tema del salario.

La economía clásica confundía el capital fructífero con la cuestión de la ganancia, pero Marx descubre el “plustrabajo” para fundar correctamente el plusvalor en la relación “capital-trabajo”, donde el intercambio es aparente. El capitalista dice que el trabajador recibe el precio de todo el trabajo. Pero entonces, ¿de dónde sale el aumento del valor? En la apariencia se paga el salario justo, mas en el nivel profundo el capital, por la determinación formal, coacciona al trabajo, directa o indirectamente, por una oculta relación de dominio.

Marx comienza investigando el “plusvalor relativo”, que es el más inadvertido y, por eso, escribe:

---

<sup>596</sup> Ibidem. p 155

*“En su aspiración incesante por la forma universal de riqueza, el capital, empero, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad material. (G. 266 – 267; 321).”*  
<sup>597</sup>

Eso significa que el capital busca el progreso y la superación de todas las barreras que se oponen al desarrollo de las fuerzas productivas, porque hacen disminuir el trabajo necesario. Y a Marx le llama la atención la proporción inversa entre el ahorro de tiempo necesario y la valorización del capital, también, el cada vez más difícil desarrollo de la productividad y, como consecuencia, la disminución de la tasa de plusvalor, que es la causa de la crisis en el capital.

Dussel aprovecha para comentar lo esencial de este tema, para entender la dependencia cuando se enfrentan capitales del centro con capitales de la periferia, que poseen diversa inclusión previa de plusvalor, por cuanto, cuando más desarrollado es un capital más difícil le es valorarse y, por ello, se expande a buscar compensación en los países no desarrollados.

Volviendo a Marx, él descubre que si se consume toda forma de trabajo vivo, todo aumento de población, no se podría aumentar más el “plustrabajo natural” o absoluto, pero si se aumenta tecnológicamente la productividad sí se reduce el tiempo necesario o salario real y se incrementa el “plustrabajo relativo”, aunque descienda la tasa de plusvalor debido a la dificultad creciente de conseguir mejores técnicas.

*Por otro lado Marx, al analizar los objetos e instrumentos de trabajo, elabora la categoría de “capital constante”. A esos medios el capital también los subsume en el paso del trabajo al producto y los cambia en valores. La*

---

<sup>597</sup> Ibidem. p 167



cuestión es saber si esos medios en el proceso se aniquilan, permanecen constantes o se incrementan. Según Marx, el dinero (D) deviene capital (D'), éste se invierte en medios de producción y en salarios, y al final de la producción y la circulación aparece el dinero incrementado (D"). En ese proceso circular el valor del material y del instrumento permanece constante, luego lo que incrementa el valor es el trabajo.

Para no perder el sentido de todo el discurso de Marx, Dussel nos ubica, porque en Marx se trata de una "teoría de la producción", donde lo primero es la asociación de hombres libres -el sujeto que trabaja-, teniendo a la naturaleza como punto de partida; es decir, se trata de un discurso antropológico, económico y ético, ya que Marx no cae en los materialismos ingenuos del siglo XIX, sino que, como Aristóteles, realiza una ontología natural, un realismo crítico, que hace a la naturaleza un momento de la vida humana; lo cual es importante para una revolución en América Latina.

*Marx, en su ontología natural, va bosquejando también el concepto de "capital variable". Se pregunta: ¿Cómo se comportan las partes componentes del capital invertido en el proceso productivo? ¿Cómo se comportan la materia prima y los medios de producción? ¿Cuánto plusvalor se compra con el salario? Marx descubre que cuando es mayor el valor producido para el salario, es menor el porcentaje de plustiempo y plusvalor; pero si se perfeccionan los instrumentos de trabajo crece la productividad y, con ella, el porcentaje de plustrabajo y plusvalor. Este es el lugar donde Marx constituye el concepto de "fondo de trabajo" -o valor para el salario, futuro "capital variable" que se reproduce en el "tiempo necesario"- y el concepto de "valor inalterado" -el que corresponde a la materia prima e instrumentos de trabajo, que permanece constante- diferentes del plusvalor, esto es, del valor que se crea por primera vez durante el plustrabajo. En el mercado, las partes componentes del capital aparecen como dinero*

invertido en el “valor inalterado” y en el “fondo de trabajo” que, en el nivel profundo de la producción, enfrentan al “trabajo vivo”, el creador de valor desde la nada del capital. Por la pericia del trabajador, el nuevo producto recupera el dinero invertido en los sucesivos cambios de la materia prima porque el trabajo reproduce el valor del instrumento -que es constante-, crea el salario -que es variable- y supera el dinero invertido porque otorga gratis plusvalor.

Marx también se da cuenta que la población tiene que ver con el trabajo asalariado, y que forma parte de las múltiples determinaciones del capital, porque éste supone plustrabajo, el cual, a su vez, implica desarrollo de las fuerzas productivas para hacer decrecer el tiempo necesario; es decir, por un lado se da la tendencia a crear mayor cantidad posible de trabajo y, al mismo tiempo, a reducir al mínimo el tiempo de trabajo necesario, para lo cual se coloca en reserva parte de la población trabajadora, que vuelve relativamente superfluo el trabajo humano. Entonces ¿el capital para qué crea más población? Para hacer saltar el límite natural del tiempo, debido a la relación directa que la población tiene con la valoración del capital al yuxtaponer simultáneamente muchas jornadas de trabajo:

*“El capital,... es en la misma medida al mismo tiempo poner y no poner del trabajo necesario; el capital sólo es, en la medida en que el trabajo necesario es y al mismo tiempo no es. (G. 304).”<sup>598</sup>*

Más adelante Marx pasa a describir el proceso de desvalorización del capital. Los productos acabados no se pueden valorizar más, si no se realizan lo más pronto posible como dinero comienzan a rodar en el declive de la desvalorización. El capital, en su devenir, está sembrado de contradicciones destructivas: Crea y conserva valor en la producción y en el

---

<sup>598</sup> Ibidem. p 189

mercado, mientras no se quede fijo. Ante esto comenta Dussel:

*“El proceso de desvalorización es una cuestión central en el pensamiento de Marx -fundamento último de su doctrina de la crisis, de la diferente tasa de plusvalor y ganancia, y del derrumbe final del capitalismo.”<sup>599</sup>*

Dussel aclara aquí explicando las principales contradicciones que tiene el capital:

El incremento de las fuerzas productivas reduce los costos de producción pero aniquila el capital existente de los estadios inferiores de las fuerzas productivas. Esto es clave en el enfrentamiento de los capitales desarrollados del centro con los capitales menos desarrollados de la periferia.

El capital se desvaloriza cuando no entra en el proceso de intercambio. Ello puede suceder por la superproducción, por la competencia, por la ausencia de consumo, por la inexistencia del dinero en los compradores -que están fuera del control del capital- y por la no ampliación de las necesidades y el mercado. Esto también se ha de tener en cuenta en la explicación de la dependencia -agrega Dussel-.

La superproducción es la borrasca de la desvalorización, porque la tendencia a la plusproductividad y al plusconsumo destruye el equilibrio de la oferta y la demanda, que no son idénticas debido a que se dan en fases diferentes.

El capital, entonces, busca superar todas las barreras. Para ello explota toda la naturaleza, desarrolla las ciencias naturales, crea nuevas necesidades, cultiva al hombre social, crea el intercambio universal, pasa por encima de las barreras nacionales, etc. Se trata de su revolucionario poder civilizatorio.

---

<sup>599</sup> Ibidem. p 193

Pero el capital, al mismo tiempo en todos sus niveles, constantemente se crea barreras: Tiende a disminuir el tiempo necesario para que bajen los salarios, con lo cual se baja la demanda y la capacidad productiva del trabajo vivo. Así a medida que se incrementan las fuerzas productivas el plusvalor relativo va creciendo en proporción menor, por ello se tiende a no invertir en producción, yéndose contra la tendencia a destruir los límites. El sistema crediticio aparece, por lo tanto, como medio para saltar las barreras del mercado, pero ello escinde el capital del prestamista. Este fenómeno -añade Dussel- es más grave cuando sucede entre naciones.

Otra posible desvalorización sucede cuando se debe determinar el precio del producto. Las posibilidades son: a. Que el precio exprese el valor del producto; en este caso, la ganancia es igual al plusvalor. b. Que el precio sea mayor que el valor del producto; con ello se obtiene ganancia extra. c. Que el precio caiga por debajo del valor aunque con cierta ganancia; en este caso, parte del plusvalor se transfiere al comprador. d. Que el precio no alcance ni siquiera el valor del capital invertido; es cuando sucede la desvalorización absoluta. Por estos hechos se comprende que el precio, el valor, el plusvalor y la ganancia no se identifican, porque todos ellos se comportan de modo diferente.

Marx analiza la tasa de ganancia -la relación entre plusvalía y capital- como el límite absoluto en la desvalorización del capital, porque si aumenta la productividad -con la maquinaria- el capital constante, con su desarrollo, baja la proporción del “fondo del trabajo” y del plusvalor. Esta baja es la crisis en la esencia misma del ser del capital. Para Marx la crisis puede aflorar en cualquier momento estructural del capital, cuyo factor clave es la revolución de las fuerzas productivas, porque alteran las relaciones productivas, bajan la proporción del trabajo necesario, del plusvalor y la

ganancia, así como el valor efectivo de las materias primas, de la maquinaria y la capacidad de trabajo y, sobre todo, porque disminuye realmente la producción del trabajo vivo. Y Dussel concluye con este comentario:

*“En la crisis, la actitud de “valentía” guerrera es esencial, donde la lucha de un capital contra otro... vuelve actual el dicho de Hobbes: Homo homini lupus. Todo esto exigido porque un «proceso de desvalorización» carcome al capital como totalidad y, para sobrevivir, el capital inmola sus miembros menos desarrollados... para «aparecer» nuevamente renovado en un nuevo nivel aún más desarrollado de las fuerzas productivas: superando la crisis y poniendo... las condiciones de posibilidad para la próxima crisis... más cerca del fin. Pero el capital tendrá, todavía, muchas maneras para salir victorioso... mientras los oprimidos... no demuestren su voluntad de liberación...”<sup>600</sup>*

Veamos ahora cómo Marx explica la realización del capital. Para él, la esencia del capital consiste en conservar y aumentar su valor, en desvalorizarse en la crisis y restablecer las condiciones de su realización. Lo cual significa la desrealización del trabajo vivo. El capital se recupera como dinero en tres momentos: a. Cuando el dinero “mide el valor” como primer término del ciclo imaginario; esto es, cuando el dinero por primera vez se hace capital en la forma mercancía. b. Cuando el dinero toma la “forma monetaria” y se intercambia por material, instrumentos y trabajo, para empezar el ciclo. c. Cuando el dinero alcanza la “forma de tesoro” que gana intereses y va en transición a otras formas particulares de capital. En este momento metodológico abstracto -nos dice Dussel- Marx distingue dos formas de capital en general: la “forma universal pensada” y la “forma elemental” o totalidad del capital de un país, como capital por excelencia.

Marx se coloca al final del ciclo del “capital originario” y señala cómo éste

---

<sup>600</sup> Ibidem. p 211

aparece desde los supuestos que aún no eran capital, e indica cómo inicia el primer ciclo y cómo se objetiva en plusproducto, erigiéndose siempre como independiente del trabajo vivo. Marx muestra, además, la absoluta separación del “trabajo” respecto de la “propiedad de su producto” y cómo aquel sale más pobre después de producir la riqueza que le es enajenada. Aquí Marx acaba con la apariencia de que el valor es creación del capital; enseña cómo el capital ejerce sólo la propiedad y el dominio y, por ello, logra apropiarse de la fuente creadora del valor, la cual se desrealiza. Marx descubre -comenta Dussel- la extraña situación -jurídica y ética- en que el capital invierte el derecho y la moral, al atribuirse la jurisdicción sobre el trabajo ajeno y al exigir al trabajo vivo el deber de comportarse ante su trabajo como si le fuera ajeno. Según Marx, este hecho es el fundamento real de la ética kantiana y del cristianismo puritano. El trabajo había sido el fundamento de la propiedad, pero el capitalismo ha trastocado su sentido: El derecho a la propiedad y a la felicidad ahora sólo es del capital. Desde esta inversión es que es posible la acumulación capitalista. Marx observa que el capital acumula plusvalor porque hay un sujeto poseedor que despoja al sujeto productor, cuya condición es la absoluta separación de la propiedad y el trabajo, de lo objetivo y subjetivo. El comentario de Dussel, entonces, es:

*“En este «malabarismo», «pase de mano» mágico-ideológico, se funda la moral burguesa o la anti-moral del trabajador asalariado. La destrucción... de este «trastocamiento de la ley de apropiación» es el punto de partida de la toma de conciencia de clase del trabajador. Descubrir la inmoral destructividad del pretendido derecho del capital y del deber del obrero es el comenzar a ver «con nuevos ojos» la realidad del trabajo vivo y del capital.”<sup>601</sup>*

Esta tercera parte del comentario a los Grundrisse finaliza con los modos de producción, anteriores a la génesis del capital, donde Marx rompe con los

---

<sup>601</sup> Ibidem. p 222

esquemas simples, porque no habla de la sucesión clásica de tales modos sino que habla, a lo Hegel, de la forma oriental, de los mundos griego, romano y germano, de un mundo rural y otro urbano, donde la relación feudal aparece secundaria.

Para aclarar las cuestiones del “modo de producción” desde los “modos de apropiación” -que a la vez cuestiona el fetichismo del “modo de producción” althusseriano-, Dussel propone una matriz de las “determinaciones esenciales” de los modos de apropiación. Esto Marx no lo planteó, pero es un momento del orden de su método.

Dussel comienza distinguiendo los conceptos “posesión”, “propiedad” y “apropiación”. “Posesión” como la relación efectiva en el uso de un objeto. “Propiedad” como el derecho subjetivo al poder práctico sobre el objeto, jurídicamente reconocido. “Apropiación” como la síntesis de posesión y propiedad en el uso de un objeto; en otras palabras, como la relación social-económica y ética entre productores, al poseer en propiedad parte del producto. Dussel continúa aclarando que el “proceso de trabajo” materialmente es “modo de producción” y formalmente es “capitalista” si produce y se apropia -ontológica y jurídicamente- plusvalor. Y termina definiendo las determinaciones abstractas y las relaciones esenciales de todo modo de apropiación:<sup>602</sup>

Determinaciones esenciales:

T = Sujeto de trabajo,

D = Sujeto de apropiación,

Mp = Medios de producción,

M = Materia trabajada,

---

<sup>602</sup> Ver esquema 22 en Ibidem. p 229

P = Producto,

X = excedente que a veces coincide con el producto.

Relaciones esenciales:

Tipo de posesión, o no, de los medios de producción por el sujeto trabajador

( $T \rightarrow Mp$ ),

Utilización, o no, de los medios de producción sobre la materia trabajada

( $Mp \rightarrow M$ ),

Transformación de la materia en producto ( $M \rightarrow P$ ),

Apropiación, o no, de todo o parte del producto por el sujeto de trabajo ( $P \rightarrow$

T)

Excedente, o no, que se extrae del producto ( $P \rightarrow X$ ),

Apropiación del excedente por el sujeto de apropiación ( $X \rightarrow D$ ),

Tipo de relación práctica, ética o política, entre el sujeto de apropiación y el

sujeto de trabajo ( $D \rightarrow T$ ),

Tipo de relación, o no, del sujeto de apropiación con los medios de

producción ( $D \rightarrow Mp$ ),

Tipo de relación, o no, del sujeto de apropiación sobre el producto ( $D \rightarrow P$ ),

Tipo de relación, o no, del sujeto de apropiación sobre la materia trabajada

( $D \rightarrow M$ ).

Este esquema da a entender la rica totalidad de múltiples determinaciones y relaciones, donde hay que tener en cuenta que el intercambio es el movimiento formalmente social.

Veamos ahora cómo Marx intenta estudiar la historia de los modos de apropiación y los supuestos históricos no capitalistas, para determinar el capital originario y colocar, de esta manera, los supuestos de ese nuevo orden social.



La Forma de Apropiación Comunitaria.- En este caso el sujeto de trabajo (T) es una entidad comunitaria que tiene diversas formas:

Clan y Tribu.- Es la forma más primitiva del devenir de la familia. La comunidad es el supuesto de la apropiación comunitaria (D) del suelo, de las condiciones de vida y de la actividad autoreproductiva, de los medios de producción (Mp), de la naturaleza y la materia de trabajo (M), del producto (P) y el excedente (X) a través del proceso de trabajo.

La Forma Asiática -Mexicana, Inca, Eslava, etc.- Es la formación social con objetiva organización política fundada en el “sistema de regadío”, que no suprime la propiedad comunitaria pero organiza un “modo de apropiación tributario”. La apropiación es comunitaria basada en la tierra, a la cual la comunidad permanece arraigada. Pertenecer a la comunidad da derecho al trabajo y a la posesión individual. Aquí el desarrollo de las fuerzas productivas va disolviendo la producción comunitaria.

La Forma de Apropiación Antigua -Greco-Romana-. Aquí el primer supuesto es la entidad comunitaria como Estado. La ciudad es la sede desarrollada de los campesinos propietarios privados -iguales y libres- de la tierra que se divide en parcelas. Los campesinos son la salvaguardia del “ager publicus” comunitario. La comunidad es la garantía de la parcela y de la propiedad del propio trabajo. La agricultura es la actividad más digna y los propietarios rurales constituyen la asamblea política. La conquista de nuevas parcelas funda una organización guerrera. Un modo secundario de apropiación es la esclavitud.

La Forma Germánica de Apropiación.- En esta formación no hay comunidad sustancial, ni Estado, ni ciudad. Las cabezas de familia se establecen en los bosques a grandes distancias, donde tienen propiedad privada individual sobre la tierra, que es el centro autónomo de producción. La tribu, supuesto

de la propiedad individual, tiene propiedad común del “ager publicus”.

La Formas Pre-Burguesas de Apropiación.- En estas otras formaciones la tierra surge como la sede de la historia. Aparece un mundo urbano medieval con maestros, aprendices y corporaciones. La relación señorial es la forma esencial de apropiación. El sujeto que trabaja es propietario de las condiciones de su producción. Se disuelve el “patrimonio dinero-instrumentos-sujeto de trabajo” y los siervos emancipados se orientan hacia la producción y acumulación, porque se compra su prestación de servicios en vistas del lujo. Van apareciendo los elementos del trabajo asalariado. Se disuelve la unidad “hombre-tierra” y la “propiedad común”, al disolverse la entidad comunitaria. También se disuelve la relación “hombre-condición material del trabajo artesanal” y la relación “hombre-fondo de consumo de campesinos, oficiales y aprendices”. Y se desarrolla el “patrimonio-dinero”. El capital que surge necesita capacidad viva de trabajo y, por eso, supone trabajo, materiales y medios de subsistencia libres y vendibles.

La Forma de Apropiación Capitalista.- La acumulación previa al capital se dio porque el “patrimonio-dinero” encontró libres las condiciones de la producción -después de la disolución de los modos pre-burgueses de apropiación- y practicó la usura, el fisco, el atesoramiento de arriendos y el comercio marítimo y terrestre. El primer capital nació en los grandes puertos de exportación -Marx nunca nombra a Cadiz ni a Sevilla-. El capital somete toda producción, extiende a todas partes la separación de trabajo y propiedad, aniquila el trabajo artesanal y funda el trabajo asalariado, se apropia del trabajo vivo, de los medios de producción, de la materia prima y del producto. El trabajador sólo posee salario -producto del trabajo necesario para recuperar sólo sus fuerzas-, porque de lo demás ha sido desappropriado. En los Grundrisse -concluye Dussel- fue la única

vez que Marx trató, histórico-genéticamente, la subsunción de los momentos que constituyen el capital.

### 3.4. Proceso de Circulación del Capital

Esta cuarta parte comprende dos párrafos (13 y 14) sobre la “espacialidad y temporalidad de la circulación” y la “circulación como totalidad del proceso del capital”. Como estos párrafos están expuestos según el orden de aparición de las categorías, van tratando categorías nuevas en distintos niveles de profundidad que diferencian, sobre todo, el plusvalor y la ganancia y explican la acumulación, el salario, la sobrepoblación, la competencia y la tecnología. En el tema de la espacialidad y temporalidad, Marx considera tres aspectos: la circulación, el momento en que el producto deviene mercancía y el tiempo en que el capital se devalúa. Este tema -señala Dussel- es importante para la cuestión de la dependencia de los países periféricos.

El capital espacializa todo lo que se funda en su ser: Los productos, los trabajadores, las mercancías, el dinero, el consumo, etc. Por eso “la circulación se realiza en el espacio”<sup>603</sup>. Y en los lugares del mercado -local, nacional y mundial, es decir, del más abstracto al más concreto- el producto cambia de sentido, por ejemplo, el valor de uso se transforma en valor de cambio. En este punto es pertinente el siguiente comentario de Enrique Dussel:

*“Marx no pudo llegar a la «sexta» parte de su obra;... desde el mercado mundial su discurso hubiera devenido real,... La «cuestión de la dependencia» supone el mercado mundial, y como muchos quieren pasar directamente... del nivel*

---

<sup>603</sup> Ibidem. p 252

*abstracto de El Capital a América Latina, les ocurre una de dos: o niegan la dependencia (porque quedan atrapados en el nivel general, que por su parte lo confunden con lo nacional, histórico, abstracto), o pasan al «dependentismo» (porque explican todo desde una determinación exterior: el imperialismo, etc.). Desde el horizonte del mercado mundial, se podrá construir la categoría de «capital periférico»..., de pasado colonial.”<sup>604</sup>*

De todas maneras, el capital tiende a romper las barreras espaciales para no desvalorizarse. De ahí que mejorar los medios de transporte significa desarrollar las fuerzas productivas que, como capital fijo, acrecientan las “condiciones generales colectivas de la producción social”.

El espacio también determina el uso del tiempo, porque la demora en la transición de la mercancía en dinero desvaloriza el capital. Por eso, aumentar la velocidad de la circulación es otra dimensión del “poder civilizador del capital”. Para ello los sistemas de crédito son un fenómeno de la temporalidad del capital que adelanta la obtención de dinero; sin embargo, al pagar los intereses siempre se pierde plusvalor. Es obvio -afirma Dussel- que este tema interesa sobremanera a la cuestión de la dependencia.

Marx diferencia también, en este momento, la ganancia de la plusvalía. De ahí que critique a Ricardo el que identifique esos dos momentos en el nivel de la circulación, el que no distinga que el plusvalor se da en lo invisible de la producción, desde donde se funda la ganancia, la cual sí sucede en lo fenoménico de la circulación. Por otro lado, el grado de explotación Marx lo encuentra en la tasa de plusvalía -la proporción entre plusvalía y capital variable- y no en la tasa de ganancia -la proporción entre plusvalía y el costo de producción-. La dominación, por lo tanto, no hay que buscarla en el mercado, sino en la producción y en la plusvalía, porque la ganancia no

---

<sup>604</sup> Ibidem. pp 254-255

procede de un “misterioso plus” en el proceso de intercambio, sino del trabajo efectuado y no pagado. Por desconocer la profundidad del plusvalor, la economía burguesa plantea mal muchos otros temas: el “capital inactivo”, los intervalos improductivos, el “carácter social” de los trabajadores, la relación del “capital fijo” con la producción de plusvalor, las relaciones del salario con la ganancia, los precios y la productividad, así como las relaciones de la tasa de ganancia con el capital constante y con la producción, etc.

Dussel interpreta que, con lo avanzado en los Grundrisse, Marx forja las categorías apropiadas para describir la situación del trabajador en el capital:

*“La condición de la producción fundada en el capital es que él produce cada vez más plustrabajo, por ello dejará sin trabajo más trabajo necesario. Con lo cual aumentan las posibilidades del pauperismo. (G, 110; 498).”<sup>605</sup>*

Es decir, el capital produce y deja libre la sobrepoblación, el lumpen, los marginados y los pobres. Dussel entonces argumenta: Las masas marginales que continuamente excluye el capital, desde lo político y cultural, son “masas populares” que no se deben olvidar en un discurso económico y filosófico<sup>606</sup>.

Pasando a la circulación como totalidad del proceso del capital, ella incluye la circulación y la producción en una unidad que retorna a sí misma y, si no circula, se devalúa el capital. Dussel dice que Marx conceptualiza esa totalidad al modo aristotélico, porque habla del paso de la potencia al acto de la valorización, no sólo en categorías económicas, sino en términos metafísicos, que recuerda el movimiento hegeliano del espíritu en círculos concéntricos que forman una espiral sin fin. Marx no es mecanicista, pues

---

<sup>605</sup> Ibidem. p 266

<sup>606</sup> Ibidem. pp 267-268

recuerda las complejas fases de la circulación total: la producción y su duración, su transformación en dinero y su duración, la transformación en los costos de producción y el intercambio de una parte del capital por capacidad viva de trabajo. Además, habla de la “circulación ordinaria”, de la “circulación de la mercancía”, de la “circulación monetaria”... y se eleva al “proceso total de la producción del capital” que, como sujeto, recorre todas las fases sin perder su ontológica unidad. Aún más, distingue el “proceso total de producción” -y su contenido material- del “proceso total de circulación” -momento económico formal que obtiene la ganancia-.

Estas cuestiones de los Grundrisse -afirma Dussel- nadie las había estudiado. A los procesos totales de producción y circulación Dussel los llama “determinaciones ontológicas”, porque tocan el ser mismo del capital. La unidad de capital tiene además la fase parcial de la producción y la fase parcial de la circulación, que Dussel llama “momentos ópticos”, cada uno de ellos con sus costos y tiempos, el uno de valorización y el otro de desvalorización. Las determinaciones esenciales a través de las cuales se cumple la producción y la circulación son: el dinero (D), los medios de producción (Mp), el trabajo asalariado (T), el producto (P), la mercancía (M), etc. que no se confunden -según Dussel- ni con los momentos ontológicos, ni con las fases ópticas.

Pero lo propio de este tema es el análisis de las “determinaciones formales secundarias”, esto es, el “capital circulante” o valor que circula del trabajo asalariado y materia prima al producto, y el “capital fijo” o valor que no transita de la máquina al producto. La dirección de estas determinaciones secundarias es ir de la producción a la circulación. También es propio del tema, el análisis de los componentes que actúan al comienzo de la producción, pero en momentos dialécticos diversos: El “capital constante” y el “capital variable”, cuya dirección se mueve de la circulación a la

producción. En todo este proceso el capital, como sujeto, se levanta contra el obrero que queda enmascarado en la objetividad del “capital fijo.”<sup>607</sup>

Al hablar del tiempo y los costos de circulación, Marx toca varios puntos: la “competencia” como la barrera a vencer en el mismo capital, la determinación del trabajo por el precio en la búsqueda de disminuir el tiempo necesario, la distinción entre “producción” y “reproducción”, la diferencia entre el “tiempo de trabajo” y el “tiempo de producción”, el “crédito” y la división del capital en porciones que le permite producir y circular simultáneamente. Según lo dicho, habría tres tipos de circulación: La “circulación total ontológica”, la “pequeña circulación” o la del trabajador que compra y paga con dinero del “capital variable”<sup>608</sup>, y la “gran circulación” como la fase fuera de la producción.

Otro tema central es el tema de la “maquinaria” que enfrenta al “trabajo vivo” y lo subsume formal y realmente en la producción. Se trata -afirma Dussel contra Politzer y Konstantinov- del materialismo productivo o de las condiciones tecnológicas de la producción. Este aspecto, en cuanto se renueva lentamente es “capital fijo”, y en cuanto material que no pone plusvalor es “capital constante”. En este punto Marx distingue: a. El “capital constante” y el “capital variable” como componentes materiales que participan directamente en la producción; b. El “capital circulante” y el “capital fijo” como componentes formales en cuanto transitan hacia la circulación, c. El “capital constante” y el “capital fijo” como aspecto material de una fase, y d. El “capital variable” y el “capital circulante” como el aspecto formal de la otra fase<sup>609</sup>. Aquí es esencial en Marx diferenciar la “subsunción formal” del trabajo vivo asalariado por el capital variable -donde

---

<sup>607</sup> Esquema 26 sobre las determinaciones de distintos tipos. En Ibidem. p 278

<sup>608</sup> Esquema 27 sobre la pequeña circulación. En Ibidem. p 285

<sup>609</sup> Esquema 28 sobre las determinaciones y aspectos materiales y formales. En Ibidem. p 288

el obrero controla el instrumento de trabajo-, de la “subsunción material” del obrero -donde es la máquina la que maneja al obrero y produce, por ello, una esencial transformación en el modo de producción o en el proceso de trabajo tecnológico-. Como puede observarse, Marx no confunde el “modo de producción” con lo que es el todo del sistema capitalista. Marx también aclara que si en el capitalismo el “capital fijo” -la tecnología- es el verdugo del trabajador, para el “hombre comunitario” es la posibilidad de emancipación, porque si se reduce al mínimo el trabajo humano es para la plena realización del hombre en el Reino de la libertad como conquista de la historia. Marx lo que propone, entonces, es una ética de la tecnología que propugna por el pleno desarrollo de los hombres.

El párrafo termina comentando que el “capital fijo” también es circulante porque su fijeza es sólo relativa. El “capital fijo”, materialmente se resiste a circular, pero formalmente circula en la medida que se extingue como valor de uso y entra como valor en el producto y se recupera, después de muchas rotaciones, en el periodo largo en el que se reproduce el capital total. El infaltable apunte de Enrique Dussel dice que, en la cuestión de la dependencia, el “capital fijo”, en los mercados lejanos, se desvaloriza porque requiere más tiempo para circular.

### **3.5. Capital Fructífero**

La quinta parte sobre el capital fructífero -el que rinde ganancia-, tiene un solo párrafo (el 15). El tema metodológicamente es tratado desde el capital en general y es suficiente para mostrar cual es la clase alienada.

Marx comienza a destruir la ley de la ganancia de la economía política clásica, apoyado en otra relectura de la lógica de Hegel. Escribe:



*“La tasa de ganancia... (se determina también) por la proporción que en general media entre el trabajo vivo empleado y el trabajo objetivado... Esta parte... decrece en la misma proporción en que aumenta el plusvalor con respecto al trabajo necesario (G, 300; 650).”<sup>610</sup>*

La economía clásica pretende mostrar que el capital es el fundamento de la ganancia, pero Marx señala que es el plusvalor el fundamento cuando explica que el plusvalor, la ganancia, la tasa de plusvalor y la tasa de ganancia no se identifican, aunque estos aspectos del valor tienen que ver con el desarrollo tecnológico. Marx expone cómo el plusvalor funda y guarda igualdad con la ganancia, cómo el plusvalor es el momento material y la tasa de plusvalor el momento formal que enseña la magnitud real del plusvalor, cómo la ganancia puede aumentar pero no su tasa, cómo la tasa de ganancia baja al desarrollarse el capital constante porque cada vez es más difícil poner menos tiempo necesario cuando este se acerca a cero. Dussel agrega que todo este fenómeno complejo es esencial en la dependencia, porque los capitales desarrollados, para contrarrestar el descenso en su tasa de ganancia, se expanden a los países menos desarrollados donde, por falta de tecnología y exceso de fuerza de trabajo, es más fácil poner tasa de plusvalor creciente. Dussel reitera que el descenso de la tasa de ganancia pone al capital en contradicción consigo mismo porque éste, para conservarse, se ve obligado a aniquilar violentamente “capital pasado”, y para detener su descenso recurre, entonces, a rebajar impuestos, a crear nuevas ramas de producción, a instalarse en la periferia y a promover el ahorro que predica la moral puritana, que estudiaron Sombart y Weber<sup>611</sup>. Porque toda esta preocupación del capital obstaculiza el desarrollo de los hombres, es que se impone la necesidad de superarlo.

---

<sup>610</sup> Ibidem. p 301

<sup>611</sup> Ibidem. pp 305-307

El capitalismo tiene muchas formas de obtener “plusvalor absoluto”, pero lo que más le interesa a Marx es la producción del “plusvalor relativo”, porque éste conlleva un verdadero cambio material en la obsesión por reducir el trabajo necesario y disminuir el número de obreros. Es en este análisis cuando Marx gesta la cuestión de la “composición orgánica del capital” o “proporción entre los componentes del capital”, porque introduce el tema del aumento simultáneo de las fuerzas productivas en diversas condiciones y en diversas ramas que, aunque son un costo, es ahorrar en el “fondo de trabajo”. Ontológicamente, por consiguiente, la máquina es, en el capital, el modo de subsumir el trabajo vivo y de determinar las relaciones de producción, a causa de la estructura práctico-ética de la distribución que desposee al obrero de la propiedad de su trabajo. Y de nuevo aparece la utopía en Marx:

*“Las máquinas no cesarán de ser agentes de la producción social cuando... se conviertan en propiedad de los obreros asociados..., la distribución modificada partirá de un nuevo fundamento... solo surgido del proceso histórico (G, 396; 717).”<sup>612</sup>*

Marx vuelve al dinero, no al del punto de partida, sino al que mide la mercancía y busca su realización de nuevo en dinero. También vuelve al dinero que deviene moneda y paga el precio de la mercancía que ha sido medida por el dinero. La moneda es el signo de los valores que se intercambia en relación a una determinada cantidad de metal precioso. El problema está en que la mercancía-dinero se puede desvalorizar y ello perjudica a los trabajadores, mientras los capitalistas se enriquecen más. Todo esto significa que el dinero funciona como el capital fijo y se puede desvalorizar, o valorar, con autonomía relativa de las mercancías. Todos estos cambios complican la realización final de la ganancia.

---

<sup>612</sup> Ibidem. p 312

Por último, Marx distingue ganancia e interés. El capital que rinde ganancia es el capital real, el industrial. El capitalista que tiene dinero, o capital comercial o crediticio, es el que logra interés fundado en la ganancia industrial, no enfrentando al trabajador sino al industrial. Es importante saber que el capital crediticio no produce plusvalor, su ganancia es una escisión de la ganancia industrial que paga interés, porque permite realizar capital a mayor velocidad, esto es, obtener un préstamo antes de vender sus mercancías.

### **3.6. Transición**

La sexta y última parte de la Producción Teórica de Marx, Dussel la llama Transición, porque es el paso hacia la redacción de la Contribución o de la Crítica de la Economía Política de 1859 y de los Manuscritos del 61-63. Consta de tres párrafos (16, 17, 18) que cuentan cómo Marx llega al “valor” y lo caracteriza escueta y terriblemente. Aquí Dussel relaciona las categorías filosófico-económicas de los Grundrisse con las categorías de la Filosofía de la Liberación y trata la cuestión de la dependencia al relacionar, con el método de Marx, los capitales del centro y la periferia, para demostrar que en el capitalismo los países dependientes nunca podrán salir de esa situación, antes ella se agrava cada vez más.

Los Grundrisse se completan con el Urtext (texto original) y el Índice. Los Grundrisse finalizan con el tema del “valor” y el Índice comienza con el “valor” como mercancía. Dussel se pregunta: ¿Por qué esta inversión? ¿No será el valor el descubrimiento básico de los siete cuadernos de los Grundrisse? Marx había empezado esta investigación por la “producción” pero después se da cuenta que la exposición debía comenzar por la “mercancía”, la portadora del valor como tal. Cuando Marx critica a Darimón

entra por el “dinero”, de éste pasa a la “mercancía”, de ésta al “valor” y de éste al “trabajo”, la categoría más simple. Pero aún más atrás se encuentra el hombre necesitado. Ahora bien, Marx no había pensado escribir sobre la producción en general sino sobre la riqueza burguesa que, económica y formalmente, es la que posee el valor de cambio, por eso a la crítica de la economía capitalista entra por la “mercancía”, el ente que porta el valor, el ser mismo del capital.

Los Grundrisse dicen que la determinación material de la mercancía es el ser portadora de trabajo objetivado -lo útil, la consuntividad, el valor de uso, la determinación determinante del valor-, y que ella se produce para otro, por tanto, es relación social, intercambiabilidad, que también es fundamento del valor. Por otro lado, la productividad capitalista es la desigual relación social entre el que porta el “valor-capital” y el que porta el “valor-trabajo asalariado”, porque éste último valor es el creador de plusvalor. De ahí que la mercancía sea valor, riqueza y capital, porque en su relación social es productibilidad, intercambiabilidad y consuntividad. Dussel complementa que, antropológicamente, el valor es vida humana objetivada, vendida y no retribuida, “sangre” o “vida” del trabajador acumuladas, por ello, el ser íntimo del valor es la maldad suprema<sup>613</sup> .

El valor, entonces, es el producto del movimiento -en sentido hegeliano- de la totalidad “económico-formal” del capital que pasa por las determinaciones sucesivas de dinero, trabajo asalariado, medios de producción, producto, mercancía, etc. es decir, la producción y circulación del capital es un proceso de valor para obtener más valor. Dussel concluye lo siguiente:

*“En los Grundrisse, Marx termina con la cuestión del valor, pero en realidad, ha sido su descubrimiento fundamental...”*

---

<sup>613</sup> Ibidem. p 327

*Esencialmente, describe por primera vez el «concepto de plusvalor» -que, podría decirse, es el aporte propio de Marx en la historia del pensar humano. De este descubrimiento su discurso saca la totalidad de sus desarrollos posteriores y sus conclusiones más remotas.»<sup>614</sup>*

El Ustext es la primera redacción de la Contribución a la Crítica de la Economía Política y tiene varios temas de interés: es un nuevo paso hacia El Capital, continúa el tema del valor y es la entrada al discurso total. Sus temas son: La ley de apropiación, el pasaje al capital, la mercancía y el dinero, el orden de las categorías como valor, dinero y capital, la circulación como apariencia pura y el capital industrial como fundamento. En el nivel del capital, Marx pone en práctica la fenomenología de la Lógica de Hegel y recalca, en el capítulo III, la contradicción entre el ser del capital y el no-ser del trabajo vivo. Marx deja en claro que el trabajo no tiene valor porque es el fundamento del valor, que el capital no paga el trabajo, sino sólo la capacidad o fuerza de trabajo, y que la diferencia entre el valor pagado y el valor producido es el plusvalor.

En 1859 hay un cambio en el Plan de Marx, ahora la primera parte es la “mercancía”, la segunda el “dinero” y la tercera el “capital”.

Enrique Dussel, que penetra hasta los últimos rincones de la investigación de Marx, ve lo que muchos marxistas nunca vieron: la existencia ética de los Grundrisse, que confirman a Dussel en el anticapitalismo y en su compromiso con los pobres.

Llegamos a la relación entre los Grundrisse y la Filosofía de la Liberación. El texto de los Grundrisse 235, 34 - 236, 29 ed. cast ; 203, 8 - 45 ed.

---

<sup>614</sup> Ibidem. pp 328-329

alem<sup>615</sup>, Dussel dice que es de referencia obligada por su profundidad filosófica, porque en él Marx caracteriza genialmente al “trabajo” como “no-capital”, negativamente como “pobreza absoluta” y positivamente como “posibilidad absoluta de la riqueza”. Por eso Dussel quiere recorrer el discurso implícito en ese texto, para explicitar las categorías ontológicas que poco a poco va usando Marx, para abrirlo a nuevos horizontes y, sin cambiar su lógica, hacerlo latinoamericano. Con ese objetivo habría que construir -indica Dussel- categorías más abstractas, como la de “exterioridad”, no sólo en el sentido espacial de “estar-fuera-de”, sino en el sentido metafísico de “estar-más-allá” del ser del capital, en la anterioridad histórica, “ante rem” -antes del intercambio trabajo-capital- y “post factum” -por quedar fuera del capital después de disminuir el tiempo de trabajo necesario-. Desde esa “exterioridad” es que el trabajador, la clase trabajadora y la nación periférica, tienen la experiencia de ser pobres, “nada”, ante el poseedor del capital y por efecto de la lógica de ese capital. Este pobre, fruto de la explotación, es el “otro” por excelencia, es persona en un nuevo sentido, como clase y como nación. En el cara-a-cara trabajador-capitalista, clase-ante-clase, nación-ante-nación, el pobre, aún no objetivado, es subjetividad corporal digna para-sí, pero desde el capital es el no ser; sin embargo, ahí se da una tensión ética por tratarse de humanos; pero al comprar el trabajo se constituye al “otro” como cosa.

En una excelente exposición, Dussel muestra que la Lógica de Hegel sigue viva en Marx. Los tratados y conceptos de la lógica hegeliana sobre las “determinaciones”, la “magnitud”, “el ser que deviene esencia”, la “esencia” que deviene “entes”, “existencia” y “realidad” son fundamentales en Marx: el “valor” es la cantidad portada por la mercancía, el “dinero” es la relación y medida de las cantidades, el “dinero pasa a ser el “capital”, éste la esencia

---

<sup>615</sup> Ibidem. pp 138-139

del “valor” como su fundamento; ahora, las formas de aparición del “capital” son las determinaciones de “dinero”, “trabajo asalariado”, “medios de producción”, etc. Marx, además, estructura todo su análisis en una distinción ontológica, que es el nivel de la existencia o nivel de aparición; también diferencia la circulación como lo fenomenológico y la producción como la fundamentación profunda, la realidad-realización se da en el capital fructífero y la síntesis global del capital en la unidad de producción y circulación. Todo ello es aprendido de Hegel.

En Marx la categoría “totalidad” es la categoría de las categorías. El capital como totalidad es la esencia del capitalismo y el presupuesto del trabajo asalariado; pero éste también lo es del capital. La primera cuestión ontológica es el “pasaje” del “no-capital” al “capital”, cuando el dinero y la circulación son subsumidos en una nueva totalidad y aparecen como la primera forma de capital. El valor es el ser, o la determinación universal del capital, y el sujeto que se mueve en un círculo de círculos. Como la esencia de Hegel, el capital es la identidad originaria que se escinde en producción y circulación, pero la producción es donde se dan las relaciones esenciales y es el fundamento de lo que aparece en la circulación. Marx así desarrolla una ontología del capital en sentido filosófico y económico, por eso -según Dussel- se destruye el discurso de Marx si se dice que es sólo económico, o sólo filosófico.

La “mediación” es un concepto clave en Hegel: La mediación universal del ser es el ente, de la esencia es la apariencia, de la identidad la diferencia, del fundamento lo fundado, etc. El capital está mediado por su determinaciones, el proceso ontológico del capital por la producción y la circulación, el trabajo por el capital y viceversa. Lo que sigue explica todo esto.

El “trabajo vivo” es exterior al “capital”, pero éste lo subsume porque ambos

se presuponen. Ante el capitalismo, la proximidad de los pobres es la desnudez económica y existencial, a ellos no les queda más remedio que venderse para no morir, con lo que dejan de ser “el otro” y pasan a ser mediación del capital. Es lo que Marx y Dussel llaman “alienación”, no-ser, ser para-otro, poder ajeno-de-sí. Es lo que Dussel llama “totalización”. La subsunción al comienzo es formal porque el trabajador sigue siendo el sujeto de la producción, pero con la revolución industrial el trabajador es subsumido, además, materialmente, porque es la máquina la que controla al trabajador, quien ya no realiza un trabajo con pericia, sino un trabajo universal. El trabajador y la tecnología subsumidos por el capital se hacen sus momentos productivos, y es el secreto de la creación de plusvalor.

Éticamente, la negación de la exterioridad del trabajo es el mal originario, la perversidad del capital, que el burgués acepta como un hecho natural. En concordancia con los Grundrisse, Dussel aclara en la nota 27 de la página 354 que el mal originario, no es la propiedad privada, sino la negación del otro, porque el trabajador, al tener que vender su capacidad viva de trabajo, en un aparente contrato justo, es tratado como cosa. Dussel afirma:

*“Marx ha descubierto la esencia de la moral burguesa y ha fundado una ética de la liberación del asalariado. Es simplemente... un capítulo esencial del tratado de la justicia, en la ética de todos los tiempos, donde se muestra la no igualdad, no equidad, entre el salario pagado y el producto producido... Marx ha mostrado definitivamente, la existencia del plusvalor, como lo robado, apropiado por el capital sin contrapartida. Es la esencia misma de lo que “oculta” la moral burguesa y que “descubre” una ética de la liberación... Marx es así, filosóficamente hablando, el ético más significativo en la crítica a la esencia perversa del capital.”<sup>616</sup>*

Marx no es colectivista, lo que en los Grundrisse propone es la utopía

---

<sup>616</sup> Ibidem. pp 354-355



comunitaria. No critica lo individual, sino el "carácter social" de los individuos fundados en el valor de cambio, en algo universal, donde toda individualidad es cancelada. Lo que critica es que la "forma social" sea "algo ajeno" -porque los productos son para otros-, que la relación entre las personas sea cosificada, que la "ley del valor" sea la que rija la sociedad humana, que al individuo se le asignen las funciones de producir y de comprar mercancías, y que fuera de esto el individuo quede en la soledad improductiva, que

*"la producción no sea el fruto de una asociación que reparte en su seno el trabajo (sino que) los individuos (estén) subordinados a la producción social que pesa sobre ellos como una fatalidad."*<sup>617</sup>

Marx piensa que la utopía es la plena realización de la individualidad en la responsable comunicación de toda actividad humana. Dicha utopía será el fruto de la acción histórica del hombre, determinada por el desarrollo de la individualidad con organización, que presupone la participación no mediada por el valor de cambio. Esa utopía da el fundamento -dice Dussel- para una praxis revolucionaria de liberación. Ese "Reino de Libertad" Marx lo proyecta hacia el futuro como máximo tiempo empleado para la actividades superiores, en asociación de individualidades libres, donde no habrá pobres porque no habrá plusvalía sino "pleno empleo, plena producción y pleno consumo: fiesta"<sup>618</sup>.

Por último, Dussel repasa las fases del discurso metódico de Marx en los Grundrisse, porque posee aspectos aprovechables para la praxis de liberación. Marx va primero de lo "óptico-abstracto" a lo "ontológico-concreto", del producto al dinero como capital, donde alcanza el todo concreto y describe sus determinaciones, cuya categoría determinante es el

---

<sup>617</sup> Ibidem. p 350

<sup>618</sup> Ibidem. p 360

plusvalor. Después desciende de la totalidad a las determinaciones particulares. Es el viaje de retorno o -según Dussel- de la deducción científico-explicativa, donde los entes quedan subsumidos en el ser del capital. Es cuando Marx, desde el capital y la tecnología, explica la población y la exterioridad del pauperismo.

Marx muestra que el doble movimiento dialéctico, y una crítica radical del capital, no la puede realizar un economista o un filósofo burgués. Para ello se necesitan “otros ojos”, identificarse con los oprimidos que están en la exterioridad y liberarse del proceso teórico mismo. Epistemológicamente, Marx abre otro horizonte y descubre el sentido más allá del capital.

La crítica al sistema desde la exterioridad es lo que Dussel ha llamado la “trascendencia analéctica”, la cual niega la negación del oprimido. Además dice que las mediaciones concretas para realizar la liberación histórica del hombre son: situarse en la exterioridad, formular una teoría crítica radical, organizarse políticamente y efectivizar el nuevo orden para suprimir la alienación. La nueva sociedad no es pasar de la potencia al acto desde el capital, sino desde la cultura del no-ser, desde los pobres, como comunidad de hombres libres, que desarrollan y superan el poder civilizador que el capitalismo inició en la historia universal<sup>619</sup>.

Enrique Dussel va encontrando en los Grundrisse elementos para desarrollar “la cuestión de la dependencia”, el diverso sentido de la mutua relación constituyente del “capital central-desarrollado” con respecto al “capital periférico-subdesarrollado”, eso sí, teniendo dos presupuestos metodológicos: aplicar el mismo método de Marx y desarrollar las categorías de los Grundrisse. Como esta cuestión supone el mercado

---

<sup>619</sup> Ibidem. p 368

mundial, Dussel piensa que el tema de la dependencia correspondería a una séptima parte de El Capital, que además exige aclarar el momento político del Estado -porque el “centro” se ha impuesto con violencia en la periferia- y la ley de las relaciones internacionales entre países capitalistas.

Para Marx el mercado mundial se originó en el siglo XVI en la época dineraria, cuando América Latina entregó -a la fuerza- su riqueza metálica a los países del centro. Dussel advierte que la cuestión de la dependencia es un tema nuevo en que está por descubrirse la esencia de sus determinaciones, y que en el debate entre “dependentistas” –quienes estudian el asunto directamente desde el imperialismo negando la contradicción capital-trabajo en el interior del capital nacional- y “antidependentistas” -quienes describen sólo la situación de la nación sin relacionarla con el sistema mundial- hay que tener en cuenta que la nación dependiente es capitalista, con historia real concreta y, por ello, primero hay que estudiar la esencia del capital global nacional, después ascender a su nivel histórico y luego a su situación en el sistema mundial, donde hay que determinar la esencia y las relaciones de las categorías “capital-central” y “capital-periférico”, para determinar, en la descripción, la situación de la “nación dependiente”. Además, no hay que olvidar que en la actualidad los países están determinados por los niveles regional y mundial, por la competencia entre capitales de diversa especie, que la contradicción horizontal entre capitales es relativa, la contradicción vertical “capital-trabajo” es absoluta y que no se puede negar ninguna de las contradicciones.

Para situar la discusión, Dussel propone, a manera de hipótesis, nueve tesis esenciales en general, que presentan la debilidad del capital periférico.

Aquí sólo las resumimos<sup>620</sup>:

Tesis 1. El “capital central” evoluciona primero desde el siglo XIII en Centro-Europa. El “capital periférico” no evoluciona, sino que es impuesto.

Tesis 2. El capital central permite mayor acumulación primitiva, mayor valorización y más rápida circulación. El capital periférico se sitúa muy lejos de Centro-Europa, lo cual condiciona su tipo de producción, su mayor desvalorización y cierto tipo de exportaciones que aumenta la valorización inútil -por el transporte de los costos de producción sin agregar valor de uso-

Tesis 3. El capital central, por supremacía tecnológica y militar, funda la expresión política que determina la distribución de los agentes de la producción, el tipo de exportación, etc. El capital periférico debe aceptar la lógica del capital central.

Tesis 4. El capital central acumula originariamente desde el centro y desde la periferia (hasta con piratería). El capital periférico sólo acumula desde la periferia y debe contribuir a la acumulación del capital central.

Tesis 5. El capital central expande primero su mercado a nivel mundial porque organiza primero la manufactura. El capital periférico sólo tiene mercado regional y organiza tarde la manufactura.

Tesis 6. El capital central puede autodeterminarse. El capital periférico sufre la determinación externa.

Tesis 7. El capital central subsume primero la revolución industrial. El capital periférico subsume muy posteriormente la maquinaria debido al mercado del maquinismo central, y esto es esencial para las relaciones desiguales.

Tesis 8. El capital central pasa primero del plusvalor absoluto al relativo. El capital periférico prolonga la obtención de plusvalor absoluto y por ello

---

<sup>620</sup> Ver las tesis completas en *Ibidem*. pp 379-384

aumenta la sobre explotación absoluta, encarece los productos, baja los salarios y limita el descenso del trabajo necesario.

Tesis 9. El capital central, por falta de población, eleva los salarios y crea mercado interno fuerte para sus productos. El capital periférico baja los salarios y no crea mercado interno fuerte y, además, sufre la agresión del mercado central.

En síntesis, la competencia entre el capital central y el capital periférico Dussel la define más o menos de esta manera: El capital central integra relativamente mayor capital constante, obtiene productos de bajo valor, los cuales puede vender en el mercado periférico a mayor precio y así lograr ganancia extraordinaria. El capital periférico, por el contrario, integra menor capital constante, obtiene productos de mayor valor, que al venderlos en el mercado central les debe disminuir el precio, por lo que transfiere plusvalía al capital central<sup>621</sup>.

Según Dussel, la contradicción centro-periferia es importante porque demuestra que los países pobres son explotados, que dentro del capitalismo nunca se pueden desarrollar y que la lucha de liberación en la periferia debe ser nacional y popular.

Después de la segunda guerra mundial aparece el fenómeno de la transnacionalización de fábricas sobre la periferia y sobre el centro. Este grave fenómeno exige nuevas categorías y ampliar el discurso de la dependencia. Por consiguiente, habría que distinguir “capital en general”, “capital mundial”, “capital transnacional”, “capital mundial en general”, “capital global mundial”, “capital central”, “capital central en general”, “capital

---

<sup>621</sup> Esquema 33: Ley esencial, abstracta y general que rige la relación del capital central-desarrollado con el capital periférico-subdesarrollado, en el nivel de la producción y el intercambio. Ibidem. p 384

global central”, “capital central individual”, etc<sup>622</sup>.

Dussel pasa a considerar la acumulación primitiva, la producción y la distribución de los capitales centrales y periféricos en general, donde la espacialidad obliga a estimar el transporte de mercancías como parte del proceso de producción. Igualmente el “espacio económico lejano” determina la acumulación, la transformación y la colocación del dinero como capital, salario y medio de producción. Son muy diferentes los supuestos y las condiciones de la génesis del capital en el Centro-Europa a los supuestos y condiciones en México, Perú, India y China. En la periferia, la disolución de los modos de apropiación pre-capitalistas ha tenido la lógica de la violencia externa, ha creado un capitalismo débil que ha asumido modos de producción y apropiación no capitalistas, y su Talón de Aquiles es la baja tecnología, que le impide competir con el capital central. Un crecimiento súbito en las fuerzas productivas del centro desvaloriza repentinamente todos los valores materiales y técnicos del capital periférico, por eso la ley del capital débil es su continua aniquilación relativa.

El capital central, con respecto a la circulación, crea el mercado mundial y asigna a cada capital su lugar en la división internacional. Y como a él le es más difícil aumentar las tasas de plusvalor y de ganancia, debido a su alta composición orgánica, interviene en la periferia para superar su descenso de capital relativo. De aquí que en el momento de la circulación es cuando se realiza la desigualdad de la dependencia. Como está la situación mundial -afirma Dussel- no es posible un capital central fuerte sin articularse a los capitales débiles, y Charles Bettelheim sostiene:

*“Los capitalistas de los países industriales disponen no solamente de una base propia de explotación... sino,*

---

<sup>622</sup> Cfr Ibidem. p 388

*además de una base internacional de explotación...”*<sup>623</sup>

Con el estudio de la dependencia, Dussel descubre que las cuestiones “colonial”, “nacional”, “popular”, “diferencia entre países” y la “doctrina imperialista” se sitúan bajo nueva luz. En especial la cuestión popular no se había dejado vislumbrar debido a la deformación del populismo, a la confusión de “pueblo” con las categorías “clase”, “etnia”, “grupos subalternos”, etc. y por haberse considerado una pseudo categoría. Dussel, en consecuencia, se propone construir la categoría “pueblo” mostrando su importancia desde el profuso uso que le han dado todos los líderes del Tercer Mundo y Marx, y no, por ello, han sido populistas.

Dussel se pregunta: ¿No es indicativo que la categoría “clase” no pase a la nueva época histórica y sí la categoría “pueblo”? ¿La cuestión popular no tuvo gran importancia en el “populismo ruso” que Marx apoyó como la forma no-occidental de transformación social? Y como anota José Aricó:

*“Marx ya no abandonó su tesis de que el desarrollo desigual... desplazaba el centro de la revolución... hacia los países dependientes y coloniales.”*<sup>624</sup>

En realidad -dice Dussel-, por las contradicciones del capitalismo periférico, sus clases oprimidas se transforman en sujeto revolucionario por excelencia de la historia y, a este horizonte, habría que agregarle el redescubrimiento de Gramsci del papel de la cultura y el folclor.

Para Dussel, “pueblo” no es la masa amorfa, ni el estado dominante de una edad del mundo con “derecho absoluto”, como decía Hegel.

---

<sup>623</sup> Citado por Dussel en *Ibidem.* p 399

<sup>624</sup> Aricó, J. *Marx y América Latina.* México, A. Ed. 1982 en *Ibidem.* p 405

Tampoco se identifica con la “clase”, la cual desaparece con su correspondiente modo de apropiación y producción. En la periferia, el débil capitalismo no ha podido subsumir a los trabajadores de reserva, el campesinado es más numeroso y con más conciencia de exterioridad, por eso allí la causa del pueblo se hace factor revolucionario. Es por esto que Fidel Castro define al pueblo como:

*“La gran masa irredenta que ansía sabias transformaciones... cuando cree en algo... y en sí misma;... son las masas desempleadas,... maestros y profesores,... pequeños comerciantes.... profesionales jóvenes... capaces de pelear con todo coraje.”*<sup>625</sup>

“Pueblo” es, entonces, un “bloque social” de la sociedad civil, antihegemónico en cuanto oprimido y explotado. No puede ser sólo una clase, ni sólo unas clases determinadas, lo constituyen también grupos exteriores al capitalismo, aún a la nación y a los oprimidos del sistema, como los niños, las mujeres, los ancianos, las etnias, las tribus y otros grupos dispersos. “Pueblo” es un bloque como sujeto colectivo con memoria de su pasado, con cultura propia alternativa y de resistencia, con continuidad en el tiempo, porque atraviesa los diversos modos de apropiación de una formación social.

*“Está claro que es necesaria una organización política y la formulación de una teoría verdaderamente revolucionaria, y no simplemente populista.”*<sup>626</sup>

Dussel promete en el futuro profundizar todo esto.

---

<sup>625</sup> Castro, F. La revolución Cubana, Era. México. 1975 p 39 En Ibidem. p 403

<sup>626</sup> ibidem p 412



#### **4. HACIA UN MARX DESCONOCIDO. UN COMENTARIO DE LOS MANUSCRITOS DEL 61-63.**

Los Manuscritos del 61-63 son 23 cuadernos. Para comentarlos Dussel y su equipo retoman la Contribución a la Crítica de la Economía Política de 1859 y, lo mismo que en los Grundrisse, se introducen en el “laboratorio de Marx” para observar cómo el gran crítico del capital desarrolla allí sus conceptos. Estos Manuscritos empiezan por el capítulo III sobre “el capital en general” (cuadernos I-V), donde Marx critica la economía política burguesa, profundiza las teorías sobre el plusvalor (cuadernos VI-XV) y desarrolla la circulación y el capital como totalidad (cuadernos XV-XXIII). El meollo de estos Manuscritos es la compleja categoría de “plusvalor”, la cual supone, por una línea, las categorías “trabajo vivo”, “trabajo objetivado”, “capital variable”, “salario”, “tiempo no-pago” y “plustiempo”, y por otra línea, las categorías “capacidad de trabajo”, “tiempo necesario” y “plustrabajo”<sup>627</sup>. El método de Marx para penetrar la realidad, en línea asintótica con sus instrumentos hermenéuticos, con sus conceptos globales y dialécticos, con sus categorías representativas y relacionadas como momentos de los conceptos globales -dice Dussel-, es enseñanza para los filósofos de América Latina.

##### **4.1. “Entrada” del Discurso Dialéctico. De la Mercancía al Dinero**

Esta primera parte de los comentarios a los Manuscritos del 61-63 consta de dos párrafos (1 y 2): Tratado de la Mercancía y Tratado del Dinero, que relacionan el paso del dinero al capital, a través de un salto desde la mercancía que ya se ubica en el capital.

---

<sup>627</sup> Dussel, E. Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63. Siglo XXI. México. Esquema 2: Desarrollo del concepto y constitución de categorías simples y complejas. p 22

En el tratado de la mercancía, Marx entra al capital por el “ente-mercancía”, yendo de lo abstracto a lo concreto, de la parte al todo. Dussel comenta que este texto “es el inicio de una ontología económica, antropológica y ética”<sup>628</sup>.

En la mercancía Marx distingue varios niveles: a. Sus cualidades útiles que la hacen cosa-satisfactor, aún no económica. b. Su carácter de objeto de trabajo con valor de uso, aún sin forma social. c. Su determinación de trabajo concreto y particular. d. Su determinación de valor de cambio, debido a su relación cuantitativa con otra mercancía que abstrae el valor de uso y deja sólo el trabajo objetivado en general. e. Su carácter de trabajo social, porque por ella el individuo aislado va a la fábrica o al mercado y se torna social. f. El valor de cambio medido por el tiempo de trabajo social. g. El valor de cambio medido en general y h. El valor de cambio medido en una sociedad determinada.

La mercancía, ya constituida como ser-para-otro, deviene dinero en el mercado, donde funciona, no tanto el valor de uso, sino el valor de cambio o tiempo de trabajo social medio. Si una mercancía específica compara a todas las demás se convierte en el equivalente general, adquiere un uso general o determinación formal. Se trata del dinero que adquiere el privilegio de manifestar el ser del valor para posibilitar todo intercambio, es decir, la relación social de la producción y de la circulación. Marx muestra que la circulación y las relaciones formales de intercambio se fundan en las relaciones sociales de producción.

El método crítico de Marx -nos dice Dussel- consiste en destruir los

---

<sup>628</sup> Ibidem. p 28

manejos confusos de las categorías económicas por parte de los clásicos. Por ejemplo, a William Petty le critica la falta de la categoría “tiempo de trabajo” para que no confunda “valor de cambio” y “dinero”; a Benjamin Franklin el confundir el “trabajo concreto” con el “trabajo social” y la falta de la categoría “trabajo abstracto social”; a James Stewart no distinguir “trabajo industrial”, “trabajo concreto” material y “trabajo abstracto” social; a Adam Smith el no saber ligar las categorías del nivel de la producción con las del nivel de la circulación y pensar que el trabajo vivo mide la mercancía; y a David Ricardo confundir la “forma natural” del trabajo con la “forma social” del mismo.

Marx termina el tema de la mercancía planteando las preguntas que va a resolver en estos Manuscritos del 61-63: ¿El trabajo tiene valor de cambio? ¿Qué es el plusvalor? ¿Cómo se pasa del valor al precio? ¿Qué es el valor de cambio de las fuerzas naturales?

El tratado del dinero se ocupa de describir sus funciones o determinaciones formales. La determinación formal de la mercancía es el dinero, que a su vez tiene otras cuatro determinaciones formales: Es medida del valor, es patrón de medida de los precios, es dinero de cuenta y, en un nivel más concreto, es medio de circulación.

Gracias al “tiempo de trabajo igual” la mercancía pasa al dinero, y gracias al “oro común” el valor de cambio pasa al precio. Esas son dos funciones del dinero: Medir el valor de cambio y expresar ese valor de cambio en dinero. La primera función es inmanente a la mercancía, la segunda es externa. Marx sabe que esto ya lo había dicho Aristóteles. Por el otro lado, el dinero que mide se refiere al oro, el cual puede medir directamente el valor de cambio a través de su tiempo de trabajo y, por ello, el oro es el patrón del precio.

Como el peso de la unidad de oro disminuye, por desgaste o por aumento de productividad, se origina una diferencia de valor entre el oro como patrón de medida y el peso metálico efectivo, es decir, se conserva el nombre de la unidad de medida para un peso cambiante. El nombre de la unidad de peso antiguo es el llamado "dinero de cuenta" que es el nombre dinerario actual. Ese "dinero de cuenta" mide idealmente el precio de la mercancía, precio que es denominado "precio monetario".

Marx, basado en las categorías "medida de valor", "patrón de medida de valor" y "dinero de cuenta" critica a varios autores: A William Lowndes, a John Locke y a James Stewart por confundir "precio de mercado de metal dinero" y "precio monetario", que lleva a pensar que las monedas tendrían valor ideal constante; a George Berkeley y a James Stewart el pasar directamente del "valor" al "dinero de cuenta" porque volatilizan el "valor del dinero" en un concepto abstracto de valor; a Lowndes, Peel y Gray la falta de mediación entre el "dinero de cuenta" y el "tiempo de trabajo", porque si las mercancías se pudieran relacionar directa y recíprocamente se podría eliminar el dinero.

Marx pasa luego a explicar la metamorfosis de las mercancías en dinero ( $M \rightarrow D$ ) y del dinero en mercancías ( $D \rightarrow M$ ), donde el dinero es el "medio de circulación" que supone el mundo de las mercancías y la división social del trabajo. Las mercancías entran y salen del mercado, mientras el dinero permanece en circulación. En cuanto "medio de circulación", el dinero toma la forma de "moneda", o unidad real de medida, en concordancia con el patrón "dinero de cuenta" o medida ideal. La moneda, por desgaste, se hace menor y pasa a ser sólo "signo de valor". Marx critica a los monetaristas porque en la circulación de los "signos de valor" invierten las leyes de la circulación real del dinero.

La otra determinación es la del “dinero como dinero” en el silogismo D-M-D, donde el dinero es punto de partida y de llegada. Hay un momento en que el dinero sale de la circulación, deja de ser “medio de circulación” y se hace “tesoro”, el cual parece que tuviera valor por sí mismo y se fetichiza.

La determinación del dinero como “medio de pago” es otra autonomía del dinero, pero dentro de la circulación. Cuando se contrae una deuda, el dinero aparece como “medio de compra” y “medio de pago”. En este caso, el deudor debe conseguir dinero para pagar un dinero autonomizado como dinero. Si el dinero se sitúa en la circulación internacional de mercancías, se hace “dinero mundial” o “medio general de cambio” y retorna a su valor como metal precioso, que fue su primera forma natural universal. Dussel aprovecha para recordar que América Latina nació a la historia mundial entregando gran cantidad de metales preciosos, “dinero mundial”, que es una existencia material del trabajo social.

Marx critica a las teorías monetaristas y antimonetaristas que indican los fenómenos, pero no los explican desde niveles profundos. Así, por ejemplo, David Hume supone que el precio y el valor se fundan sólo en la circulación, sin ninguna relación fundacional a la producción porque, según él, el precio de las mercancías únicamente depende de la cantidad del dinero existente. David Ricardo elabora una correcta teoría del dinero, contraria a la de Hume, pero de pronto se vuelve al punto de vista opuesto; su contradicción consiste en decir, por pretendidas razones internacionales, que cuando el oro se encarece las mercancías se abaratan, pierden precio y viceversa; pero eso es monetarismo. James Mill y Thomas Tooke tampoco consideran al dinero en forma abstracta y, por ello, fluctúan entre las determinaciones formales del dinero y las determinaciones donde se ocultan las relaciones concretas. En cambio, Marx describe el movimiento

progresivo de las mercancías en su desarrollo real hacía el dinero y hacía el dinero mundial, y también el movimiento teórico-dialéctico al ir construyendo las categorías.

Dussel comenta que Marx termina aquí la descripción abstracta del dinero -la circulación simple-, pero no pasa aún a la totalidad de múltiples determinaciones de la circulación compleja del capital. Hay que esperar al tomo III de El Capital para resolver la cuestión del precio y la cantidad de dinero.

#### **4.2. Los Cuadernos Centrales del Capítulo III. Proceso de Producción del Capital.**

Esta segunda parte consta de tres párrafos (3, 4, y 5) que comentan los cinco primeros cuadernos de los Manuscritos del 61-63 y progresan sobre el tema de la producción capitalista. En esta parte Marx pasa del ente abstracto “dinero” a la totalidad concreta “capital”

*“Es un ascenso dialéctico que, paradójicamente, no ha sido tan estudiado por la tradición marxista... (por eso no se dio cuenta que) la categoría de “totalidad” no explica este pasaje. Solo la categoría implícita, pero frecuentemente usada por Marx, de “exterioridad” proporciona la clave hermenéutica para tener una visión nueva sobre la totalidad del discurso de Marx”.<sup>629</sup>*

Por eso Dussel le da importancia especial a la interpretación del párrafo 3. La segunda parte se completa con los temas del plusvalor absoluto y el plusvalor relativo.

Según Dussel, para Karel Kosik la categoría “totalidad” es central en

---

<sup>629</sup> Ibidem. p 55

la filosofía clásica alemana y en el materialismo es la respuesta a la pregunta acerca de la realidad; para Lukács también es la categoría fundamental de la realidad, pero resulta que para Marx el lugar ontológico de esa categoría es más el ser social que la naturaleza. Cuando Marx escribe en los Manuscritos del 61-63:

*“En contradicción con el dinero... la capacidad del dinero se manifiesta como capacidad del sujeto vivo... Al capitalista,... le enfrenta el trabajador...; así se estructura la contradicción entre... el trabajo objetivado que se autovaloriza y la capacidad de trabajo vivo y creadora de valor (M 61-63, 1, 36, 13-35; 39)”<sup>630</sup>,*

permite afirmar -comenta Dussel- que si la “totalidad” es la categoría fundamental del “capital” ya dado, sólo desde la categoría “exterioridad” se puede comprender la posibilidad del devenir originario del capital y la crítica a la economía burguesa.

*“Si la ontología trata de la «totalidad» (del ser) la metafísica es la que describe la constitución dialéctica de la totalidad desde la exterioridad, (o la trans-ontología) desde la realidad real (como gusta expresar Marx no tautológicamente)”<sup>631</sup>.*

Veamos dos momentos previos del salto metafísico que realiza Marx del dinero al capital.

En la “circulación simple” el dinero es medio de cambio, pero detrás se desarrolla la fórmula D-M-D, donde se descubre un sujeto bifacético: el valor que se acrecienta y el capitalista apropiador. El poseedor del dinero compra una mercancía, la transforma, la vende y obtiene más dinero (S →

---

<sup>630</sup> Ibidem. p 57

<sup>631</sup> Ibidem. p 58

D'-M'-M''-D''). El punto de salida y de llegada es el capitalista. En el silogismo M-D-M los sujetos entran como vendedores y salen como consumidores, el dinero permanece en la circulación sin crecer, pero en el silogismo D-M-D, el dinero se automatiza porque regresa multiplicado como si fuera un proceso del propio valor. Sin embargo las mercancías no aumentan el valor en el intercambio. Si hay ganancia ¿de dónde emerge ese más valor al final de cada proceso?

El trabajo pasa al capital porque el trabajo objetiva valor, es decir, la convertibilidad del trabajo al capital es por mediación del valor, valor que aparece por una intervención especial del trabajo vivo. Dussel afirma que Marx plantea el “trabajo vivo” en la “exterioridad”, como la fuente creadora del valor, porque al analizar el intercambio “dinero-trabajo” parte del “no-capital”, de la “no-materia prima”, del “no-instrumento”, del “no-producto”, del “no-dinero”, de más allá del capital. Marx enuncia: “El ser del capital es el valor, el no-ser (el no valor) es real”<sup>632</sup>; es decir, afirma la “exterioridad” y concuerda con la Filosofía de la Liberación.

Modificando los Grundrisse Marx escribe en los Manuscritos del 61-63:

*“... La capacidad de trabajo, como no-capital... aparece: 1. Negativamente... el trabajo disociado de los medios de trabajo y de subsistencia... Este despojamiento total... (es) pobreza absoluta... la corporalidad misma del trabajador... 2. Positivamente... el trabajo como actividad, como fuente viva del valor... (Manuscritos 61-63, 147, 40-148, 17; 172-173).”*<sup>633</sup>

En este punto es cuando Marx comienza a construir la nueva categoría de “trabajo vivo”, la cual no significa “valor”, sino “creador de valor”, el trabajador.

---

<sup>632</sup> Ibidem. p 62

<sup>633</sup> Ibidem. p 62-63



*“lo que se contrapone al trabajo objetivado es el trabajo no-objetivado, el trabajo vivo,... el primero es valor,... el otro... se da como actividad humana, es creador de valor... (Manuscritos 61-63; 30, 24-30, 32).”<sup>634</sup>*

El trabajador, cuando aún no ha sido subsumido por el capital, no es trabajo asalariado, es realidad absoluta en el exterior; lo que Dussel llama “exterioridad”, “alteridad del otro distinto del capital”, desde donde se inicia la teoría crítica de Marx. Si no existiera la “exterioridad” del “trabajo vivo” no existiría el capital. Dussel nos cuenta que releyó los Grundrisse, los Manuscritos del 61-63, los Manuscritos del 63-65 y los tres tomos de El Capital y no encontró contradicciones en el concepto “creación de valor”, por eso se atreve a decir:

*“poner desde el capital (desde el fundamento de la totalidad) no es lo mismo que dar existencia al valor desde el no-capital,... desde la nada... O yo me equivoco, y entonces tiene razón Lukács, Kosik y tantos otros, o ellos se equivocan y por tanto todo Marx debe ser interpretado de otra manera.”<sup>635</sup>*

Según Marx, la no comprensión de la única realidad absoluta del trabajo vivo -de la subjetividad del trabajador-, es lo que lleva a la economía burguesa a cometer errores hermenéuticos.

Más adelante Marx diferencia -contra la tradición marxista- la “capacidad de trabajo” como contradictoria al capital y la llama “potencia”, “dynamis”, “capacidad que puede trabajar”, porque es la sustancia que posee un valor de uso especial capaz de crear valor de cambio. Esta precisión lo lleva a distinguir dos nuevas categorías: El “trabajo” en cuanto

---

<sup>634</sup> Ibidem. p 63

<sup>635</sup> Ibidem. p 64

tal y la “capacidad de trabajo”, fundamentales para explicar el plusvalor.

Si el capital pagara la totalidad del trabajo, esto es, todo el valor producido, no habría ganancia. El capitalista piensa que el salario paga todo el trabajo, el “trabajo” en cuanto tal, cuando sólo paga el servicio del obrero, la posibilidad de usar la “capacidad de trabajo” del trabajador, pero no se da cuenta que en realidad recibe al sujeto mismo de trabajo. Ahí está el meollo de la falacia del salario. Esto se aclara viendo cómo la “capacidad de trabajo” se puede medir con los medios de subsistencia que recuperan la capacidad gastada en el trabajo, es decir, con el salario. Y el salario es lo que paga el capital. Mientras el “trabajo vivo”, el trabajador, el no-valor, no se puede determinar porque es la fuente creadora del valor, y es lo que el capital se apropia sin pagarlo.

Cuando se realiza el “intercambio” “trabajador-capitalista”, el capitalista mira al trabajador -que va como persona- como una mercancía que tiene valor de uso y produce valor de cambio, inmediatamente la “capacidad de trabajo” pasa, jurídicamente, a ser propiedad del capital, el dinero del salario da el salto al capital porque el “trabajo vivo” queda incorporado en él. En este lugar sistemático Enrique Dussel sintetiza su tesis sobre Marx cuando afirma:

*“Este acto ontológico por el que se niega la “exterioridad del trabajo vivo”... es la “alienación” del trabajo... y constitución del trabajo vivo como “trabajo asalariado”... La perversidad ética del capital se consume en este momento... Un hombre otro, libre,... es transformado en una cosa... Desde este momento, la categoría de totalidad comienza a cumplir su función hermenéutica, pero no antes, y nunca será la categoría originaria ni radical de Marx.”<sup>636</sup>*

---

<sup>636</sup> Ibidem. p 69

Avanzando, Marx analiza el “proceso de valorización” -como trabajo abstracto social-, las categorías “jornada total de trabajo” y “tiempo de trabajo necesario” para afirmar que el “más-trabajo”, por sobre el “tiempo de trabajo necesario”, es el “más-valor” -la simple cuestión del plusvalor en que todos se han equivocado-, y la unidad “trabajo-valorización” es el trabajo que pone valor para el capital.

Sobre las partes componentes del producto, a Marx le importa aclarar “lo de la parte que se gasta en salario” y si cada momento del proceso es productivo. Muestra que el salario es condición y presupuesto para el capital y la reproducción del trabajador, pero no es directamente productivo. No confunde las categorías fundadas en la exterioridad -“trabajo vivo”, “capacidad de trabajo”- con las fundadas en el capital -“fuerza productiva”, “proceso productivo”, “trabajo asalariado”- e indica cómo las primeras, cuando devienen “trabajo social asalariado”, son las relacionadas con la fuerza valorativa. También señala que los medios de producción, o “dinero objetivado pasado”, no pueden crear más-valor, pero al intercambiarse con el trabajo vivo, éste hace pasar ese dinero al capital a la vez que es alienado por los medios.

Aquí Enrique Dussel hace tres preguntas importantes: ¿Qué es lo que piensan sobre este tema tan radical Lukács, Kosik, Althusser y tantos otros? ¿No será posible desde América Latina... decir algo nuevo? ¿No será efectivamente la exterioridad una categoría más seria de lo que se había pensado?<sup>637</sup>

Marx intenta una exposición sistemática del plusvalor en general. Para ello, fija los términos del capital como dinero y del producto -donde

---

<sup>637</sup> Ibidem. p 77

aparece el más-valor- desde la nada del capital, en la dialéctica entre el trabajo pasado objetivado y el trabajo vivo. La capacidad de trabajo tiene un valor que el capital subsume y valora. En este proceso el trabajo vivo se escinde en dos partes medibles en el tiempo: El “trabajo necesario” - que reproduce el salario- y el “plustrabajo” -que crea el valor-, trabajo que no es pagado por ningún salario. Marx llama ahora al valor creado durante el tiempo de trabajo necesario “capital variable” y ya no “fondo de trabajo”. En este análisis tiene implícita la lucha de clases. Pero siguiendo con el proceso de producción, diferencia los tres componentes del capital: El “capital constante” que se conserva en el producto, el “capital variable” que el trabajo reproduce para el capital, y el “plusvalor” o nuevo valor creado por el “trabajo vivo” durante el plustrabajo. Este plusvalor se mide respecto al tiempo necesario y la jornada total de trabajo, cuya proporción cuantitativa cambia por efecto del impulso del capital que aumenta el plust tiempo de trabajo más allá de los límites naturales, haciendo trabajar horas extras. El plustrabajo también aumenta con el mayor número de jornadas de trabajo simultáneas. La propia situación del trabajador condiciona a vender su capacidad de trabajar y a vivir en el círculo M-D-M, el cual se reproduce y se torna institucional, porque el capital subsume el mundo de la producción, la circulación y el consumo, es decir, el trabajador está atrapado y coaccionado a reproducir su venta.

El plusvalor también tiene que ver con el desarrollo y la cultura, ya que posibilita el “tiempo libre” de otras clases sociales.

*“No solo la producción determina materialmente al mundo ideológico..., sino que lo produce materialmente en cuanto crea plusvalor como “condición material de existencia” de toda vida “supraestructural” de la sociedad... la vida material de las clases no directamente productivas.”<sup>638</sup>*

---

<sup>638</sup> Ibidem. p 86

La intensidad del trabajo busca superar los límites de las necesidades; esta es una ley del desarrollo humano que pesa sobre las clases dominantes.

Por último, Marx analiza la tasa de plusvalor, el grado de explotación o perversidad del capital. -Esta tasa no tiene sentido económico sino ético-político, que es la finalidad de la teoría de Marx-. Lo hace describiendo la esencia del plusvalor relativo en general y sus modos particulares, cuya esencia consiste en el acortamiento del “tiempo de trabajo necesario” para aumentar el plusvalor; no busca rebajar el salario, ni prolongar la jornada de trabajo, sino acrecentar la productividad y, con ella, la masa de productos, que como masa mantiene el valor global pero rebaja el valor de cada producto individual. Dussel recuerda que en los países dependientes es muy difícil aumentar la productividad y, por tanto, muy difícil disminuir el valor de los productos, y ello tiene consecuencias.

En la búsqueda del plusvalor relativo, el valor del producto queda en proporción inversa a la productividad del trabajo; se acorta de modo absoluto el tiempo de trabajo necesario, el tiempo para reproducir el salario, y queda más tiempo para el plusvalor relativo. Sin embargo, por las contradicciones del capital, por un lado se obtiene más valor, pero por otro, la competencia que conlleva, desvaloriza y mete en crisis a los capitales débiles y al sistema en general. En el caso del plusvalor relativo se llega a un límite, porque la proporción del plusvalor no crece en la misma medida en que se reduce el tiempo necesario; es decir, en cuanto más se desarrolla la productividad, el plusvalor se calcula respecto al capital que ha crecido, entonces la proporción del plusvalor es menor. Es la cuestión del descenso de la tasa de plusvalor, la cual baja en la medida que se desarrolla el capital constante.

Marx señala tres formas de aumentar el plusvalor relativo: La primera es por medio de la “cooperación”, o trabajo simultáneo en la misma acción, no en beneficio del trabajo, sino del capital. Es de modo impuesto como el obrero deviene social y como se transforma el modo de producción en lo formal y material, para que el obrero quede apresado sin que él pueda controlar el proceso productivo.

La segunda forma es por la “división del trabajo”, el cual puede darse en diferentes ramas, o en el interior de un solo taller que elabora un único producto con operaciones diferentes. Esta segunda división en el taller requiere menos especialización porque, de modo abstracto, cada obrero hace parte del producto. Es el capital el que controla la separación y la integración con la finalidad de hacer más productivo el “capital variable”, es ahí donde los obreros quedan enfrentados al capital. La triple división del trabajo: General -entre ramas-, especial -en la industria- y singular -en el taller- supone conglomeración de población, concentración y simplificación de la técnica, aumento de materia prima, más capital constante y un determinado nivel histórico de desarrollo, todo subsumido por el capital. Este modo es llamado “potencia productiva del capital”, porque él muestra su capacidad de producirse y reproducirse, es la característica civilizadora del capital que libera potencias de trabajo y desarrolla necesidades nuevas.

La tercer forma de aumentar la productividad se hace con la “máquina”. Marx prueba que por la maquinaria se abandona trabajo especializado para usar trabajo simple, pero que de todas maneras se reduce el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir el valor de la mercancía, el cual al disminuir alcanza un excedente en el precio. Al reducirse la masa de salario, disminuyen los costos de producción y el valor de la capacidad de trabajo. Éste es el principio del uso de la máquina. A la vez Marx prueba

que el plusvalor no es fruto de la circulación sino de la producción, donde se disminuye el trabajo necesario sin acortar la jornada de trabajo.

La “cooperación” y la “división del trabajo” no cuestan, en cambio la maquinaria, como es capital constante, sí vale debido al trabajo invertido en su producción, y aunque no crea valor, sí traspasa el suyo al producto a medida que se va desgastando; es decir, pasa a ser capital fijo. Por medio de un “círculo medio ideal” (Manuscritos 61-63, 298, 14; 84) se puede llegar a saber qué parte alícuota de la máquina entra en el valor del producto.

La disminución del precio de las mercancías debido a la maquinaria depende de que el tiempo de trabajo contenido en ésta sea menor que el tiempo de trabajo contenido por la capacidad de trabajo, es decir,

*“Siempre será proporcionalmente menor el valor de la maquinaria que pasa a la mercancía individual que el valor ahorrado en el salario. O sea, la maquinaria se desvaloriza al traspasar su valor a la mercancía, pero el capital no se desvaloriza; y por otra parte, desvaloriza aún más al salario. En realidad, la maquinaria ha transformado al trabajo en un trabajo “más improductivo”... porque la cantidad que le corresponde (a la capacidad de trabajo) se ha reducido.”<sup>639</sup>*

Marx concluye este tema indicando ocho corolarios que son efectos de la revolución industrial:

Se produce una sobre-explotación, porque al bajar la proporción del tiempo de trabajo necesario aumenta la productividad sin disminuir el tiempo de trabajo, ni aumentar el salario. Además, como la máquina tiende a desvalorizarse con rapidez, se busca cubrir sus gastos en el menor tiempo posible.

Se acelera la sobre-explotación para contrarrestar la disminución de la tasa

---

<sup>639</sup> Ibidem p 105-106

de ganancia.

Para no bajar el salario se aumenta el ritmo de trabajo, el cual acorta la vida del obrero.

Se sustituye la cooperación simple por la maquinaria, la cual organiza directamente a los obreros.

La maquinaria contrarresta la protesta de la huelga y el obrero aprende a ser dócil.

La máquina crea la “pretensión de los obreros de apropiarse en parte de la productividad de su trabajo”.

Se permite una mayor continuidad del trabajo y usar materias primas de menor precio.

Hay sustitución de trabajo, es decir, desempleo, disminución de los obreros necesarios y, por tanto, pauperismo.

#### **4.3. Confrontaciones Críticas de todo el Sistema Categorical**

Esta tercera parte Dussel la descompone en seis párrafos (6 al 11) dedicados a comentar los Cuadernos del VI al XV, donde Marx confronta su teoría del plusvalor con las de los economistas aprisionados en la ideología burguesa y en el nivel de la circulación, que no les permite considerar el plusvalor sino sólo la ganancia. En esta confrontación Marx construye nuevas categorías y desarrolla su teoría, porque diferencia bien plusvalor y ganancia, sus relaciones y cómo se pasa de la una a la otra. Además, descubre que las mediaciones son las categorías “costo de producción”, “ganancia media”, “precio de producción o de costo”, “valor de mercado” y “precio de mercado”<sup>640</sup>. Si los burgueses piensan desde el capital y la circulación o mercado, colocando la ganancia como lo fundamental, Marx piensa desde el hombre, desde el trabajador, desde la producción y la ética,

---

<sup>640</sup> Esquema 12: Algunas mediaciones categoriales entre el plusvalor y la ganancia. En *Ibidem.* p 114



y coloca al plusvalor como lo profundo. Dussel aclara, entonces, algunas cuestiones: Que metódicamente Marx pasa de lo abstracto a lo concreto y del plusvalor a la ganancia, que el tiempo de trabajo determina el valor del producto, mientras la competencia el precio de la mercancía, y que se pueden elaborar importantes conclusiones para la cuestión de la dependencia, porque en la periferia los precios y ganancias suceden de modo diverso que en el centro.

El primer confrontado es el mercantilista Stewart, quien piensa que la ganancia de los manufactureros, los prestamistas y los propietarios se alcanza en la venta de la mercancía, donde pierde el comprador. Pero Stewart no explica cómo se origina la ganancia y, aunque comprende la disociación entre condiciones de producción y capacidad de trabajo, no entiende el plusvalor porque nunca sale del nivel de la circulación. Aunque también distingue la cantidad de trabajo, el valor de los medios de subsistencia y el valor de los materiales, no se da cuenta que los medios de subsistencia corresponden al tiempo necesario. Tampoco comprende que la mercancía se vende por su valor y no por sobre su valor, y no percibe que el trabajador trabaja más por lo que recibe.

Para los fisiócratas, las mercancías sí se venden por su valor, pero el más-valor que ya contienen, según ellos, se debe a un don de la naturaleza, a algo natural y a-histórico; se trata de la renta que reciben los terratenientes. Los fisiócratas se dan cuenta del tiempo de trabajo necesario pero lo consideran inalterable a través de la historia. Entienden el plusvalor como valor de uso pero debido al trabajo agrícola que, según ellos, es el único productivo. No infieren el plusvalor formal como plus-trabajo porque tampoco intuyen el tiempo de trabajo.

En estas confrontaciones, a Marx le surgen los temas de la diferencia

entre el valor y el precio, la cuestión del trabajo productivo y de la renta de la tierra.

François Quesnay dice que el plusvalor no aparece con el precio, sino que “la naturaleza le da un regalo al agricultor por su trabajo”, y ello de modo independiente y sin coacción social, de tal manera que el labrador “puede comprar el trabajo de otros miembros de la sociedad”. Lo que Quesnay no entiende es que el regalo de la naturaleza debe ser para el trabajador y no para el propietario. No ve que el plusvalor deriva de un intercambio y no de una poética. Turgot, mientras tanto, piensa que el único plusvalor es la renta del suelo y que corresponde al propietario porque es el que adelanta las condiciones del trabajo. Adam Smith, por otro lado, considera la ganancia como ahorro y la renta como fruto de la acumulación. Quien comienza la crítica de los fisiócratas es Pietro Verri cuando indica que “la industria obtiene en el precio que recibe no sólo la reposición de lo que ha consumido, sino algo más,... una nueva cantidad de valor creado en la producción anual”<sup>641</sup>. Marx sintetiza estos pensamientos:

*“Los mercantilistas creen que el plusvalor es puramente relativo: Lo que uno gana, lo pierde el otro... Por oposición a esto... la fisiocracia trata de explicar este plusvalor: El producto neto.. Y como se atiende al valor de uso, la única fuente del producto neto es la agricultura (361, 25-35; I.58).”*<sup>642</sup>

Es decir, el mercantilismo niega la creación de plusvalor absoluto y los fisiócratas interpretan materialmente el plusvalor e ignoran su esencia.

Marx, con su claridad teórica, advierte cuándo Adam Smith entra en contradicciones y lo caracteriza de perplejo:

---

<sup>641</sup> Ibidem. p 125

<sup>642</sup> Ibidem. p 125

*“Smith a ratos determina acertadamente el valor de las mercancías,... descubre el origen de la plusvalía... y de ésta deriva el salario y la ganancia... Pero luego sigue el rumbo contrario y deriva el valor de las mercancías partiendo de la suma del precio del salario, la ganancia y la renta (387, 27-34; l. 87).”<sup>643</sup>*

Smith también confunde el valor determinado por la cantidad de trabajo contenido en el producto con el valor determinado por la cantidad de trabajo vivo que se puede comprar, porque “trabajo” para él es ambiguamente “capacidad de trabajo” y “trabajo vivo”. Smith quiere ver desde el trabajador, pero cuando capta una no equivalencia entre el “salario” y un “más-valor”, salta y deriva el valor, no del trabajo, sino de la mercancía. Además, para que se pueda intercambiar “dinero” por “trabajo vivo” -lo desigual- deroga la ley general del valor. No quiere ver que el plusvalor es parte del trabajo vivo no pagado, entonces se pasa al capital e identifica el plusvalor con la ganancia. Confunde la “fuente creadora del valor” con la “fuente de ingresos” de los propietarios, y al salario con la “fuente de ingresos” del trabajo, al cual no identifica como “fuente de valor”.

Marx, para aclarar el plusvalor, recurre a nuevas categorías que serán el contenido del Tomo III de El Capital. Ellas son: “Precio medio”, “precio de mercado”, “precio de costo”, “valor de la mercancía”, “valor de la ganancia”, etc. Pero la que más le interesa es el “valor de la mercancía”, la cual analiza desde el punto de vista del trabajador y no desde el capital como lo hace Adam Smith.

Smith se había preguntado por la cuarta parte que determina el precio de la mercancía, es decir, por el consumo de los medios de producción, lo que Marx llama “capital constante”. Por ello, Marx vuelve a la

---

<sup>643</sup> Ibidem. p 126

cuestión de la “reproducción”, para demostrar que el “capital constante”, que es trabajo objetivado, pasa gradualmente al producto como parte de sus componentes en la forma de “capital circulante”. Todo esto lo piensa Marx desde el trabajo, puesto que para él todo valor es “capital constante”, “capital variable” y “plusvalor” como productos de la actividad humana. Lo contrario son falsos subterfugios en el proceso de reproducción.

Marx analiza más a fondo el “trabajo productivo” como trabajo asalariado, que al intercambiarse por el “capital variable” lo reproduce y, además, crea plusvalor. Marx considera en seguida el aspecto subjetivo del plusvalor, es decir, el tipo de trabajo que lo crea formalmente, e insiste en la reproducción a la vez que diferencia capital e ingreso. Indica que el “trabajo productivo” tiene tres sentidos: uno amplio, cuando alcanza solamente a reproducir la capacidad de trabajar; otro verdaderamente productivo, cuando produce valor de uso para el productor; y el tercero, el que se relaciona con la productividad relativa, cuando el trabajador crea un valor nuevo en el que objetiva más tiempo de trabajo. Este último sentido es donde se cifra la raíz del plusvalor.

Smith cree que es productivo el trabajo que produce valor, pero no advierte que se puede producir valor sin plusvalor. Estos dos valores son cosas diferentes. Producir valor es una actividad material, mientras que crear plusvalor es una determinación formal que depende de las relaciones sociales de producción de la forma social determinada que reviste. Hay plusvalor sólo si el trabajo se intercambia con capital, lo cual implica una coacción para obtener el plusvalor. Esta coacción es la que convierte al dinero en capital. El “trabajo productivo”, entonces, expresa la relación y el modo como la capacidad de trabajo figura en el proceso de producción capitalista. Así, el trabajo productivo es indiferente al contenido, lo que produce es plusvalor y mercancías. Un trabajo improductivo es el que sólo

presta servicios personales, y no se paga con capital sino con ingresos. Marx explica cómo Smith no tiene clara esta diferencia.

Marx polemiza sobre cuales son, o no son, los trabajos y grupos productivos en la sociedad. Discute con el fisiócrata Garnier que sólo es productivo el trabajo que se cambia por capital. Discute con el mercantilista Charles D'Avenant, para quien sólo son productivos los "nobles" y los "comerciantes". Con Jhon Stuart Mill discute las "falsas maniobras" sobre el plusvalor, la ganancia y el costo de producción del "capital constante". Para Marx es importante el problema del capital constante que determina el plusvalor y la tasa de ganancia, y la tasa de ganancia como posibilidad del aumento del costo del salario. Vuelve sobre la diferencia entre la tasa de ganancia -la relación plusvalor-capital constante- y la tasa de plusvalor -relación plusvalor-capital variable-, sobre la reproducción o reposición del trabajo pretérito objetivado en medios de producción, e indica, en el producto, la diferencia entre el valor -que es fruto del "nuevo trabajo añadido"-, la parte que sólo repone valor de trabajo pretérito y lo que es ingreso, esto es, la ganancia individual después de vendido el producto. Otro problema que afronta es el intercambio de "capital constante" por "capital constante". Al mercantilista Charles Ganilh le aclara que el "cambio" es trabajo social que no acrecienta el valor, y que hay que tener en cuenta la forma y los componentes materiales del capital que se cambia por trabajo, porque ellos se conservan y se reproducen.

Continuando con su debate, Marx plantea otras cuatro cuestiones importantes:

a. La diferencia entre acumulación y reproducción. La acumulación es la parte del ingreso que se convierte de nuevo en capital para conservar el viejo capital. Es lo que se repone en capital constante. Esta reposición no

sucede de modo armónico sino en la crisis, porque nunca se produce en las proporciones adecuadas. En los países periféricos -agrega Dussel- las desproporciones son estructurales y, para colmo, gigantescas.

b. La competencia. Esta baja tendencialmente el “tiempo necesario” y con él los precios y los costos de producción. Aquí Marx habla por primera vez de “oferta” y de “demanda” y de tres posibilidades de intercambio: 1. “De ingreso por ingreso”, que satisface necesidades individuales; 2. “De ingreso por capital” donde una parte del producto va al productor, otra al consumidor y otra al productor de capital constante; 3. “De capital constante por capital constante” de distintos capitales.

c. La relación entre la producción y el consumo. Aquí Marx reflexiona: “Ellos son inseparables,... su unidad se da en contradicción,... a la superproducción se enfrenta el superconsumo”. A lo cual Dussel comenta:

*“En el plano internacional, el consumismo de los países centrales es la contrapartida de la pobreza de los países periféricos... La pobreza de los pobres es el superconsumo lujoso de los ricos.”<sup>644</sup>*

d. La “producción espiritual” o asunto ideológico. Esta cuestión se debe situar, según Marx, en una determinada articulación de la sociedad en referencia, en una determinada relación hombre-naturaleza. Es la única vez -relata Dussel- que Marx usa la denominación “superestructura”. En este asunto, Marx le da importancia a la “libre” producción espiritual en relación con el “tiempo libre” y el “reino de la libertad”, muy lejos del posterior materialismo vulgar. El Cuaderno IX termina considerando a Smith como exponente de la “burguesía todavía revolucionaria”<sup>645</sup>.

---

<sup>644</sup> Ibidem. p 150

<sup>645</sup> Ibidem. p 152

Más adelante, Marx corrige el Tableau Economique o “esquema de la reproducción” del gran fisiócrata François Quesnay. Marx parte del “valor del producto constituido” y se pregunta ¿A dónde van todos los componentes del costo de producción? -el salario, la ganancia, el material y los instrumentos de trabajo-. Marx comienza la solución describiendo ciertas relaciones de producción: Las del arrendatario (F), el terrateniente (P), el industrial (S) y el obrero (O). Sobre todo de las relaciones entre los dos últimos. Marx va haciendo continuas referencias a la circulación del dinero y de la mercancía, a la reproducción del valor de uso y a la metamorfosis real y formal de las mercancías y el capital. La relación  $F \rightarrow P$  es entre el capital y el ingreso (D-M-D); la relación  $P \rightarrow F$  es entre el consumidor y el capital (M-D-M); la relación  $S \rightarrow O$  -que Quesnay no expone- es de compra de trabajo y oculta la desigualdad; la relación  $O \rightarrow S$  es la de la pequeña circulación; la relación  $P \rightarrow S$  es la de compra de capital por ingreso; la relación  $S \rightarrow P$  es la de venta de capital por ingreso; y la mutua relación  $F \leftrightarrow S$  es la de capital -materia prima- por capital -maquinaria-. Las relaciones son complejas pero la sustancia es la circulación de mercancías<sup>646</sup>.

Dussel se refiere a los desarrollados esquemas de la reproducción de Marx, donde se enfrentan e intercambian el capital de medios de consumo y el capital de medios de producción -capital constante- que no crean valor. El nuevo valor lo produce el capital variable, el cual se reproduce en la acumulación del valor realizado, que previamente ha sido objetivado por el trabajo vivo<sup>647</sup>.

Ahora la cuestión de la renta. ¿Qué despierta en Marx ese interés?

---

<sup>646</sup> Esquema 15: Relaciones de circulación. Ibidem. p 154

<sup>647</sup> Esquema 16: cuadro económico del proceso de reproducción en su conjunto. Ibidem. p 157

Parece que la renta anula la ley del valor, y Marx prueba lo contrario. Ricardo niega la renta basado en la supuesta identidad entre el “valor de la mercancía” y el “precio de costo”. Marx defiende la ley del valor porque le importa el trabajo vivo como fuente de todo valor; para ello confronta a Ricardo y analiza la circulación, la “ganancia media” y el “precio de producción”. De la cuestión de la renta en Rodbertus y la Ley Ricardiana pasa al “precio de costo”. Este es el tema central de los Manuscritos 61-63<sup>648</sup>.

Marx se propone demostrar que la renta absoluta y la renta diferencial no se deben a la fecundidad de la tierra, sino que se fundan en el trabajo, en el plusvalor. Una pista está en que el salario agrícola es más bajo que el salario medio. La solución se la sugiere Rodbertus, quien concibe la regulación de la ganancia media por medio de la competencia. Marx, entonces, se mete en este mundo, donde se nivelan los precios en el “precio medio”. Rechaza que éste sea igual al valor, porque pueden ser diferentes, lo mismo que la “ganancia media” y la “tasa general de ganancia”. Los “precios medios” hacen que la mercancía se venda por encima, por igual o por debajo de su valor; debido a ello, una parte del plusvalor se transfiere de una mercancía a otra. Para Dussel esta transferencia tiene imprevisibles consecuencias en una teoría de la dependencia.

El caso de la renta es análogo al caso en que el “precio medio” es inferior al “valor inmanente” de la mercancía y, por ello, la renta no cede a otras gran parte de su valor, el cual es un excedente sobre la ganancia media, y es lo que permite al arrendatario ceder al terrateniente el excedente del plusvalor.

---

<sup>648</sup> Ibidem. p 161



Pero, ¿Por qué el valor del producto agrícola es mayor que el industrial? No es tanto porque los salarios agrícolas sean más bajos, sino porque en el campo la “composición orgánica del capital” es menor, lo cual implica más trabajo de los campesinos y, por tanto, más plusvalor. Y ¿Cómo es posible que el capitalista agrícola logre realizar el excedente sobre la “ganancia media general” y recuperar la totalidad del plusvalor? Lo permite la propiedad privada y el monopolio que impone los precios. Debido a ello la renta absoluta es una plusganancia por encima de la ganancia media.<sup>649</sup> La renta absoluta necesariamente aparece porque el capital enfrenta a los trabajadores separados de toda propiedad, a los campesinos sin tierra. Así, Marx descubre que la ley general de la renta es el plusvalor.

En este momento, epistemológicamente, Marx comienza a precisar los conceptos de: a. “Costo de producción” como síntesis de las partes componentes del producto con el tiempo necesario, y que se expresa en el “precio de costo” y “precio de producción”; b. “Precio de las mercancías” que por la competencia se nivela en el “precio de mercado”, que a su vez es la manifestación del “valor de mercado” o síntesis del costo de producción y plusvalor; c. “Ganancia media” como la nivelación de los distintos plusvalores; d. “Precio medio” el que tiene en cuenta la ganancia media; e. “Renta de la tierra” como el plusvalor por encima de la ganancia media.

Marx pasa a analizar la historia de la Ley Ricardiana. Para ello confronta a James Anderson, quien identifica el “precio de mercado” con el “valor de mercado” y, para quien, la renta es el excedente del “precio de mercado”. En la confrontación con Roscher, Marx plantea que las teorías ocultan intereses. Objeta a Ricardo que al definir la renta como producto de

---

<sup>649</sup> ibidem. p 165

la tierra no podía identificar “precios medios” y “valores” porque entonces sería imposible la renta. Afirma que la concepción ricardiana tiene como premisa el dominio del capital y, que si la tierra es la fuente de la renta, se esfuma el plusvalor.

*“El valor de la tierra no es otra cosa que el precio que se paga por la renta de la tierra capitalizada (Manuscritos 61-63, 1301, 12-13; III. 96).*

Es decir, comenta Dussel

*“La tierra en sí... no tiene valor. Pero... subsumida por el capital como no-propiedad del trabajo vivo, recibe renta.”*  
<sup>650</sup>

Marx estudia el “precio de costo” en Ricardo y Smith, y comenta que Ricardo determina el valor por el tiempo de trabajo, pero que salta articulaciones intermedias y pasa directamente del valor a los precios, confundiendo capital constante con capital fijo, capital variable con capital circulante, precio de costo con valor y, además, no ve el carácter social del trabajo; que Smith también confunde valor con precio de costo y, por otro lado, constituye el valor desde los ingresos.

Marx, en cambio, descubre que el “valor de mercado” ( $V_m$ ) se determina por el “volumen total del tiempo de trabajo social” comparado con el “volumen total de mercancías” de una rama de la producción. Pasa después del “valor de la mercancía” ( $V_p$ ) al “precio de costo” ( $P_c$ ) a través de la determinación de la ganancia media ( $g'$ ). La ganancia, entonces, puede ser menor, igual o mayor que la ganancia media y ello explica la transferencia del plusvalor ( $V_p > P_c$ ). Marx también pasa del “precio de costo” al “precio de mercado” ( $P_m$ ) por mediación del “valor de mercado”.

---

<sup>650</sup> Ibidem. p 173

Según todo esto, si el  $P_c$  es menor que el  $V_m$  del producto agrícola ( $P_c < V_m$ ) ese producto puede lograr “precio de mercado” ( $P_m$ ) que incluya la renta ( $P_m > P_c$ ): ( $V_m = P_m = P_c + \text{renta}$ ). Así el producto agrícola se vende por su valor, el cual incluye la renta ( $V_m = P_m$ ), y es mayor que el precio medio general o el precio de costo ( $V_m > P_c$ ); esto hace posible la renta o ganancia extraordinaria ( $\text{renta} = V_m - P_c$ ). Dussel aplica estas fórmulas al “valor de mercado periférico” para mostrar la transferencia de plusvalor hacía los capitales del centro.

Marx confronta de nuevo a Ricardo y a Smith desde la siguiente hipótesis:

*“Todo el embrollo proviene de la confusión del precio de costo y el valor (Manuscritos 61-63, 887; II. 220).”<sup>651</sup>*

Por eso piensan que el “precio de costo” no puede ser menor que el “precio del mercado” ( $P_c < P_m$ ) y que el “valor de la mercancía” no puede ser igual al “precio de mercado” ( $V_p = P_m$ ). Pero ellos al igualar el “valor de la mercancía” con el “precio de costo” ( $V_p = P_c$ ), no dejan posibilidad para la renta absoluta, por eso le dan valor a la tierra y destruyen la ley del valor.

Ricardo sí descubre la renta diferencial, pero sólo en las mejores tierras, las cuales sí darían productos con valor menor y eso daría el espacio para la renta ( $V_p < P_c = V_p + \text{renta diferencial}$ ). Esto lo explica Marx de otra manera: las tierras, de todos modos, son menos productivas y sus productos son de un valor mayor que el precio de costo ( $V_p > P_c$ ), lo cual explica la renta absoluta. La fertilidad de mejores tierras, o la posterior composición orgánica, es lo que posibilita las rentas diferenciales.

---

<sup>651</sup> Ibidem. p 179

Porque han sido mal interpretados por muchos teóricos, Dussel aclara metodológicamente los “cuadros sobre la renta” que Marx acostumbra a trazar con muchas combinaciones e intenciones sólo pedagógicas. Aquí termina, según el mismo Dussel, el momento más creativo de los Manuscritos del 61-63.

Marx continúa la confrontación con Ricardo a cerca del plusvalor, la ganancia, la acumulación y la crisis, desde un horizonte categorial más amplio. Le critica no estudiar el plusvalor como algo específico, y presentar sus leyes como leyes de la ganancia y sin nexos entre sí, por lo tanto, la falsedad de su teoría de la renta y de sus leyes de la tasa de ganancia. Le afirma que esos errores son causados por ignorar el capital constante, el plusvalor como independiente de la composición orgánica del capital y la tasa de ganancia del monto total de plusvalor que no es la tasa de plusvalor. Marx, en cambio, ejemplifica con claridad, en sus cuadernos de relaciones, las tasas de plusvalor y de ganancia según las variaciones del capital variable y del capital constante; vuelve a la distinción entre trabajo vivo y capacidad de trabajo, y a la explicación de por qué el trabajo objetivado puede ser mayor que el salario. Mientras que Ricardo sólo entiende lo material del trabajo y no lo formal, por eso se le escapa la relación “trabajo-capital”, la “jornada total de trabajo”, la “productividad del capital” y la “tendencia a reducir el trabajo necesario”.

Marx sí descubre el eslabón perdido entre el “valor” y el “precio de costo” en la continuidad “persona - trabajador - trabajo vivo - capacidad de trabajo - salario - plusvalor - ganancia media - precio de costo - valor de la mercancía - precio de mercado”, porque tiene claro cuatro conceptos: 1. la tasa general de plusvalor -la proporción entre trabajo pagado y trabajo no-pagado, 2. La tasa general de ganancia -la relación entre trabajo vivo y el trabajo acumulado,... es decir, la composición media que determina la

ganancia media... y constituye el precio de costo-, 3. El plusvalor, el cual se determina en el nivel de la producción -tiempo necesario más plustiempos- y 4. La ganancia, la cual se determina en el nivel de la circulación -costos de producción más la ganancia media-.

Debido a todo este trabajo de Marx, Dussel afirma:

*“Marx puede medir éticamente, o desde el trabajo humano, la totalidad de las categorías y la realidad económica capitalista, y, por tanto, puede hacer una crítica ética de ella”*<sup>652</sup>.

Todos estos problemas se pueden estudiar también -prosigue Dussel- en la cuestión colonial y en la competencia centro-periferia.

Marx acomete también, la acumulación y la reproducción. Ellas coinciden en lo material, no en lo formal, y se tienen cuando la ganancia retorna al capital. La acumulación es aumento efectivo de capital y la reproducción aumento de capital productivo, de capital constante. Si hay más capital constante que capital variable, se reproduce mayor producción de ganancia, pero desciende su tasa. La acumulación y la reproducción tienen inconvenientes y se manifiestan durante las crisis.

Como Ricardo piensa que la acumulación sólo aumenta el capital variable, no comprende -le critica Marx- que ella no se haya determinada directamente por la tasa de plusvalor, sino por la tasa de ganancia. Ricardo también considera que la acumulación tiende al estancamiento -la ley del descenso de la tasa de ganancia- pero lo atribuye a la agricultura que se hace más improductiva. No se da cuenta que el objetivo del capital es acumular y, por ello, usa siempre a los trabajadores como medio. Aquí es

---

<sup>652</sup> Ibidem. p 194

clara la referencia que Marx hace a la moral de Kant.

Viene la pregunta por la “posibilidad de la crisis”..., por su posibilidad general, la forma más abstracta de crisis, debido a

*“La metamorfosis de la mercancía misma en la que se contiene solamente como momento desarrollado la contradicción de valor de cambio y valor de uso y, más desarrollada, de dinero y mercancía, que se halla implícita en la unidad de ésta (Manuscritos 61-63, 1121; Il. 469).”<sup>653</sup>*

Aquí Marx usa los conceptos “posibilidad”, “contingencia” y “condición”, puntos centrales de la ontología hegeliana en el paso de la esencia a la realidad del ente. Marx se sitúa en la esencia del capital en general, se refiere a “realización” cuando trata el paso de la mercancía al dinero y a “realidad” cuando habla del paso concreto de la pura posibilidad a la existencia real.

La posibilidad de la crisis Marx la encuentra en la contradicción “consumo (que aumenta menos)-productividad (que aumenta más)”. En este lugar niega el dogma liberal del equilibrio “vendedores-compradores”, el dogma de la demanda automática. La cuestión la formula así:

*“La superproducción tiene como condición, especialmente, la ley general de producción del capital, que consiste en producir a tono con las fuerzas productivas... sin preocuparse de los límites establecidos por el mercado o por las necesidades solventes (Manuscritos 61-63, 1154; Il. 491).”<sup>654</sup>*

El error de Ricardo es creer que toda acumulación equivale a crecimiento de capital variable y de demanda, cuando lo que cambia es la

---

<sup>653</sup> Ibidem. p 201

<sup>654</sup> Ibidem. p 203

composición orgánica. Al crecer la productividad hay superproducción y caída de la vendibilidad; se hace imposible el pasaje de la mercancía al dinero, no por falta de población, sino de dinero, por la no-identidad entre la necesidad absoluta y la solvencia. Dussel entonces afirma:

*“Este es un límite absoluto del capital con respecto al Tercer Mundo al final del siglo XX... Un sistema sólo sería justo cuando iguale necesidades absolutas con producción absoluta, cuando el pleno empleo... produzca “necesidades solventes” ante productos existentes... Sería una economía planificada, de pleno empleo y aumento de producción social, comunitaria: Socialismo.”<sup>655</sup>*

La crisis tiene la forma monetaria -estudia Marx- cuando el dinero deja de ser medio de circulación o cuando deja de ser medio de pago; adquiere la forma de la “revolución en los precios” cuando hay retroconversión en el capital productivo a causa de acumulaciones o reproducciones inadecuadas. Pero la contradicción esencial de la crisis está en la no identidad de productores y consumidores, de producción y circulación. Claro que Marx distingue la superproducción de productos y la superproducción de mercancías, y cómo la mejora de los medios de producción desplaza trabajo y aniquila capital. Para Dussel este asunto es importante en una teoría de la dependencia ya que la introducción de tecnología más avanzada aniquila capital subdesarrollado.

El final de la tercera parte de los comentarios de los Manuscritos del 61-63 es como un intermezzo, donde Dussel glosa las denuncias de Marx sobre la decadencia y mistificación de la economía burguesa, que no desarrolla genéticamente sus formas, sino que parte de presupuestos dados, a los cuales, analíticamente, reduce a una unidad sin enfocar históricamente la forma fundamental del capital.

---

<sup>655</sup> Ibidem. p 204-205

Marx termina el tema del plusvalor recurriendo a Malthus, quien había hecho hincapié en el cambio desigual “capital-trabajo” pero, aunque advirtió el más-valor en el precio de la mercancía, lo atribuye al mayor precio que paga el comprador. Según Ricardo, el gasto del capital es menor al producto ( $G < P$ ); según Malthus, los gastos y productos son iguales pero la mercancía tiene más valor ( $G = P < M = D$ ); y según Marx, el producto, el dinero y la mercancía son iguales ( $G < P = M = D$ ). Marx critica que si la mercancía se vende por sobre su valor, el comprador es el robado. Lo que pasa es que hay tres tipos de compradores: 1. Los capitalistas que pagan con trabajo no-pagado, 2. Los productores independientes que en la venta recuperan lo perdido en la compra y 3. Los trabajadores que pierden tanto al vender su trabajo como al comprar mercancías. El capitalista no es que venda más caro, sino que antes ha pagado al obrero por debajo de su valor. Por eso la totalidad del trabajo vivo de la clase obrera, subsumida por el capital, es mayor que la totalidad del dinero que recibe. Los capitalistas no pierden, lo que los obreros no les pueden comprar lo venden a los no-productores. Pero el dinero de los no-productores de donde sale? Ni Malthus ni los burgueses responden.

Malthus -dice Marx- cae en la concepción vulgar de la ciencia, porque eleva a leyes la aparente identidad de precio y valor, y la desigualdad entre los costos y los precios de las mercancías; ello, porque no se da cuenta que la subproducción produce superpoblación, que la clase obrera tiene más necesidades que dinero y que los capitalistas deben crear el superconsumo. Dussel llama la atención sobre cómo Keynes apreciaba a Malthus, porque éste predicaba la creación de mercado, “la confianza compradora”.

Antes de hablar de la disolución de la Escuela Ricardiana, Marx hace profundas referencias al fetichismo, o a la absolutización del valor, como



cualidad de las cosas, cualidad que deja de tener relación al trabajo social del trabajo vivo.

Marx confronta a Torrens quien conduce a la “escuela ricardiana” a la economía vulgar, porque disuelve la ley del valor y la formación de la tasa general de ganancia, porque no advierte la relación entre “valor” y “precio de costo”, ni la contradicción “mercancía-trabajo”, a la cual toma como un hecho natural del desarrollo humano. También cuestiona a James Mill por sublimar la teoría de Ricardo, por pretender que las contradicciones son aparentes y que lo aparente y abstracto es real. Marx va encontrando que las obras de Prevost, Bailey y McCulloch pasan de la economía vulgar a la apologética, y que las obras de Wakefield y Stirling son ya la pura decadencia no-científica, la ficción en su forma profesoral.

En Marx crece la atención epistemológica y sabe que el panfleto no es estudio teórico, ni crítica al sistema categorial de la economía capitalista, la cual expresa ciertas representaciones y concibe el capital como una relación de producción eterna. Marx aprovecha para mostrar que los distintos niveles de acumulación llevan a la decadencia y al traspaso a un momento superior de la historia. Al final de estas confrontaciones, Marx tiene más clara conciencia de su proyecto inicial de un desarrollo genético de las categorías, de un nuevo sistema científico. Para Marx lo contrario de la ciencia es, sobre todo, el fetichismo -no simplemente la ideología como es para Althusser- en el que fueron cayendo los economistas. A lo que Dussel puntualiza:

*“Marx, por el contrario, concibe... la ciencia económica como el “desarrollo genético” del concepto de trabajo vivo; desde allí... realiza la “crítica general” de todas las categorías... y sin dejar de cumplir la ley del valor. Se trata del “desarrollo” del concepto de capital desde la “crítica” -efectuado desde la exterioridad o desde el no-capital-*

*operada a partir del trabajo vivo”.*<sup>656</sup>

#### **4.4. Nuevos Descubrimientos**

Esta cuarta parte de los comentarios a la segunda redacción de El Capital (Manuscritos del 61-63) tiene dos párrafos (12 y 13) con cuestiones para los Libros II y III de El Capital y precisiones para el Libro I. Además, Marx regresa al plusvalor relativo o maquinaria. Se está al final de los Manuscritos del 61-63 donde se aclara el concepto de “precio de producción”.

Marx acomete al capital mercantil al avanzar de la producción a la circulación y a su unidad. Sitúa los temas en cuatro niveles: 1. La riqueza comercial anterior al capital -usura, pequeños agricultores pre-capitalistas, dinero y mercancía, y capital como dinero, que surgen de la circulación-. 2. La aparición del capital, 3. La subsunción en el capital industrial y 4. El capital comercial y crediticio en su forma fetichizada. Marx usa diversas terminologías: “dinero como dinero”, “mercancía como mercancía”, “capital-dinero”, “capital-mercancía”, “capital que trafica con dinero”, “capital que trafica con mercancías”, “capital comercial”, “capital mercantil”, cuyos momentos son el “capital que compra” y el “capital que vende”. En este lugar Marx constituye nuevas categorías:

*“El precio de producción del capital industrial se manifiesta como precio de costo para el capital comercial... Como excedente sobre el precio de costo se le manifiesta la ganancia -y por ello la diferencia entre precio de producción y precio de costo- solo en relación con la mercancía misma. En relación con toda otra mercancía... se le manifiesta el precio de costo... a través de un determinado precio de producción y la ganancia como*

---

<sup>656</sup> Ibidem. p 228

*elemento incluido en el precio de producción (Manuscritos 61-63, 1569-1570).”<sup>657</sup>*

Marx aclara la categoría “precio de producción” planteando la siguiente situación: Hay diferencia entre el “precio de compra del comerciante” y el “precio de venta del comerciante”. Este último es el “precio mercantil” donde se encuentra plenamente expresado el “precio de producción”, porque en aquel se incluye la diferencia entre el “precio de compra” -precio de costo del capital industrial- y el “precio de venta” -el precio de producción-. Es decir, el plusvalor se distribuye entre el capital industrial y el capital comercial. El “precio de producción” es, entonces, el precio de venta final.

Marx aclara, por primera vez, que la mercancía tiene para el productor un “precio de venta” -costo de producción más ganancia industrial-. La “ganancia mercantil” es costo de producción por distribución del plusvalor logrado en la producción. Este es el pasaje dialéctico del capital industrial al capital mercantil, el cual saca ganancia por transferencia del plusvalor industrial.

El sistema crediticio es la forma desarrollada de dinero como forma de pago, para acortar la circulación del capital total. Es capital que rinde interés, que trafica con dinero, es el tesoro como capital, capital monetario autonomizado. El interés también debe sumarse a los costos de producción.

*La ganancia del capital está tratada en la tercera parte del capítulo III del futuro Libro III de El Capital. El movimiento total del capital es la unidad de producción y circulación y se realiza en la venta de la mercancía, donde se*

---

<sup>657</sup> Ibidem. p 239

*pasa al dinero con ganancia. El capitalista considera que el capital obra por sí mismo, que el capital aumenta por sí mismo sin ninguna relación social. Marx denuncia esta pretensión fetichista y analiza siete aspectos, pero le da importancia a los “costos de producción” -importante para determinar el “precio de producción” y aclarar el “precio de costo”- y a la “caída de la tasa de ganancia”.*

El “costo de producción” es la inversión en capital constante y en capital variable. El plusvalor y la ganancia lo regula la competencia, la cual nivela la “ganancia media”, o distribución de la ganancia, entre los capitalistas. Al capital que le corresponde menos plusvalor es porque transfiere parte a otros capitales, y al que le corresponde más es porque obtiene ganancia extraordinaria. La distribución de la “ganancia media mundial” esclarece la cuestión de la dependencia. El “descenso de la tasa de ganancia” -la ley más importante de la economía política- se da por la tendencia a reducir al mínimo los “costos de producción” y el “trabajo vivo”, es decir, por la concentración de los medios de producción capitalista y por el crecimiento del trabajo objetivado con respecto al trabajo vivo. Después de este estudio Dussel concluye:

*“De nuevo, Marx vislumbra el socialismo más allá del capitalismo, como una puesta comunitaria de las condiciones del trabajo vivo para la producción en beneficio del hombre y no del capital.”<sup>658</sup>*

Marx explica el “reflujo” del dinero en la reproducción capitalista. Para ello toma cinco términos: El capitalista productor de medios de subsistencia (I), el trabajador (Tr), el comerciante (Sh), el capitalista productor de capital constante (II) y el productor de oro y plata (III), y entre ellos catorce relaciones. Los capitalistas productores obtienen “plusvalor”,

---

<sup>658</sup> Ibidem. p 247

el productor I distribuye parte de su plusvalor al comerciante, porción que forma parte del “costo de producción”; el dinero que el consumidor paga al comerciante es “precio de producción”, el dinero que el comerciante pasa al productor I es “precio de costo” -esto es, “costo de producción” más “ganancia media”, menos la ganancia del comerciante-, y entre las tres clases de productores el “más-dinero” para comprar el “más-valor” es cuestión de los productores de oro y plata. Parte de la ganancia se acumula y parte se consume como ingresos. Esta es una de las primeras exposiciones del esquema de reproducción y es importante para la descripción arqueológica del tema<sup>659</sup>.

Para cumplir con el plan, Marx confronta a Hodgskin, Bray, Ramsay, Cherbuliez y a Richard Jones porque confunden elementos y categorías y fetichizan la circulación y el capital constante. Después de aclarar todas las categorías, en sus confrontaciones críticas de los Manuscritos del 61-63, Marx habla por primera vez sobre su futura obra El Capital, sobre el capital en general y que -acerca de lo que deja en cuadernos- otros lo pueden continuar.<sup>660</sup> Lo más original del plan de 1863 es la sección tercera acerca de las transformaciones del plusvalor y los temas históricos sobre las teorías del mismo. Marx ha avanzado mucho respecto de los Grundrisse.

Para precisar el “capítulo I” Marx relee, en los cuadernos tecnológico-históricos de 1851 y en los Grundrisse, lo referente al tema, todo lo relacionado con el plusvalor relativo y analiza cuatro asuntos: 1. La tecnología y el aumento de plusvalor relativo. 2. La acumulación, la reproducción y el retorno del dinero. 3. El salario, la subsunción y la productividad del trabajo y 4. El estudio histórico de más de 65 autores.

Trata entonces la “verdad tecnológica” de la revolución de la

---

<sup>659</sup> Esquema 24: Flujo y reflujos del dinero en la reproducción capitalista. Ibidem. p. 247

<sup>660</sup> Ibidem. p 253-254

producción, desde el punto de vista material, y descubre la diferencia entre el instrumento y la máquina. En los Grundrisse había estudiado el círculo de la producción, ahora considera de manera precisa el “modo de producción”, porque éste ha sido distorsionado como “totalidad estructural del sistema capitalista” constituida por las instancias económica, política e ideológica. Pero, ¿y la instancia tecnológica? Dussel comenta que:

*“independientemente de la formación social en la que se encuentre, el proceso de trabajo es la inmediata relación del hombre-naturaleza, acción material por excelencia.”<sup>661</sup>*

Es decir, el modo de producción es la instancia propiamente material de la formación social. Esa relación, en el capital constante, es lo que analiza Marx en los Cuadernos V, XIX y XX de los Manuscritos del 61-63.

El cambio en la base tecnológica se da en tres momentos: En el taller artesanal, en la manufactura y la gran industria. El taller artesanal, basado en la pericia del maestro, entra en contradicción con la manufactura. Esta “es una concentración, en una única propiedad, de muchos artesanos y de sus instrumentos, para producir una única mercancía”. La diferencia formal con el artesanado está en que la manufactura se organiza para producir plusvalía. El pasaje de la manufactura a la industria es el verdadero cambio en el plano material, porque se cambia el método de producción tecnológica para usar la máquina, con el fin de constituir a plenitud el modo de producción capitalista. Lo propio de la máquina - descubre Marx- es asumir el instrumento como mecanismo suyo y reemplazar al obrero, subsumiendo realmente al trabajo vivo. La máquina cambia la relación social, porque asegura y aumenta, en la relación obrero-máquina, el trabajo aislado del trabajo capitalista<sup>662</sup>. La fábrica consume el

---

<sup>661</sup> Ibidem. p 265

<sup>662</sup> Ibidem. p 268

fetichismo del capital de la máquina que, como cosa, enfrenta al obrero:

*“Los hombres son simplemente el accesorio vivo, el aprendiz consiente de la máquina inconsciente (Manuscritos 61-63; 2022; 170-171).”<sup>663</sup>*

Marx insiste en que el plusvalor relativo no elimina sino que aumenta el plusvalor absoluto, puesto que puede aumentar la productividad, a la vez la jornada de trabajo y descender el salario medio. El salario, que Marx nunca trató de modo autónomo, disminuye o aumenta como cualquier otra mercancía. Aquí es bien pertinente este comentario de Dussel:

*“Marx tuvo para sí como su mayor descubrimiento la constitución de la categoría de plusvalor o la distinción de trabajo abstracto y concreto, pero ambos descubrimientos dependen de este (que afirmo fue el más importante de todos y del que Marx mismo no tenía conciencia): La diferencia entre trabajo vivo, sustancia del valor sin valor, y el trabajo objetivado valioso.”<sup>664</sup>*

En el tema de la retroconversión del plusvalor en capital, paradójicamente, Marx estudia las cuestiones en un orden inverso: la acumulación como reproducción del capital constante, la esencia de la acumulación y la acumulación primitiva. Pero Dussel comenta estos temas en su orden lógico y dice: Marx recuerda que el capitalismo se supone a sí mismo como ya dado, que el capital presupone la relación capital-trabajo y siempre reproduciéndose continuamente, pero históricamente, el desarrollo del capital se inicia en los siglos XVI y XVII para constituirse plenamente con la gran industria.

Y Marx vuelve al enfrentamiento capital-trabajo en el momento en que el trabajador entrega su producto, el plustrabajo, su vida, el ser de su no-ser

---

<sup>663</sup> Ibidem. p 269

<sup>664</sup> Ibidem. p 271

como existencia ajena, a causa de la absoluta separación propiedad-trabajo, condición que reproduce los productos y la alienación del trabajador sin propiedad. Dussel declara que el Marx filósofo muestra toda su genialidad al descubrir:

*“La acumulación ontológica como el momento de la negación del hombre-trabajador, en su real aniquilación... como propiedad ajena... ante el producto autonomizado de su propio trabajo... la verdad tecnológica es la expresión del enfrentamiento más violento: La subsunción real del trabajador en el capital por medio de la máquina, la tecnología, las ciencias.”<sup>665</sup>*

Marx finaliza con algunas referencias generales crítico-históricas a más de 65 autores y con unas páginas de matemáticas en torno al interés. A Marx -dice Dussel- más que el impacto político de El Capital le importa el impacto científico, por eso piensa que aún necesita otros Manuscritos - serán los del 63-65- para esclarecer la misteriosa esencia del capital y su fetichismo.

#### **4.5. Nueva Transición**

En esta quinta y última parte de Hacia un Marx Desconocido, Dussel relaciona los Manuscritos del 61-63, en el párrafo 14, con la Filosofía de la Liberación, y en el párrafo 15 con el “concepto de dependencia”. Esta parte aporta elementos polémicos respecto al marxismo establecido, porque Dussel pretende abrirlo a las revoluciones del Tercer Mundo que exigen un marxismo histórico y adecuado.

Primero que todo, Dussel aclara lo que es ciencia para Marx. El autor de los Manuscritos del 61-63 entiende el “concepto de ciencia” como lo percibe el

---

<sup>665</sup> Ibidem. pp 278-279



capital -que no hace ciencia sino que la explota-, es decir, en su sentido “normal” como aplicable para el desarrollo de las “fuerzas productivas”. También lo comprende como el producto de todo trabajo espiritual que siempre se encuentra por debajo de su valor, “porque el tiempo de trabajo que se necesita para reproducir la ciencia no tiene ninguna relación con el tiempo de trabajo que es necesario para su producción original” (Manuscritos 61-63, 2117-2118)<sup>666</sup>. Una teoría particular suya es que, en abstracto, la ciencia como ciencia es definida por los epistemólogos y practicada por los científicos. Marx no practica la ciencia en el sentido de la clásica tradición alemana, esto es, como un saber interior, como una introyección absoluta en la autoconciencia; tampoco rechaza algún saber como no verdadero sin más, sino que examina todo conocer, teniendo claro que la ciencia se opone a todo fetichismo, porque ella busca desocultar las esencias del movimiento interno de la realidad. La ciencia que Marx practica tiene un sentido muy distinto al normal y popperiano, tiene una acepción mucho más digna, porque es crítica de la matriz teórica de una teoría, es crítica de las confusiones y de los desarrollos inadecuados de los conceptos que, por ello, caen en contradicciones. Eso es lo que él realiza con la economía política burguesa. Marx es tan crítico que sus grandes obras se llaman “críticas a la economía política”. También la ciencia es, para él, un procedimiento metódico que va de los movimientos visibles, empíricos, fenoménicos y aparentes, hacia los movimientos internos, esenciales y reales, y hacia su correspondiente concepto cardinal, el cual se desarrolla a través de categorías adecuadas. El método que permite ese pasaje crítico es la dialéctica, la cual se mueve de lo abstracto y aislado a lo concreto y complejo, hasta encontrar el principio universal incondicionado, que ya no es el yo absoluto, sino el trabajo vivo, lo humano real y verdadero.

---

<sup>666</sup> Ibidem. p 286

En el pasaje del fenómeno a la esencia, Marx descubre el desarrollo dialéctico y genético del concepto con todas sus determinaciones -en su caso, del ser del capital o del valor-. Pero el concepto en Marx no es la realidad como en Hegel, sino un producto del pensar que transforma intuiciones y representaciones en conceptos, los cuales exponen de modo genético las configuraciones del sistema hasta alcanzar la comprensión del ser con sus especificaciones, conexiones, retrocesos y progresos. Así, en Marx, el “dinero” se desarrolla en “dinero como dinero”, en “dinero como capital” que pasa a ser el “capital-dinero” y el “capital crediticio”. Marx, por consiguiente, en la constitución de sus categorías realiza “una arqueológica categorial a partir de una permanente atención epistemológica”<sup>667</sup>. Por ello -según Marx- errores en la ciencia es no constituir las categorías necesarias, saltarse sus momentos y confundir unas con otras. En esos errores caen los economistas políticos burgueses cuando pasan directamente del valor a los precios, o cuando confunden el plusvalor con la ganancia.

La crítica científica que realiza Marx a la economía liberal la hace, además, desde una posición, desde la contradicción “trabajo vivo”-“trabajo objetivado”, desde la discordancia que se da entre el hombre y las cosas, entre el trabajador y el capital. En esta contradicción, Marx descubre que la fuente creadora de todo valor es el trabajo vivo, es el hombre, realmente situado más allá del ser del capital y de las cosas. Por eso, desde la exterioridad real del hombre como productor, desde “el punto de vista del proletariado”, desde el pobre, es que Marx realiza la crítica total al capitalismo y a su ciencia económica. Para Marx, lo primero es el hombre, el trabajo vivo, la vida plenamente humana, y lo accesorio son las cosas, los productos, los valores y las mercancías. Por tanto, su ciencia es antropocéntrica, es decir, antifetichista, histórica y ética por excelencia.

---

<sup>667</sup> Ibidem. p 305

Como consecuencia, la teoría que Marx elabora no la constituye como un fin en sí misma, sino como una tarea práctica, histórica y política que critica la constitución de categorías y leyes eternas, las cuales tienen la pretensión de una universalidad que se confunde con la naturaleza misma de las cosas. Esa crítica le permite dar un juicio ético a la perversidad del capital que se funda en la explotación del hombre, y a la cual oculta con el espejismo de las mercancías. Solidario con los pobres, Marx les ofrece una “conciencia ético-política revolucionaria” para que rompan con el mundo encantado de los bienes mercantiles y de las relaciones sociales desiguales, presentadas por el capital como naturales. Marx con su ciencia señala que todo plusvalor, el “trabajo no-pagado”, es una injusticia, la esencia no-ética del capital, que ha convertido al hombre en medio para la conservación del mismo capital. Lo que Marx intenta es recuperar la vida humana, a la persona, al trabajador, a la comunidad de hombres, como fin absoluto de toda economía, de la política, de la historia. Lo contrario es ciencia elitista, formal, fetichizada. La conclusión de Enrique Dussel no es menos elocuente:

*“La filosofía de la liberación latinoamericana tiene mucho que aprender de Marx. La “ciencia” de Marx fue “Filosofía de la Liberación” del trabajo vivo alienado en el capital como trabajo asalariado en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX... Hoy, nuestra “filosofía de la liberación” debe ser también la ciencia del trabajo vivo alienado de las clases, de los pueblos periféricos, subdesarrollados, del llamado Tercer Mundo, que luchan en los procesos nacionales y populares de liberación contra el capitalismo central y periférico, a fines del siglo XX.”<sup>668</sup>*

La relación de los Manuscritos del 61-63 con el concepto de dependencia Dussel la empieza con la siguiente tesis:

---

<sup>668</sup> Ibidem. p 310-311

*“(Los) que han tratado la cuestión de la dependencia incurren en la misma falta: No consideran la relación social internacional y la transferencia de plusvalor, sino... aspectos secundarios. Además, no elaboran el concepto ni construyen las categorías necesarias... se pierden en lo anecdótico y caótico...”<sup>669</sup>*

Antes de exponer su concepción acerca de la dependencia, señalemos los rasgos generales de los comentarios que Dussel hace a las teorías que sobre este tema se han elaborado tanto en Europa como en América Latina.

La tesis de fondo de Lenin es que la “competencia” se convierte en monopolio de los capitales de mayor concentración y en un sistema universal de sojuzgamiento colonial. Pero aunque Lenin habla de “dependencia”, nunca usa la categoría “plusvalor” y menos la de “transferencia de plusvalor”, tampoco describe la relación Norte-Sur, ni la estructura del valor, ni los mecanismos de la dependencia. Rosa Luxemburg muestra la tendencia del capital central a expandirse para extraer plusvalía de la periferia, pero no es creativa en el importante tema de la “ley de la caída tendencial del salario relativo”. Henryk Grossmann estudia el problema de modo más preciso: él sabe que en el comercio internacional no se intercambian equivalentes y que, también ahí, se nivelan las tasas de ganancia que favorece a los países con capitales de composición orgánica mayor. Otto Bauer sostiene que los países desarrollados logran ganancias a costa de los países agrícolas, porque en su mutuo intercambio no hay igualdad de trabajo. Roman Rosdolsky comenta que en el mercado mundial no se equilibran las diferencias de productividad, sino que el intercambio es desigual. Arghiri Enmanuel plantea “el valor internacional” como un caso de “intercambio desigual”, porque la

---

<sup>669</sup> Ibidem. p 312

relación de los precios está condicionada por la “ley de la nivelación de la cuota de ganancia” debido a la diferencia de salarios en las distintas naciones. Charles Bettelheim, en cambio, indica que lo fundamental es la diferente composición orgánica. Y Christian Palloix piensa que el problema es el paso del “valor internacional” -con fundamentos nacionales- al “precio de producción” mundial -que realiza una forma de valor en el plano mundial-, y argumenta que el intercambio desigual determina la diferente tasa de plusvalor o el valor del salario diferente. En este debate europeo llama la atención -dice Dussel- el uso estricto de categorías tal como Marx las había construido<sup>670</sup>.

En América Latina las cosas se plantean de otra manera. Dussel dice que hay tres vertientes críticas, todas sociológicas e históricas, y pocas estrictamente marxistas<sup>671</sup>.

En el horizonte histórico, Sergio Bagú es quien comienza a dudar del carácter feudal de la Colonia y a escribir que América ingresó en el ciclo del capitalismo comercial. André Gunder Frank, por otro lado, discute lo económico e histórico sin haber creado las categorías necesarias y, por ello, incurre en un callejón sin salida; piensa que antes de formular una teoría del desarrollo del mundo subdesarrollado había que conocer su historia económica y social. Sandra Kuntz, entonces, aclara que el análisis del mercado mundial debe ser primero lógico y no histórico, que primero se debe conocer la esencia de la dominación de unas naciones sobre otras.

El segundo horizonte es la crítica sociológica a la oposición dualista “sociedad tradicional precapitalista-sociedad moderna capitalista” que afirma un colonialismo externo; pero ésta vertiente no se centra en la clave del

---

<sup>670</sup> Ibidem. p 313-320

<sup>671</sup> Ibidem. pp 320-330

debate posterior.

La tercera vía, más fecunda, es la crítica sociológica e histórica a la teoría del desarrollo; pero ella se ha ido también por el callejón sin salida. Raúl Prebisch indica la existencia de grandes centros industriales donde la periferia, para mejorar la productividad, no toma parte, sino que pierde en el deterioro de la relación de precios. Michat Kalecki avanza en lo referente al “mercado exterior” y Walt Rostow intenta una teoría del desarrollo económico. André Gunder Frank es quién plantea la hipótesis de la dependencia; se coloca, contra la totalidad funcionalista, en las estructuras del horizonte mundial como causa histórica y actual del subdesarrollo pero, aunque sabe de la necesidad de una teoría del desarrollo del capitalismo mundial, le da prioridad al tema de lo histórico. Sus críticos tampoco le dan importancia a la lógica económica. Fernando H. Cardozo y Enzo Faletto reconocen los límites de los esquemas teóricos del desarrollo económico en los países desarrollados para comprender a los países latinoamericanos, pero siguen sin claridad por el camino histórico-fenoménico. Jaguaribe, Ferrer, Wionczek y Theotonio dos Santos dicen que la experiencia de los países subdesarrollados debe ser analizada específicamente para definir sus condiciones históricas y obtener un marco de su posible desarrollo, donde la dependencia es factor interno y condicionante. Vania Bambirra defiende la teoría de la dependencia, pero usa un ámbito categorial extraño porque no está en el sentido de una teoría general del capital -ya realizado por Marx-, tampoco del capitalismo dependiente -porque éste no existía-, sino del estudio de las formaciones económico-sociales capitalistas dependientes. Esto es grave, porque la teoría de Marx quedó inconclusa y el estudio de la dependencia no alcanza a ser una teoría, sino una descripción de los capitales globales nacionales subdesarrollados. Además es inaceptable definirse en una dependencia cultural científica.

La otra línea son las tesis que se acercan a Marx. Ruy Mauro Marini sigue el camino del “intercambio desigual”, sabe de la “transferencia de plusvalor”, de la diferencia de los valores y precios de producción y de mercado, pero piensa que el fundamento de la dependencia es la superexplotación del trabajo, cuando ésta es la compensación a la transferencia de plusvalor. Gerard Pierre-Charles no cree que lo esencial de la dependencia sea la extracción de plusvalía de la periferia, sino la aproximación y concreción al nivel del modo de producción dominante y de los modos imperantes en cada nación, pero Dussel se pregunta: ¿cómo bajar a lo concreto sin poseer un marco categorial mínimo?

Agustín Cueva piensa que hay que preocuparse de las contradicciones de clase y no de las contradicciones nacionales, porque éstas son un análisis burgués. No entiende que para Marx las dos contradicciones no son excluyentes, que las relaciones horizontales entre países capitalistas son de “competencia”, donde se transfiere plusvalor, lo cual no se opone a la relación vertical capital-trabajo, donde sucede la apropiación de plusvalor. Salomón Kalmanovitz propone que para explicar el “intercambio desigual” habría que suponer la no operación de la ley del valor en la arena internacional porque, de otra manera, la competencia en los mercados libres de productos aseguraría que las ventajas en los precios de los “factores” se impusiera en el mercado mundial: los países de bajos salarios producirían todo y los de altos salarios nada”.<sup>672</sup> Sin embargo, para Marx sí se cumple la ley del valor en el nivel internacional, porque el salario bajo sólo indica que se recibe menos salario pero hay posibilidad de mayor plusvalor -debido a la competencia-, a un valor alto en el producto y a un “precio de producción” mayor en la media mundial. Kalmanovitz vuelve y cae en el discurso histórico y se le escapa la esencia de la dependencia.

---

<sup>672</sup> Kalmanovitz, S. El desarrollo tardío del capitalismo. Siglo XXI. Bogotá. 1983 p. 204. Citado por Dussel, *Ibidem*. p 329

“Marx -concluye Dussel- hubiera expresado la cosa esencial con simplicidad: la dependencia consiste en la transferencia de plusvalor”<sup>673</sup>.

Para Enrique Dussel el lugar teórico de la dependencia es la “competencia”, donde se comprende a los monopolios. Dice que ésta teoría hay que seguirla con el método de Marx que va de lo abstracto a lo concreto, fundando en la lógica y no en la histórica. Por otro lado, el tema de la competencia está disperso en toda la obra de Marx, el cual la funda en la contradicción de la mercancía -que se recibe en dinero- y en la posibilidad de la desvalorización y las crisis de los capitales. La competencia se hace mediación necesaria del capital consigo mismo, de unos capitales para con otros, y así poder realizar su esencia. Ahí es donde nace la dependencia. Es por la competencia internacional que la crisis se hace presente en el capital dependiente, de modo permanente y esencial. En los Manuscritos del 61-63 Marx elabora las categorías “precio de costo” y “precio de venta” para enunciar la ley de toda competencia que establece el “valor de mercado” y el “precio de mercado”, y fija también el “precio de producción” que nivela las tasas de ganancia. Pero Marx no investiga específicamente la competencia, ni el Estado y sus relaciones, ni el mercado mundial. De ahí, que para desarrollar el concepto de competencia, sean necesarias nuevas categorías.

Dussel afirma que: a. Por la competencia entre los “capitales globales nacionales” -ellos determinan a la nación y no lo contrario- en el mercado mundial -donde la producción se pone como totalidad- se desarrolla la dependencia y, b. En el interior del “capital global mundial” la competencia internacional nivela y distribuye la totalidad del plusvalor mundial -post festum- e igualmente interfiere la reproducción -ante festum- donde los

---

<sup>673</sup> Dussel, E. Hacia un Marx desconocido... p 330



“capitales globales nacionales” se articulan como parte del todo mundial <sup>674</sup>. Más aún, Dussel anota que el “capital global nacional” tiene su consistencia propia relativa debido a la cultura de cada país, pero que esta autonomía es negada por el internacionalismo clasista y absolutizada por el nacionalismo populista burgués. Por lo tanto, es necesario definir con claridad la dependencia -en el mercado mundial- del “capital global nacional” menos desarrollado, pero teniendo en cuenta los factores no económicos de lo nacional, porque el sistema proteccionista histórico-cultural falsea la libre competencia mundial. Aquí el Estado no sólo influye en la media nacional del salario, sino que vislumbra la media mundial, porque cuenta la intensidad de la jornada nacional de trabajo. En un capital nacional poco desarrollado los productos llevan más proporción de valor-trabajo pero los obreros reciben salarios más bajos, además el proteccionismo dificulta la fluidez de tecnología, de población y capital. Por todo ello, se da una media nacional del salario y otra media de la composición orgánica de capital que impide la perfecta competencia en el mercado mundial. De todas maneras en la competencia se nivelan los valores y los precios y ello supone una distribución del plusvalor entre los componentes del mercado. Es en esta nivelación que se da el fenómeno de la dependencia, por eso lo que se diga de la competencia en general se aplica análogamente a la dependencia en particular. De ahí que haya también un “espacio teórico” para desarrollar esta cuestión en las ciencias sociales de América Latina<sup>675</sup>.

Para Dussel, entonces, la transferencia de plusvalor como efecto de una relación social internacional es la esencia de la dependencia. Sobre esta esencia no ha habido un acuerdo previo -dice Dussel-, pero es necesario tratar correctamente esta cuestión continuando el discurso de Marx -contra Vania Bambirra-, primero a cierto nivel de abstracción antes de ir a lo

---

<sup>674</sup> Ibidem. pp 336-337

<sup>675</sup> Ibidem. p 339

complejo de la nación -contra Pierre-Charles-. También hay que definir el “espacio teórico” dónde describir las determinaciones esenciales de la dependencia -contra Agustín Cueva- y no complicar el asunto antes de tiempo -contra Kalmanovitz-.

No hay que olvidar que la “transferencia de plusvalor” es un efecto y que los hechos económicos son antes relaciones humanas que aparecen como relaciones entre las cosas, y de ahí el peligro de fetichizarlas. Por eso hay que tener presente que, cuando se habla de la competencia entre capitales globales nacionales, en realidad se relacionan burguesías nacionales, no en la explotación, sino en la dominación internacional que transfiere plusvalor de la periferia al centro. En efecto, en la competencia entre capitales nacionales de diverso grado de desarrollo el intercambio no se realiza de modo libre, sino que el más desarrollado coacciona al menos desarrollado para que intervenga en la competencia, de este modo destruye las barreras proteccionistas con el fin de extraer el plusvalor que ya se ha explotado al trabajo vivo periférico.

¿Cuál es la ley fundamental de la competencia que crea la dependencia? Ricardo pensaba que entre los países sólo había intercambio igual y, por tanto, no se cumplía la ley del valor; en cambio para Marx unas naciones se vuelven ricas porque en el intercambio hay ventaja, y la ganancia se invierte para extraer nuevos valores, luego, en las relaciones internacionales sigue rigiendo la ley del valor y puede haber ganancia regida por la ley de la competencia en general. Para entender la ley fundamental de la dependencia en el nivel internacional son necesarias ciertas condiciones: 1. Que haya diferente valor en un producto, 2. Que esa diferencia sea fruto de la diferente composición orgánica de capitales -Bettelheim contra Enmanuel-, 3. Que haya mayores salarios absolutos en el capital desarrollado y menores salarios relativos en el capital menos desarrollado

(Enmanuel) y 4. Que estos hechos se den en el horizonte nacional, donde las condiciones naturales e históricas establecen fronteras que el capital no pasa fácilmente -ésta frontera la ha olvidado el marxismo internacionalista abstracto-.<sup>676</sup>

Si en el orden internacional los valores de las mercancías son desiguales e iguales los precios, se puede abordar la ley de la dependencia. Sucede que cuando los capitales desarrollados invierten en el comercio exterior, obtienen tasa superior de ganancia, porque pueden vender por encima de su valor, y por debajo del valor del capital competidor. Esta competencia no crea valor, sino que lo distribuye a partir de la nivelación de los precios que es regulada por la ley del valor. Según esto, se puede enunciar la ley fundamental de la competencia y por tanto la de la dependencia:

*“Cuando se intercambian internacionalmente mercancías... la mercancía del capital más desarrollado tendrá menor valor. La competencia nivela el precio de ambas mercancías en un precio medio único (precio de producción) que se logra sumando los costos de producción a la ganancia media mundial. De esta manera, la mercancía del capital nacional más desarrollado obtiene un precio mayor a su valor, que realiza extrayendo plusvalor a la mercancía del capital nacional menos desarrollado que, aunque pueda realizar ganancia... transfiere plusvalor.”<sup>677</sup>*

Dussel concluye que, en la lógica de Marx, la dependencia es un concepto irrefutable, y que existe en el nivel esencial de la relación entre burguesías poseedoras de capitales globales nacionales de diverso grado de desarrollo, pero esto no había sido obvio, sobre todo para los teóricos de América Latina por falta de definiciones esenciales.

---

<sup>676</sup> Ibidem. p 345

<sup>677</sup> Ibidem. p 348

Aunque la ciencia puede describir genéticamente la estructura profunda de la transferencia de plusvalor, sin embargo, hay que estar atentos a las influencias contrarrestantes que interfieren esa ley, dándole solamente el carácter de una tendencia. Por ejemplo, cuando la competencia tiende a anularse debido a las distintas formas de monopolios de los países desarrollados. La estricta dependencia no es la extracción de riquezas de sistemas no capitalistas, sino la transferencia de plusvalor por la competencia capitalista industrial, competencia que, si se quiere evadir, también se coacciona violentamente para que retorne a la “libre competencia”. Los mecanismos -señalados por Dussel- que acentúan la ley de dependencia como una tendencia, pero aumentando la transferencia de plusvalor, son: 1. El intercambio desigual concreto o competencia propiamente dicha, 2. La imposición del monopolio comprador cuando un producto de exportación es exclusivo del capital sub-desarrollado, 3. La fijación de precios monopolísticos por encima del valor de las mercancías cuando éstas son exclusivas de los capitales más desarrollados, 4. La ejecución de créditos internacionales a los países pobres a altos intereses, 5. La instalación de transnacionales que combinan la alta composición orgánica del capital del centro con los bajos salarios de los capitales periféricos, para lograr ganancia normal y, además, doble ganancia extra, porque un solo producto suyo adquiere tres tipos de valor: más alto como capital periférico, más bajo como capital nacional global desarrollado y más bajo, sencillamente, como valor central. Sin embargo, todos estos casos confirman la ley de la dependencia y la ley del valor<sup>678</sup>.

A quienes objetan la ley de dependencia Dussel les aclara: 1. La sobre-explotación de que habla Mauro Marini no es la dependencia, sino la compensación o contrapartida a la transferencia de plusvalor, 2. La

---

<sup>678</sup> Ibidem. pp 353-355

dependencia no explica toda la historia nacional, sino que sólo sitúa el capital nacional menos desarrollado en el mercado mundial, 3. Marx no elaboró todo el discurso teórico, pero hay un “espacio” en el El Capital para una teoría posible de la dependencia -que hay que desarrollar- y de la historia concreta, para explicar así la transferencia de plusvalor -robo de trabajo vivo; serio problema político y ético fundamental-, la causa de la crisis perenne de los capitales menos desarrollados, 4. La ley de la dependencia no niega la explotación y sobre-explotación de la burguesía nacional periférica a sus trabajadores, 5. Toda esta compleja situación exige la liberación nacional y popular de los países del Tercer Mundo<sup>679</sup>.

La liberación de América Latina no tiene aún claro el horizonte teórico que la sustente. Unos piensan en la lucha internacional de clases, otros condenan la liberación nacional y popular como populista, y otros ven el problema de la dependencia como un problema burgués. Pero resulta que la revolución no es inmediatamente mundial, ni se cumple en la fábrica, y los movimientos revolucionarios de vanguardia no han sido sólo proletarios, sino también campesinos y pequeño burgueses. Además, hay que profundizar que los complejos de “nación dominada” y “pueblo explotado” subsumen a la abstracta categoría “clase”, y más en los países periféricos donde toda la población no puede ser subsumida como “clase asalariada” y, sin embargo, las masas populares cumplen función protagónica en el cambio. El concepto de “lucha de clases” no es suficiente y el concepto de “dependencia” puede aportar un marco teórico a la comprensión de la dominación política de América Latina y del Tercer Mundo. Por eso se hace prioritaria la organización política de los sectores populares, para que se afirme su exterioridad en la liberación nacional y popular. Esta es la tarea de la Filosofía de la Liberación.

---

<sup>679</sup> Ibidem. pp 355-357

## 5. EL ÚLTIMO MARX (1863-1882) Y LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA: UN COMENTARIO A LA TERCERA Y CUARTA REDACCIÓN DE EL CAPITAL

En las Palabras Preliminares de este tercer libro Dussel cuenta las vicisitudes de los Manuscritos del 63-65 -tercera redacción de El Capital- del Tomo I y de los Libros II y III de El Capital -la cuarta redacción-. En los Manuscritos del 63-65 es la única ocasión en que Marx escribe por entero los tres primeros libros de su obra: El Libro I -del cual sólo se conserva el Capítulo 6 Inédito-, la primera variante del Libro II o Manuscrito I y el Libro III en el Manuscrito Principal. El Libro I lo comienza por el capítulo 2, y el capítulo 1 lo escribe cuando estaba para terminar el Tomo I en 1867. El Libro III lo empieza en el verano de 1864 y hoy se discute cuándo lo interrumpe para empezar el Libro II y cuándo vuelve de nuevo al Libro III. En junio de 1865 escribe, para presentar ante la Primera Internacional, el trabajo “Salario, Precio y Ganancia”, que es una obra profunda en el nivel de la praxis. De la cuarta redacción de El Capital al fin puede terminar el Tomo I -lo esencial de su plan- en 1867, el cual también empieza por el capítulo 2, elimina el capítulo inédito y rehace totalmente el capítulo 1. De esta cuarta redacción quedan inacabados los Libros II y III. Marx casi interrumpe la tarea teórica en 1870 y en 1877-78 intenta terminar el Libro II pero ya no puede. Él había pensado tres libros para publicarlos en dos tomos, pero editado el Tomo I, los materiales para los otros dos libros los reúne en dos paquetes que, después de muerto, fueron entregados a Engels y aquí empieza otra historia. Y concluye Dussel:

*“Su teoría quedó absolutamente «abierta» a posibles continuaciones de su discurso. Nada más lejos de la mente de Marx que una teoría cerrada, dogmática,*

*acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente.”<sup>680</sup>*

Este “El Último Marx” de Dussel tiene tres partes: La primera comenta los Manuscritos del 63-65 con el título “La Tercera Redacción” de “El Capital”, la segunda titulada “La Cuarta Redacción: El Capital Inconcluso”, comenta el Tomo I y los dos Libros inconclusos; y la tercera parte es llamada “El Capital y la Filosofía de la Liberación” donde Dussel relaciona el “núcleo racional”, la “matriz generativa” y la dialéctica de El Capital con la Ética de la Liberación.

### **5.1. “La Tercera Redacción” de “El Capital”**

Los Manuscritos del 63-65, cuya esencia filosófica está tomada de la Doctrina de la Esencia de la Lógica de Hegel pero de modo invertido, son tal vez -dice Dussel- la parte más desconocida de la obra de Marx, sin embargo, es la que hiere y destruye definitivamente la moral burguesa. Dussel cree que después de la crítica de Marx la burguesía no aguantará un siglo más como para alcanzar el año 2.064<sup>681</sup>.

Lo primero que habría que comentar sería el Libro I de los Manuscritos del 63-65 pero de él sólo queda el Capítulo 6 Inédito. Muchos han pensado que ese Libro no habría sido escrito, pero Dussel da suficientes demostraciones de la existencia del manuscrito completo, del cual el capítulo 6 Inédito fue su capítulo 6. Los cinco primeros capítulos Marx los conserva hasta que redacta el Tomo I de El Capital. ¿Por qué no edita ese capítulo 6? A lo que Dussel aclara: ese capítulo trata la cuestión del círculo o de la espiral del capital, pues su tesis del comienzo es:

---

<sup>680</sup> Dussel, E. El Último Marx... Op. Cit. p 26

<sup>681</sup> Ibidem. p 30

*“La mercancía, como la forma elemental de la riqueza burguesa, era nuestro punto de partida, el presupuesto de la génesis del capital. En cambio las mercancías se presentan ahora como el producto del capital (109; 24).”<sup>682</sup>*

Pero la mercancía presupuesta no es idéntica a la mercancía como resultado del capital, porque ahora la mercancía cambia de naturaleza:

*“La mercancía se presenta ahora determinada en forma doble... Lo que está objetivado en ella... contiene trabajo pago, y en parte trabajo impago (114; 33).”<sup>683</sup>*

Este tema ya había sido definido en los Grundrisse y es, nada menos que, la cuestión ontológica del “presupuesto-resultado” del “ponerse de la esencia antes de los futuros desarrollos”<sup>684</sup>, de profunda procedencia hegeliana.

Este capítulo 6 estudia cuatro temas: 1. La producción capitalista de plusvalor como la unidad inmediata de proceso de trabajo y proceso de valorización, pero donde se diferencia el proceso técnico-material -que produce valor de uso-, el proceso formal -que produce valor de cambio- y el proceso formalísimo -que produce plusvalor en el tiempo de plustrabajo impago-. 2. La subsunción formal y real de la fuerza de trabajo a causa de la máquina o revolución industrial, 3. El trabajo productivo e improductivo, y productivo es el trabajo que genera directamente plusvalor, 4. La fetichización del capital -que critica al materialismo ingenuo-, pero este tema no permanecerá en El Capital y se pierde para la posteridad marxista. Estos cuatro temas ya habían sido desarrollados en los Cuadernos del XIX al XXII de los Manuscritos del 61-63 con ciertas variaciones.

---

<sup>682</sup> Ibidem. p 41

<sup>683</sup> Ibidem. p 42

<sup>684</sup> Ibidem. p 40



En este capítulo Marx también indica la relación práctica, coactiva e ideológica del obrero con el capitalista, como presupuesto para la existencia del capital como tal. Esa relación el capital la produce y reproduce, porque el obrero no tiene otra manera de existir, y es ampliando la masa de trabajadores como el capital acumula riqueza dominadora.

Dussel recuerda, para la escuela neocontractualista a la manera de Rawls, que la relación “trabajo vivo-capital” tiene la apariencia de transacción entre poseedores de iguales derechos sin diferencias específicas, pero ella es sólo la apariencia formal externa porque, en el proceso de la producción misma, la relación es de radical desigualdad.

Por último, dice Dussel que, cuando posteriormente Marx escribe el Libro II estudia en él, de modo sistemático, el problema de la circulación del capital como totalidad. Igualmente estudia la producción del plusvalor y, en el Libro II, se refiere a las condiciones materiales y sociales de la producción y reproducción del capital, todos temas del Capítulo 6 Inédito, por ello, al fin, no lo tuvo en cuenta para editarlo.

El Manuscrito Principal del Libro III es la parte central del paquete que recibe Engels, cuyo plan era el previsto en seis partes en 1863. Marx lo empieza escribiendo el capítulo 2, después pasa a trabajar el Manuscrito I del Libro II y vuelve de nuevo a continuar con el capítulo 4 del Libro II, lo que significa que el Manuscrito Principal es escrito en dos etapas, en 1864 y en 1865. El comentario de la primera etapa Dussel lo llama “Configuración del proceso global del capital”, porque se ocupa de las formas que surgen en el proceso del capital en sus momentos específicos. Esta primera parte del Manuscrito Principal es una transición hacia el trabajo específico de la “competencia” que Marx nunca escribe.

En este Libro III Marx se sitúa en tres niveles de profundidad: En el primero muestra la vigencia de la ley del valor en todos los momentos del capital, en el segundo pasa a la permanente desvalorización del capital, y en el tercer nivel -inadvertido aún para los marxistas- el texto llega al sentido antropológico, ético y meta-físico, porque muestra que cada determinación del capital es sólo vida humana robada, es el no-ser del trabajo vivo exterior al capital. A Marx le interesa tanto construir las mediaciones categoriales como descubrir la antihumanidad, la no-eticidad, y el necesario derrumbe del capital. Dussel cita a Gorbachov y aplica a Marx lo que el autor de la Perestroika dice de Lenin:

*“Su imagen es un ejemplo imperecedero de elevada fuerza ética.”<sup>685</sup>*

Metodológicamente, lo primero es la representación caótica de la complejidad concreta de comprar y vender en el mercado visible y cotidiano, de ahí que sea necesario teorizar para abstraer las determinaciones más simples con las cuales construir las categorías. Este trabajo, históricamente, lo hace Marx en los Grundrisse y sistemáticamente en el Libro I de El Capital. Con las categorías construye la unidad de lo diverso, donde el plusvalor funda la aparición fenoménica de la ganancia. Esto no lo diferencia la economía política burguesa. El primer nivel de abstracción Marx lo trabaja en el Libro I, donde parte del valor y del plusvalor y culmina en la acumulación; el segundo nivel de abstracción, más concreto, lo trabaja en el Libro II, donde el valor circula y retorna a la reproducción; y el tercer grado de abstracción, aún más concreto, en el Libro III donde la competencia es el horizonte dentro del cual se determina la “ganancia media” y el “precio de producción”.

---

<sup>685</sup> Ibidem. p 51

Para comprender mejor el Manuscrito Principal, Dussel empieza comentando, no el capítulo 2, por donde comienza Marx, sino el capítulo 1 que trata del pasaje dialéctico del plusvalor a la ganancia. Este capítulo es modificado por Engels en el Tomo III de El Capital. La tesis de Marx es:

*“El plusvalor y la tasa de plusvalor son,... lo invisible y lo esencial que hay que investigar,... la tasa de ganancia, y... la forma del plusvalor en cuanto ganancia, se manifiestan en la superficie de los fenómenos (M 63-65, III 16, p 49).”*<sup>686</sup>

Esto supone cuatro términos de comparación: “Plusvalor-tasa de plusvalor” -el fundamento ontológico-, “ganancia-tasa de ganancia” -lo fundado ontico-, “plusvalor-ganancia” y “tasa de plusvalor-tasa de ganancia”. El nivel profundo de la producción y el trascendental del trabajo vivo aparecen en lo superficial de la circulación donde se produce el espejismo fetichista:

*“Todas las fuerzas... subjetivas del trabajo se presentan como fuerzas... del capital;... el valor, el trabajo pretérito... se personifica en el capitalista;... el trabajo aparece... como una (mera) mercancía (M P ca. 1).”*<sup>687</sup>

Marx piensa desde un paradigma meta-físico; para él la relación “capital-trabajo” es la primera relación meta-física, es la relación de la cosa con la exterioridad del pobre, y la relación “capital-plusvalor” es la relación secundaria de trabajo objetivado con trabajo objetivado que ya no es trabajo vivo. Marx se interesa por la explotación del trabajo, por la ética, por el juicio de valor, para escándalo de Weber.

La tasa de plusvalor -plusvalor sobre capital variable- para Marx manifiesta el grado de explotación; tiene, entonces, un estatuto

---

<sup>686</sup> Ibidem. p 63

<sup>687</sup> Ibidem. p 64

antropológico, ético y político, oculto bajo la fórmula de salario y que hay que develar para el obrero. Al capitalista no le interesa la tasa de plusvalor, sino la tasa de ganancia -plusvalor sobre la totalidad del trabajo objetivado- que no hay que confundir con el grado de explotación. Este avance teórico Marx lo alcanza gracias a la categoría “capital variable” construida en los Grundrisse.

Ahora sí el capítulo 2, el central del Libro III, donde Marx analiza el paso de la “ganancia” a la “ganancia media” y al “precio de producción”, temas ya estudiados en los Manuscritos del 61-63.

El Manuscrito Principal tiene todo el tema de la transformación del trabajo vivo en los distintos valores y precios de los productos y mercancías, pero lo significativo es cómo Marx muestra la mistificación capitalista del origen del plusvalor, cosa que se olvida con frecuencia. Marx quiere indicar que la supuesta no coincidencia entre “valor” y “precio de producción” y entre “ganancia media” y “plusvalor” sólo es apariencia, porque siguen coincidiendo en el horizonte del mercado, donde la correa de transmisión entre el “trabajo vivo” y el “precio de producción” es la “ley del valor”, porque cuando disminuye el tiempo de trabajo disminuyen los precios. Para Marx, si el trabajo no es la fuente del plusvalor desaparece la racionalidad de la economía política. Por eso dice Dussel:

*“Esta es la clave teórica del Libro III en su conjunto; todo es pensando desde el grado de explotación del trabajo.”<sup>688</sup>*

La cuestión Marx la soluciona científicamente por el desarrollo del concepto “trabajo vivo” y el concepto “precio de producción” que, para él, no es sólo un problema económico, sino también ético-político. Así

---

<sup>688</sup> Ibidem. p 71

esquematiza el plan del capítulo 2 del Libro III:

*“(En) la formación de la tasa general de ganancia debe considerarse lo siguiente: 1) Diferente composición orgánica de los capitales (constante, variable, fijo y circulante)... 2) Diferencia en la proporción de valor de las partes de diversos capitales... 3) Diversidad de las tasas de ganancia en las diferentes esferas... 4)... Formación de una tasa general de ganancia... 5) Transformación de los valores en precios de producción... 6)... Volver a la cuestión ricardiana: Influencia de las oscilaciones generales en el salario sobre la tasa general de ganancia y... sobre los precios de producción (M del 61-63; MEGA II, 3, p 1816-1817).”<sup>689</sup>*

Marx se sitúa en la competencia concreta donde observa que las mercancías tienen distintos valores, que el “precio de costo” es la suma de los capitales constante y variable comprometidos en la producción, el “plusvalor” un valor excedente del valor de costo pero que constituye el valor de la mercancía, y sigue toda una argumentación dialéctica. Marx descubre las tres funciones de la competencia: a. Nivelar la tasa de ganancia y constituir la ganancia media -que sería el plusvalor medio de trabajo impago-, b. Distribuir el plusvalor total del capital global -se va del todo a la parte-, c. Transferir plusvalor de un capital a otro -se va de la parte a la parte-. Todo esto es un fenómeno en aparente contradicción con la ley del valor<sup>690</sup>.

Para solucionar la aparente contradicción Marx procede así: 1. Recalca que todo valor, plusvalor y ganancia, se mide por el tiempo de trabajo pago e impago, 2. Muestra que, puesta en el mercado, cada mercancía: tiene un valor individual que la competencia nivela, distribuye y transfiere plusvalor y constituye el “valor de mercado” -nivelación del volumen total del trabajo social de una rama de la producción con el

---

<sup>689</sup> Ibidem. p 71-72

<sup>690</sup> Ibidem. p 74

volumen total de sus mercancías-, que alrededor del “valor de mercado” giran los “precios de mercado”, que el “valor de mercado” puede ser mayor, menor o igual al valor de cada mercancía, por lo que se respeta la ley del valor, 3. Llama “precio de producción” o “precio medio global” -precio de costo de una mercancía más la ganancia media- al modo como la competencia concreta general nivela las ganancias y distribuye el plusvalor -éticamente el “precio de producción” es la suma del trabajo pago más una cantidad determinada de trabajo impago-, 4. Dice que, en la competencia concreta real, el “precio de producción” es el centro en torno al cual giran los “precios de mercado” diario, según períodos de oferta y demanda. -Marx aclara que el “valor de mercado” y el “precio de producción” nunca son precios concretos, sino categorías necesarias para explicar las transformaciones-, 5. Indica, por último, que la proporción entre la oferta y la demanda no explica el valor de mercado, sino que es al revés -esto contra los marginalistas y el neoliberalismo de Milton Friedman-; lo que la oferta y demanda sí determina es el precio de mercado. Pero lo que a Marx le interesa es que “la tasa media de ganancia depende del grado de explotación” (Manuscrito Principal, cap. 2 p 248-249)<sup>691</sup>.

Dussel concluye: Si se olvida el valor de mercancía -el eslabón entre el trabajo vivo y el precio-, la ley del valor deja de funcionar y los mecanismos del mercado comienzan a girar en torno al capital y del precio de producción enajenado, se cierra la puerta a la ética y se fetichiza el mercado. “¡Cuán relevante resulta todo esto para el presente latinoamericano!”<sup>692</sup>.

En el capítulo 3 del Libro III Marx analiza el descenso tendencial de la tasa de ganancia, que conduce al derrumbe del capitalismo. La crítica es contra Ricardo quien afirma que ese descenso se debe a la acumulación de capital

---

<sup>691</sup> Ibidem. p 77

<sup>692</sup> Ibidem. p 78

en las tierras y al alza de salarios. Dussel señala que este tema adquiere actualidad porque en la URSS se presenta la ley de un descenso tendencial en la tasa de producción. En este capítulo 3 Marx le da importancia a la cuestión centro-periferia.

Marx plantea la baja de la tasa de ganancia en la lucha competitiva, porque cuando nuevas tecnologías aumentan la productividad disminuye el precio de las mercancías individuales y, quienes trabajan en las antiguas condiciones, deben vender sus productos por debajo de su precio de producción. Por eso, las nuevas tecnologías son exigencias de vida o muerte del capital en la lucha contra la baja de la tasa de ganancia. La mayor productividad aumenta el plusvalor relativo, hace descender el precio de producción y logra ganancia extraordinaria, y esto hasta que la competencia se nivela. Lo cierto es que la nueva tecnología desvaloriza al capital antiguo. El capital que resiste es el que acrecienta su tecnología -o capital constante- y disminuye el capital variable de los salarios; pero ello disminuye proporcionalmente el plusvalor en relación con el capital global, es decir, la ganancia en relación con el precio de costo. Comenta Dussel que ésta es la contradicción del capital y, por ello, tiende a explotar más trabajo vivo, a la vez que tiende a excluirlo con el aumento de la tecnología, pero su efecto es la ley del descenso de la tasa de ganancia. Esta ley es un momento esencial de la estructura del capital porque, “en su progreso la tasa media general de plusvalor se expresa en una tasa general decreciente de ganancia”<sup>693</sup>.

Esta misma ley tiene la condición ontológica de aparecer, permanentemente, como el límite de todo límite, lo que causa horror a los capitalistas porque es el derrumbe del propio capital por el mismo capital.

---

<sup>693</sup> Ibidem. p 84

Por eso -sostiene Dussel- esa ley del descenso lleva a que el capital central, como compensación, explote más al capital de la periferia.

Marx interrumpe el Manuscrito Principal y se dedica a escribir sistemáticamente el Libro II que consta de cuatro manuscritos, de los cuales el significativo es el Manuscrito I sobre el Proceso de Circulación del Capital, que contiene tres capítulos: 1. Giro del Capital, 2. Rotación del Capital, y 3. Circulación y Reproducción del Capital.

En los Grundrisse, Marx sólo elabora una introducción a la circulación del capital como valor y sujeto que se mantiene y se reproduce en espiral. Es ahora cuando tiene una visión sistemática y, por ello, habla de las “fases” de la circulación o de los “ciclos” del capital. En el capítulo sobre el “Giro del Capital” desarrolla cuatro puntos: 1. La metamorfosis del capital, 2. El tiempo de circulación, 3. El tiempo de producción y 4. Costos de circulación.

El punto 1 trata de las determinaciones formales, o categorías que se desarrollan en el proceso de circulación, cuya totalidad se presenta en varios ciclos. El primer ciclo es D-M-M'-D', o ciclo del “capital-dinero”, en que éste se transforma en los factores de producción y la mercancía regresa al dinero realizado; por tanto, este ciclo no es pura circulación porque consume trabajo vivo. El segundo ciclo es M-D-M, o transformación de la mercancía en dinero y de nuevo en mercancía en el proceso de reproducción. El tercer ciclo es P-C-P, o metamorfosis de la producción en nueva producción como reproducción, donde la mediación es la circulación. El cuarto ciclo de nuevo es el proceso del capital-mercancía: M-D-P-M. Marx sintetiza estos ciclos y llega a sus dos formas fundamentales: 1. D-M-D y 2. M-D-M y recuerda la reflexión de los Grundrisse:



*“La totalidad del capital se manifiesta como circulante... pasando por diferentes metamorfosis,... cuando funciona como mercancía,... donde funciona como capital productivo, de tal manera que cuando está en una fase, no está en la otra (178).”<sup>694</sup>*

En estos ciclos -anota Dussel- se distinguen varios niveles: la esfera de la circulación, la esfera de la producción y el proceso total, además, cada momento es punto de partida, mediación y retorno, y el capital es la unidad real de todos los momentos.

Al punto 2 Marx le cambia el nombre de “tiempo de circulación” por el nombre “tiempo de giro”.

En el punto 3 aclara que el “tiempo de producción” con el “tiempo de giro” es igual a la “rotación del capital”, que el “tiempo de producción” no es igual al “tiempo de trabajo”, que un “periodo de rotación” es igual al “tiempo de reproducción”, que el “tiempo de producción” incluye los “tiempos de no-trabajo”, que lo importante para el capital es la disminución del tiempo de trabajo y del tiempo de producción para acortar la rotación e impedir la desvalorización. Dussel recuerda que períodos largos de retorno de valores de uso, y de realización del plusvalor, agrava la dependencia de la periferia.

En el punto 4 Marx analiza que los “costos de circulación” son descuentos de plusvalor, que los aumentos en el “tiempo de giro” son pérdidas para el vendedor, que los “costos de transporte” se descuentan al plusvalor y que el dinero mismo es parte de los costos de circulación.

En el capítulo 2, “La Rotación del Capital”, Marx analiza la velocidad del período de rotación, importante porque la ganancia de un capital se

---

<sup>694</sup> Ibidem. p 93

multiplica por el número de rotaciones. Un punto central es el “capital circulante” que transita sucesivamente por las fases de producción-circulación-producción... Asimismo Marx distingue “capital productivo”, “capital instalado” y “capital fluyente”. El “capital instalado” es la figura material del capital o medios de trabajo, determinación en que se habla del “capital fijo” o parte del capital que funciona como capital fijo. Marx se detiene en la cuestión ética -o explotación del trabajo- para mostrar lo invisible del valor en la tasa de ganancia. Con las expresiones “Ad I, Ad II, etc.” explica el período total de rotación del capital fijo, su recuperación, los ciclos de rotación industrial, la transformación del capital fijo en circulante, etc. El tema de la “rotación y formación de valor” lo divide en tres momentos: Diferencias entre el capital fijo y circulante, diferencias en la duración de la producción y diferentes retornos debido a las distancias del mercado.

El capítulo 3, “Circulación y Reproducción”, discute el intercambio de capital por capital, de capital constante por ingreso, la reproducción del capital constante entre dos capitales y los fenómenos inversos. Presenta también muchos ejemplos numéricos del papel del capital fijo en el proceso de producción, se ocupa de la acumulación mediando circulación de dinero, expone el girar simultáneo de las mercancías en la producción y en el mercado, se extiende en el “tiempo necesario y plustrabajo” y en los impedimentos de la reproducción.

El Manuscrito I termina con un segundo plan que no tiene tanto vuelo ontológico, y el Libro II concluye con un enroscarse-sobre-sí del capital en la acumulación y en la reproducción. Dussel dice que Engels no conoció ese modo global de la circulación y ello es perfectamente explicable<sup>695</sup>.

---

<sup>695</sup> Ibidem p 101

Terminado el Libro II, Marx redacta y lee para la Internacional el escrito “Salario, Precio y Ganancia”. Marx desde su juventud había dejado pasar este análisis y sólo ahora, en 1865, ve que se encuentra con el pleno dominio teórico-categorial para delimitar el concepto de salario y relacionarlo con la oferta y la demanda. Ahora argumenta que la oferta y la demanda no es la ley que regula los salarios, sino que tal ley es efecto de las leyes fundamentales del valor y del descenso de la tasa de ganancia. Critica al señor Weston y afirma que es el trabajo el que determina el precio de las mercancías y no el salario. Explica que lo que el obrero vende no es directamente su trabajo, sino su capacidad o fuerza de trabajo, porque Marx tiene clara la apariencia engañosa de un “precio de trabajo”. También explica que la renta del suelo, el interés crediticio y la ganancia industrial son partes del trabajo no retribuido, del plusvalor. Marx dice, por ello, que no es pueril pedir aumento de salarios y termina invitando a los sindicatos, no a luchar contra los efectos del sistema, sino a

*“emplear sus fuerzas organizadas como palanca para la emancipación definitiva de la clase obrera. (Salario, precio y ganancia, punto 9).”<sup>696</sup>*

En este momento es cuando Marx vuelve a la segunda parte del Manuscrito Principal del Libro III (1865), a la continuación de la Configuración del Proceso Global del Capital”, en sus capítulos 4, 5, 6 y 7.

El capítulo 4 trata de la Transformación del Capital-Mercancía y del Capital-Dinero en Capital que Trafica Mercancías y Dinero. La cuestión es ésta:

---

<sup>696</sup> Ibidem p 106

*“La primera consideración teórica del modo de producción moderno (mercantilista) partió de lo superficial de la circulación... porque el capital que trafica es el primer modo libre de existencia del capital en general... La ciencia real de la economía moderna sólo comienza cuando la consideración teórica pasa del proceso de circulación al proceso de producción (Manuscrito Principal folio 285).”<sup>697</sup>*

Esto es, la ciencia comienza cuando pasa de lo superficial al fundamento. Además -dice Dussel-, éstas páginas son útiles para comprender el origen de América Latina y su temprana dependencia.

A Marx le interesa ascender al capital industrial y, desde allí, definir el capital derivado que trafica mercancías o dinero. Hubo -argumenta- una riqueza mercantil anterior al capital, pero la transformación del dinero en capital por subsunción de trabajo vivo determina la aparición del capitalismo-mercancía, posteriormente aparece un capital autonomizado que trafica mercancías o dinero, éstos son los modos del “capital comercial” que actúa en la esfera de la circulación, donde no se produce plusvalor alguno. Aquí interviene Dussel para decirnos que este tema, éticamente, es importante porque, aunque el capital comercial no produce plusvalor, sí es una correa que transmite plusvalor.

Marx aclara que el capital comercial vende toda mercancía por su valor, y que se apodera de la parte del plusvalor que le corresponde, ya que el capital industrial necesita pagar los costos de la circulación de los productos. Aquí Marx elabora nuevas categorías: “Capital comercial”, que compra mercancías (B), “valor consumido” en los materiales usados (K), “salarios” de los obreros (b), “ganancias”, que es distribución del plusvalor logrado, de donde deduce:

---

<sup>697</sup> Ibidem. p 107-108

$B + K + b + \text{ganancia comercial} = \text{valor de la mercancía} = \text{precio de venta.}$

En la “rotación del capital comercial” Marx se ocupa de los precios que plantean la velocidad de la circulación, y en “capital que trafica dinero” de la comercialización del dinero en su forma primera o más “material”, hasta que se transforma en sistema crediticio. Aquí el Manuscrito Principal empieza a perder unidad pero sus puntos son importantes -según Dussel- para una lectura latinoamericana de El Capital.

El capítulo 5 resuelve la “División de la Ganancia en Interés y en Ganancia Empresarial”. Se trata de un esbozo no terminado: no expone el capital crediticio ni sus instrumentos, sólo muestra lo necesario para comprender el desarrollo del capital en general. Sí desarrolla el fundamento para discernir el interés y la ganancia empresarial. Marx dice:

*La parte de la ganancia que le abona (el empresario al prestatario) se llama interés,... una parte de la ganancia que el capital actuante... tiene que cederle al propietario del capital (prestado). (Manuscrito Principal, cap. 1).”<sup>698</sup>*

Marx intenta desarrollar el concepto de “crédito” o “interés” desde el trabajo vivo como una forma o movimiento externo del plusvalor, como un resultado de una simple transacción jurídica, como algo puramente ficticio, en cuanto es efecto de una pretendida acción creadora del capital crediticio. Eso que “el capital devenga interés crea de la nada nuevo valor” ha pasado muy desapercibido. Esto es lo más claro sobre el fetichismo en el Libro III - declara Dussel-, y donde Marx manifiesta el pleno dominio de su paradigma filosófico de cómo lo que “aparece” oculta el nivel profundo.

---

<sup>698</sup> Ibidem. p 113

En relación con el interés, Marx analiza la “acumulación del capital amonedado” como el sistema crediticio que sirve para nivelar la tasa de ganancia, disminuir los gastos de circulación y crear “sociedades anónimas”, así como las partes del capital bancario: “dinero constante”, “títulos” y “valores”. Por último, desarrolla el caso de los títulos de la deuda del Estado, que se compara por el interés que obtendrán en el futuro, que no tienen valor alguno, sin embargo, la formación de capital ficticio es lo que se llama “capitalización”.

El capítulo 6 examina la “Transformación de la Plusganancia en Renta del Suelo”. En Los Manuscritos del 61-63 la tesis era que “toda renta del suelo es plusvalor”. En cambio, este capítulo 6 está estructurado en una Introducción, la Renta Absoluta, la Génesis de la Renta Capitalista del Suelo y la Renta Diferencial. Lo cierto es que a causa de la competencia el capital menos desarrollado transfiere plusvalor a los capitales de mayor desarrollo, por eso si “la composición orgánica del capital agrícola es más baja que la del capital social medio, el valor de sus productos es superior a su precio de producción (M P. Cap. 6)”<sup>699</sup>. Pero ¿cómo puede el capital agrícola retener ese excedente del producto agrícola? Marx responde, con argumento científico, que el monopolio de la tierra ejerce coacción política y conserva el excedente, el cual es pagado por el arrendatario al propietario del suelo; éste pago es la “renta absoluta.”

Marx muestra, después, que todas las rentas que se pagan no son fruto de la fecundidad o no de la tierra, sino del mayor o menor tiempo de trabajo vivo con el que se producen las mercancías agrícolas:

*“La plusganancia es la diferencia entre el precio de producción individual... y el precio general de producción de*

---

<sup>699</sup> Ibidem. p 118

*la sociedad (M P. Cap 6).”<sup>700</sup>*

Ello quiere decir, que el medio natural más favorecido, o en el que se haya invertido más capital productivo, logra, por el trabajo vivo, un producto menos valioso pero se vende a más precio. Ese valor excedente es una plusganancia que puede entregarse al dueño de la tierra como “renta diferencial”.

Dussel descubre en el razonamiento de Marx un ricardismo de izquierda, pues al usar los supuestos de Ricardo muestra sus propias contradicciones, es decir, era necesario tratar con cuidado a la renta porque en ella se fundaban quienes destruían la racionalidad de la economía y de la ley del valor.

El capítulo 7, “Réditos (Ingresos) y sus Fuentes”, tiene tres temas: El resultado del proceso de producción, el pasaje hacia la competencia y el nuevo “pasaje” dialéctico hacia la ganancia, la renta y el salario -que representan a las clases sociales del capitalismo-. Aquí la cuestión de las “fuentes” está entremezclada todavía con el asunto de la reproducción. Se trata de la “cuarta” parte del precio de una mercancía además de la ganancia, la renta y el salario: el capital constante. Para Marx, la fuente de todo valor y precio es exclusivamente el “trabajo vivo” y no el capital o la tierra. Marx muestra que aún los medios de producción son trabajo vivo objetivado, lo cual implica esclarecer la reproducción para no caer en el fetichismo. La cuestión del fetichismo como mecanismo ideológico ontológico es que

*“Al capitalista se le manifiesta su capital, al terrateniente su suelo, al obrero su fuerza de trabajo... en cuanto tres fuentes diferentes de sus ingresos específicos (El capital III,*

---

<sup>700</sup> Ibidem. p 120

*sec. VII, cap. 48 p 1045, 829).*"<sup>701</sup>

Así, el capital oculta la verdadera naturaleza del plusvalor. Marx elabora una síntesis de su discurso y muestra que el hilo conductor es el trabajo vivo que, como trabajo objetivado impago, constituye la totalidad del capital. En el tema "Hacia un análisis del proceso de producción", Marx pretende mostrar la ambigüedad del fetichismo de la economía burguesa respecto al capital fijo -valor conservado-, al circulante -valor repuesto- y al nuevo -el plusvalor-, de los cuales el trabajo vivo es la única fuente productora. Marx se pregunta: ¿Cómo es posible... que con el salario,... con la ganancia,... con la renta, se compren mercancías, las cuales contienen, fuera de esos tres componentes de valor, un componente de valor excedentario, a saber, capital constante? Y responde: Lo que pasa es que el valor o precio de la mercancía incorpora el "capital constante preexistente y consumido", que el valor que conserva y repone el capital constante, que a la vez reproduce al capital variable y crea nuevo valor, es el trabajo vivo impago.

En el asunto "Apariencia de competencia", Marx señala que al nivelarse la ganancia lo que se iguala es plusvalor, que la competencia, la oferta y la demanda sólo se mueven dentro de los límites que les marca el valor producido por el trabajo. Dussel interpreta que esto es esencial para el concepto de dependencia, porque aún en la competencia mundial están fijados los límites de la ganancia mundial por el plusvalor mundial<sup>702</sup>.

Por último, Marx pasa a las "Relaciones de distribución y relaciones de producción", fundamentales en su discurso, donde dice que más importante que las "relaciones de producción" es la doctrina de las

---

<sup>701</sup> Ibidem. 125

<sup>702</sup> Ibidem. 129



“relaciones de distribución”, porque éstas son las que otorgan posesión, apropiación y propiedad de los ingresos a las diversas fracciones, clases o individuos. El modo de distribución capitalista -obrero, capitalista y terrateniente- se funda en las “relaciones de distribución” presupuestas y reproducidas, que son las que determinan la subjetivación de la objetividad, esto es, la apropiación del producto. Aparentemente esa distribución es justa, pero “el hecho es falso” porque el salario es de naturaleza distinta a la ganancia y la renta: el salario es apropiación de lo propio y la ganancia y la renta son apropiaciones de lo ajeno.

Aquí termina el Libro III y se concluye el análisis del concepto del capital en general. Con este análisis se completa por primera vez los tres libros de El Capital, y recalca Dussel: “pero Marx no quedaba conforme”.<sup>703</sup>

## **5.2. La “Cuarta Redacción”: “El Capital” Inconcluso.**

De 1866 a 1883 Marx redacta el Libro I -el único que escribe para la imprenta-, algunos manuscritos de los Libros II y III y el manuscrito A77 sobre cálculos matemáticos. Además, en la década de los 70 realiza investigaciones sobre los países capitalistas poco desarrollados, sobre la cuestión campesina, sobre el campesinado ruso -importantes, dice Dussel, para América Latina- y posiblemente cuestiona a Inglaterra como modelo para el estudio del capital en general.

El Libro I de “El Capital” (1866-75) es el texto definitivo de la magna obra de Marx. Él lo comienza por el capítulo 2, “La Transformación del Dinero en Capital”, porque la Introducción “Mercancía y Dinero” aún no estaba en sus planes, pero como muchos no entendían el asunto y, por otro

---

<sup>703</sup> Ibidem. p 131

lado, se presentaban exigencias lógicas de exposición, decide escribir la Introducción como capítulo 1, así lo escribiera después. Por lo tanto, Marx trabaja primero los capítulos del 2 al 6, después el capítulo 1, luego el Apéndice sobre la “Forma de Valor” y el Prólogo a la primera edición, más tarde las correcciones a la segunda edición, el Epílogo y la traducción francesa. El plan queda concebido en siete capítulos pero Marx elimina el último -el famoso Capítulo 6 Inédito- porque sus temas estaban ya tratados en otras partes.

Como Marx quiere revolucionar la ciencia, no escribe en pura versión popular, sino en una línea intermedia con la ciencia; por esta razón, y para una rica lectura del Tomo I, Enrique Dussel recomienda leer los esbozos anteriores de El Capital, además, porque así lo exige la realidad actual de América Latina y de los países del socialismo real<sup>704</sup>.

El contenido del capítulo 2, “La transformación del dinero en capital”, que en la segunda edición se convertirá en la “sección 2”, ha pasado un poco inadvertido -comenta Dussel- cuando es clave porque es donde se produce el importante “pasaje” del no-capital al capital, donde se presenta la trágica contradicción entre el “poseedor de trabajo vivo” y el “poseedor de dinero”:

*“... El otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista...; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero... y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan (el pellejo) (El capital, cap. 2).”<sup>705</sup>*

Marx también se decide en este capítulo 2 a usar el término “fuerza de trabajo” -que indica el uso actual del trabajo vivo-, en vez del término “capacidad de trabajo” -que indica la “potencia” anterior al uso del trabajo-,

---

<sup>704</sup> Ibidem. p 141

<sup>705</sup> Ibidem. p 139-140

pero ello no deja de producir equívocos ya que muchos aún no entienden bien el sentido del “trabajo vivo” como la subjetividad que no tiene valor.

En el tema “La fórmula general del capital”, Marx parte de sus correspondientes supuestos históricos, de “una circulación mercantil desarrollada”, es decir, del comercio, y sostiene que “la circulación de mercancías es el punto de partida del capital” y que el “dinero como dinero” -lo primero que se manifiesta- y el “dinero como capital” circulan de forma distinta. El problema central está en que el valor -en cuanto plusvalor- se convierte en sujeto de un proceso en el cual modifica su propia magnitud puesto que se autovaloriza. De ahí que la fórmula D-M-D sea diferente al enunciado M-D-M. Esta es tautológica mientras en aquella

*“el valor transita por sus determinaciones negándolas como proceso circular que retorna sobre sí mismo: Proviene de la circulación, retorna a ella, se conserva y multiplica en ella, regresa a ella acrecentando una y otra vez, siempre el mismo ciclo (El Capital I/1 p 189; 110).”<sup>706</sup>*

En el tema “Contradicciones de la fórmula general”, Marx afirma que el capital no surge de la circulación, que no puede surgir de la venta de una mercancía, porque si al vender se gana al comprar se pierde, y porque el capital comercial y el que rinde interés cambian entre sí equivalentes. La contradicción se resuelve en el tema “compra y venta de la fuerza de trabajo” porque es donde Marx explica que el “poseedor de medios de producción y de subsistencia” encuentra en el mercado al “trabajador libre” que le vende su fuerza de trabajo, y al cual el comprador usa en el proceso productivo. Como el trabajador es “fuente creadora de valor”, creará más valor que el recibido en el salario.

---

<sup>706</sup> Ibidem. p 142

Marx concluye, entonces, con una reflexión sobre los mecanismos ideológicos:

*“La esfera de la circulación... era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham (El Capital I/1, p 214; 128).”<sup>707</sup>*

Y Enrique Dussel complementa:

*“Hoy hubiera debido agregar: «...Milton Friedman y John Rawls con su teoría de la justicia», donde el neoconservadurismo y el neocontractualismo olvidan la coacción que se ejerce sobre el trabajador...”<sup>708</sup>*

El capítulo 3, “La producción de plusvalor absoluto”, analiza la subsunción del “trabajo vivo” en el capital. El concepto de fondo es la lucha entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado, esto es, la forma como el capitalista transforma el valor en un monstruo animado. Dussel expone cómo Marx sigue una lógica bien trabada para probar la tesis antropológica de la objetivación de la vida y la tesis ética del robo y muerte del trabajador asalariado.

En el tema “Proceso de trabajo y proceso de valorización”, Marx describe el trabajo en general -abstracto y universal-, independiente de toda sociedad, así como el problema del modo de producción capitalista que produce valor de uso, a su vez portador de valor de cambio y más valor. En el tema “Capital constante y capital variable” analiza las funciones de los factores objetivos y subjetivos en la producción, donde el factor esencial es el subjetivo o la fuente creadora de nuevo valor desde la nada del capital y, por ello, es el “capital variable”. El “capital constante” son los medios de

---

<sup>707</sup> Ibidem. p 143

<sup>708</sup> Ibidem. p 143

producción que sólo transfieren su valor. Dussel dice que ahí la tesis antropológica de Marx es clara, ya que para él “únicamente el trabajo vivo, la persona humana, puede crear valor.”<sup>709</sup>

En el tema “La tasa de plusvalor”, Marx considera el propio momento ético cuando dice que: a. La “fuerza de trabajo” se pone en movimiento, reproduce valor y lo incrementa, y b. La fetichización encubre el grado de explotación detrás de la tasa de ganancia. Debido a esto Marx explica:

*“... la tasa de plusvalor no es igual a  $p/C$  (plusvalor sobre capital global),... sino igual a  $p/v$  (plusvalor sobre capital variable); por tanto no es 90/500, sino 90/90, es decir, una tasa de 100%; más del quíntuplo del grado aparente de explotación. (El Capital I,1 p 263; 163).”<sup>710</sup>*

La categoría “grado de explotación”, por lo visto, más que económica es ética, porque indica la proporción de la dominación práctica, la cual es una relación social, la esencia del capital. Este es el momento más crítico de la producción teórica de Marx. Y Dussel esclarece:

*“y por ello... tan pertinente para América Latina , ya que nos situamos dentro de un capitalismo dependiente: doble tipo de explotación y en grado superlativo en relación con los países centrales.”<sup>711</sup>*

Al tema “La jornada de trabajo” -el asunto más debatido en los sindicatos-, Marx le da trato histórico, económico, político y teórico. Aquí alega en pro de la reducción del tiempo diario de trabajo y ataca la venta y consumo de trabajo humano, porque la existencia alienada del obrero es una utopía invertida, un infierno. Aparece aquí también el lugar lógico, tanto

---

<sup>709</sup> Ibidem. p 147

<sup>710</sup> Ibidem. p 147

<sup>711</sup> Ibidem. p 148

del “trabajo necesario social y subjetivo” para producir la “fuerza de trabajo” - no confundir con el “tiempo socialmente necesario y objetivo” para producir la mercancía- como del “tiempo del plustrabajo” que crea plusvalor.

En el último tema del capítulo 3, “Tasa y masa de plusvalor”, Marx muestra cómo la masa total de plusvalor indica la totalidad del valor amasado por el capital, masa que no es, como la tasa de plusvalor, un indicador ético, ya que la masa de plusvalor puede decrecer a pesar de que su tasa crezca. De esta claridad Marx deduce leyes que contradicen todas las apariencias de la economía vulgar.

El capítulo 4 trabaja “La producción del plusvalor relativo”, al cual Marx define así:

*“... al (plusvalor) que surge de la reducción (absoluta) del tiempo de trabajo necesario y del consiguiente cambio en la proporción de magnitud que media entre ambas partes componentes de la jornada de trabajo, lo denomino plusvalor relativo (El Capital, cap. 4).”<sup>712</sup>*

Este plusvalor relativo es posible debido a una revolución en el proceso material del trabajo mismo, a causa de la revolución tecnológica que agrega al plustrabajo una parte mayor de la jornada de trabajo. Por eso la racionalidad del capital es aumentar la composición orgánica del capital constante. Pero el plusvalor relativo no es fruto de la máquina en sí, sino del ahorro del trabajo vivo. Por todo esto -dice Dussel- este capítulo es especialmente pertinente frente a la revolución tecnológica, frente a la crisis de la producción en los países desarrollados y frente al subdesarrollo tecnológico del capitalismo periférico.

---

<sup>712</sup> Ibidem. p 152

Los temas “Cooperación” y “División del trabajo” hablan de la división manufacturera del trabajo, la cual genera determinada organización y desarrolla una nueva fuerza productiva. Marx diferencia la “ley de la división del trabajo comunitario” -autónomo, autosuficiente y completo- y la “ley de la división del trabajo social” -donde no hay autonomía, sino un todo que subsume a los individuos aislados y donde la división técnica del trabajo constituye a las mercancías como un producto social bajo el control y propiedad del capital-. Marx distingue también la “división general del trabajo en sus grandes géneros” -agricultura, industria, etc.-, la “división particular en las especies de trabajo” dentro de los grandes géneros, y la “división singular dentro de un mismo taller”. Así mismo distingue cierta división internacional del trabajo debido a la expansión mundial y al sistema colonial.

El tema “Máquina y gran industria” enseña en la máquina tres partes esenciales: el motor, la transmisión y el momento esencial de la “máquina-herramienta” que sustituye a la mano humana, ahorra tiempo de trabajo, ahorra salario, disminuye el capital variable y acrecienta el plusvalor relativo. Esto significa que la esencia material del capital es subsumir tecnología y ciencia. En realidad la “revolución industrial” es ética y económico-política, porque la máquina pasa a controlar materialmente el proceso productivo y a consumir la opresión del trabajo por el capital. Marx propone aquí hipótesis básicas para una historia de la tecnología contra el materialismo abstracto de las ciencias naturales que no hacen caso del proceso histórico. Asimismo, Marx descubre la posibilidad esencial de la “máquina total”, donde la fábrica maquinizada reviste su figura más desarrollada. Y Marx es coherente con la ley del valor porque la máquina, a pesar de todo, no crea nuevo valor, sino que sólo transfiere el valor propio consumido. El capítulo termina indicando, en alegato ético-histórico, los efectos humanos y sociales de la prolongación e intensificación de la jornada laboral.

El capítulo 5 realiza “Las investigaciones sobre la producción del plusvalor absoluto y relativo”. Con el tema “Tendencia del capital a poner pluspoblación” Marx examina la crisis, los límites y el derrumbe del capital, así como su necesidad de población para aumentar el plusvalor absoluto, pero al mismo tiempo, su necesidad de arrojar población para acrecentar el plusvalor relativo. El límite de límites es el descenso de la tasa de ganancia. En este contexto Marx plantea los períodos de los modos de apropiación y la circulación y de la realización del capital.

En el tema “Plusvalor absoluto y relativo”, Marx compara que ambos plusvalores son fruto del trabajo productivo capitalista, que el absoluto es subsunción formal y el relativo es subsunción real, y que estos grados de subsunción son grados de encubrimiento fetichista de la función del trabajo vivo. Más adelante considera la magnitud de la jornada de trabajo, su intensidad y la productividad de la fuerza de trabajo para comparar los términos “precio de la fuerza de trabajo” y “plustrabajo”, es decir, los valores que se producen en el “tiempo necesario” y en el “plust tiempo de trabajo”, de cuyo complejo análisis Marx concluye:

*“... Pero relativamente... el valor de la fuerza de trabajo disminuiría de manera constante y se ensancharía el abismo entre la situación vital del obrero y la del capitalista. (El Capital, cap. 5 p 635; 424).”<sup>713</sup>*

De la exposición de cómo la economía burguesa de ningún modo estudia el plusvalor, ni distingue el valor y el precio de la fuerza de trabajo, Marx propone la supresión de la producción capitalista para poder restringir la jornada de trabajo al tiempo necesario y constituir un fondo social de reserva, para que los individuos se puedan dedicar a la libre actividad

---

<sup>713</sup> Ibidem. p 163



intelectual y social<sup>714</sup>. Dussel opina que desde este horizonte se debería pensar la economía del socialismo real.

El objetivo ético-político de Marx es mostrar al trabajador el grado de explotación real, el ocultamiento de la interrelación entre el capital variable y la fuerza viva de trabajo y cómo el capitalista paga el valor de la fuerza de trabajo y a cambio obtiene el derecho a disponer del trabajo vivo, el misterio donde reside la autovalorización del capital.

Por último, Marx analiza el salario y lo enuncia en la invertida ontología hegeliana como -según términos de Dussel-

*“una forma fenoménica de aparición..., en el mundo de las mercancías..., de su esencia oculta: el valor de la fuerza de trabajo, que no debe confundirse con el «trabajo vivo».”*  
715

Es decir, el salario es la forma de borrar la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plus-trabajo, para que todo aparezca como trabajo pago. Es el fetichismo más sutil. Marx no deja de hablar de los salarios nacionales, interesante -dice Dussel- para América Latina, la cuestión nacional y la dependencia.

El capítulo 6 estudia “El Proceso de Acumulación de Capital”. En los Manuscritos del 61-63 Marx había indicado que:

---

<sup>714</sup> Marx, K. El Capital I, cap. 5 p 642-643; 429

<sup>715</sup> Dussel, E. El Último Marx... p 165

*“...una parte del producto y ...del plusproducto... puede directamente volver a entrar como elemento de la producción en la esfera de la producción,... reincorporándose como elemento de la reproducción, de tal modo que acumulación y reproducción coinciden aquí (M 61-63).”<sup>716</sup>*

Pero coincidencia no es identidad. La acumulación es la conversión del plusvalor en capital, en cambio la reproducción es conservación, es repetición de producción y acumulación. La acumulación no es reproducción, pero ésta es la condición de aquella, y ambas significan desacumulación para el obrero, efectivización del no-ser del trabajo vivo.

Dussel no deja de plantear unas preguntas metodológicas: ¿Cómo incluir en el “proceso de producción de capital” la “realización del capital”? ¿Cómo acumular si la mercancía no se ha transformado de nuevo en dinero? Marx -dice Dussel- sabe que se sitúa en un plano abstracto donde el enroscarse del plusvalor cierra el proceso de producción del capital, donde descubre que la acumulación es el no-ser del trabajador, porque el propietario es el capitalista. Esta es la ley de apropiación capitalista que funda la acumulación.

El primer tema de este capítulo 6 es “La acumulación capitalista” que en su punto “a” trata la “Reproducción simple”, es decir, de la producción y reproducción de las relaciones sociales capitalistas como condición de toda acumulación.

En su punto “b” trata de la “Transformación del plusvalor en capital”, o de la esencia de la acumulación, que consiste en emplear el plusvalor como capital: el primer capital es producto de un dinero acumulado originalmente

---

<sup>716</sup> Ibidem 167

de modo no-capitalista, el segundo tiene como condición un trabajo impago apropiado por la inversión de la ley de apropiación. A partir de aquí el capitalista seguirá comprando trabajo vivo con acrecentado trabajo vivo-objetivado. Marx puntualiza que: 1. La reproducción que posibilita la acumulación es sobre todo de capital variable, 2. Es distinto el pluscapital al rédito o ingreso -lugar de la avaricia capitalista, que Marx estructura en la “teoría de la abstinencia”-, 3. El volumen de la acumulación varía según el grado de explotación de la fuerza de trabajo.

En el punto “c”, “La ley general de la acumulación capitalista”, Marx denuncia que la acumulación es aumento del proletariado y su miseria. Se trata de su discutida tesis ético-política del pauperismo, de la sobrepoblación flotante, latente y estancada, y -según Dussel- no sólo al nivel de los obreros, sino también al nivel de los países del capitalismo periférico. La acumulación es una dialéctica de vida o muerte entre el capitalista y el obrero, entre el ser y el no-ser.

En el segundo tema del capítulo 6 Marx estudia la “Acumulación originaria” para diferenciar el “dinero como dinero” y el “dinero como capital” y demostrar

*“contra las robinsonadas del empirismo inglés, que no hay un tal «estado de naturaleza» -a la manera de John Rawls en nuestra época- ya que nunca hubo una “élite diligente”, por un lado, y por otro unos lumpenes vagos.”<sup>717</sup>*

Lo determinante es la violencia que origina el primer dinero, la cual se repite en las conquistas y -reitera Dussel- que se sigue dando en el presente en el capitalismo dependiente y periférico.

---

<sup>717</sup> Ibidem. p 174

Al hablar de “disolución” del modo de producción feudal, Marx maneja las categorías “pobre”, “masas pobres” y “pueblo” como apropiadas, cuando ya no hay siervos y aún no ha surgido el proletariado. Esto prueba que para Marx, en el tránsito de un sistema a otro, las “clases” se disuelven, de modo que la categoría que se puede usar para explicar ese tránsito es la de “bloque social de los oprimidos” como el sujeto de la formación social.

El tercer y último tema del capítulo 6 es la “Teoría moderna de la colonización”. Este tema concreto se debería estudiar –según Dussel- con el “mercado mundial”, sin embargo, Marx lo relaciona con la acumulación originaria, donde prueba que en ciertas circunstancias no se cumple la ley de acumulación dado que el asalariado, en la situación originaria, tiene la posibilidad de ocupar nuevas tierras y hacerse propietario.

Terminando el capítulo 6, Marx ve la necesidad de volver al tema de la “Mercancía y el Dinero” y escribe el Capítulo 1, el más desarrollado y complejo sobre el tema. Lo nuevo que aparece es la categoría “valor relativo” al lado de la categoría “valor equivalente” del dinero. Este “valor relativo” se da en relación con otra mercancía respecto de la cual puede variar. El valor puede aparecer o como equivalente o como relativo. Además, Marx distingue el “valor en sí y para sí” que se caracteriza por la productividad y la intercambiabilidad en abstracto, diferente del valor de uso y del valor de cambio. El “valor relativo” lleva a Marx a construir otras categorías: “forma simple del valor relativo”, “forma desplegada del valor relativo” y “forma refleja del valor relativo”.

Con esta reflexión Marx quiere fundar un concepto de dinero que pudiera remitirse, sin saltos, al trabajo humano objetivado en la mercancía, la cual adquiere primero un valor relativo y equivalente después.

Un tema nuevo es también “El proceso de intercambio de las mercancías”, donde Marx hace una reflexión filosófica sobre el intercambio de personas, porque siempre refiere el discurso a la sustancia del valor, a la persona concreta que trabaja.

*“Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado.. (hay) que volver la mirada hacia sus custodios... (que) deben relacionarse mutuamente como personas... (y) su forma jurídica es el contrato.”<sup>718</sup>*

Marx dice que el olvido de la referencia de las cosas a las personas es el fetichismo, porque todas las funciones del dinero son manifestación del trabajo humano objetivado.

El Apéndice del Tomo I de El Capital, “La forma del valor”, es escrito para aclarar el “valor relativo” y el “valor equivalente”. “Forma” quiere decir manifestación o aparición, por ejemplo, “forma de valor de uso” significa cómo aparece el cuerpo de la mercancía. “La forma simple de valor” expresa dos polos: la forma relativa y la forma equivalente de valor. La forma equivalente tiene una intercambiabilidad directa ya que equivale al valor relativo de las otras mercancías y es manifestada por su valor de uso. De ahí que el “trabajo concreto” manifieste directamente el “trabajo humano abstracto” de las otras mercancías, y el “trabajo privado” exprese el “trabajo bajo la forma directamente social” de las otras mercancías. Esto significa que, en la materialidad del valor de uso se manifiesta un hecho social y en la forma equivalente es más ostensible el fetichismo de la forma mercancía.

La “forma total o desplegada de valor” se enuncia como una serie infinita: por eso, el valor relativo de una mercancía es igual a toda forma “particular” equivalente. Después Marx muestra que si se invierte un

---

<sup>718</sup> Filosofía del derecho de Hegel, parágrafos 72-81. Citado Ibidem. p 181

término de la ecuación, es decir, si una mercancía -el dinero por ejemplo- adopta la forma de valor equivalente, todas las otras mercancías expresan su valor relativo en esa sola mercancía que se hace equivalente general o “forma de dinero”. La “forma precio” es entonces la forma relativa del valor. Todo el recorrido desde la “forma simple de valor” hasta la “forma dineraria” es la metamorfosis del valor.

El Prólogo del Tomo I de El Capital aún trata de las formas del valor, porque Marx aún estaba insatisfecho de su comprensibilidad. Escribiendo también sobre Inglaterra enuncia una tesis con tinte desarrollista porque afirma:

*“El país más desarrollado muestra al menos desarrollado la imagen de su propio futuro.”<sup>719</sup>*

Pero Dussel replica:

*“Quizá esto pudiera aplicarse a Alemania, pero jamás a un país periférico,... para los cuales Inglaterra o los países desarrollados nunca serán futuro -ya que la transferencia de valor es estructural, y el futuro depara mayor dependencia...”<sup>720</sup>*

En 1873 se publica la segunda edición del Tomo I de El Capital, para la cual Marx revisa todo el manuscrito, modifica y adiciona párrafos, pero fundamentalmente cambia los “capítulos” por “secciones”, divide el capítulo 5 en las secciones 5 y 6 y, por tanto, transforma el capítulo 6 por la sección 7. La diferencia esencial del nuevo texto, como lo dice el mismo Marx, es derivar con mayor rigor científico el concepto de “valor”, “mediante el análisis de las ecuaciones en las que se expresa todo el valor de cambio”

---

<sup>719</sup> Prólogo (I/1, p 6; p 11). En ibidem. p 184

<sup>720</sup> Dussel, E. El Último Marx... p 185

(Epílogo 2da. ed.)<sup>721</sup>.

El capítulo 1 de esta segunda edición, aunque no es tan logrado, ha sido célebre en la historia de la humanidad, porque en él han confluído los textos del capítulo redactados en 1867, 1871 y 1872, así como también el texto de la “forma valor” y porque ha sido el capítulo que han estudiado quienes se han acercado a Marx.

Dussel explica que la modificación esencial en este texto definitivo está en que “valor” ya no significa “valor de cambio”, sino “valor en cuanto tal”, y el valor de cambio sólo es su expresión fenoménica. El “valor en cuanto tal” es la “propiedad” de ser “producto del trabajo humano abstracto”, lo llamado ahora “la derivación del valor desde la sustancia del valor: el trabajo vivo.”<sup>722</sup>

Aquí Marx llega a su plena claridad sobre la “sustancia del valor”, por eso separa el “aspecto objetivo del trabajo” del “aspecto subjetivo”, esto es, del trabajo como sustancia del valor social, abstracto y concreto.

El antiguo Apéndice Marx lo incluye en este capítulo 1 con modificaciones, abandona la temática de la “forma valor” y la retoma en el asunto del fetichismo. El concepto “valor” alcanza más claridad con el concepto “objetividad-de-ser-valor”, que es expresión de la unidad social del trabajo humano, unidad que se manifiesta en la relación social -que no es lo mismo que relación comunitaria- entre diversas mercancías. Este es, pues, un gran texto ontológico de Marx, donde él realiza una precisa fenomenología de todas las formas de valor, una arqueología de la forma dinero, de la función dineraria, en la relación entre mercancías hasta

---

<sup>721</sup> Ibidem. p 189

<sup>722</sup> Ibidem. p 191

descubrir el valor como tal.

Igualmente se encuentra en este capítulo el texto definitivo sobre “El carácter fetichista de la mercancía y su sentido”. Marx siempre trata el fetichismo -el ocultamiento del fundamento humano e histórico-, como antepuesto a la utopía comunitaria y, por tanto, ligado al carácter social capitalista que supone el solipsismo violento del trabajador, el cual debe venderse en la “socialidad” que se alcanza gracias al capital y su mercado. Dussel anuncia una obra en que estudiará esta cuestión del fetichismo.

El Epílogo de la segunda edición es un texto metodológico mayor, donde Marx manifiesta su conciencia de no repetir el pensamiento extranjero porque se cae en dogmas -principio muy olvidado en América Latina, insiste Dussel-. Además muestra que, debido al atraso del sistema político-económico y por falta de un capital en sentido estricto, en Alemania la economía política estaba atrasada y, por ello, sólo producía la “apologética de la economía vulgar”. Similar -agrega Dussel- a lo que hoy hace el mundo pequeño burgués en América Latina. También indica que en Inglaterra, donde repercutía la revolución continental de 1848-49, la crisis teórica se articulaba con la crisis de 1825 y sólo se producía el sincretismo de John Stuart Mill. Hoy sería -dice Dussel- el apologismo de Milton Friedman que, desde el neocontractualismo de John Rawls, toma al capitalismo como lo natural. Y comenta Dussel:

*“Como una «La Ideología Inglesa»: ¿cuán necesaria sería una «La Ideología Latinoamericana», para desenmascarar tantos apologistas, tantos «espadachines a sueldo»!”<sup>723</sup>*

A Marx le interesa igualmente emancipar a los franceses de la falsa visión de Proudhon, por eso, a la traducción al francés del Tomo I de El

---

<sup>723</sup> Ibidem. p 194



Capital le dedica tiempo, y al corregir extiende “también al cuerpo del texto original” sus modificaciones, por lo que la “edición francesa posee un valor científico independiente del original.”<sup>724</sup> Dussel, entonces, concluye:

“El Libro I de El Capital comenzaría, desde ese momento, la historia de sus interpretaciones, sus destrucciones y reconstrucciones. Para América Latina hoy la cuestión es esencial.”<sup>725</sup>

Veamos ahora los Manuscritos Inéditos del Libro II, cuyo tema es el “ser” del capital como proceso, como movimiento en espiral. Es la cuestión ontológica por excelencia que Marx no termina, y a la cual no se le ha dado importancia. El Manuscrito I es escrito en 1865 entre la primera y la segunda parte del Manuscrito Principal del Libro III. De 1865 a 1870 Marx escribe los Manuscritos III, IV y II -que en la nueva clasificación del Instituto de Amsterdam se llaman A64, A65 y A63- y tratan del “Proceso de circulación del capital”: de la ley de la tasa de ganancia, de la metamorfosis del capital, del tiempo de producción y tiempo de giro, de los costos de circulación, del capital-dinero, del capital-productivo, del capital-mercancía y de la rotación del capital. Y de 1877 a 1879 Marx escribe los Manuscritos V, VI, VII sobre Malthus y el Manuscrito VIII, o los A66, A67, A68, A70 y A69, que tienen muchos inicios y correcciones, hablan de “estadios” y no de “fases” y de la reproducción del capital. Mas el plan de estos manuscritos es: Capítulo 1: “El ciclo del capital”; Capítulo 2: “La rotación del capital” y Capítulo 3: “Las condiciones reales del proceso de circulación y del proceso de reproducción.”

El tema del capítulo 1, “El ciclo del capital”, Marx lo trabaja en nueve ocasiones. Una cuestión terminológica es el cambio de la palabra “ciclo” por

---

<sup>724</sup> Ibidem. p 196

<sup>725</sup> ibidem. p 197

“figura”, por “fase” y por “estadio”. Como dice Dussel, el tema central es la cuestión ontológica, pues en este discurso Marx se expresa de modo más hegeliano; en efecto:

*“... el dinero aparece, como el primer portador del capital en el «mundo-de-las-mercancías» como comprador. El valor, el ser del capital, su esencia, refleja que se produce en el «proceso de trabajo» (..P..), aparece en el «mundo»... La «metamorfosis» del capital, en sus «estadios» (D-M; M... P... M'; M'-D') y en sus «ciclos» (D-M .. P-M' D'; P.. M'-D'-M'.. P'; M-D-M' .. P .. M") manifiesta en ellos onticamente el proceso ontológico de la circulación del valor (M VII).”<sup>726</sup>*

Dussel se detiene en un aspecto del proceso cíclico, en la cuestión de la “exterioridad-totalidad” en el nivel concreto, pues para Marx la esencia del capital es una “relación social “ de dominación:

*“La relación de clase... ya está presupuesta... cuando se enfrentan dinero y fuerza de trabajo... por el hecho de que las condiciones para que se realice la fuerza de trabajo... ésta debe estar separada respecto de los medios de producción... La relación de clase no está dada en la naturaleza del dinero... Esto supone procesos históricos... lo que llevó a enfrentar la “masa del pueblo” como no propietarios con los propietarios de los medios de producción (M VII).”<sup>727</sup>*

Este es el momento ético-político, ontológico y meta-físico del pensamiento dialéctico de Marx.

Marx analiza asimismo el “Tiempo de producción y el tiempo de giro” y dice que “el movimiento del capital a través de la esfera de la producción y de las fases de la esfera de la circulación se cumple en una sucesión temporal” (M IV)<sup>728</sup>. Aquí Marx usa las categorías “tiempo de circulación”,

---

<sup>726</sup> Ibidem. p 213

<sup>727</sup> Ibidem. p 214

<sup>728</sup> Ibidem. p 214

“tiempo de giro”, “tiempo de producción”, “tiempo del proceso de trabajo”, etc. Pero el único tiempo del proceso efectivo de trabajo asalariado, en la esfera de la producción, es el que produce valor; es el tiempo cuando se víctima, éticamente, al ser humano.

Al pasar a los costos de circulación, Marx dice que ellos se deducen de la explotación previa del trabajo, o se suman a los costos de producción. Como Dussel ya ha insistido, el “espacio” es una determinación externa esencial del capital, muy importante en la determinación del concepto de dependencia o del capital lejano.

El capítulo 2, “Rotación del capital”, se refiere a muchos capitales. Marx comienza a desarrollar el concepto de circulación en los Grundrisse, después constituye las categorías “estadios” -compra, producción, venta- y “esferas” -producción, circulación- que son subsumidos por los “ciclos” - del capital-dinero, del capital-productivo y del capital-mercancía-, todo lo cual permite el “giro” del capital en general. Y ahora, en el caso de la “rotación del capital”, se trata de un movimiento más concreto porque tiene en cuenta los medios de producción, la fuerza de trabajo, el momento circulante, el período de rotación, la rotación del capital variable y del plusvalor. La rotación, entonces, trata del movimiento del capital como unidad de varios momentos que circulan de diversas maneras y a diferentes velocidades. La referencia esencial son los medios de producción o el capital fijo, de ahí que lo importante sea el movimiento del valor total del capital, incluyendo lo que no circula en un giro. Por todo esto, la rotación incluye muchos giros. Marx, metódicamente asciende del giro -abstracto- a la rotación -concreta- y a la reproducción de varios capitales -más en concreto- para desarrollar el concepto de circulación.

El tema central de la rotación es “el capital fijo y el capital circulante”,

referido al fetichismo, porque “se confunde la determinación económica de la forma,... con una propiedad cósmica (M IV)”.<sup>729</sup> Pero el ser “capital fijo” no es característica de la cosa en sí, sino de la cosa subsumida por la relación social capitalista. De ahí que Marx distinga categorías de los componentes materiales de la producción: “capital constante “ y “capital variable”, y de los componentes formales de la producción: “capital circulante” y “capital fijo”, y de ambos componentes el aspecto formal: “capital variable” y “capital circulante”, y el aspecto material: “capital constante” y “capital fijo” y, además, cruce una determinación material -“capital constante”- con una formal -“capital circulante” o “capital fijo”-, donde el sujeto de todo el movimiento es el valor-capital. La economía clásica no había alcanzado esta claridad. Pero el despliegue dialéctico fundamental -dice Dussel- es el trabajo vivo objetivado, como trabajo pasado, en la máquina, cuyo valor, por “desgaste”, pasa poco a poco al producto.

Marx analiza en el “período de producción” el “período de trabajo” o “totalidad de jornadas de trabajo”, necesario para efectuar un producto valorizado.

En la “Influencia de las diferencias en la rotación sobre la valorización del capital”, Marx desarrolla varias posibilidades integrando el primer “período de rotación” -nueva categoría- con el segundo “período de circulación” del primer “giro” y con el “período de trabajo” del segundo “giro” de otro capital... Se iba como enredando -dice Dussel- aunque lo importante era lo esencial de considerar las maneras complejas de rotar de las partes componentes del capital.

Los temas “la rotación del capital variable” y “la tasa anual de

---

<sup>729</sup> Ibidem. p 221

plusvalor” pasaron inadvertidos: eso que el “capital variable” reinvierte tantas veces como rota el capital, eso que la “tasa de explotación” aumenta con las rotaciones del capital y, por tanto, influyen en la masa del plusvalor.

Por último, en el tema “Realización del plusvalor” -en la rotación-, Marx considera varios puntos: ¿de dónde surge el dinero para esa realización? ¿cómo el plusvalor se transforma, o en tesoro, o en ingreso, o en capital productivo? Todo ligado a la teoría de la crisis.

El capítulo 3 de los Manuscritos Inéditos se titula “Las condiciones reales del proceso de circulación y del proceso de reproducción “, que en apariencia es la parte más conocida del Libro II. Sus problemas -comenta Dussel- eran imposibles de considerar antes en la historia del marxismo, pero son muy importantes para la revolución latinoamericana. Se desconocía el nivel abstracto de esta exposición y su finalidad conceptual y pedagógica. Marx ve que es necesario estudiar primero la reproducción en su forma fundamental, para despejar lo que era aparente explicación científica. La cuestión específica es el movimiento y articulación de la totalidad del “capital social global”, constituido por los ciclos de los capitales individuales que se presuponen y se condicionan unos a otros.

Si la acumulación se hace en el presente, la reproducción busca producir en el futuro. La reproducción, formalmente, es conservación y aumento de las condiciones de producción y, realmente, es conservación y aumento del capital productivo. Marx estima necesario reflexionar el tema abstractamente y por eso sólo se propone dos términos: el capitalista que produce bienes de producción y el capitalista que produce bienes de consumo. Con todo, el Libro II queda irremediabilmente inconcluso. Se trataba de probar que las categorías fundamentales funcionaban en el tema de la reproducción o acumulación y, entonces, había que reformular el

Tableau économique de Quesnay. Para ello, era necesario mostrar la cuestión con las categorías de “capital constante” y “capital variable” y así presentar el funcionamiento del plusvalor y justificar el interés del trabajador.

La comparación entre dos capitales tiene seis términos: El capital constante, el capital variable y el plusvalor de ambos, el capital comercial y el capital dinerario y, además, el plusvalor se subdivide en I y II. Por último, Marx considera al terrateniente, al usurero, al gobierno, etc. que en un principio olvidan la fuente de sus plusvalores. El interrogante de Marx es: ¿Cómo puede realizarse un valor excedente para el que no hay dinero previo? Los clásicos habían olvidado los medios de producción -el cuarto componente del valor de la mercancía- los cuales se adquieren de otro capital. Todo esto lo desarrolla Marx en el seno del “capital global social anual” de un país y no en la totalidad de “ingresos” o “precios” como lo piensan Smith, Sraffa o Friedman.

Para Jean Baptiste Say y los clásicos, siempre se encuentra en el mercado el dinero para comprar el excedente de valor y, por tanto, nunca existe crisis. Sismonde de Sismondi sí considera la contradicción “plusproducto-minus dinero” y, por consiguiente, había que vender el producto en el extranjero. Pero la ampliación de los mercados lo que hace es desplazar las contradicciones que constantemente se reproducen. Marx dice que esa venta en el extranjero sólo es una posibilidad pero, como él se ubica en el nivel abstracto, trata teóricamente al oro como el elemento directo de la reproducción, mas no como el elemento mercantil. Marx también acepta la posibilidad del equilibrio, pero dialécticamente inestable.

Marx lo que expone es cómo el capital puede reproducir las condiciones “materiales” de la producción y sus medios de consumo, pero plantea la intervención del dinero de esa reproducción como las condiciones

reales, globales y sociales para realizar lo producido. En realidad, la circulación como totalidad es el aspecto formal, la reproducción el aspecto material y la circulación, como esfera particular, es un momento de la reproducción. Marx, como se mueve en el nivel abstracto, parece armnicista pero él sabe que lo abstracto no es lo concreto.

En un segundo momento, Marx descubre que, aún en lo abstracto, la crisis es un momento necesario, porque al producirse el plusvalor se necesita más dinero para realizar ese más valor. “Pero todo este proceso de circulación, dentro de los límites de la sociedad capitalista, empero, es un elemento anárquico (M VII, II/5, p 571).”<sup>730</sup>

Debido a todo este análisis -dice Dussel-, Marx ya enuncia en 1865 los “Impedimentos del proceso de reproducción”, porque desea que se termine la crisis y se eviten las medidas compensatorias, como la problemática de la dependencia centro-periferia, que ya Hegel había comprendido.

Los restantes Manuscritos del Libro III Marx los escribe entre 1863 y 1880. Ellos son -en la nueva clasificación del Instituto de Amsterdam- los Manuscritos B105, A71, A76, A79, A78, A77, A72, A75, A74, A73, A113 y A81, cuyo principal tema es la ley de la tasa de ganancia; algunos tienen tratos matemáticos y, llama la atención, el A113 sobre la reforma agraria en Rusia. Según el comentario de Dussel, este Libro III queda inmaduramente inédito, su plan sólo clarifica las tesis esenciales, todo él es usado por Engels y tiene muchas relaciones con América Latina a partir de la “cuestión rusa”.

---

<sup>730</sup> Ibidem. p 236

Entre 1873 y 1883 el pensamiento de Marx -debido al acercamiento a la “cuestión rusa”- tiene cierto “viraje”. Dussel indica que hasta la publicación del Libro I de El Capital, Marx expresa una visión unilateral de la historia universal, pues había escrito en el Manifiesto Comunista que “la burguesía arrastra a la corriente de la civilización hasta las naciones más bárbaras”. “Es lo que hoy se llama visión desarrollista pero que Marx cambiará”, cambio esencial para un desarrollo creador del marxismo latinoamericano contemporáneo<sup>731</sup>. El viraje en la visión de la historia universal se debe al entusiasmo de los jóvenes revolucionarios rusos -entre ellos Nikolai Danielson- ante la edición de El Capital de 1867. Con esos jóvenes Marx entra en diálogo, puede estudiar la realidad rusa y el tema del campesinado. Danielson le facilita las obras de los populistas Flerovski y Chernishevski que tratan el régimen económico y la vida del pueblo ruso.

El movimiento de los Narodniki -los populistas-, hacia 1840, había descubierto la comuna agrícola rusa -obschina- organizada entorno a la asamblea de los ancianos: un “pueblo-nación” con propiedades y decisiones políticas comunitarias. Con Herzen y Bielinski -que redescubren su propia cultura en sus viajes a Occidente- habían nacido los movimientos del “socialismo populista ruso”. Después del fracaso de la comuna de París y de las dificultades en los países desarrollados del capitalismo, Rusia se le aparece a Marx con grandes posibilidades y, en la Crítica al Programa de Gotha (1875), ya no acepta a los campesinos como “una masa reaccionaria”.

Mijailovski en 1877, en la línea de Marx, critica la “teoría de la acumulación primitiva” cuando dice que si se aceptaba tal teoría había que alegar la destrucción de las comunas campesinas. Dussel comenta que este

---

<sup>731</sup> Ibidem. pp 238 y 244



momento es fundamental para Marx y significativo para América Latina, porque Marx reconsidera y tiene en cuenta las peculiaridades históricas de Rusia “para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista”<sup>732</sup> y, además, reconoce que el capitalismo no es la trayectoria fatal por la que han de pasar todos los pueblos. Esa aclaración de Marx -continúa Dussel- derrumba gran parte de las “Filosofías de la Historia” del marxismo posterior y, ante la situación del post-marxismo, habría que repensar la intención profunda del programa teórico de Marx<sup>733</sup>.

Marx había leído la obra de Kovalevski (1879) sobre la “comuna rural rusa” y el libro *Ancient Society* de Morgan (1881), que le permiten responder a la carta de Zasúlich -compañero de Plejánov del movimiento Repartición Negra- que le pedía explicación sobre cómo, a partir de *El Capital*, deducir el fin de la comuna rural y sobre la teoría de la necesidad histórica de pasar por todas las fases de la producción capitalista<sup>734</sup>. Marx en cinco textos - que después resume en forma de carta- contesta que tiene argumentos negativos y positivos sobre la “comuna rural rusa”, pero concluye que la “comuna rural” debe ser el punto de partida de la regeneración de Rusia, que no existe la “unilateralidad” en el proceso histórico y que la situación es distinta porque, mientras en Europa -antes de la propiedad privada capitalista- hubo propiedad privada de trabajo personal, en Rusia lo que hay es propiedad comunal.

La posición de Marx ante la comuna rusa no significa un cambio fundamental en su posición teórica, porque el viraje -dice Dussel- sólo se sitúa en el nivel histórico, no en el discurso abstracto de *El Capital*, que en nada es cuestionado. En Rusia la discusión se había centrado, sobre todo,

---

<sup>732</sup> Marx–Engels. *Escritos sobre Rusia II*, p 63 en *Ibidem*. p 254

<sup>733</sup> *Ibidem*. pp 253-255

<sup>734</sup> *Escritos sobre Rusia II* pp 29-30 en *Ibidem*. p 257

acerca de la “acumulación originaria” y ello le ayuda a Marx a entender que los sistemas económico-históricos no siguen una sucesión lineal y, por lo tanto, Europa Occidental no es el modelo por el cual deberían pasar todos los países “atrasados”. En efecto, Rusia realiza su revolución facilitando el paso, en gran medida, de la propiedad comunal a la del socialismo real. Según Enrique Dussel, Marx supera

*“lo que llamaríamos el «desarrollismo» en el cual caerán Plejánov, Zasúlich y el mismo Engels y se abría el ancho camino para el desarrollo del discurso de Marx considerando vías diferenciadas.”<sup>735</sup>*

En 1883 Zasúlich y Plejánov constituyen un nuevo grupo: “La Emancipación del Trabajo”, que se hace marxista en la línea, no de Marx, sino de Engels que critica a los populistas, cree en la desaparición de la comuna y en el paso a una Rusia capitalista. Ahí comienza un equívoco - según la interpretación de Dussel- que dará nacimiento, después de la muerte de Marx, al “marxismo dogmático” que no entiende que la teoría del autor de El Capital no es una “doctrina” sino un método abierto.

La discusión que sigue en Rusia se centra en el Tomo II de El Capital de Engels y, sobre todo, en la sección tercera que trata de la reproducción del capital. Los socialdemócratas reformistas -violentando los grados de abstracción del discurso de Marx- “demuestran” la posibilidad de la reproducción del capital gracias al mercado interno, sin tener en cuenta los “Impedimentos del proceso de reproducción”. El fiel Danielson duda de la posibilidad del capitalismo en Rusia a causa de la dificultad de un mercado nacional interno. Bulgakov afirma que, el intercambio entre el sector I y el II del capital “demostraba” que el capitalismo podía crecer en el interior de una nación porque ese sistema creaba ininterrumpidamente un mercado para sí

---

<sup>735</sup> Ibidem. p 261

mismo. Rosa Luxemburg critica esas posiciones armonicistas porque pretende que los esquemas de la reproducción son insuficientes. Pero ni Luxemburg ni los armonicistas tienen en cuenta los grados de abstracción del discurso de Marx y que él no entra en los niveles concretos. Rosa Luxemburg sí tiene razón en que el capital necesita que todas las sociedades se conviertan en compradoras y vendedoras, y que la fase imperialista del capital abarca la emancipación capitalista de los antiguos hinterland del capital a través de empréstitos, concesiones, revoluciones y guerras<sup>736</sup>. Los socialdemócratas alemanes y los antipopulistas rusos, en cambio, veían con optimismo las posibilidades del capitalismo para realizar en él la revolución proletaria. Marx sí considera la necesidad del comercio exterior para el capitalismo, pero en su análisis abstracto no lo tiene en cuenta. Dussel sostiene que el análisis más concreto no se puede desatender en el caso de América Latina.

La hipótesis de fondo de Enrique Dussel estriba en que Marx es pertinente en la periferia, porque el capitalismo dependiente permite realizar creciente plusvalor al capitalismo central, debido a la ley de la transferencia sistemática de plusvalor, cuya contrapartida es la miseria de los países pobres. El “viraje” de Marx hace específico el marxismo en la periferia y funda la teoría de la liberación nacional y popular. En el Tercer Mundo - aclara Dussel- no interesa un marxismo científico-positivista, ni materialista dialéctico, ni académico, ni político, sino económico, antropológico y ético, porque en América Latina, además de la necesidad de la democracia, es esencial superar el hambre y la miseria, solución que sólo el socialismo puede dar<sup>737</sup>.

---

<sup>736</sup> Luxemburg, R. La acumulación del capital, Grijalbo. México. 1967, p. 298 En *Ibidem.* p 267

<sup>737</sup> *ibidem.* pp 268-269

Veamos ahora cómo se da -según Dussel- el debate marxista en América Latina. En este sub-continente la discusión sobre El Capital ha sido casi nula, lo que ha interesado es el discurso político de las obras menores de Marx: El 18 Brumario, La crítica al programa de Gotha, etc., donde se usan los conceptos “nación”, “Estado”, “clase”, “pueblo”, sin el nivel ni las mediaciones científicas de las categorías usadas en las cuatro redacciones de El Capital. En el nivel político y opinable es donde se da el viraje de Marx.

El Marx de la etapa de la visión unilateral de la historia (1843-1861), que no tiene en cuenta la realidad distinta de la periferia, propicia que el marxismo se dogmatice. Al considerar que la vida burguesa es la que da cohesión al Estado<sup>738</sup>, Marx le da importancia a la determinación económica de esa institución, pero cambia un tanto de posición debido a los fracasos de 1846-48, de donde se originan los unilaterales “Internacionalismo Proletario” y “Nacionalismo Antiimperialista” que no sitúan adecuadamente los conceptos “Estado” y “nación” desde el concepto “pueblo”. Por ejemplo, Marx dice en 1847 que a Polonia había que liberarla desde Inglaterra, que era donde estaba más desarrollada la contradicción burguesía-proletariado, y como la burguesía sobrepasaba a los “Estados-nacionales” también debían hacerlo los obreros, pasaje que sólo se podía hacer desde el capitalismo y las grandes naciones históricas. Como Marx no alcanza a desarrollar el concepto de “Estado”, sus discursos políticos son intuitivos y eurocéntrico-iluministas que desprecian lo latinoamericano, nacional, popular y campesino, como lo demuestra su artículo sobre Simón Bolívar.<sup>739</sup>

El verdadero viraje de Marx sucede motivado por el descubrimiento, después de 1861, de la posición política de Irlanda, Polonia y Rusia, cuando

---

<sup>738</sup> Marx, K. y Engels, F. La Sagrada Familia, cap. 6 en Ibidem. p 271

<sup>739</sup> Aricó, J. Marx y América Latina. Op. cit. pp 183-202 en Ibidem. p 272

comienza a entender lo “nacional” como revolución democrático-burguesa inconclusa en el marco de la revolución proletaria, y al campesinado como posible punto de partida de la regeneración de Rusia. Quien no cambia de posición es Engels, el estructurador del marxismo posterior. Lenin sí logra ligar el internacionalismo proletario con el derecho a la autodeterminación nacional, reconocer que en los “países capitalistas adelantados” el nacionalismo es sustituido por el colonialismo, que en los “países del Este de Europa” es donde el proletariado debía luchar por la autodeterminación nacional, sin confundir las tareas revolucionarias, y que en las colonias los revolucionarios debían colaborar con los movimientos democrático-burgueses contra el colonialismo. Todo lo cual quiere decir que Marx, Engels y Lenin no supieron situar diferenciadamente a América Latina en la historia universal.

Otro debate que se da es si la revolución socialista era posible en un sólo país. Stalin dice que sí, además, que la revolución rusa era la esencial y, por ello, la política de los otros países debía ayudar a su triunfo. Trotski, por su parte opina que no había revoluciones nacionales y que Rusia debía ser el fermento de la revolución mundial.

Dussel concluye que, ni el “nacionalismo antiimperialista”, ni el “internacionalismo proletario”, conciben la “nación” según los intereses de los países periféricos; que es la fetichización del marxismo y la incompreensión de su nivel abstracto la que deja a la categoría “clase” como la única interpretativa, sin haber comprendido los conceptos de “Estado”, “nación” y “pueblo”. Y todo esto ha repercutido en América Latina.

Según Dussel, el movimiento socialista en América Latina se puede dividir en cuatro épocas:

Época de preparación (1840-1919)

Época de los marxistas revolucionarios (1919-1935)

Época del frentismo etapista y del browderismo antirevolucionario (1935-1959)

Época de las revoluciones cubana y sandinista (1959-1986).

De 1840 a 1919 en casi todos los países de América Latina se inauguraron periódicos y revistas, clubes, sociedades, círculos, y unos cuantos sindicatos y partidos socialistas ligados a la II Internacional. En Argentina, en 1848, Esteban Echeverría escribió el Dogma Socialista y en 1895 Ivan B. Justo tradujo el Volumen I de El Capital. Fue ésta una época de maduración, cuando en Latinoamérica predominaban las manufacturas, el socialismo utópico, el anarquismo, el anarcosindicalismo y, teóricamente, no existía una estricta recepción de Marx.

De 1919 a 1935 los partidos comunistas, para afiliarse a la III Internacional, debían acatar 21 exigencias que desconocían la situación de los movimientos en los países de la periferia. Las clases obreras tenían poca organización y poca claridad de la situación obrera mundial. Se iba imponiendo la ideología de la URSS y el debate sobre el aumento de la tasa de producción como la racionalidad del socialismo real. En ese contexto apareció el original marxismo latinoamericano del peruano José Carlos Mariátegui, quien había leído a Sorel, Croce, Bergson y Gramsci. Dussel, antes de hablar de Mariátegui, analiza unos puntos sobre Otto Bauer y Antonio Gramsci.

Bauer en un principio se opuso al Lenín que articulaba la acción proletaria con la liberación nacional y colonial, pero más tarde, cuando cambió la situación por la estabilización del capitalismo en 1918 y la revolución mundial ya no era condición para las revoluciones nacionales, intentó superar la contradicción entre el internacionalismo proletario y el

nacionalismo antiimperialista, lo mismo que aclarar la distinción entre lo “nacional” y lo “burgués” -contra la tradicional oposición entre la cultura nacional y la cultura proletaria-, para que el desarrollo del pueblo hacia la nación fuera a través de la lucha de clases. Como se ve, se afirma la “cuestión de la cultura” como central en la transformación histórica. También Bauer diferenció “carácter”, “conciencia” y “sentimiento nacional”, para que el proletariado, en el seno del pueblo, los transformara y democratizara. Con todo, Bauer, a pesar de distinguir la “nación burguesa autoritaria” y la “nación popular democrática y socialista”, dejó en la sombra el problema del Estado y la realidad económica en cuanto tal.

Gramsci, de otro modo, contra el economicismo, descubre lo político en correlación con lo ideológico y construye las categorías “bloque histórico” y “hegemonía”. Trata de estudiar, ante el afianzamiento del Estado Fascista, la comprensión “ampliada” del Estado y de la “cuestión nacional” y sus contradicciones. Descubre que los “aparatos de la hegemonía” -fábrica, escuela, ejército, Iglesia, etc.- son fundamentales en la lucha de clases, y de ahí su propuesta para que el proletariado de cada nación construya un camino hasta la toma del poder hegemónico del Estado. En ese proceso Gramsci articula al campesinado y a la pequeña burguesía y, contra el economicismo, afirma la democracia desde la clase obrera y por eso escribe:

*“Sólo si ese compromiso entre intelectuales y el pueblo-masa... significa una articulación orgánica, en el cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y aún saber, entonces dicho compromiso es de representación,... se realiza la vida conjunta en la que consiste la fuerza social: se crea un bloque histórico.”<sup>740</sup>*

Por lo tanto, Gramsci se sitúa en un nivel más concreto que Marx, en

---

<sup>740</sup> Quaderni dei carcere, Roma, Einaudi, t 1, pp 451-452 en Ibidem. p 280

el del Estado, en el de la estrategia y táctica político-ideológica, y en el horizonte de la nación italiana; y al desarrollar el concepto de “hegemonía” en el horizonte de la “reproducción”, acierta a definir el “Estado burgués” como el “sesgo con el que la sociedad tiende a reproducirse como capitalista”<sup>741</sup>.

En América Latina, Mariátegui (1894-1930) en los “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana” aparece como antieconomicista y antidogmático. No conoce el estatuto abstracto de El Capital, pero se sabe colocar en la praxis política latinoamericana al reconocer el problema económico-social del indio. Se coloca en la tradición del Marx del viraje después de 1870, el que acepta la realidad histórica como determinante de la teoría. José Aricó dice que Mariátegui

*“Reivindicaba como la actividad humana más elevada... la práctica humana asociada.”*<sup>742</sup>

Por eso Mariátegui se opone al positivismo, a las filosofías de la historia idealista, al etapismo, a la visión unilateral de la historia y comprende la situación nacional, popular, campesina e indígena del Perú como impulso distinto hacia el socialismo. Entiende que los indígenas no son obreros, pero sí una referencia necesaria de un proceso revolucionario socialista, porque son “factor natural de socialización de la tierra... y tienen arraigados hábitos de cooperación”<sup>743</sup>. Los dogmáticos del partido, el VII Congreso de la Internacional Comunista y el Comintern consideran a Mariátegui un populista.

---

<sup>741</sup> Guillermo O’Donnell. “Apuntes para una teoría del Estado” en Revista Mexicana de Sociología p 1177 en Ibidem. p 281

<sup>742</sup> Aricó (comp.) Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, México, Cuadernos de pasado y presente. No.60 1978 p XVI. En Ibidem. p 282

<sup>743</sup> Mariátegui, J. C. Obra política. “El problema indígena” pp 245-246. En Ibidem. p 283



En América Latina, si de 1924 a 1929 se enfrentan anarquistas, trotskistas y stalinistas, de 1929 a 1935 hay expansión de los medios sindicales y obreros, y sucede la rebelión armada liderada por Agustín Farabundo Martí.

De 1935 a 1941 los frentes populares absorben a los partidos comunistas que pierden en muchas partes el ala sindical, y su antiimperialismo se confunde con el de las burguesías populistas. Después de 1941, cuando la URSS entra en la Segunda Guerra contra el fascismo alemán, los partidos comunistas latinoamericanos rompen con los simpatizantes del Eje, se alejan de los populistas, se entregan a las oligarquías liberales y a los terratenientes amigos de los Aliados, y el pueblo no les entiende la prédica antifascista. Esos cambios, al frentismo primero y al browderismo antifascista después, deja sin credibilidad a la izquierda, cuyas “bases” son absorbidas por el cardenismo en México, por el vanguardismo en el Brasil y por el peronismo en Argentina, donde se pierden las causas nacionales y populares. Después de la muerte de Stalin (1953) y del XX Congreso del PC de la URSS (1956), comienza la “década del desarrollo” pero con poca influencia en las masas. Sergio Bagú, Caio Prado Junior y Marcelo Segall son los precursores del marxismo no imitativo en América Latina.

En 1959 la Revolución Cubana inicia una nueva época en nuestro continente. El Che Guevara elabora el marxismo político latinoamericano contemporáneo, antidogmático, antieconomicista y con el ideal del hombre nuevo. El Che parte de un hecho empírico fundamental:

*“El latifundio... que da por resultado el bajo salario, el subempleo, el desempleo: el hambre de los pueblos... Las condiciones objetivas para la lucha están dadas por el*

*hambre del pueblo, la reacción frente a esa hambre...”<sup>744</sup>*

Y desde este hecho define la subjetividad del revolucionario:

*“Déjenme decirles, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor... Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos... En esas condiciones, hay que tener una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad para no caer en extremos dogmáticos,... en aislamiento de las masas. Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos,... de movilización.”<sup>745</sup>*

Para el Che, los dos pilares de la teoría son “la construcción del hombre nuevo y del desarrollo de la técnica”, es decir,

*“educar al pueblo... (a) las masas que hacen la historia... La revolución se hace a través del hombre, pero el hombre tiene que forjar día a día su espíritu revolucionario... sobre la base de algunos conocimientos teóricos y el profundo conocimiento de la realidad...”<sup>746</sup>*

En lo teórico y político, el Che señala la necesidad de derrocar al imperialismo y a las clases dominantes, pues afirma la prioridad de liberar a las naciones periféricas, al campesino, a las masas populares... y crear las condiciones objetivas del cambio revolucionario. Su acción revolucionaria anticipa su compromiso ético, lejos del etapismo y la complicidad. Por eso en Argel llega a decir, refiriéndose al comercio entre países socialistas:

*“...no debe hablarse más de desarrollar un comercio de beneficio mutuo basados en los precios que la ley del valor y las relaciones internacionales del intercambio desigual... oponen a los países atrasados.”<sup>747</sup>*

---

<sup>744</sup> Guevara, E. *Obra revolucionaria*, México, Era, 1974, p 520 en *Ibidem*. p 286

<sup>745</sup> Guevara, E. *Obra revolucionaria*, pp 637-638. *Ibidem*. p 286

<sup>746</sup> Guevara, E. *Obra revolucionaria*, pp 634-638 En *Ibidem*. p 287

<sup>747</sup> *Ibidem*. p 490. Dussel, E. *El Último Marx...* p 288

Fidel Castro define lo “nacional” y lo “popular” también al modo del Che. Y Enrique Dussel, continuando la línea del Che, se hermana con él y expresa:

*“Marx partió de la «miseria» y «pobreza» del proletariado europeo. En el mundo periférico se trata de la pobreza creciente, del hambre -en la expresión que lanzará toda una filosofía del lenguaje y cuestionará la «acción comunicativa» habermasiana: «¡tengo hambre!»- presente y creciente. Desde ese «hecho» primero -el hambre del pueblo- se define la subjetividad del revolucionario (que es el primer «hombre nuevo»).”<sup>748</sup>*

Además, Dussel reconoce que el ideal ético del Che es su guía en la interpretación de Marx.

En 1979 se concreta la Revolución Sandinista que tiene clara originalidad práctico-política y teórica. Omar Cabezas escribe:

*“La montaña, el lodo y la lluvia nos lavó un montón de taras de la sociedad burguesa... aprendes a apreciar los valores estrictamente humanos...”<sup>749</sup>*

Como se puede ver, el temple de la subjetividad ética es el origen de una nueva sociedad. Pero la claridad ética también es claridad teórica, por eso Carlos Fonseca Amador y Orlando Núñez dicen que el FSLN es original a partir de su praxis concreta:

*“la lucha del pueblo contra la dictadura militar somocista, lucha de la nación contra el imperialismo y la lucha entre los sectores productivos del campo y los sectores improductivos de la ciudad. La transición es... el proceso que media entre la revolución política y la revolución*

---

<sup>748</sup> Dussel, E. El Último Marx... p 286

<sup>749</sup> Cabezas, O. La montaña es algo más que una inmensa estepa verde. Managua, Ed. Nueva Nicaragua, 1982 p 99. En Ibidem. p 289

*social.*"<sup>750</sup>

Dussel comenta que ha sido muy importante, en el sandinismo, la categorización política para no caer en los reduccionismos del economicismo y del populismo, para no reducir la revolución sólo al proletariado, ni sólo al pueblo, saber ver lo popular en lo proletario y lo proletario en lo popular. Es decir, el sandinismo ha sabido articular dialécticamente lo político con lo social y económico, porque para él la acción revolucionaria nace en la conciencia y lleva a la conquista del poder, desde donde se pueden alterar las relaciones sociales y desarrollar las fuerzas productivas a partir de una nueva estructura económica. En Nicaragua se han invertido, entonces, las tradicionales prioridades analécticas. Dussel describe el novedoso suceso político de la revolución sandinista más o menos así: Allí se distingue al "sujeto social" o pueblo, que constituye un bloque antihegemónico o hegemónico. Allí el "bloque social" tiene como "sujeto histórico" al proletariado, en alianza con el campesinado y la pequeña burguesía. El "sujeto político" -sus distintos líderes- tiene la responsabilidad de organizar al "sujeto popular" para articularlo al "bloque revolucionario", o conjunto de fuerzas políticas aliadas. Este es el esquema de la lucha de clases en la época de crisis de un pequeño país dependiente, es decir, la dependencia es el horizonte de constitución de sus categorías políticas. Por su parte, la democracia representativa es reemplazada por la democracia participativa que articula al "sujeto social" con el "sujeto político". Además, la "revolución cultural", uno de cuyos factores es el cristianismo revolucionario, es determinante en la acción política y en la conciencia del proceso. Así lo más original es la acción protagónica del proletariado desde el "bloque popular".

---

<sup>750</sup> Fonseca Amador, C. y Núñez, O. Transición y lucha de clases en Nicaragua 1979-1986. En *Ibidem*. p 290

Dussel sostiene que, a partir de la experiencia centro-americana, se ha avanzado en la definición de las categorías “nación”, “pueblo” y “democracia”, y en la articulación de lo político, económico y social. Mientras tanto Gulio Girardi complementa que:

*“El Marxismo Sandinista es la teoría de la praxis liberadora del pueblo,... es nicargüense,... es nacionalista,... es antidogmático,... es un marxismo abierto al aporte de la subjetividad,... un marxismo capaz de reconocer y de valorar la carga revolucionaria de la fe cristiana... es un marxismo elaborado colectiva y dialécticamente... En el proyecto sandinista, el pueblo es protagonista, fundamento, fin, motivación ideal, eje estratégico.”<sup>751</sup>*

En este contexto -es la conclusión de Dussel- hay que situar el sentido ético del marxismo, como posición política de la subjetividad sufriente que, ante el sistema dominador, tiene la intención de cambiar las cosas. Por otra parte, el Marx de las cuatro redacciones de El Capital autoriza todo marxismo creativo en América Latina. Por eso la relectura de Marx tiene un sentido fundamentalmente político.

### **5.3. “El Capital” y La Filosofía de la Liberación**

Dussel en esta última parte de “El Último Marx”, sintetiza las cuatro redacciones de El Capital con la intención de corregirlas, completarlas y desarrollarlas. Además, analiza algunas interpretaciones clásicas de Marx y se refiere al modo como Hegel inspira a Marx y hasta qué punto éste lo supera. Pero, como ya expusimos al comienzo de este cuarto capítulo las interpretaciones clásicas de Marx, ahora sólo nos centraremos en qué Marx es antihegeliano y en qué siguió los pasos de Hegel, es decir, en el estudio de Dussel sobre el paradigma o “matriz ético-filosófica” que a-priori

---

<sup>751</sup> Girardini, G. Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua. Managua. Centro Antonio Valdivieso, 1986. En Ibidem. pp 292-293

maneja Marx al desarrollar el concepto de capital y al constituir sus categorías para, de esta manera, enfatizar la novedad de la interpretación dusseliana de Marx.

En la “matriz ético-filosófica” de Marx, Dussel distingue el implícito “núcleo-racional” ético-filosófico, la implícita “matriz generativa” económica y el explícito “nivel de abstracción” de la elaboración teórica de El Capital. Igualmente, Dussel define: la “ontología” como la consideración filosófica o científica del ente desde el ser, en el nivel del “núcleo racional”; el “valor” como lo que se valoriza en el ser del capital, en el nivel de la “matriz generativa”; y la “meta-física” como la crítica a lo ontológico a partir de la realidad real del otro y desde el pobre. Dussel, en definitiva, lo que hace es comparar la lógica implícita de Marx -su “núcleo racional” que parte del No-ser y por ello es antihegeliana- con la lógica escrita por Hegel que parte del Ser, y comparar la implícita economía política de Hegel con el “nivel de abstracción” de la Crítica de la Economía Política escrita por Marx.

Al publicarse el Tomo I de El Capital, éste fue criticado por discurrir en un “nivel teórico puro”, pero Marx aclara que si la lógica de Hegel se había mistificado, eso no obstaba para que fuera Hegel quien hubiera expuesto “las formas generales del movimiento”. Marx -dice Dussel- despliega, en sus cuatro redacciones de El Capital, las categorías que manifiestan el todo negativo del “capital”, desde el plusvalor hasta el no-ser del trabajador, a la vez que deja ver el mundo categorial hegeliano, por ejemplo cuando escribe:

*...”la producción, la distribución, el intercambio y el consumo no son idénticos, sino que constituyen articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad (Grundrisse I, p 20).”<sup>752</sup>*

---

<sup>752</sup> Dussel, E. El Último Marx... pp 339-340

*“En la realidad... las cosas aparecen invertidas... En los hechos la ganancia es la forma como se manifiesta el plusvalor (El Capital, II/6 pp 54-55).”<sup>753</sup>*

*“D (dinero) es el mismo valor-capital que P (producto), sólo que en un distinto modo de existencia, a saber: el de valor-capital en forma de dinero: capital-dinero (El Capital II/4 p 33).”<sup>754</sup>*

Para Marx, como en Hegel, el “ser” del capital se sobre-pasa -continúa Dussel-, o se transforma, de una de sus “formas de aparición” en otras. Pero Marx simultáneamente muestra la diferencia con Hegel al presentar el enfrentamiento entre el ser del capital con el no-ser del trabajo:

*“La relación-de-clase entre capitalista y asalariado ya existe, ya está presupuesta en el momento en que ambos se enfrentan... y esta relación está dada por el hecho de que... están separadas, como propiedad ajena, del poseedor de la fuerza de trabajo. (El Capital II/4, pp 37-38).”<sup>755</sup>*

Este último es el horizonte categorial del Marx definitivo, el que va más allá de la lógica de Hegel, porque va hasta antes de la existencia del ser del capital. Además, la relación de clase -oculta en el proceso de producción, en la esencia- sale a la luz como fenómeno en el mundo de las mercancías. Dussel comenta que las referencias de Marx son explícitas y, por eso, no hay escapatoria para los marxistas antihegelianos -como Althusser- y tampoco para los puramente hegelianos -como Lukács, Marcuse, etc.-. Marx niega a Hegel cuando descubre el trabajo vivo, pero al mismo tiempo lo incorpora cuando analiza el capital que funda la alienación del hombre. Por todo esto, el “núcleo racional” y la “matriz generativa” tienen en Marx fuerte relación con Hegel.

---

<sup>753</sup> Ibidem. p 340

<sup>754</sup> Ibidem. p 340

<sup>755</sup> Ibidem. p 341

Dussel sostiene, entonces, que en Marx la “función filosófica” jamás la cumple una “ontología cerrada”, como el “materialismo dialéctico” de Engels que, como la Lógica de Hegel, empieza por el Ser y, por lo tanto, no se puede aceptar como el nivel filosófico del materialismo histórico<sup>756</sup>. Del mismo modo, Marx rechaza a Hegel por idealista y por su cerrada ontología, sin anterioridad de una fuente creadora. De tal manera que si Habermas dice que Schelling hace en teología lo que Marx hace en economía, se puede decir también -indica Dussel- que lo que Hegel hace en filosofía Marx lo hace, invertido, en economía, porque Marx toma la crítica de Schelling a Hegel y la lleva implícitamente a su “núcleo racional” ético-filosófico<sup>757</sup>. Además, la “matriz generativa” económica define al “trabajo vivo”, en la misma línea de Schelling, en la forma de una fuente creadora del “valor-capital”. De ahí que el explícito “marco teórico abstracto” de El Capital sea construido para investigar al capitalismo. En realidad, para comprender el método aplicado en El Capital, aunque antihegeliano, exige que se conozca la Lógica de Hegel, esto es, “las formas generales del movimiento dialéctico”.

En Hegel la ciencia -nos recuerda Dussel- se presenta como un círculo enroscado sobre sí, como un círculo de círculos, donde cada miembro particular es la reflexión en sí, que al mismo tiempo es el comienzo de un nuevo miembro.<sup>758</sup> Los círculos parten del Ser en sí - determinado por la Cualidad absoluta que es nada de Ente-, se proyectan fuera de sí en el ente, el cual se reflexiona sobre sí como para sí y se encuentra siendo el Infinito, Ser para-sí retornado. Este hacia adentro del Ser se pone Uno, como Cantidad absoluta que vuelve a retroyectarse fuera

---

<sup>756</sup> Ibidem. p 343

<sup>757</sup> Ibidem. p 344

<sup>758</sup> Hegel, G. W. F. Ciencia de la Lógica. Buenos Aires, Hachette, 1968 p 740, en Ibidem. p 345



de sí en el Ente, como cantidad infinita. La cantidad, como límite de cualidad y cantidad, determina el Grado que, en su reflexión sobre el Absoluto, lo determina como lo des-mesurado, el Infinito como medida de todas las cosas, como Esencia, primero como apariencia y después como Identidad y Fundamento, en relación hacia el Ente como lo diferente y fundado. En este segundo momento, la Esencia como fenómeno define a los entes diferentes que aparecen en respectividad unos-para-con-otros. Sólo el “fenómeno” mundano se dice que es real, y sólo de lo real se dice que es sustancia como causa de efectos reales<sup>759</sup>. Marx utiliza todas estas figuras racionales desde otro horizonte, invertidas meta-físicamente.

Para lo que Dussel pretende, pasa a definir lo que interpreta en Marx por “núcleo racional”, “matriz generativa” y “paradigma teórico”. El “núcleo racional” es el hontanar ético-filosófico meta-físico, implícito en el pensar de Marx. Es el momento filosófico universal por excelencia que está más allá del ser del capital, desde donde Marx construye la “matriz generativa” económica, que es más concreta y le sirve para interpretar la realidad. La “matriz generativa” es la estructura regional económica que, como horizonte categorial, Marx usa -también implícitamente- para desarrollar el concepto de capital, a través de la construcción de las categorías necesarias. Es la matriz que origina y ordena el movimiento del capital en diversos grados de abstracción y distintos niveles de profundidad. Desde esta matriz se podría criticar cualquier sistema socio-económico. El Capital es un producto de una crítica desde esa matriz. El “paradigma teórico” es la estructura de los contenidos y articulaciones del modelo que de hecho usa Marx para explicar los implícitos conocimientos filosóficos y científicos, y todos los momentos de una teoría del conocimiento y de la ciencia.

---

<sup>759</sup> Hegel, G. W. F. Enciclopedia, párrafos 96-159. En Ibidem pp 345-348

La inversión de la dialéctica hegeliana -dice Dussel- no fue una simple transformación en un materialismo dialéctico, sino una inversión más radical de la ontología misma al nivel meta-físico. Hegel comienza su lógica por el Ser que deviene Ente. Marx comienza por el No-ser -del capital-, por el “trabajo vivo” que, sin embargo, crea el Ser -del capital-, el cual subsume a su creador -el trabajo vivo- como Ente -como mercancía-. Esta diferencia no la descubren ni Bloch, ni Habermas, a pesar de haber estudiado a Schelling, el crítico de la filosofía de la identidad negativa o de la posibilidad de Hegel. Schelling, contra Hegel, plantea la hipótesis de la creación desde una Divinidad-Voluntad como Señor del Ser, anterior al Ser<sup>760</sup>, no conocible por la razón sino por la revelación, la cual sólo se conoce por la fe<sup>761</sup>. El tránsito de Schelling a Marx se realiza a través de Feuerbach, quien baja “la filosofía de la felicidad del pensamiento divino sin necesidades hasta la miseria humana”<sup>762</sup>, donde la verdadera dialéctica no es el monólogo sino el diálogo. La síntesis Marx la realiza de modo económico en las cuatro redacciones de El Capital, y eso ha pasado inadvertido -insiste Dussel-.

Con su lógica antihegeliana Marx dice:

*“El capital se comporta... como si fuera el fundamento del plusvalor,... mientras se produce, se comporta a la vez como fundamento de sí mismo... consigo mismo como plusvalor... como valor puesto por él... El plusvalor ya no aparece puesto por su relación simple... con el trabajo vivo; esta relación aparece... solo como un momento de su movimiento total... (Grundrisse II pp 277-278).”*<sup>763</sup>

---

<sup>760</sup> Philosophie der Offenbarung (1841-1842), clase XII; Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp 166-306. En Ibidem pp 352-353

<sup>761</sup> Schelling Werke, Munich, Schroeter, 1958, VI B pp 115, 398 y 407. En Ibidem pp 353-354

<sup>762</sup> Feuerbach, L. Grundsätze der philosophie der Zukunft, en Sämtliche Werke, Stuttgart, 1960, t II, p 245. En Ibidem p 354

<sup>763</sup> Ibidem p 355

Según la lógica de Hegel, el capital se comporta como fundamento y el ente -el plusvalor- como parte del mundo, es decir, el capital niega a la exterioridad del trabajo vivo como creador del plusvalor, cuando los supuestos del capital surgen de fuera del capital. En fin, Dussel resume el “núcleo racional” como:

*“el No-ser, fuente creadora del ser del sistema concreto e histórico, que está más allá del fundamento... (En cambio), el Ser como fundamento se coloca debajo y como fin de la propia subjetividad creadora, y subsumiéndola la pone como su propia mediación: como un ente a su servicio.”<sup>764</sup>*

Es decir, todo el sistema se funda en la relación entre dos personas, donde la una domina a la otra, lo cual indica que el “núcleo racional” implícito no es sólo filosófico, sino ético.

Dussel pasa ahora a caracterizar la “matriz generativa” económica general concreta, ascendiendo desde el “núcleo racional” abstracto. Si en el “núcleo racional” Marx habla de subjetividad en general, de no-ser, de fuente creadora en general, de alienación en general, en la “matriz generativa”, en un nivel más concreto, habla de trabajo vivo, de no-valor, de fuente creadora de un sistema concreto -en este caso el capitalismo-, de alienación concreta en un sistema -el mismo capitalismo-, es decir, Marx pasa del nivel I al nivel II, tomando como ejemplo concreto el capitalismo, o nivel II de los momentos del paradigma teórico. A esta “matriz generativa” o nivel II, ya no le corresponde la Lógica de Hegel, sino su Filosofía del Derecho, la cual empieza desde el “Ser” de una “voluntad libre” que, como poseedora, se enfrenta a “lo otro”<sup>765</sup>. Marx, en cambio, empieza desde el “pobre” como “trabajo vivo”, que será subsumido por el capital. Entonces, el primer aspecto de la “matriz generativa” económica es la exterioridad del

---

<sup>764</sup> Ibidem. pp 357-358

<sup>765</sup> Ibidem. p 362

trabajo vivo como negatividad. Marx por eso escribe en los Grundrisse:

*“... el trabajo... como realidad ajena... se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia... enfrentada a esa su realidad alienada, que no le pertenece a ella sino a otro (Grundrisse I, pp 414-415).”<sup>766</sup>*

Lo cual significa que la realidad del capital es desrealización del trabajo y del obrero. Pero sucede que antes que existiera el capital sólo hay trabajo vivo y dinero, como supuestos exteriores. Y es clave -indica Dussel- el texto que ubica el inicio originario, meta-físico, de todo el discurso de Marx:

*“El valor de uso que el trabajador ha de ofrecer al capital... no está materializado en un producto... No existe realmente, sino como posibilidad, como capacidad (Grundrisse I, p 2007).”<sup>767</sup>*

En este enunciado el trabajo es real porque tiene las posibilidades de trabajar, de lo contrario es la nada. Pero esa realidad anterior es lo que Marx quiere precisar, y lo hace cuando escribe:

*“Lo único diferente del trabajo objetivado (el dinero, el capital) es el no-objetivado... el trabajo como subjetividad... como sujeto vivo... lo único que puede constituir una contradicción con el capital (Grundrisse I, p 213).”<sup>768</sup>*

Luego esa realidad anterior, posibilidad de trabajar, es subjetividad, la realidad en-sí y para-sí misma como persona, es no-capital y, por ello, pobreza absoluta, pero condición que puede crear la realidad del capital.

Dussel nos cuenta que el texto meta-físico central de todo el

---

<sup>766</sup> Ibidem. p 363

<sup>767</sup> Ibidem. p 365

<sup>768</sup> Ibidem. p 365

pensamiento de Marx es el que sigue:

*“El trabajo, puesto como no-capital... es: 1) Trabajo no objetivado, concebido negativamente... En cuanto tal... trabajo vivo... esta desnudez de toda objetividad... El trabajo como pobreza absoluta... Esta sólo puede ser una objetividad no separada de la persona: que coincide con su inmediata existencia como corporalidad (Grundrisse I, pp 235 ss),”<sup>769</sup>*

porque es el punto de partida de todo el intento teórico de Marx. Dussel enfatiza que históricamente la anterioridad del hombre vivo como “pobre” es el hecho primero y fundamental, pues Marx también escribe:

*“En la historia del proceso de escisión hacen época... los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción... La expropiación que despoja de la tierra al trabajador... (El Capital I, cap 6 I/3 p 895).”<sup>770</sup>*

Pero en América Latina -agrega Dussel- este hecho es aún más brutal, de ahí que el no-ser de un pueblo empobrecido sea el punto de partida de la teoría y de la praxis.

El segundo aspecto de la “matriz generativa” donde Marx enseña toda su originalidad, es el trabajo vivo como fuente creadora de valor. Marx, continuando en el texto meta-físico central de los Grundrisse, sigue escribiendo:

*“2) Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente,... El trabajo no como objeto, sino como actividad... como fuente viva del valor. La riqueza universal, respecto del capital... como posibilidad universal del mismo. (Grundrisse I, p 236).”<sup>771</sup>*

---

<sup>769</sup> Ibidem. pp 366-367

<sup>770</sup> Ibidem. p 368

<sup>771</sup> Ibidem. pp 368-369

Esto quiere decir que, el trabajo vivo no es el fundamento o esencia del valor, sino la “fuente creadora del valor”, verdad que Marx ilumina cuando presenta esta aparente contradicción: que el trabajo es pobreza absoluta y a la vez la posibilidad universal de la riqueza. Dussel, por supuesto, nos aclara las diferencias entre “fuente” y “fundamento”, puesto que Marx reserva para “fundamento” el “valor que se valoriza” en el ser del capital y, por tanto, se trata de una categoría ontológica, mientras que la “fuente” la ubica más allá del fundamento, más allá del ser, en lo metafísico, en la exterioridad del trabajo vivo, desde donde se produce y se crea el valor y el plusvalor. El trabajo vivo, como fuente activa y subjetiva, Marx la anuncia ya en sus Tesis sobre Feuerbach, donde comienza a afirmar la prioridad de la subjetividad activa, cuando ya ha superado el dualismo cuerpo-alma, porque para Marx -declara Dussel-

*“la corporalidad es el nombre concreto de la subjetividad humana: que piensa, tiene necesidades y produce objetos reales ...Esa subjetividad-corporalidad es al mismo tiempo «persona» como sujeto de derechos y deberes.”<sup>772</sup>*

En el Marx definitivo, es un hecho irrefutable la a-prioridad de la subjetividad antropológica sobre la naturaleza, hecho que también ha pasado inadvertido.

Que el trabajo vivo es la “fuente” que crea plusvalor desde la nada del capital, es el punto exacto donde Marx supera a Hegel, donde le da vuelta y, en vez de comenzar por el Ser que se autodetermina, comienza desde el No-ser anterior al ser del capital. En este momento todo el discurso de Marx cambia de sentido, así maneja la lógica de Hegel y la terminología de la economía clásica. Dussel anota:

---

<sup>772</sup> Ibidem. p 373

*“Desde ahora, todo “término” hegeliano será usado respetando parte de su contenido formal, pero habiendo cambiado esencialmente su contenido real. Lo mismo acontece con la economía política clásica.”<sup>773</sup>*

El tercer aspecto que la “matriz generativa” coordina implícitamente es el análisis de la “negación dialéctica del trabajo vivo”, que Marx estudia a través del tema del “contrato” después de haber enfrentado a los poseedores del “trabajo vivo” y del dinero. Firmado el “contrato” de la venta del trabajo vivo, el capital adquiere todo el derecho sobre él, puede incorporarlo, usarlo y consumirlo, porque el capital se transforma en su nuevo fundamento:

*“El trabajo vivo... cede su fuerza creadora... Más bien se empobrece, ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital se establece frente a él como Poder ajeno... (Grundrisse I, pp 248-249).”<sup>774</sup>*

Marx profundiza este tema cuando en 1863 descubre la función ético-económica de la maquinaria que aliena realmente al “trabajo vivo” y su producto en el capital. Esta alienación es la negación de la exterioridad, del no-ser del capital, y la subsunción del “trabajo vivo” en el ser del capital. Dussel sostiene que el marxismo posterior, al no poseer la categoría exterioridad y al confundir el trabajo vivo con la fuerza de trabajo, no puede entender esa incorporación del trabajo en la totalidad del capital. En Marx sí se hace claridad, al fin, sobre el misterio que envuelve la producción del plusvalor.

*“El «trabajo vivo» que era «no capital» por excelencia deviene ahora capital. El mismo produce y reproduce las condiciones de su propia subsunción, alienación, transustanciación... (Manuscritos 63-65, cap. 6 inédito p*

---

<sup>773</sup> Ibidem. p 377

<sup>774</sup> Ibidem. p 380

103).”<sup>775</sup>

Así pues, esta alienación real borra toda diferencia entre el trabajo vivo y la fuerza de trabajo, produce a la vez una mistificación en la conciencia que oculta el “trabajo vivo” en la producción, y el acto creador no se atribuye al trabajo, sino al capital, cuya relación social, aparentemente sin coacción, se hace una institución histórico-social.

El nivel III, el Paradigma Teórico de Marx, identificado por Enrique Dussel, es el “marco concepto-categorial”. Este marco es el horizonte de referencia explícito que le sirve a Marx para realizar sus investigaciones científicas sobre el concepto del capital, y para tomar decisiones práctico-políticas, porque este marco a su vez es ético. La explicación que Dussel hace de este “marco concepto-categorial” parte de la implícita economía política de Hegel y esclarece el hegelianismo de Marx como la dialéctica de “El Capital”. Veamos como lo explica Dussel:

La “Economic Theory. The elementary relations of economic life” de David Levine<sup>776</sup> es totalmente hegeliana porque parte del Ser del capital y del trabajo fundado en él, y porque, según Levine, todo es fruto del ser del capital. Levine tiene algunas coincidencias con Marx pero se deja arrastrar por los clásicos. Parte de las necesidades individuales libres que conforman un “sistema social de relaciones” en la reproducción de la especie. Según él, se tiene “propiedad” por el derecho a la satisfacción de las necesidades que constituyen a la persona, y la medida de la propiedad, como objetivación de la voluntad, es el valor. Reconoce el derecho a los medios para la vida de la persona, pero enfatiza la necesidad sobre los “derechos del trabajo”. Al tratar la venta de la “fuerza de trabajo” aparecen sus

---

<sup>775</sup> Ibidem. p 382

<sup>776</sup> Levine, D. Economic Theory. The elementary relations of economic life. t. I – II Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978-1981. En Ibidem. p 387



diferencias con Marx. El capital, para Levine, confronta a la fuerza de trabajo, se expande como propiedad de un poseedor independiente, excluye a la fuerza de trabajo como agente que trae la riqueza, y establece, como principio universal de la riqueza, un contrato libre, donde el único medio de realización es el capital. Levine percibe un acto equivalente natural, porque “el intercambio es el acto por el cual el capital hace a la fuerza de trabajo parte de su proceso vital, donde el salario reproduce la fuerza de trabajo y el capital autoexpande su valor”. La posición de Levine es semejante a la de John Rawls, porque al trabajador y al capitalista les exige el intercambio, donde no existe el plusvalor porque el capital es preexistente y el trabajador recibe lo igual. El capital, para Levine, es la relación del valor adelantado y el incremento retornado, cuya diferencia es la tasa de ganancia. Ese incremento es inherente a la actividad del capital. Levine se defiende de la acusación de fetichismo diciendo que, si la tasa de ganancia es mistificación significa dejar sin fundamento la investigación de la ley de la expansión capitalista. La lógica de Levine, por lo tanto, es hegeliana -comenta Dussel- porque todo se expande desde el “ser” permaneciendo lo mismo, donde se establece un contrato de igualdad y la ganancia es una emanación autoexpansiva del capital, es decir, “Levine es Hegel hecho economía política”<sup>777</sup>.

En efecto, la Filosofía del Derecho es la economía política de Hegel, donde la voluntad libre deviene hasta el Estado absoluto, porque su economía está en el desarrollo del Espíritu Objetivo como desarrollo del espíritu libre y práctico<sup>778</sup>. En Hegel el individuo libre, en-sí y para-sí, es la subjetividad activa, el ser del derecho, el sujeto de las costumbres que constituye el mundo vigente autoconsciente, o sociedad burguesa o civil,

---

<sup>777</sup> Dussel, E. El Último Marx... p 393

<sup>778</sup> Hegel, G. W. F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Werke, Frankfurt, Suhrkamp, t 10, parágrafos 481-483. En Ibidem. p 393

donde se reproduce el sistema de necesidades subjetivas, cuya negación necesita del sistema de trabajo<sup>779</sup>. Para Hegel los tipos de necesidades, trabajos, modos de consumo, costumbres, etc. determinan a las clases sociales, las cuales acceden a la riqueza, pero para ordenar la producción y la distribución necesitan del derecho, la ley, el juez, la policía, etc. De todas maneras son inevitables las “clases ricas” y la “plebe de los pobres”. Sin embargo, la sociedad burguesa no es tan rica y la plebe debe buscar en otros pueblos atrasados, la subsistencia<sup>780</sup>. De esta manera, el Ser deviene Estado que, como instrumento inconsciente de la historia universal, es expresión de la divinidad cuando es elegido a ser el pueblo portador del desarrollo del Espíritu. “Este pueblo es en la historia universal para esa época... el pueblo dominador, contra cuyo derecho absoluto... todo otro pueblo no tiene derecho”<sup>781</sup>. A lo que comenta Dussel:

*“Nadie ha expresado nunca una tan clara filosofía (y aún teología) del imperialismo.”<sup>782</sup>*

No hay que olvidar -prosigue Dussel- que el Ser de Hegel se desarrolla desde un en-sí hasta un para-sí como esencia y, como concepto, en un saber absoluto, cuyo desarrollo es la lógica de su sistema. Tampoco hay que olvidar que Hegel aprende de Smith que el capitalismo es la naturaleza de las cosas<sup>783</sup>, que, para ambos, la lógica es igual: el ser del capital produce desde su seno la ganancia que pertenece al empresario. Ninguno de los dos es consciente -dice Dussel- que la riqueza se ha arrebatado al trabajador.

---

<sup>779</sup> Hegel, G. W. F. Filosofía del Derecho, Werke, t. 7, párrafos 142, 182, 189. En Ibidem. pp 393-394

<sup>780</sup> Hegel, G. W. F. Filosofía del Derecho, párrafos 196, 199, 244-246. En Ibidem. p 394

<sup>781</sup> Hegel, G. W. F. Filosofía del Derecho, párrafos 344 y 347. En Ibidem. p 395

<sup>782</sup> Dussel, E. El Último Marx... Nota 49, p 395

<sup>783</sup> Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones, t. I, caps. V y VI, pp 31, 37, 38. En Ibidem. p 396

En cambio, Marx es antihegeliano porque su “núcleo racional” se inicia en el No-ser, y es radicalmente distinta la estructura de su “matriz generativa”, ya que su dialéctica se mueve sobre base materialmente distinta, hasta constituir una compleja estructura en planos de profundidad, grados de abstracción, orden de las categorías y atendiendo a la ley del valor. Dussel selecciona el capítulo 7, parágrafo 1 del Manuscrito Principal del Libro III -donde Marx expone de modo abstracto la espiral del capital en sus tres círculos- como guía para describir tal compleja estructura conceptual de El Capital<sup>784</sup>:

El primer círculo -Libro I- muestra el desarrollo ontológico del capital. Ahí el dinero es negado y puesto en la producción, donde se determina como mercancía y retorna como acumulación de plusvalor. Ahí ya está también la diferencia con Hegel, porque el plusvalor no se origina por el capital, sino desde la nada del capital -es la ley del valor-. La sustancia creadora del plusvalor es el trabajo vivo, cuyo momento esencial es la transformación del dinero en capital.

El segundo círculo es la circulación -Libro II- que pone las determinaciones ópticas del capital como circulantes, y que son expuestas por Marx de modo abstracto. Este Libro II es en apariencia el más semejante a la Lógica de Hegel, pero en la circulación siempre hay “nuevo valor” y por ello no es movimiento de lo mismo, sino permanente subsumir “trabajo vivo” nuevo. El punto de partida es la mercancía o el dinero como capital. En la fase dinero-mercancía (D-M) el capital abandona la forma dineraria y se convierte en factor de producción, en productor de valor. En la fase mercancía-dinero (M'-D') la mercancía se incrementa con plusvalor y

---

<sup>784</sup> Esquema 28: Movimiento general del “desarrollo” del concepto de capital. El Último Marx, p 400

por consiguiente en dinero, porque sigue funcionando el incremento desde la nada del capital. El retorno del segundo círculo es la reproducción ampliada por el plusvalor producido y circulado.

El tercer círculo o esfera de la competencia en general -Libro III- tiene como punto de partida el plusvalor que deviene ganancia en las configuraciones del proceso global, donde se oculta la verdadera naturaleza del plusvalor. Por la competencia, las ganancias se nivelan en la “ganancia media” para determinar el “precio de producción” en torno al cual se fijan los precios del mercado. Todo este proceso es el movimiento del capital industrial que distribuye plusvalor en la ganancia comercial, en el interés y en la renta, cumpliendo la ley del valor. Esta cuestión es científica y ética porque muestra el paso del valor al plusvalor, al precio y a todo tipo de ganancia, como trabajo vivo robado. El movimiento de retorno se realiza en la distribución de ingresos -salarios, ganancias, intereses y renta- a las respectivas clases sociales.

Así se cierran los tres círculos del capital, donde Marx demuestra que todos los momentos del capital son trabajo vivo objetivado, creado desde la nada del capital, y que toda ganancia es plusvalor, éticamente un robo. Ahí está clara la diferencia con Hegel, porque Marx se funda en una fuente creadora radicalmente meta-física. Y queda claro que el concepto de capital se desarrolla en el movimiento cíclico de sus categorías desarrolladas genéticamente.

Después de describir el desarrollo cíclico del capital, Dussel está listo para explicar los planos de la profundidad, los grados de abstracción, el orden de las categorías y la ley del valor que constituyen la compleja estructura concepto-categorial o nivel III del paradigma teórico de Marx.

Todo el pensamiento de Marx se mueve, según los planos de profundidad, entre lo que “aparece” y su fundamento, entre el fenómeno y la esencia, planos que son parte del “núcleo racional” ético-filosófico. Es el caso de la “apariencia” -para la conciencia habitual- de intercambio igual entre el trabajo vivo y el salario, que la ciencia descubre como relación de desigualdad porque en lo profundo de la producción existe un trabajo impago. En las relaciones entre la ganancia y la tasa de ganancia -que se manifiestan en la superficie de los fenómenos- con el plusvalor y la tasa de plusvalor -que es lo invisible y esencial- Marx también es preciso en hablar del fenómeno y la esencia, de la forma y el contenido, de lo superficial y lo profundo, de lo visible e invisible. Marx pues, organiza las categorías -que ordenan el material empírico- en el movimiento circular y en los planos de profundidad metódica. El mecanismo del fetichismo confunde el fenómeno con la esencia, como cuando la ganancia se cree que procede del capital.

Los grados de abstracción tienen que ver con los grados de complejidad, con las categorías que van de lo abstracto a lo concreto, de lo más general, universal y simple a lo más particular, concreto y complejo. Así, la ganancia es lo más superficial pero complejo, mientras que el plusvalor es lo más fundamental y simple. El “marco concepto-categorial”, entonces, se estructura de lo más abstracto a lo más concreto. La abstracción es el momento metódico del análisis que separa lo simple de lo complejo. Por ejemplo, Marx abstrae del valor de uso de las mercancías, para reducirlas a “trabajo humano indiferenciado”, a trabajo abstracto, el valor como tal. Pero Marx, dialécticamente, también usa la síntesis cuando construye con las categorías las “totalidades de múltiples determinaciones”. El capital, *verbi gratia*, como totalidad, es una construcción de categorías. Los Libros I, II y III de *El Capital* están escritos en distintos grados de abstracción: el I trata, en el nivel más abstracto, el círculo de la producción - que empieza en la mercancía como producción y retorna en la acumulación-

; el II trabaja, en un nivel menos abstracto, porque intervienen más determinaciones, el círculo de la circulación del mercado -que empieza con el dinero o mercancía como capital y retorna en la reproducción-; el III expone en un nivel aún menos abstracto o más concreto, el círculo de la competencia entre capitales -que empieza en la mercancía como precio y retorna con la distribución entre las clases sociales-. Los distintos capítulos o secciones de El Capital también poseen sus grados de abstracción. “Quizá por temor a que su obra fuera justamente «demasiado» abstracta y le faltara el material «comprensible», necesario para los líderes obreros y políticos a los que iba dirigida, Marx se resignó a incorporar «partes» más «históricas», concretas y complejas. La obra perdió en unidad pero ganó en capacidad expresiva”<sup>785</sup>. En casos absolutamente necesarios Marx “anticipa” un tema que se presupone explicado pero que metódicamente se debe exponer después. “Marx tiene siempre clara conciencia del grado de abstracción con el que se mueve y en el que debe situarse”<sup>786</sup>.

Ahora veamos el “orden de las categorías”. Ese orden es problematizado en las cuatro redacciones de El Capital, cuando se desarrolla el concepto de capital en la crítica al sistema de categorías de la economía política, con el fin de encontrar su orden esencial.

Lógicamente, El Capital había que empezarlo por la contradicción entre el “trabajo vivo” y el “dinero”. Pero para explicar este enfrentamiento se necesitaba saber qué era el dinero, que a su vez suponía saber qué era la mercancía. Asimismo, para alcanzar el concepto de capital se necesitaba del concepto de “valor” que también era el soporte del concepto mercancía. Sólo después de definir todos estos conceptos era que se podía enfrentar el

---

<sup>785</sup> Ibidem. p 412

<sup>786</sup> Ibidem. p 412

“trabajo vivo”. Por ello Marx, pedagógicamente, empieza el capítulo 1 con los temas de “la mercancía y el dinero”, y el capítulo 2, en el orden lógico, con el tema de la “transformación del dinero en capital”. El “valor” era también el supuesto para construir el concepto de “plusvalor”, el cual suponía el “trabajo objetivado”, que a su vez remitía al “trabajo vivo”, un trabajo concreto que suponía el trabajo abstracto. Sólo así se llegaba al “plusvalor”, “la distinción absoluta y originaria de toda la dialéctica de El Capital”<sup>787</sup>.

Esto significa que, en el orden lógico de las categorías, la primera y original es la del “trabajo vivo”; la primera división, la dada entre el “trabajo vivo” y el “trabajo objetivado” y la segunda categoría el “valor” o producto creado por el trabajo vivo, esto es, el trabajo objetivado que es el capital. Este orden no se opone -dice Dussel- a que la mercancía sea lo primero que aparece en el mundo de los fenómenos, de donde arranca Marx para analizar el valor de cambio como forma de aparecer el valor. Cuando Marx confronta el dinero con el trabajo vivo descubre la desproporción entre el trabajo objetivado y el trabajo vivo, por eso a partir de este hecho puede definir, en una segunda instancia, el “plustrabajo”, el cual en un “plus-tiempo” crea el “plusvalor” desde la nada del capital. También puede indicar que el trabajo vivo equivale al trabajo objetivado más el plusvalor.

Luego Marx se interna en el tema de la ética y explica la “tasa de plusvalor” -proporción del “trabajo impago” o la injusticia- y la “tasa de ganancia” -proporción económica del nuevo valor-. Este tema en el Libro I posee el mayor peso teórico y es pertinente mientras exista un capital. En el Libro II, donde se expone la circulación formal y ontológica del valor, la categoría clave es el “capital circulante”; y en el Libro III las claves son las

---

<sup>787</sup> Ibidem. p 420

categorías “ganancia media” y el “precio de producción”. Dussel termina diciendo que todas estas categorías se “comprenden mejor desde la perspectiva del movimiento regulado por la “ley del valor”<sup>788</sup>.

En el Prólogo a la primera edición del Libro I de El Capital, Marx señala que se propone “sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”, sin “saltarse fases naturales del desarrollo” (El Capital I/1, pp 7-8),<sup>789</sup> por supuesto, se trata de la “ley del valor”, la esencia del capital en general. Marx no le asigna al concepto de “ley” y de “ciencia” un contenido empirista, ni científicista, sino que se basa en la concepción de “ley” de Hegel como “reflexión” del fenómeno para llegar al fundamento que rige los movimientos del mundo fenoménico:

*“Fenómeno y ley tienen uno y el mismo contenido... La ley no se encuentra allende el fenómeno, sino que está de inmediato presente en él... ambas cosas son una única totalidad... (Ciencia de la lógica I, II, 2, 2, A, ed. Mondolfo, pp 442-443).”<sup>790</sup>*

Es decir, la ley se da en la relación entre la esencia y el fenómeno, entre el contenido y la forma, entre lo profundo y superficial, entre lo invisible y lo visible, de modo que si esto no es así desaparece “de la economía política todo fundamento racional”, “la economía se tornaría irracional, caótica, contradictoria; no sería ciencia.”<sup>791</sup>

El enunciado formal de la “ley valor” es hegeliano porque ella opera como ley interna, ya que es la esencia misma del capital; pero no es una mera repetición de Hegel, porque para Marx lo profundo del capital es creado únicamente por la sustancia creadora de todo valor, por el “trabajo

---

<sup>788</sup> Ibidem. p 424

<sup>789</sup> Ibidem. p 424

<sup>790</sup> Ibidem. pp 424-425

<sup>791</sup> Ibidem. p 425



vivo” que está más allá del capital. *Marx, por lo tanto, siempre salva, en la explicación de cualquier fenómeno económico, la “ley del valor”. De ahí sus críticas a Ricardo cuando éste explica la renta de la tierra y niega esa ley. La “ley del valor”, como es la ley esencial, funda a las demás leyes: la del aumento constante de la productividad, la del aumento del capital fijo, la de la competencia que nivela los valores, la de la oferta y la demanda, la de la reproducción ampliada, la del mercado mundial, etc. La ley del valor es la que le da coherencia a todo el sistema económico, por ello, la sola circulación del valor no puede crear nuevo valor. Por último -puntualiza Dussel-, esta ley del valor implica esencialmente “la cuestión central ética que tuvo en vilo a Marx en la totalidad de su vida de creación teórica.”*<sup>792</sup>

“El Capital es una ética”, es la tesis cumbre de Dussel en su interpretación latinoamericana de toda la obra de Marx, tesis que sitúa a través de la “ley del valor”<sup>793</sup> y que sustenta apoyado en sus conceptos de praxis, moral y ética.

Basado en Aristóteles, Dussel entiende la “praxis” como la “relación entre personas”,<sup>794</sup> relación donde se sitúa la moral y la ética. Además recuerda que, según Marx, la relación con la naturaleza está determinada por esa relación entre personas, porque el pensamiento de Marx no es fundamentalmente un caso de razón instrumental hegemónica por un paradigma productivista -como piensa Habermas-, y porque lo ético en Marx no sucede primero en la superestructura, ya que las relaciones de producción están constituidas por relaciones sociales que son relaciones morales entre personas.

“Moral” son las prácticas concretas, las normas, la ideología, la

---

<sup>792</sup> Ibidem. p 429

<sup>793</sup> Esquema 31: La ley del valor y la ética, p 433

<sup>794</sup> Dussel, E. Filosofía de la Producción. Op. cit. pp 33-41

ciencia y la filosofía de un mundo dado; es la totalidad de las prácticas vigentes que juzgan los actos como buenos o malos con pretensión de validez universal. Pero las morales son relativas a su tiempo, son históricas. Es lo que Hegel llamaba moralidad o eticidad.<sup>795</sup> Mientras “ética” -para Dussel- es la crítica trascendental de las morales desde la dignidad absoluta y meta-física de la subjetividad-corporalidad del trabajador, anterior a toda institucionalidad concreta.

Volviendo a El Capital, su esencia está en la “relación práctica” como el a-priori del proceso de producción y reproducción. En el Capítulo 6 Inédito del Libro I de los Manuscritos del 63-65, el trabajo asalariado no es descrito como exterior a la relación y producción capitalista, sino que la esencial relación de compraventa, en la apariencia de una transacción entre iguales -contra Rawls-, no hace más que mediar la relación de dependencia, y ésta es una relación práctica del poseedor de dinero con el poseedor de trabajo vivo. Y ahí se constata la separación absoluta del trabajo vivo de toda propiedad y la posesión del trabajo objetivado por parte del capitalista. En esta relación práctica es donde se concreta la dominación de una clase sobre otra. Esta es la relación práctica, moral y ética implícita en El Capital, y que Marx la denomina “relación originaria” porque se inicia cuando el dinero se hace capital y éste comienza a determinar todos sus momentos<sup>796</sup>.

Todas estas esenciales relaciones de desigualdad demuestran que, en Marx, la relación práctica es la esencia de la relación de producción. En las cuatro redacciones de El Capital es claro que “la relación capital-trabajo determina el carácter total del modo de producción”<sup>797</sup>. Dussel vuelve a

---

<sup>795</sup> Hegel, G. W. F. Filosofía del Derecho, párrafos 105, 141, 142 y 360 En Ibidem. p 431

<sup>796</sup> Dussel, E. El Último Marx, p 434. Esquema 32: Relación social, práctica (moral) de la dominación en la relación social de producción, p 433

<sup>797</sup> Marx, K. Manuscrito principal, cap. 7, III/8 p 1116. En Ibidem. p 435

evocar que en Marx “social” no es lo mismo que comunitario, sino la condición del trabajo vivo controlado por la fuerza externa del capital y que, por tanto, “social” incluye una relación de dominación que produce plusvalor.

Lo que ha hecho pensar que lo moral o lo ético se da al nivel de la superestructura es la expresión jurídica que se le otorga a la relación capital-obrero, donde se reflejan “las máscaras que en lo económico asumen las personas”<sup>798</sup>; pero lo jurídico indica la anterioridad de la relación económica entre dos personas, es decir, una relación antropológica, práctica y ética por excelencia. Esta relación social, de modo fetichista, es encubierta en la apariencia de un contrato. Marx enjuicia esa relación como “intercambio de no-equivalentes”<sup>799</sup>, intercambio que es una injusticia porque uno de los agentes da menos, y de ahí el plusvalor, el robo. Todo lo cual son relaciones prácticas, éticas.

Según Adam Smith, “todo hombre... será rico o pobre de acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer o se halle en condiciones de adquirir.”<sup>800</sup> Esto lo afirma como si las relaciones capital-trabajo fueran algo natural, sin necesidad de justificar. En cambio, para Marx esas relaciones son un hecho histórico, donde son consideradas justas las acciones que correspondan al modo de producción, pero Marx, ubicado en la exterioridad del sistema y atento a la ley del valor, critica a la “moral” burguesa que juzga como justa la relación social capital-trabajo. El criterio para esa crítica es este: “El trabajo vivo es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno”<sup>801</sup> -porque es la fuente de todos los valores-. Dussel comenta que esa exterioridad, desde

---

<sup>798</sup> Marx, K. El Capital I, 2, I/1 pp 103-104. En Ibidem. p 437

<sup>799</sup> Marx, K. El Capital I, 4,2, I/1, p 195. En Ibidem. p 438

<sup>800</sup> Smith, A. Investigaciones sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones I. FCE. México. 1958 pp 47-48

<sup>801</sup> Marx, K. El Capital, cap. 17 I/1 p 653 En Dussel, E. El último Marx. p 441

la perspectiva práctica, es el trabajo vivo como persona que tiene dignidad pero no valor, porque es la trascendencia meta-física al orden moral vigente, mas: “la forma de salario borra toda huella de división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plus-trabajo, entre trabajo pago e impago. Todo trabajo aparece como trabajo pago.”<sup>802</sup>

Para Marx, la diferencia entre el trabajo pago e impago no es material, sino formal, no es moral sino ética. “Formal” por la relación capitalista, “moral” porque es aceptado en el sistema burgués, “ética” porque desde una conciencia crítica descubre el trabajo impago como lo perverso del capital. Dussel sostiene que:

*“Este «juicio ético» -que es mucho más que el «juicio de valor» de Weber capitalista- es un juicio científico. Es decir, la «moral» acontece en el nivel superficial o fenoménico; la «ética» es la referencia de ese nivel superficial al nivel profundo, esencial, el cual sólo la «ciencia» descubre. Hemos dicho ya que la «ciencia» es en Marx una ética;...”<sup>803</sup>*

Dussel descubre que, en el sentido ético de Marx, se hace presente el diálogo entre el yo y el tu, entre el obrero y el capitalista.

*“Lo que ganas así en trabajo, lo pierdo yo en sustancia laboral... Y diariamente me robas... (El Capital, cap. 8, I/1 p 281).”<sup>804</sup>*

Entonces el no-ser del trabajador es el ser del capital. Marx llama a ese no-ser, a la desrealización del trabajador, “explotación, que la tasa de plusvalor muestra, y que a los burgueses no les interesa. Para Marx, por consiguiente, lo ético es el nivel fundamental de lo económico en cuanto

---

<sup>802</sup> Dussel, E. El Último Marx... p 441

<sup>803</sup> Ibidem. p 442

<sup>804</sup> Ibidem. p 443

tal.”<sup>805</sup>

Dussel descubre el desarrollo del pensamiento ético desde la adolescencia de Marx hasta su plena madurez. En 1835 Marx escribe en el colegio: “El hombre más feliz es el que ha sabido hacer felices a los demás”. Es decir, toma la felicidad como principio y, además, veía la infelicidad en la miseria. En 1842, en los “Debates de la VI Dieta Renana”, escribe: “Huelga decir que los Idolos de madera triunfarán inmolándose a ellos los hombres” y “Afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa desposeída y elemental. El Estado debe ver en el infractor que recoge leña, además de eso, un ser humano, un miembro vivo de la comunidad...” Marx ya enuncia los principios éticos a favor del pobre y opone la “comunidad” a la “sociedad”. En los Manuscritos del 44 escribe: “La Economía Política,... es así también al mismo tiempo la ciencia de la renuncia... Su ideal moral es el obrero que lleva a la caja de ahorro una parte de su salario... Por eso la Economía,... es una verdadera ciencia moral...” En 1847 en el Artículo “Crítica moralizante y la moral crítica” distingue la “moral vigente”, “la crítica de la moral desde la moral” y “la crítica de la moral en bloque”<sup>806</sup>. Todas esas sentencias Marx las sostiene porque se sitúa trascendentalmente, ante cada horizonte limitado, en el ámbito ético. El último Marx (1857-1882) es más preciso porque, según él -en palabras de Dussel-:

*“La «ley del valor» -ley fundamental de toda la Economía Política- es igualmente el fundamento de la ética... Ya que ningún valor puede tener una fuente que no sea el “trabajo vivo”, el plusvalor debe tener igual fuente, pero no es retribuido. Es decir, el plusvalor es el efecto de un trabajo «impago» todo injusticia, «ética».”<sup>807</sup>*

---

<sup>805</sup> Ibidem. p 444

<sup>806</sup> Ibidem. p 444-446

<sup>807</sup> Ibidem. pp 447

Esto significa que la dignidad de la subjetividad del trabajador, a través del plusvalor, es negada en la pobreza, en la miseria, en la muerte... Esta es la maldad ética del capitalismo, la causa del no-ser de las masas trabajadoras y de la riqueza acumulada para el ser del capital. Esta es la investigación científica de las cuatro redacciones de El Capital.

Dussel lanza una especie de desafío : “Si esto no se llama ética, no creo que ningún tratado tenga el derecho de llevar ese nombre desde la Ética a Nicómaco del propio Aristóteles”. Parece que quisiera decir: ¿Quién se atreve afirmar lo contrario? Finalmente Dussel, pensando en una nueva edad de la historia, renueva un llamamiento:

*“... el pauperismo,... las masa de “pobres”,... la transferencia gigantesca de valor de nuestra América Latina a los países desarrollados, manifiestan en su conjunto la pertinencia de El Capital hoy... Las condiciones objetivas para la lucha están dadas por el hambre del pueblo...”*

En esta última proclama coinciden Carlos Marx, Ernesto “Che” Guevara y Enrique Dussel.

## CAPÍTULO QUINTO

### DIÁLOGO NORTE-SUR Y ARQUITECTÓNICA DE LA “SEGUNDA ÉTICA” DE DUSSEL

#### 1. CONTEXTO Y PRESUPUESTOS

Entre 1970 y 1975 Enrique Dussel escribe los tres tomos de su obra “Para una Ética de la Liberación Latinoamericana”. Son los años y la obra en que construye el marco teórico de la Filosofía de la Liberación o de su “primera ética” que, más allá de la ontología heideggeriana e inspirada en Ricoeur, Gadamer, la primera Escuela de Frankfurt y, sobre todo, en Lévinas,<sup>808</sup> parte de la afirmación de la exterioridad del otro latinoamericano. Ese marco teórico Dussel lo sintetiza en el tratado “Filosofía de la Liberación” de 1977. Ya afianzada esta original filosofía, que en verdad responde a la realidad de América Latina, nuestro autor se adentra, durante la década de los ochenta, en las fuentes mismas del íntegro discurso de Carlos Marx, con el propósito de rescatarlo del reduccionismo, de todo dogmatismo y ofrecer la visión antropológica y ética de Marx, para que su inconcluso pensamiento pudiera ser desarrollado desde los países dependientes. A raíz del debate acerca del quinto centenario del “descubrimiento” de América, que sucede a la par de la polémica Modernidad-Postmodernidad, la participación de Dussel se concreta en su libro “1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad”, donde describe la historia de América Latina

---

<sup>808</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Trotta, Madrid, 1998, p 15

como la otra cara de la Modernidad y plantea la Trans-Modernidad -el diálogo mundial de Occidente con el aporte de la sabiduría milenaria de las demás culturas- en vista de un Proyecto Mundial de Liberación que supere la concepción eurocéntrica, la cual pretende expandirse por el mundo como un desarrollismo destructivo.

Dussel, que no descansa, siempre ha tenido la preocupación de sopesar la autenticidad, validez y universalidad de la filosofía con la que está comprometido, confrontándola con la gran tradición filosófica de Europa. Por ello, en la década del noventa, profundiza el diálogo filosófico Norte-Sur, principalmente con la Ética del Discurso de Apel, sin desatender en lo más mínimo las influentes corrientes contemporáneas del Comunitarismo y otras éticas de contenido, ni a los formalismos de Rawls y Habermas, ni a los teóricos de la factibilidad, tampoco a los pragmatistas Pierce y Putnam, ni al funcionalista sistémico Niklas Luhmann, ni a los científicos funcionales y críticos, ni a los postmodernos. Dussel menos se olvida de volver a los grandes críticos del siglo XIX -Marx, Nietzsche, Schopenhauer- y del siglo XX -Freud, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamín y Lévinas-, lo mismo que a los teóricos de la razón estratégico-crítica -Lenín, Rosa Luwemburg, Gramsci, Hinkelammert, Freire, Foucault... -. Como testimonio de este diálogo Norte-Sur han quedado varias obras y muchos artículos, pero fundamentalmente la monumental “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión”, que Dussel articula de 1993 a 1998. De esta última ética Dussel escribe:

*“La presente obra es un segundo paso con respecto a aquella ética<sup>809</sup>, donde se advierte una mayor presencia de lo negativo y material, con una arquitectónica racional*

---

<sup>809</sup> Dussel se refiere a su primera ética del 70-75: Para una ética de la liberación latinoamericana.



*de principios mucho más construida. Esta nueva redacción es distinta, no sólo por escribirse veinte años después, sino, principalmente, porque en estos años ha cambiado la situación histórica, he madurado una nueva perspectiva y se ha desarrollado un transformado discurso de la ética en la filosofía contemporánea... Esta es una "ética" sin más... Ahora, pretendemos situarnos en un horizonte mundial, planetario,... desde el "centro" y la "periferia" hacia la "mundialidad"... De todas maneras, esta Ética de la Liberación no sustituye a la antigua obra, pero la actualiza, reformándola, radicalizándola, desarrollando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo, aclarando, ampliando, o retroalimentándose ante críticas vertidas"<sup>810</sup>*

La nueva situación histórica de la que habla Dussel es la crisis de los socialismos reales, de los movimientos de liberación y de los pensamientos críticos, debido a la desaparición de la bipolaridad Este-Oeste y a la instauración de la hegemonía de Estados Unidos con la globalización de su economía, su cultura y su dogma neoliberal. Esta nueva situación apresa a los países del Tercer Mundo entre "la pretendida modernización... y la exclusión material y discursiva"<sup>811</sup> de los pobres. De ahí que Dussel elabore esta nueva ética "desde y a favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la «normalidad» histórica vigente presente"<sup>812</sup>, y constituya un discurso radicalmente crítico que piensa el "sistema-mundo" que se ha desplegado desde 1492, fecha en la cual se inició la Modernidad -concebida mundialmente- y que corresponde al cuarto estadio de los sistemas interregionales que, según Dussel, se han dado en la historia mundial de la eticidades.

En efecto, Dussel desarrollando la "Histórica" que expuso en el marco teórico de la Filosofía de la Liberación de 1977, con la pretensión

---

<sup>810</sup> Dussel, E. Ética de la liberación en la edad de la globalización... Op. cit, pp 14-16

<sup>811</sup> Ibidem. p 17

<sup>812</sup> Ibidem. p 15

de superar la ideológica división eurocéntrica de la historia y la helenocéntrica historia de la filosofía, interpreta cuatro grandes momentos de la historia mundial: I. El estadio Egipcio-Mesopotámico y Amerindio, II. El estadio Indoeuropeo, III. El estadio Asiático-Afro-Mediterráneo y IV. El estadio del Primer “Sistema-Mundo”<sup>813</sup>.

El estadio I se inicia en el IV milenio a. C., en el norte de Africa y en el Medio Oriente. A este estadio también pertenecen las altas culturas que se desarrollaron en Amerindia después que la humanidad, en su camino hacia el Este, cruzó el Océano Pacífico hace unos 30.000 años. En las culturas de este primer estadio se gestaron, no en la formalidad filosófica, sino materialmente: a. Categorías ético-críticas como la racionalización de las teogonías de Menfis, de raíces africano-bantú. b. El culto egipcio a los muertos que afirmó la vida y la carne de la existencia humana y comunitaria, y que se expresó en el dar de comer, beber, vestir y hospedar del Libro de los Muertos. c. Las leyes a favor de los pobres, débiles y extranjeros del Código de Hammurabi. d. El Decálogo, como expresión de la rebelión de los hebreos con Abraham, Jacob y Moisés. e. El principio “Dual” de las fuerzas divinas y la astrología de las fuerzas cósmicas que, entre los aztecas, invitaba, en el “tiempo del ser humano”, a tener un “corazón puro y firme”. f. La moral universal del Imperio Inca que ordenaba “No mentirás, No dejarás de trabajar, No robarás” para regular la vida comunitaria. Este ethos, según Dussel, aún rige a los indígenas y campesinos de América<sup>814</sup>.

El Estadio II, desde el siglo XX a. C., tiene como centro la Región Persa y el Mundo Helenístico Seléucida y Ptolomáico, y como periferías a

---

<sup>813</sup> Esquema 0.1 Representación esquemática de los cuatro estadios del “sistema interregional”, que llega a desplegarse como “sistema-mundo” desde 1492. En *Ibidem.* p 21

<sup>814</sup> *Ibidem.* pp 24-31

China, los Reinos de la India y el Mundo Mediterráneo. Estas culturas indoeuropeas se caracterizaron por el horizonte absoluto de lo Uno de los dioses celestes y masculinos, y por los grandes imperios guerreros de la China, India, Persia, Grecia y Roma, con su visión negativa de la vida temporal, del cuerpo, de lo plural y lo diverso que justificó la dominación de los débiles, la teorización y la liberación del alma. Tanto para los Rig-Veda, los Upanishad y el Tao-Te-King, como para Zoroastro, Heráclito, Platón y Plotino el Uno es el absoluto punto de partida ontológico, la materia es el origen del mal y el sufrimiento y la justificación de las éticas de la ascesis, de la vida teórico-contemplativa, de la apatheia, de la ataraxía, de la gnosis, del éxtasis, y de la no subversión del orden eterno a nombre de las víctimas. Esta visión del mundo -dice Dussel-, a través de los maniqueos y los albigenses, pasó a Descartes, Kant y Hegel<sup>815</sup>.

El Estadio III, desde el siglo IV d. C., presenta como centro, primero a la Región Persa Sasánida y el Turán-Tarim, después al Mundo Musulmán, con la India como foco productor y a la China, el Africa Bantú, el Mundo Bizantino-Ruso y a Europa Occidental como periferias. Con el Cristianismo -el Evangelio- y el Islamismo -el Corán- regresa a las culturas del Medio Oriente y del Medioevo la visión egipcio-mesopotámica de los semitas que respeta la dignidad del sujeto ético-corporal de la comunidad de los pobres. En aquella época fue famoso el Discurso Teológico de Taciano y Justino contra los griegos y a favor de los bárbaros. Los árabes, con sus califatos en Bagdad y Córdoba, crearon un inmenso mercado desde el Atlántico, por el norte del Africa, hasta la India y la China -la Ruta de la Seda- con su organización de caravanas que, además, fue fortalecido con el desarrollo de técnicas, industrias, ciencias naturales, matemáticas y el Kalam o filosofía semi-secularizada, fruto de la

---

<sup>815</sup> Ibidem. pp 32-36

“Ilustración” árabes del siglo IX d. C. En esos siglos, la Europa feudal y medieval del Sacro Imperio Germano había quedado aislada del Mediterráneo, y sólo empezó a reintegrarse en el siglo XII con las Cruzadas, con el florecimiento de la Escolástica y con la migración de pensadores griegos a Venecia y Florencia, donde habría de florecer el Renacimiento, pero aún como periferia<sup>816</sup>.

El Estadio IV, que comienza en 1492 d. C., es el primer “Sistema-Mundo”, cuyo centro es Europa Occidental, ampliado, en el siglo XX, a Estados Unidos y el Japón. América Latina, África, el Mundo Musulmán, la India, el Sudeste Asiático y Europa Oriental son su periferia. Rusia y China son ahora cuasi-autónomas. Según Dussel, en el centro de este sistema-mundo se ha constituido la Modernidad y en la periferia su otra cara, la negativa. Aquí Dussel cuestiona la concepción eurocéntrica de la Modernidad de Hegel -para quien el espíritu germano realiza la verdad absoluta y la libertad sin deber nada a nadie<sup>817</sup>, de Weber -quien dice que sólo Occidente evoluciona en dirección significativa y validez universal<sup>818</sup>, y de Habermas -para quien la subjetividad moderna se desarrolla “desde la Italia del Renacimiento a la Alemania de la Reforma y la Ilustración, hacia la Francia de la Revolución Francesa”<sup>819</sup>, y quien afirma, además, que el contradiscurso es inmanente a la Modernidad porque fue iniciado por Kant<sup>820</sup>.

---

<sup>816</sup> Ibidem. pp 36-42

<sup>817</sup> Ibidem. p 50. Dussel cita a G.W.F. Hegel *Werke* in zwanzig Bänden. *Theorie der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, XII p 413.

<sup>818</sup> Ibidem. p 50. Dussel cita a Weber: *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Kröner, Stuttgart, pp 340-356.

<sup>819</sup> Ibidem. p 51. Dussel cita de Habermas: *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, México, 1990 p 29.

<sup>820</sup> Ibidem. p 69. Dussel cita de Habermas: *Pensamiento Postmetafísico*, p 358.

Para Dussel, la Modernidad no es independiente de la historia mundial, sino que es consecuencia de la mundialización que empezó con España cuando desde 1492 descubrió, conquistó y colonizó, a América. Fue esta hazaña española la que provocó la crisis del paradigma medieval europeo, a la vez que posibilitó el desplazamiento del centro -del Mundo Musulmán a Europa Central (Holanda e Inglaterra)- al irse constituyendo el capitalismo mercantil que, de 1503 a 1660, trasladó 18.000 toneladas de plata desde las minas de Potosí y Zacatecas a España y al centro de Europa<sup>821</sup>. Pero la plena consciencia de la revolución del horizonte cultural que todos estos acontecimientos produjeron, la alcanzó Américo Vespucio -el primer hombre moderno- al darse cuenta que las tierras descubiertas no pertenecían al Asia, sino que constituían un cuarto continente<sup>822</sup>. Por eso Amerindia -continúa Dussel- fue parte fundamental de la primera modernidad -la de España- y la que proporcionó la ventaja comparativa a Europa respecto del resto del mundo ya que, por ejemplo, allí logró dominar a más de 25 millones de indios y a unos 14 millones de negros esclavos traídos del Africa<sup>823</sup>. Todo este proceso moderno fue el que posibilitó, en los siglos siguientes, la revolución científica y la formulación del nuevo paradigma a manos de Descartes, de Kant y de Hegel<sup>824</sup>.

Según Dussel, la Modernidad fue el fruto de la gestión central del “sistema-mundo” que, para ser eficaz, realizó la simplificación o abstracción cuantitativa del mundo de la vida y de la naturaleza, y ello creó una nueva actitud económica: la posición práctico-productiva del capital<sup>825</sup>. España, la primera modernidad, desde la escolástica

---

<sup>821</sup> Ibidem. p 56

<sup>822</sup> Dussel, E. 1492... Op. cit. pp 43-44

<sup>823</sup> Dussel, E. Ética de la liberación en la edad de la globalización... p 57

<sup>824</sup> Ibidem. p 53

<sup>825</sup> Ibidem. p 59

musulmano-cristiana y renacentista, reflexionó filosóficamente el derecho de los europeos a hacer la guerra a los indios. Bartolomé de las Casas negó rotundamente ese derecho. La segunda modernidad centro-europea llegó sin escrúpulos -dice Dussel- al eurocentrismo, el cual sólo ahora, al final del siglo XX, se ha cuestionado. La consecuencia más profunda de la racionalización del mundo de la vida fue la simplificación de la subjetividad en un “yo” sin cuerpo -por Descartes, Kant y Hegel- que negó la razón práctico-material de los “bárbaros”, siendo reemplazada por la razón instrumental, “genialmente” usada por Maquiavelo -burocratización-, por Galileo -matematización-, por Smith y Ricardo -administración-, etc., de modo que des-etizó toda gestión, suprimió la razón comunicativa, promovió el individualismo solipsista, el dualismo, el liberalismo, el instrumentalismo y sacrificó la vida humana a la cantidad del capital<sup>826</sup>.

Esta visión moderna del mundo ha sido criticada internamente por Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault, Lévinas y los postmodernos, pero sin superar el horizonte occidental. Pero la crítica más radical al “sistema-mundo” se ha venido realizando desde la exterioridad por la Ética de la Liberación. En realidad el contradiscurso no ha sido inherente a la modernidad, ni se inició hace 200 años por Kant, él comenzó hace 500 años con Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, fue continuado por Francisco Xavier Clavigero en el siglo XVIII y ocultado por la Europa central y los alemanes<sup>827</sup>. El contradiscurso ha existido en América Latina, Africa y Asia, y hoy tiene pretensión de mundialidad, porque la modernidad ha entrado ya a su crisis irreversible, al ser incapaz de solucionar los graves problemas de la humanidad actual. Sin captar esta grave crisis, Habermas, con su visión reduccionista, pretende aún realizar la

---

<sup>826</sup> Ibidem. pp 60-62

<sup>827</sup> Ibidem. p 69

modernidad, y los postmodernos, con su ataque frontal a la razón, la niegan nihilistamente, afirman la diferencia sin apreciar sus causas y no aportan, tampoco, soluciones a la realidad no europea<sup>828</sup>.

La propuesta de Dussel es recuperar lo recuperable de la Modernidad, pero liberar de su dominación y exclusión a la periferia, no superando únicamente la razón instrumental, sino rebasando la razón gestora del capitalismo, del liberalismo, del eurocentrismo, del machismo, del racismo y de la destrucción ecológica mediante la Trans-Modernidad o diálogo intercultural mundial, para liberar en comunidad a todo hombre, antes que la destrucción ecológica del planeta y que la “ley de la modernidad” terminen de excluir de los bienes de la tierra a la mayoría de la humanidad y se produzca el suicidio colectivo<sup>829</sup>. Claro que, para que sea posible la Trans-Modernidad, es necesario liberar o desbloquear a la filosofía del carro del poder y del etnocentrismo regional y mundial a los que se ha adherido, pretendiendo que la universalidad y lo humano por excelencia sólo se dan en la particularidad de la cultura occidental<sup>830</sup>.

## **2. ARQUITECTÓNICA DE LA SEGUNDA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN**

Esta ética de la liberación es una ética de la vida cuyo contenido y principio fundamental es “producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto ético en comunidad”, y está organizada en seis momentos, cada uno de los cuales, aislados o independientes, son insuficientes; de ahí la necesidad de articularlos en una arquitectónica que intente la mayor

---

<sup>828</sup> Ibidem. p 63

<sup>829</sup> Ibidem. pp 62-64

<sup>830</sup> Ibidem. pp 66-76

validez individual y comunitaria y las mejores consecuencias institucionales e históricas<sup>831</sup>.

Los tres primeros momentos conforman los fundamentos de la ética y ellos son:

1. El momento ético-material, en el que trabajan la razón práctico-material y la razón ético-originaria.
2. El momento de la moralidad formal en el que trabaja la razón discursiva.
3. El momento de la factibilidad ética en el que intervienen la razón estratégica, la razón instrumental y la razón ética de factibilidad, en procura de la realización del bien -comunitario-.

Los otros tres momentos constituyen la racionalidad crítico-liberadora ante la eticidad que ha dejado de ser verdadera, válida y eficaz. Estos momentos son:

4. El momento ético-crítico material ante el sistema vigente, en el que intervienen la razón crítico-práctica material y la razón crítica ético-preoriginaria.
5. El momento crítico-discursivo antihegemónico, en el cual actúa la razón crítico discursiva, y
6. El momento liberador o de factibilidad ético-crítica, en el que median la razón crítico hermenéutica, la razón estratégica y la razón liberadora, cuyo objetivo es la realización del bien cada vez más humano.

Cada uno de los seis momentos tiene su criterio y su principio. Los criterios de los tres primeros momentos fundamentales son el criterio de verdad y reconocimiento, el criterio de validez y el criterio de eficacia y de factibilidad real. Los criterios de los tres últimos momentos crítico-

---

<sup>831</sup> Ibidem. pp 89-91. Allí mismo está el Esquema 1.1 Representación esquemática de los seis momentos de la arquitectónica de una ética de la liberación.



liberadores son el criterio de verdad y de reconocimiento crítico, el criterio de validez crítica y el criterio estratégico-técnico de factibilidad crítica. Estos criterios son juicios descriptivos que esclarecen la realidad objetiva de los hombres e indican las normas para reconocer la verdad, la validez y la factibilidad correspondiente de cada momento. Ahora, los principios o juicios normativos universales, que indican lo que los sujetos individuales o comunitarios deben hacer en cada uno de los momentos fundamentales, son: el principio ético-material universal, el principio moral-formal universal de validez y el principio de factibilidad ética u operabilidad. Y los principios de los tres momentos crítico-liberadores son: el principio ético-crítico material, el principio ético crítico-discursivo comunitario de validez y el principio-liberación. Estos principios críticos pretenden, desde la comunidad de las víctimas, desarrollar la historia.

También cada momento de la ética tiene su oponente, así: el ético-material al cínico que justifica la desigualdad y la muerte, el moral-formal al escéptico que no cree en el diálogo, y el de la factibilidad ética al utópico anarquista que no cree en las masas. Del mismo modo al ético-crítico material se oponen los conservadores que eternizan el sistema vigente, al crítico-discursivo los hegemónico-vanguardistas que excluyen a las víctimas, y al momento liberador los anti-utópico conservadores que no creen en la novedad del futuro. Esta ética avanza con un completo análisis, por eso distingue en cada momento su tipo de pretensión y su tipo de interés: para el primero, la verdad práctica ético material; para el segundo, la validez moral emancipatoria; para el tercero, la rectitud y la bondad factible ético realizadora<sup>832</sup>; para el cuarto, la verdad práctica ético-material crítica; para el quinto, la validez discursiva crítica

---

<sup>832</sup> Ibidem. p 275. Esquema 3.7: Diversos niveles analizados de la ética "fundamental" (Ética I).

antihegemónica y para el sexto, la factibilidad ético-transformadora y liberadora<sup>833</sup>.

Como se ha podido observar, esta arquitectónica de la ética liberadora es más completa que la ética del discurso, porque no se queda en lo puramente formal como Apel y Habermas, sino que plantea y asume las éticas materiales pero superándolas con la validez intersubjetiva y la factibilidad estratégica, instrumental y ética. Además, a la factibilidad de fines, medios y modos de proceder práctico los fundamenta y enmarca, como veremos, desde los principios, las teorías científico-críticas y los proyectos de liberación, para evitar tanto el utopismo anarquista como el antiutopismo conservador. Dussel justifica cada uno de los momentos de esta arquitectónica en debate con los grandes teóricos de la historia de la filosofía y de la ética contemporánea, donde los ubica, asume sus aportes y critica sus insuficiencias. Nunca antes un filósofo había elaborado una arquitectónica de tantos principios éticos para describir cómo se construyen las eticidades vigentes y, después, cómo se superan en otras más humanas, a partir de la comunidad de las víctimas y los excluidos.

### **3. FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA. PRIMERA PARTE O ÉTICA I**

#### **3.1. El Momento Material de la Ética y su Verdad Práctica: El Criterio y el Principio Material Universal.**

Antes de reflexionar el criterio y el principio material universal, Dussel establece que la intención de la ética de la liberación es justificar la lucha por la vida humana y que el momento material de la ética es universal -

---

<sup>833</sup> Ibidem. p 303. Esquema 4.2: Diversos niveles de la racionalidad crítico-liberadora.

contra Kant-; además expone la superación del dualismo antropológico y del conciencialismo de Descartes, Kant y Hegel recurriendo a la ciencia neurobiológica y, por último, plantea las éticas materiales del Utilitarismo, del Comunitarismo, de Aristóteles, de Tomás de Aquino, de Hegel, de la Axiología, de Ricoeur, de Heidegger y de Zubiri, para valorar sus aportes y criticar, a la vez, sus deficiencias.

Para Dussel, el contenido de la ética de la liberación es la vida humana porque no hay nada más digno. Por eso, la crítica radical que realiza esta ética se apoya en la dignidad de todo ser humano que tiene como límite la plenitud de la vida, la cual es negada en los pobres y en las víctimas. De modo que la perversidad es la negación de la vida humana en cualquiera de sus formas. Lo primero, entonces, para Dussel es “justificar la lucha por la vida” y no la fundamentación de la razón, porque ésta sólo es una “astucia de la vida” del sujeto humano<sup>834</sup>.

Así pues, Dussel pasa a sustentar, contra los formalismos éticos, que las inclinaciones, deseos y apetitos, o momento material, es universal; que lo empírico de conservar la vida da leyes prácticas, porque tal empirismo tiene contenido moral. Esta defensa, que implica superar el dualismo alma-cuerpo y el conciencialismo, Dussel la realiza acudiendo a la neuro-biología. En efecto, la biología cerebral, que articula el hecho neurológico con el hecho reflexivo de la subjetividad humana, recupera la corporalidad y los procesos autoorganizativos de la vida individual y de la vida social.

Dussel se fundamenta en el chileno Humberto Maturana quien plantea tres “unidades orgánicas” en los grados de la vida: 1. La “célula viva” que, por su autonomía, es autopoietica e inaugura el proceso de la

---

<sup>834</sup> Ibidem. p 92

ontogenia, 2. Los “organismo metacelulares” que producen la filogénesis y la enorme complejidad del sistema nervioso que expande el dominio de las conductas, 3. Los “fenómenos sociales” -desde las abejas hasta los primates superiores- con el “dominio lingüístico entre los organismos participantes”<sup>835</sup>. Dussel también tiene en cuenta a Gerald Edelman, quien describe cómo el cerebro realiza procesos evaluativo-afectivos con su capacidad de categorización perceptual que crea mapas neuronales y reconoce, por selección, el modo de mantener y desarrollar la vida del sujeto humano en lo orgánico, comunitario e histórico. Es decir, el cerebro tiene como su “criterio de verdad” fundamental el desarrollo de la vida, que para él es cuestión de vida o muerte. En otras palabras, la biología del cerebro alcanza la explicación neurobiológica de la autoconciencia que supone la complejidad del lenguaje para categorizar, nombrar y comunicar el mundo<sup>836</sup>. O sea, según Maturana, que el lenguaje, al hacerse neurológico-cultural, posibilita los fenómenos sociales; que cuando la autoconciencia, por el desarrollo del cerebro, es capaz de nombrarse como un “yo”, posibilita la reflexión y se autoconoce en comunidad desde un pasado hacia un futuro, en la articulación de la imagen de la individualidad biológica con el yo social<sup>837</sup>.

Otro apoyo de Dussel es “el sistema cerebral evaluativo-afectivo” estudiado por las teorías James-Lange y Cannon-Bard, donde se distinguen las “sensaciones”, como las de dolor y placer, y las “emociones primarias” y “secundarias”. La percepción del estado corporal de estas sensaciones y emociones constituye los fenómenos complejos del sistema límbico del cerebro, que repercuten en la entera estructura de la corporalidad -la

---

<sup>835</sup> Ibidem. p 94. Dussel cita de Maturana, H. El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano. Editorial Universitaria, Santiago, 1985, pp 28, 63, 65, 92, 138.

<sup>836</sup> Ibidem. pp 94-98. Dussel cita de Edelman: The remembered Present. A Biological Theory of Consciousness, Basic Books. New York, 1989 pp 79-130.

<sup>837</sup> Ibidem. pp 98-99. Dussel cita de Maturana. Op. cit. pp 133-155

emoción primaria-, cuya “experiencia refleja” acelera el ritmo de los órganos corporales, actualiza el estímulo y valora el fenómeno, produciendo los efectos corporales de alegría, tristeza, temor o disgusto -las emociones secundarias-. La emoción es la combinación de lo mental con la disposición a la respuesta de ese proceso que se dirige al cuerpo y al cerebro e incorpora el proceso cortical de categorización, ordenación y evaluación. Todo esto no es otra cosa que la combinación de los estados corporales con los procesos de pensar<sup>838</sup>.

Hay todavía un “sentir corporal más radical”: el sentimiento de la vida misma, o estado general de satisfacciones, referido al desarrollo de la vida del sujeto. Si a este sentimiento se agregan las “evaluaciones culturales” se tiene el “sentir evaluativo general reflejo” en el nivel cultural-histórico de la corporalidad, en un estado autoconsciente y lingüístico de los valores culturales que se incorporan cerebralmente<sup>839</sup>.

Mientras Kant redujo lo afectivo y lo subjetivo al placer que, según él, no pueden servir de ley porque no se puede conocer a-priori, la neurobiología sí considera que el sistema evaluativo-afectivo y el sistema de categorización práctico-teórica del cerebro tiene necesidad objetiva, responde a las exigencias de la vida humana, se articula en el nivel lingüístico-cultural y responde a las exigencias universales de una ética crítica. Las ciencias neuro-cerebrales -dice Dussel- articulan la afectividad y la razón y descartan la simplificación de una ética del alma independiente<sup>840</sup>.

Dussel termina diciendo que el último nivel del desarrollo biológico sí se puede denominar ético, tal como lo piensa Maturana, y no es una falacia

---

<sup>838</sup> Ibidem. pp 100-101. Dussel cita de Damasio, A. *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. A. Grosset, New York, pp 139-147.

<sup>839</sup> Ibidem. p 164; pp 101-102

<sup>840</sup> Ibidem. pp 102-103

naturalista, ya que de juicios de hecho se pueden deducir juicios normativos, porque la neurobiología ha descubierto que la evolución produce las condiciones cerebrales que fundamentan, dialéctica y materialmente, el fenómeno ético en el nivel mental y en los procesos lingüístico-culturales desde un principio material universal. Lo cual significa que el sistema evaluativo-afectivo del cerebro continuamente realiza descripciones y juicios normativos como estos: “tengo hambre”, “el hombre necesita comer”, “si no come se muere”, “no comer es un peligro”, “debo comer”. Por lo tanto, el sistema evaluativo-afectivo es racional y ético-cultural, porque el sistema límbico aplica prescripciones universales, éticas, autoconscientes, lingüísticas, responsables, culturales e históricas, debido a la unidad articulada de lo cerebral y lo mental.

Dussel pasa a analizar los discursos éticos-materiales de los anglosajones. A fines del siglo XVII Inglaterra se transforma en el “centro hegemónico” mercantil del primer sistema-mundo. Su simplificación racional gestiona al sujeto como una corporalidad sólo empírica, orientada por el cálculo medio-fin, a consecuencia del consumo de las preferencias del comprador en el mercado. Esto lo expusieron Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Henry Sidgwick. En ese contexto la filosofía empirista expone una Ética Utilitarista que enfatiza la corporalidad, la cual fue traducida a la objetividad económica en la fórmula de Bentham:

*“la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien o del mal.”<sup>841</sup>*

El Utilitarismo analiza, a partir de la propiedad privada, el goce feliz, el amor a sí, la estabilización de la sociedad y la benevolencia altruista, y refiere la experiencia ética a las pasiones, para racionalizar empíricamente

---

<sup>841</sup> Ibidem. p 108. Dussel cita de Bentham. A Fragmen on Government and An Introduction to the Principles of Moral and legislation. Basil Black well, Oxford, 1948, p 3.

las decisiones, las acciones y las consecuencias de los negocios económicos y políticos, internos y coloniales, así como las estrategias militares. De ese modo, el yo solipsita se distancia del sistema para dominarlo universalmente. Se trata de un ejercicio de la razón instrumental. Así, para Jhon Locke, la subjetividad individual posesiva depende de la reflexión sobre la experiencia y, en último término, el bien y el mal no es otra cosa que placer y dolor. Es la corporalidad subjetiva la que mide todos los objetos. Para Hutcheson, los juicios morales no son sólo expresión del egoísmo, porque “la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número”<sup>842</sup>. En cambio, David Hume busca el fundamento de la validez ética en la pura subjetividad, en los puros sentimientos, como medio para alcanzar el placer o felicidad, sin ninguna intervención de la razón, ni de la autoridad política o la religión. Hume intenta, además, distinguir el “es” descriptivo y el “deber ser” prescriptivo, criticando la “falacia naturalista”, porque encuentra que toda proposición está conectada con un “debería” o un “no debería”<sup>843</sup>. Stuart Mill reformula el principio de utilidad y afirma: “el principio de mayor felicidad sostiene que las acciones son buenas proporcionalmente a su tendencia a promover la felicidad”<sup>844</sup>. Para Stuart Mill, la felicidad es el fin universal y da como prueba el impulso a ella, la cual juzga toda conducta humana, pero no se da cuenta que ese criterio está determinado por las preferencias del consumo, a su vez determinado por el “deseo” del comprador dentro del mercado capitalista.

Dussel comenta que el Utilitarismo contiene al menos cuatro dimensiones: a. El placer como criterio subjetivo, b. La utilidad como criterio de eficacia, c. El consecuencialismo de las acciones para poder

---

<sup>842</sup> Ibidem. p 108. Dussel cita de Hutcheson. *An Enquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, II, 3.

<sup>843</sup> Ibidem. p 108. Dussel cita de Hume. *A Treatise of Human Nature*. L.A. Silbe-Bigge, OUP, Oxford, 1959, pp 470 ss.

<sup>844</sup> Ibidem. pp 108-109. Dussel cita de Mill, J. S. *Utilitarismo*, 2, 1957 p 10.

considerarlas buenas, d. El efecto social por la realización de la felicidad de las mayorías. Y que las principales críticas que se le hacen son:

1. Desde lo cualitativo, la ambigüedad sobre la felicidad y el placer, porque no se sabe si es corporal o mental, egoísta o comunitaria.
2. Desde lo cuantitativo, su imposibilidad empírica de calcular el placer en su duración, intensidad, pureza y eficacia.
3. Que no sabe decir si lo que es felicidad para uno lo es para los otros y para todos, y si es posible una sociedad feliz donde no se respeta la dignidad humana.
4. Que no analiza suficientemente el horizonte desde donde la felicidad cobra sentido, porque no se refiere a la producción y desarrollo de la vida humana, sino a la distribución capitalista. En fin, el Utilitarismo sólo piensa en las mediaciones que cumplen los deseos del comprador, esto es, en las mercancías, de las cuales ignora su lógica porque olvida quien es su productor y aquel para quien la felicidad no está únicamente en cumplir preferencias, sino en cumplir necesidades. Es decir, el Utilitarismo vive el círculo abstracto de la razón instrumental capitalista, que sólo descubre la felicidad subjetiva del consumidor y no un principio universal.

Dussel reconoce que el Utilitarismo extiende el criterio del dolor a las consecuencias injustas de las instituciones económicas, lo cual indica, en los hechos, exigencias éticas; y que tal criterio fue hasta cierto punto progresista, ya que fue referencia de los emancipadores latinoamericanos en el siglo XIX, con lo que lograron independizarse de España y Portugal, pero para caer en una nueva dependencia: la de Inglaterra. Dussel también señala que el criterio material subjetivo puede pensarse como un modelo de imposibilidad, porque realizar las instituciones necesarias para que la felicidad sea el resultado en toda la población es empíricamente imposible en el capitalismo, donde únicamente se realiza la desigualdad. En fin, el utilitarismo indica la importancia del criterio material subjetivo, pero no puede definir un criterio ético universal que subsuma los aspectos



materiales objetivos.

El Comunitarismo, en la filosofía anglosajona norteamericana, en reacción contra la modernidad eurocéntrica, esto es, contra la filosofía analítica o emotivismo ético, contra el liberalismo de la filosofía política y contra el racionalismo del formalismo universalista, sobre todo, de Apel y Habermas, reconstruye la “tradicción cultural” y reconoce las eticidades periféricas, pero cae en los extremos de la inconmensurabilidad de cada “mundo de vida”, olvida el principio material universal y no se refiere a las instituciones económicas. Las tesis fundamentales del Comunitarismo son dos: 1. “No puede darse ningún debate entre las tradiciones, sino más bien en el interior de ellas”. 2. “Cada tradición debe desarrollar su propio esquema... porque no es posible ninguna corrección... a partir de un punto de vista externo”<sup>845</sup>. Sin embargo, en el fondo, esta corriente norteamericana, reinterpreta, o a Aristóteles, o a la eticidad hegeliana, o a los principios materiales de las diversas esferas institucionales, de hecho acepta el ethos cultural del horizonte del capitalismo tardío.

Por ejemplo, Alasdair MacIntyre sostiene: que los conceptos morales sólo se comprenden encarnados en la historia y en cada forma de la vida social; que el individualismo y el capitalismo divergen de las normas tradicionales y disuelven los vínculos entre el deber y la felicidad; y piensa que la modernidad perdió su sentido porque el proyecto iluminista no comprendió su propia cultura y terminó en un “control” de la eficacia, porque al fragmentarse de las tradiciones fue incapaz de interpretar a las ciencias sociales. Por eso piensa reconstruir el pasado desde Aristóteles, junto con sus nociones de “carácter”, “virtud”, “buena vida”, “telos”, “felicidad” y el “dominio de sí mismo”, para volver a experimentar la existencia en la

---

<sup>845</sup> Ibidem. p 114. Dussel cita de Mac Intyre. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, p 348.

tradición. McIntyre recorre, entonces, cuatro tradiciones: La de Homero a Aristóteles, la de los árabes y judíos hasta Tomás de Aquino, la del calvinismo aristotélico escocés hasta David Hume y la del liberalismo norteamericano de Rawls; y contra éste último la emprende: Indica que la relación liberal de los seres humanos es paralela a la institución del mercado, que al liberal no le interesa el contenido de la “vida buena” de cada ciudadano, sino un mercado formal equitativo donde se tengan iguales preferencias. En conclusión, McIntyre ratifica que existe una incompatibilidad lógica y una inconmensurabilidad entre las tradiciones, que cada tradición justifica sus tesis en sus propios términos y que no hay normas independientes de justificación racional que decidan los conflictos entre las tradiciones<sup>846</sup>. Dussel le reprocha a MacIntyre que sólo muestra un aspecto de la cuestión humana.

El canadiense Charles Taylor, inspirado en Hegel, quiere mostrar el origen, el contenido y la crisis de identidad del “yo” moderno, no desde la moral formal, sino desde la vida ética en general reconstruida desde el horizonte del bien, basado en el respeto por la vida y la propia dignidad. Según Taylor, la modernidad disipó el sentido del cosmos, por eso hay que rearticular la “vida ordinaria”, reafirmar las fuentes morales históricas como el deísmo del cristianismo, la autorresponsabilidad de la persona, la divinidad de lo humano y la bondad de la naturaleza, y motivar con narraciones estéticas de la tradición, no con argumentos racionales. Taylor piensa que el individualismo, la razón instrumental y el despotismo, que son los malestares de la modernidad, han perdido el sentido de la vida y eclipsado los fines y la libertad; que la autenticidad nace en la “interioridad” de una voluntad autodeterminada que dialoga con los “otros relevantes”;

---

<sup>846</sup> Ibidem. pp 115-117. Dussel cita de McIntyre. Historia de la ética, Paidós, Barcelona, 1991 y After Virtue. A Study in Moral Theory. U. Of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.

que en un horizonte común es donde se afirma la identidad y la diferencia; que la autenticidad significa el derecho a la creatividad, al descubrimiento, a la originalidad y a la oposición; que en una sociedad fragmentada lo que se refleja es el atomismo y la instrumentalización, no la identidad; que el reconocimiento de la diferencia amplía el horizonte de la modernidad para poder dialogar y luchar con los otros relevantes; que no hay que descartar a-priori la posibilidad de las otras culturas con su articulación del bien, lo santo y lo admirable; que hay que estar abiertos a un estudio comparativo, para el cual se necesita un horizonte último común, que no se tiene. Taylor le critica a Habermas su pretensión de construir un formalismo universalista sin darse cuenta de que, de hecho, se apoya en un horizonte histórico-concreto: el de la “vida buena” de la Europa moderna cuyos contenidos son la libertad, el altruismo y el universalismo. Según Taylor, los formalistas son incapaces de clarificar las fuentes de sus propios pensamientos, al olvidar que el sujeto está ya siempre existiendo en una eticidad<sup>847</sup>. Dussel comenta que la crítica de Taylor es la misma crítica de Hegel y de Heidegger a Kant, y aunque sus análisis históricos son necesarios no son suficientes, porque él tampoco ve en cada una y en todas las culturas un principio material universal interno: la vida humana misma.

El judío Michael Walzer adopta éticas materiales, la justicia distributiva, la fidelidad a los acuerdos compartidos desde lo histórico socio-institucional y desarrolla una ética progresista, pero únicamente desde el horizonte económico-político norteamericano. Desea una sociedad donde ningún bien social sea medio de dominación. Piensa, como Pascal, que no hay que desear la dominación, sino la “igualdad compleja”, donde las esferas de la distribución ejerzan justicia respecto a sus bienes sociales

---

<sup>847</sup> Ibidem. pp 117-120. Dussel cita de Taylor, Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge University Press. Cambridge, 1989. The Ethics of Authenticity. Harvard University Press, Cambridge 1992. Multiculturalism and “The Politics of Recognitions”, Princeton University Press, Princeton, 1992.

específicos, sin imponerse a las otras esferas. Discute “la pertenencia” -la inclusión-, “los cargos” -la jerarquización-, “el reconocimiento” -la exclusión-, “la educación” -el medio para integrarse a las diversas esferas-, “la seguridad y el bienestar”, “el tiempo libre” -donde analiza la apropiación de bienes-, “el dinero y la mercancía”, “el trabajo duro” -donde critica aspectos del capitalismo-, “el parentesco y el amor”, “la gracia divina” y “el poder político” -donde expone las esferas de la familia, las iglesias y el Estado-. Dussel dice que Walzer nunca llega a una radicalidad crítico-liberadora que supere el capitalismo, ni es sistemático y sólo sugiere una ética material<sup>848</sup>.

Walzer también piensa, como todos los comunitaristas, que los hombres producen culturas pero inclasificables, cuyas particulares creaciones únicamente hay que respetar. Esto es, afirma el pluralismo en la “igualdad compleja”. Su concepción de la justicia no consiste en que todos mandan y todos obedecen, sino en que se manda en una esfera y se es mandado en otra, en que el mando no consiste en ejercer el poder, sino en disfrutar de una mayor porción de él, por lo tanto, que la dominación es inevitable pero de modo sectorial. Por consiguiente, las dominaciones se compensan compartidamente unas con otras<sup>849</sup>.

Dussel expresa que la Ética de la Liberación acepta del Comunitarismo que todo debate se da a partir de una tradición, su crítica al ethos eurocéntrico que pretende la posesión de la universalidad y el bien ético como material. Pero va más allá de él porque la liberación reconoce y propone la posibilidad del diálogo intercultural a partir del principio material universal de desarrollar la vida humana, sin excluir las condiciones formales adecuadas.

---

<sup>848</sup> Ibidem. p 121

<sup>849</sup> Ibidem. pp 120-122. Dussel cita de Walzer, M. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. Basic Books, New York, 1983.

Dussel continúa analizando las éticas materiales de Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel, la Axiología y, haciendo unos cortos comentarios, a Ricoeur, Heidegger y Zubiri.

Aristóteles -señala Dussel- propuso una teoría de la eudaimonía griega y una ética ontológica material, porque consideró la eudaimonía o bien humano como una “de las cosas dignas de honor”, “principio y causa de los bienes”, el agathón. Según Aristóteles, el modo correcto de obrar era la praxis adecuada a la virtud o “modo habitual de vivir auténticamente”. Esta eudaimonía no se producía, ni se representaba, ni se elegía, sino que era el a-priori ontológico como “deber-ser”, el horizonte de la comprensión del ser, desde donde se abrían las posibilidades y se elegía. Su última referencia era la “vida buena” humana, porque “vivir bien y obrar bien es ser feliz”<sup>850</sup>. El problema de Aristóteles -comenta Dussel- fue ser helenocéntrico y considerar la felicidad y la teoría, desde el ethos esclavista indoeuropeo, como la contemplación divina y la virtud más elevada, que sólo se podía vivir en la polis griega. Por ello, Aristóteles, aunque tuvo elementos formales y pretendió la universalidad, cayó en un particularismo convencional<sup>851</sup>.

Tomás de Aquino planteó, en cambio, una ética material comunitaria, donde la plena realización se conseguía en el bien común, porque “cualquier parte se ordena por instinto al bien del todo... en el que toda beatitud consiste”<sup>852</sup>, porque el “bien común es su propio bien”. Según Dussel, ese bien común era, en último término, el participar en el Reino de Dios y en el gozar de la posesión y uso formal de ese Reino. Pero la ética de la Cristiandad Medieval Germano-Latina, como la Romano-Bizantina o la

---

<sup>850</sup> Ibidem. pp 122-123. Dussel cita a Aristóteles: *Ética a Nicómaco* I, 4,7, 12; X, 7. 1095, 1098, 1102, 1177

<sup>851</sup> Ibidem. p 123

<sup>852</sup> Ibidem. p 123. Dussel cita de Aquino, T. *De perfectione vitae spiritualis* III, n. 634.

Musulmana, se quedó en otro particularismo: el de la Europa periférica que pretendía ser universal.

Hegel, por otro lado, fue impactado por la rebelión pedagógica de Schiller, quien lo inspiró para entender la “razón” como la facultad vital de síntesis. Hegel, por su formación teológica, colocó a Kant como el antiguo testamento de la ley formal y a Jesús -quien justificó las leyes, no desde el deber, sino desde el pléroma de la eticidad futura- como el nuevo testamento de la síntesis. Para Hegel no sólo existía la ley formal universal, sino también la inclinación, el amor y la síntesis, donde “la ley pierde su universalidad y el sujeto su particularidad”<sup>853</sup>. Para él, la ley objetiva, que obligaba desde fuera, era subsumida por la comunidad o pueblo concreto, y lo que en la moralidad obligaba a la eticidad, operaba por acuerdo y por amor en la comunidad viviente, y no en un individuo separado. Hegel le criticó a Kant la universalización, la máxima y la imposibilidad de aplicar adecuadamente los principios. En la Fenomenología del Espíritu, en la Filosofía del Derecho, en la Enciclopedia y en sus Lecciones, Hegel abordó muchos aspectos materiales o contenidos culturales y propuso el concepto de “ethos cultural histórico”. Pero toda esta concepción la cuestiona Dussel, porque Hegel la interpretaba eurocéntricamente, ya que su universalidad sólo era la imposición de la particularidad europea; al final el Espíritu del Mundo se concretaba en un sólo pueblo o Estado y la ética se convertía en dominación europea, pues Hegel afirmaba: “contra su derecho absoluto -el del Estado Alemán-... los otros pueblos no tienen derecho alguno”<sup>854</sup>. Pero sucede que la historia de las eticidades, donde se vive la vida práctica, es necesaria pero no suficiente. Por otro lado, Hegel propuso subsumir la moral formal Kantiana en una eticidad mundial, sin embargo, terminó en un

---

<sup>853</sup> Ibidem. p 125. Dussel cita de Hegel. Frühe Schriften, 1971, I, 326.

<sup>854</sup> Ibidem. p 125. Dussel cita la Rechtsphilosophie, parágrafo 347. En Hegel Werke... VII, 505-506

idealismo absoluto o autoconciencia que se pensaba a sí misma, sin contenido real.

La Axiología -comenta Dussel- recuerda otro aspecto de una ética material. La Escuela de Baden siguió la vertiente de los valores de Kant y fue desarrollada por Max Scheler y Nicolai Hartmann. Kant habló del valor de los medios para la persona y Heidegger dijo que los valores eran condiciones para aumentar la vida. Ello significaba que los valores eran las mediaciones para la vida, que no había valores sin intersubjetividad cultural y, por lo mismo, eran esenciales en las eticidades históricas. Pero según Dussel, Scheler no partió del factum formal de la ley, sino de la intuición emotiva de los valores, de las unidades significativas dadas por sí mismas mediante la "intuición inmediata de esencia"<sup>855</sup> y colocó, entre el mundus intelligibilis y el mundus sensibilis de Kant, la "intención sentimental", la cual, al fin, ubicó en un cierto idealismo axiológico. Hoy lo que se puede decir -continúa Dussel, apoyado en la neurobiología- es que los valores tienen implantación en el cerebro y en la intersubjetividad histórico-cultural de los pueblos, donde se jerarquizan como las mediaciones del criterio y principio ético material del desarrollo de la vida. Por otra parte, los valores no fundan las acciones o instituciones, como establece Scheler, ellos sólo son los medios que posibilitan la vida humana<sup>856</sup>.

Otros caminos de la ética material han sido las hermenéuticas de los símbolos y mitos, éticos o históricos, como la de Ricoeur o Jung, quienes descubren, o la estructura concreta de las culturas, o la de los inconscientes colectivos. La analítica existencial de Heidegger es también una ética ontológico-material, cuyo contenido último es la comprensión del ser que

---

<sup>855</sup> Ibidem. p 126. Dussel cita de Scheler, M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Francke, Bern, 1954 pp 68-69

<sup>856</sup> Ibidem. pp 126-127

ubica a la facticidad concreta del ser humano, sumida en la eticidad de un pueblo, como ser-en-el-mundo, desde cuyo pasado pro-yecta un poder-ser. Pero estas hermenéuticas nunca han podido superar la totalidad.

Zubiri, partiendo de la neurobiología, defiende, radicalmente también, una ética material. Para este español, lo cerebral e intelectual es una sólo actividad, porque la organicidad cerebral siente estímúlicamente y actualiza intelectualmente las cosas, es decir, aprehende la realidad en el sentir-inteligente a través de la intelección-sentiente. Y desde esta aprehensión del prius de lo real se fundan las funciones cerebrales superiores, como la autoposición formal, la decisión y la auto-realización o el bien humano, cuyo cumplimiento es la felicidad<sup>857</sup>.

Pero todos estos aspectos materiales -culmina enfáticamente Dussel- hay que subsumirlos desde un criterio y un principio material universal mucho más radical, que es el que pasamos a considerar en seguida.

La preocupación primera de Dussel es establecer el criterio material universal que defina la verdad práctica, o contenido, que determine los medios para producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto en comunidad. Para ello, descubre que la vida humana es el modo de ser real del sujeto ético, desde donde el hombre accede a la realidad que enfrenta todos los días. La vida humana es la realidad que determina lo racional, las necesidades, las pulsiones, los deseos y los fines, y la que constituye la objetividad de las mediaciones para el sujeto ético. Pero la

---

<sup>857</sup> Ibidem. pp 127-128. Dussel cita de Zubiri. Sobre la esencia. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963. Inteligencia sentiente. Alianza, Madrid, 1981. Inteligencia y logos. Alianza, Madrid, 1982. Inteligencia y razón. Alianza, Madrid, 1983. Sobre el hombre. Alianza, Madrid, 1986. Sobre el sentimiento y la volición. Alianza, Madrid, 1992.



vida humana tiene límites marcados por la naturaleza y la cultura, por lo cual, ella debe normatizar un orden, establecer unas exigencias y marcar unos contenidos.

Para desarrollar el criterio material, Dussel sigue, como hilo conductor, el discurso de Marx quien afirma al ser humano real, corporal, natural y vulnerable, con su contenido material. Esto contra Hegel, quien afirmaba la autoconciencia pura, formal y abstracta que se piensa a sí misma. Marx, en los Manuscritos del 44, muestra que el ser humano es inmediatamente natural<sup>858</sup>, que físicamente vive de productos naturales, que la universalidad del ser humano aparece en la praxis, la cual hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico porque es su subsistencia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. Esto significa que la naturaleza es la corporalidad del hombre, “con la cual ha de manetenerse en proceso continuo para no morir”<sup>859</sup>.

Para Marx, la actividad suprema no es, como para Hegel, el pensar, sino producir la vida cultural -física y espiritual- con autoconciencia, como objeto de la voluntad humana que impone su medida<sup>860</sup>. Este criterio material de reproducir la vida, sobre el que se funda la ética, es universal y, además, comunitario, porque “el carácter social es pues el carácter general de todo el movimiento,... no sólo el material de mi actividad... me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social”<sup>861</sup>. Por éste y muchos otros textos -dice Dussel- el criterio material universal que Marx hubiera desarrollado en una ética se podría resumir aproximadamente así:

---

<sup>858</sup> Ibidem. p 130. Dussel cita de Marx. Manuscritos del 44, 1956, t. 1, 587; 206

<sup>859</sup> Ibidem. pp 130-131. Dussel cita de Marx. Manuscritos del 44, t.1, 515-516; 110-111.

<sup>860</sup> Ibidem. p 131. Dussel cita de Marx. Manuscritos del 44, t. 1, 517; 112

<sup>861</sup> Ibidem. p 131. Dussel cita de Marx. Manuscritos del 44, t. 1, 537 . 538; 145-146.

*“El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural teniendo como referencia última a toda la humanidad.”<sup>862</sup>*

Dussel comenta que este criterio material es verdad práctica -para la vida humana- y teórica -porque se abre a toda la realidad-, y se da en un nivel de juicios descriptivos, de juicios de hecho, con consistencia propia porque, como dice Hinkelammert, “los juicios de hecho cuyo criterio de verdad es la vida y muerte son a la vez juicios constituyentes de la realidad objetiva”<sup>863</sup>, lo cual no es independiente de la vida del hombre.

Como hay que realizar aclaraciones, Dussel distingue ciertos momentos y diversas racionalidades. Por ahora, la diferencia entre “el modo de realidad de la vida humana” (nivel 1) y “el horizonte ontológico hermenéutico de una cultura” (nivel 2). Cada cultura es un modo de concretar “la vida humana en general”, es decir, lo universal de la vida humana. Aquí es importante la racionalidad material de la vida de cada ser humano para acceder a la realidad objetiva y, también, la razón ético-originaria que reconoce al otro.

Max Weber acostumbró a los científicos sociales a acudir a su clasificación de los actos sociales que definió como 1. “Racionales con arreglo a fines”, donde actúa la razón instrumental. 2. “Racionales con arreglo a los valores”, que son únicamente subjetivos. 3. “Afectivos”, que

---

<sup>862</sup> Dussel, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización...* p 132

<sup>863</sup> Ibidem. 132. Dussel cita de Hinkelammert, F. *Utopía, antiutopía y ética. La condición postmoderna y la modernidad.* Ponencia. 1995, p 32. En: *El mapa del emperador*, DEI, San José. 1996 pp 83-187

son determinados por los estados sentimentales, y 4. “Tradicionales”, los que están determinados por la costumbre. Además predicó que la ética no se desarrollaba a partir de los “juicios de hecho” porque éstos no tenían consistencia racional. En cambio, la Ética de la Liberación -dice Dussel- sí se funda en “juicios de hecho” relacionados con la vida o muerte del sujeto ético, porque tales “juicios de hecho” se refieren a la vida humana que juzga críticamente los fines y valores. Cuando se dice “Juan está comiendo”, se trata de un juicio de hecho de la razón práctico-material que distingue a “Juan” como un sujeto humano vivo, concreto, autoconsciente, libre y miembro de varias instituciones, y a su “comer” como mediación para la vida en general y para realizar su subjetividad humana. Es decir, ese “juicio de hecho” no es puro cálculo de la razón instrumental, sino un momento de la razón práctico-material de la vida humana radical, que puede determinar si un fin se refiere o no a la posibilidad de desarrollar la vida de un sujeto humano en comunidad. Como dice Hinkelammert, “la racionalidad medio-fin es racional si favorece al sujeto,... se puede llamar racionalidad reproductiva del sujeto,... fundamental y necesaria porque... revela el efecto de un fin sobre la vida humana”<sup>864</sup>.

Sin embargo, es necesario un principio ético-material universal que medie entre los juicios de hecho antropológicos y su aplicación crítica. Por eso, Dussel pasa a justificar dialéctico-materialmente los juicios normativos a partir de los juicios descriptivos, contra la falacia naturalista de Frege y Russell, claro que en un nivel distinto del lógico-formal. Es desde el criterio material y desde los juicios de hecho, referidos a la vida humana y emitidos por la razón práctico-material, que Dussel construye la ética material crítica, la cual es negada por la Meta-Analítica, el Liberalismo Filosófico, la Ética del Discurso y la Economía Formal Neoliberal.

---

<sup>864</sup> Ibidem. p 135. Dussel cita de Hinkelammert. Utopía... 11-12.

Según la Ética de la Liberación, se dan enunciados descriptivos sobre el ser viviente humano que, a pesar de las instancias auto-organizadas, posee vida, conciencia, autoconciencia, responsabilidad y corresponsabilidad, por ser intersubjetivo y participante en un mundo cultural. Los enunciados descriptivos de lo humano se explicitan en enunciados normativos debido a que incluyen la autorreflexión responsable de conservar la vida. La libertad del ser humano abre un gran horizonte que supera lo estímulo-animal y regula la conducta a través de deberes, de lo contrario “peligra la vida del artista”. En los hombres, al romperse la rigidez de las leyes físicas, aparecen las exigencias nomológicas intersubjetivas, cuyo momento constitutivo es la autoconciencia y la autorresponsabilidad de la propia vida y de la humanidad. Este modo humano es lo ético y aquello por lo que la razón práctico-material deduce que el ser humano debe comer, beber, dormir, comunicarse, etc. o de lo contrario le sucede la muerte, lo no-ético.

Así pues, a la voluntad y a la humanidad se les impone la obligación de desarrollar la vida, el deber-ser ético o deóntico, con pretensión de verdad, donde el criterio de verdad se transforma en la exigencia ética del vivir, fundado en lo biológico-cultural. La razón práctico-material argumenta más o menos así: “Juan está comiendo”, “Es necesario comer”, “Si Juan deja de comer se muere”, “Juan no debe dejarse morir”, “Juan debe seguir comiendo”. Como se observa, de lo descriptivo se pasa a lo deóntico porque la razón práctico-material capta, dialéctico-materialmente, la relación entre la necesidad de comer y la responsabilidad ética que exige la sobrevivencia del hombre. Por esta capacidad el hombre puede, si quiere, solucionar todas las crisis.

A esta altura de la explicación, Dussel propone el siguiente principio

material universal de la ética que contiene el orden pulsional y cultural-valorativo de toda norma, acto, microfísica e institución de una eticidad:

*“El que actúa éticamente debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una “vida buena” cultural e histórica, que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad.”<sup>865</sup>*

Dussel explica que este enunciado normativo tiene pretensión, tanto de verdad práctica como de verdad universal, incluye un punto de partida, contiene la materia de los posteriores momentos de lo formal-procedimental, de la factibilidad y de lo crítico-liberador, momentos que son el ámbito de toda praxis ética y de todo proyecto; este principio, aunque es el punto de partida necesario de toda ética, no es suficiente, sino que necesita de otros principios de codeterminación; y aunque el principio se sitúa también en un horizonte histórico-cultural, la cuestión no es saber cuál es su contenido concreto, sino que “no se puede obrar sin tener en cuenta una manera cultural de desarrollar la vida humana en general”. Todo esto lo explica Dussel, a la vez, contra el comunitarista Taylor y el formalista Habermas, porque ese principio contiene los supuestos materiales a-priori de todo acto humano. Debido a que tanto el criterio como el principio material son transculturales, a partir de ellos se puede juzgar toda cultura teniendo en cuenta su propia lógica e identidad.

Dussel señala que más adelante fundamentará la argumentación -en la línea de Wittgenstein sobre el suicidio- contra las contradicciones performativas de los cínicos que pretenden un orden basado en la muerte. Además, aclara que este principio material universal de la ética, verdad práctica por excelencia, no es falsable porque “se caería en una originaria y

---

<sup>865</sup> Ibidem. p 140

abismal contradicción performativa”<sup>866</sup>. Sí se pueden falsar otros principios y normas. Por último, dice que vistas desde este principio, las éticas utilitaristas, comunitaristas, de los valores y de la felicidad, son de menor universalidad, necesarias pero insuficientes.

La “aplicación” del principio material a un sistema de eticidad, tradicionalmente -recuerda Dussel- era el tema de la prudencia. En el ser humano pues, a diferencia de los animales, se abre un espacio entre la valoración consciente de los estímulos y su respuesta. Es el espacio de la autoconciencia y la autonomía que da tiempo a la fundamentación de la norma a ejecutar. Aquí, entonces, se necesita otro principio codeterminante: el principio moral-formal o discursivo, el del acuerdo válido, el de la fundamentación de fines, valores y medios a operarse, dependientes de la intersubjetividad. Esta intersubjetividad discursiva -dice Dussel- hay que integrarla con el orden pulsional en el desarrollo de la vida concreta que es comunitaria. Así llega al segundo momento de la ética.

### **3.2. El Momento de la Moralidad Formal y su Validez Intersubjetiva: El Criterio de Validez y el Principio Moral Formal Universal**

Enrique Dussel, para elaborar el criterio de validez y el principio moral formal universal de la Ética de la Liberación, recuerda: a. Cómo fue la unidad ética de contenido y forma en la pre-modernidad, b. Cómo Kant fue negando el nivel material -los sentimientos, la ontología histórico-cultural y la vida de cada sujeto- hasta quedarse con el puro a-priori formal, c. Cómo John Rawls elaboró su formalismo neocontractualista, d. Cómo Apel llegó a su propuesta de la “comunidad de comunicación como presupuesto

---

<sup>866</sup> Ibidem. p 142

trascendental y ético de todo discurso” y por qué se refugió en un puro y formal nivel trascendental, e. Las dos épocas de Habermas: la primera (1956-1976) en torno a la crisis política del izquierdismo estudiantil, cuando Habermas debate con el Positivismo Popperiano pero, sobre todo, con el Marxismo, ante el cual deja de lado la Economía Política para malinterpretar a Marx; y la segunda (a partir de 1976) en torno a la crisis teórica a causa de la subsunción de la filosofía del giro lingüístico, cuando asume de Apel la “comunidad de comunicación como presupuesto de todo discurso” y debate contra los analíticos -Teoría de la Acción Comunicativa (1981), Conciencia Moral y Acción Comunicativa (1983)-, contra el irracionalismo postmoderno -El Discurso Filosófico de la Modernidad (1985)-, contra el pensamiento metafísico de Heinrich -Pensamiento Postmetafísico (1988)-, contra la social-democracia y el Estado de derecho -Facticidad y Validez (1992)- y contra las éticas de Taylor -que sostiene una ética material- y Rawls -que defiende una ética formal-, “donde podremos ver que no le es posible -a Habermas- integrar nunca el momento material... y por ello perderá definitivamente la ya menguada criticidad”<sup>867</sup>.

A cada escuela filosófica y ética que recuerda, Dussel les critica sus insuficiencias pero, sobre todo a Apel y a Habermas, sus imposibilidades de “descender” a la historia concreta y material de los contenidos éticos, sus dificultades en la cuestión de la “aplicación” del principio de universalidad y sus concepciones sobre las éticas de contenido.

Dussel, apoyado en el mismo Habermas y, ante todo, en Albrecht Wellmer, y avanzando más allá de ellos, cuestiona la “teoría consensual de la verdad” y la confusa identificación de “verdad” y “validez”, en Apel y Habermas, a partir de las claras distinciones que nuestro autor hace de las

---

<sup>867</sup> Ibidem. p 192

nociones relacionadas con la “razón teórica” como: “razón veritativa”, “enunciados descriptivos”, “enunciados antropológicos descriptivos”, “contenidos veritativos”, “pretensión de verdad teórica” y “verdad teórica”; de las nociones relacionadas con la “razón práctico-material” como “enunciados normativos”, “enunciados normativos materiales”, “enunciados valorativos tradicionales”, “enunciados valorativos críticos”, “pretensión de verdad práctica” y “verdad práctica”; de las nociones relacionadas con la “razón discursiva” como: “razón intersubjetiva”, “enunciados normativos formales”, “enunciados normativos discursivos”, “enunciados normativos críticos”, “validez intersubjetiva”, “pretensión de validez” y “validez formal”; y de las nociones relacionadas con la “razón ético-originaria” como: “razón práctico-ética”, “enunciados antropológicos normativos” y “enunciados de factibilidad ética”. De esta manera, Dussel alcanza una arquitectónica formal más compleja y un principio moral-formal distinto y más amplio que la pura estructura formal de la Ética del Discurso. Todo porque la Ética de la Liberación “intenta reflexionar sobre la necesidad de restablecer la unidad o la articulación de ambos niveles: la ética y la economía”<sup>868</sup>, articulando contenido y forma, lo material y el procedimiento universal, en la reconstrucción racional del nivel material universal, es decir, “la vida humana que sabe asegurarse con todos a través de su astucia que es la comunicación lingüística y la argumentación racional”<sup>869</sup>.

En la ética pre-moderna -comenta Dussel- lo formal fue tratado monológicamente. Aristóteles, por ejemplo, no identificaba la racionalidad en general con la razón científica, ni éstas con la racionalidad práctica y sus hypolepsis -las máximas según Kant- que conducen a la acción. Las hypolepsis las deducía de un silogismo práctico a partir del principio material que aplicaba en el caso empírico concreto. Para actuar el bien, Aristóteles

---

<sup>868</sup> Ibidem. p 170

<sup>869</sup> Ibidem. p 167



aplicaba monológicamente la unidad compleja de lo material -la verdad práctica, las virtudes y las tendencias- y de lo formal -el juicio y el silogismo práctico-<sup>870</sup>. Y la actualidad de Aristóteles -continúa Dussel- está en que no cayó en los límites del dualismo moderno, ni en ningún reduccionismo, antes bien, integró la afectividad con la racionalidad práctica en la elección formal-material.

Tomás de Aquino, en la Edad Media, aportó el concepto de libertad al proceso formal. Para él, como para los griegos, el fin ontológico-material no se elegía, sólo se elegía, procedimentalmente, lo posible de modo monológico, teniendo en cuenta el fin último. La conciencia, donde residía lo formal, era la que aplicaba los principios a lo particular. Lo original del Tomismo consistió en la mayor autonomía al elegir las máximas y al argumentar racionalmente las posibilidades. En fin, antes de la modernidad, la verdad incluía tanto la referencia al contenido como la posible aceptabilidad de la comunidad.

Algo muy distinto sucede en la modernidad<sup>871</sup>. Aquí -continúa Dussel- la moral sigue el camino de la simplificación de la gestión del sistema-mundo. Koenigsberg, la ciudad de Kant, era mercantil y pietista, doble experiencia que se articuló en la moral Kantiana, quien niega las inclinaciones y se apoya en el cumplimiento del puro deber. Kant, desde 1759, intenta integrar la ética empirista a su discurso racionalista, pero termina por negar el nivel material, o el “sentimiento moral”, a favor de los “primeros principios del juicio” que sólo son conocidos por el entendimiento puro<sup>872</sup>. En 1762, aunque formalmente, aún afirmaba lo perfecto como el “bonum” y lo formal como la obligación de realizar un acto perfecto sin

---

<sup>870</sup> Ibidem. p 168

<sup>871</sup> Ibidem. p 169

<sup>872</sup> Ibidem. p 170

importar el contenido. Es cuando Kant comienza a diferenciar lo hipotético de lo categórico, a problematizar la integración de lo “material” a lo racional y a plantear la cuestión de la aplicación del principio formal abstracto en lo material concreto<sup>873</sup>. En 1765 aún escribía que “el bien y el mal... pueden ser fácil y correctamente reconocidos por el corazón humano, a través del llamado sentimiento”<sup>874</sup>. Pero Kant va definiendo lo material en referencia a los solos sentimientos “irracionales” hasta descartar la articulación de lo formal y lo material, porque lo corporal le parece irrelevante para determinar a-priori lo bueno y lo malo. En 1770 supera el errado dilema racionalismo-empirismo con la puesta del “nivel trascendental” y escribe: “La filosofía moral... es sólo pensada por el entendimiento puro y forma parte de la filosofía pura”, y establece la “materia” -las partes, lo corporal, los sentimientos- como sustancia y la “forma” -lo metódico, el procedimiento a-priori- como la coordinación trascendental de las sustancias<sup>875</sup>. En 1785, en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres ya escribe: “Todo conocimiento racional, o es material y considera algún objeto, o es formal y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma”<sup>876</sup>. Y en 1788, en la Crítica de la Razón Práctica, descarta definitivamente todo principio material de la validez moral porque afirma que “todas las inclinaciones conjuntamente constituyen el egoísmo”<sup>877</sup>.

Para desarrollar la validez universal formal, Kant parte de la fundamentación de un único principio práctico, cuya arquitectura invertida se impuso hasta el siglo XX. De ahí que escribiera:

*“como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos sino con la posibilidad de hacerlos reales...”*

---

<sup>873</sup> Ibidem. p 171

<sup>874</sup> Ibidem. p 171 Dussel, E. Cita a Kant Werke, Darmstadt, 1969 II, 914

<sup>875</sup> Ibidem. p 172 Dussel cita a Kant Werke, V, 38-39; 20-21

<sup>876</sup> Ibidem. p 172 Dussel cita a Kant Werke, VI, 11

<sup>877</sup> Ibidem. p 172 Dussel cita a Kant Werke, VI, 193

*debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos a-priori. Sólo desde ellos podría avanzar a conceptos de los objetos de una razón práctica.*<sup>878</sup>

“En efecto -comenta Dussel-, todo parte del principio práctico-formal, donde se va delineando la procedimentalidad universal de la validez moral del acto a realizar”<sup>879</sup> porque, según Kant, “las máximas tienen que ser elegidas... como si debieran valer de leyes universales naturales”; por eso arriba al imperativo categórico, o procedimiento que debía cumplirse, para que las máximas llegaran a valer y se impusieran como juicios sintéticos a-priori:

*“Obra (tú) de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal.”*<sup>880</sup>

De este juicio kantiano Dussel resalta los siguientes aspectos: El objeto, que es la acción a realizarse; el sujeto, que refiere la síntesis a la percepción trascendental solipsista; el procedimiento, que es la orden sobre el cómo obrar; la materia o contenido de la acción, que es la máxima de la voluntad; la syntesis o validez, que es la que alcanza la aceptabilidad universal de lo bueno; la forma del acto, que es la ley universal donde sólo importa la intersubjetividad de todos y no el contenido. De estos aspectos los momentos esenciales del imperativo solipsista de Kant son “el procedimiento” y “la syntesis”. Pero para poder aplicar el principio, Kant tiene que suponer un escenario hipotético material, sin el cual no sería posible la moral formal, de ahí que escribiera: “cada cual juzga por esta regla las acciones si son éticamente buenas o malas.”<sup>881</sup> Según Dussel,

---

<sup>878</sup> Ibidem. p 173 Dussel cita a Kant Werke, VI, 213; KpV A 161

<sup>879</sup> Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 173

<sup>880</sup> Ibidem. p 173 Dussel cita a Kant Werke, VI, 140, KpV, A 54

<sup>881</sup> Ibidem. p 174 Dussel cita a Kant Werke, VI, 189, KpV, A 123

esta “prueba” no es formal sino material, lo que Apel va a llamar la “parte B” de la ética.

Ahora veamos cómo Dussel analiza los formalismos éticos que se han desarrollado en el siglo XX.

En la década de 1950, ante el dilema intuicionismo-utilitarismo, John Rawls opta por una “filosofía moral político formal” a partir de un modelo hipotético descubierto en la “teoría de los juegos”; moral que coloca en la tradición norteamericana del liberalismo progresista. Según Rawls, en una situación ideal, los participantes en un nuevo contrato, sin ninguna determinación material, toman decisiones y constituyen, en la teoría de la elección racional, un teorema formal. Es decir, todos los participantes, con igual capacidad de no ser dominados y sin ser envidiosos, se comprometen en un acuerdo sobre los principios sustanciales de una sociedad idealmente justa. La actitud fundamental de todos ha de ser la “justicia imparcial”, o sea, el juego limpio y el cumplimiento de los deberes que entre todos se asignen. Esta justicia imparcial se juega en las distintas “prácticas” o actividades estructuradas en la sociedad<sup>882</sup>.

En 1967 Rawls, en una segunda etapa, recurre al “principio de la diferencia” y al artificio de un “velo de la ignorancia”, esto es, al supuesto de olvidar la posición social y la lengua de los participantes liberales en la sociedad<sup>883</sup>. A lo que Dussel comenta: “el supuesto «juego» es imposible de ser aplicado empíricamente; (además) es una escenificación meramente hipotética y tautológica”<sup>884</sup>, porque se supone las mismas determinaciones

---

<sup>882</sup> Ibidem. p 174 Dussel cita a Rawls, J. “Outline of a decision procedure for ethics” y “Justice as fairness” en *The Philosophical Review*, 1951, 60, pp 177-197 y 67, pp 164-194

<sup>883</sup> Ibidem. p 175 Dussel cita a Rawls, J. “Distributive justice” en Laslett-Runciman (eds.), *Philosophy Politics and Society*. Basil Blackwell, London, pp 58-82

<sup>884</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* p 175

de la sociedad de mercado que se explicarían por sí mismas.

En 1971, en una tercera etapa, Rawls argumenta sobre la “posición originaria” que consiste en “establecer un procedimiento imparcial según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, estos serán justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente procedimental”<sup>885</sup>. Pero -dice Dussel- el decidir principios materiales es imposible en posición puramente formal; subrepticamente se introducen los supuestos liberales del capitalismo norteamericano que Rawls cree universales.

El interés de Rawls es el “principio de la imparcialidad” -que cada uno cumpla su papel y acepte los beneficios del acuerdo- al cual coloca en la “justicia de imparcialidad” -segundo nivel de las instituciones- que es la “adhesión a principios” -primer nivel de reglas- y la obediencia al sistema - tercer nivel de la estructura de un sistema social-. Los principios o reglas son los originantes de la estructura social con los que tiene que ver la “justicia imparcial”. Los dos principios son:

1. *Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.*
2. *Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.*<sup>886</sup>

El comentario crítico de Dussel dice que el primer principio es el horizonte de la “igualdad democrática” y el segundo es el material que admite a-priori la desigualdad, contradicción que ni Rawls ni sus críticos

---

<sup>885</sup> Ibidem.p 175 Dussel cita a Rawls, J. A Theory of Justice, 1971, c.III, párrafos 20-30 / 118-136, 143-163

<sup>886</sup> Ibidem. p 176 Dussel cita a Rawls, J. párrafo 11, 60-61; 82

explican. Las desigualdades las considera naturales y ventajosas para los peor ubicados olvidando el presupuesto de la división del trabajo. Rawls es ciego a entender que una cosa es la suerte de nacer en una familia y otra nacer en las estructuras históricas. Por otro lado, piensa que las desigualdades inmerecidas, debido al nacimiento y las dotes naturales, requieren compensación. Es decir, no olvida que los participantes más afortunados son los ricos liberales norteamericanos que nadie debe envidiar y, por ello, nunca dice que las desigualdades son injustas; entonces ¿por qué la compensación? Rawls es un liberal norteamericano sin conciencia crítica respecto de los a-prioris materiales no pensados, o sea, respecto al capitalismo del centro al que considera natural. La desigualdad que presupone el segundo principio justifica todas las desigualdades que las instituciones reproducen y, como la “justicia imparcial” es la obediencia a las reglas, todo puede funcionar si los “peor ubicados” no son envidiosos ni resentidos. El formalismo de Rawls es una falacia que se torna ideología del sistema vigente.

Ante las críticas, Rawls intenta superar lo norteamericano y la “justicia imparcial” en una comprensión moral común básica de una “bien ordenada sociedad”, donde otro principio intersubjetivo daría la unidad al sistema. El nuevo consenso social, en base a la adhesión a principios que superen la comunidad étnica, admite el “razonable pluralismo de honesta cooperación”, el cual daría estabilidad debido al reconocimiento de todas las personas como libres e iguales, desde una doctrina mínima democrática construida sobre los fundamentos morales y la justicia como imparcialidad<sup>887</sup>. En esto Rawls da aportes para la organización de un Estado de derecho, sin embargo, se le critica el solipsismo, el racionalismo instrumental, el conciencialismo prelingüístico, el desconocimiento del orden

---

<sup>887</sup> Ibidem. p 179 Dussel cita a Rawls, J. Political Liberalism, 1993

ontológico y la presuposición del capitalismo liberal de mercado como la naturaleza de las cosas. Rawls lo que estudia es la justicia formal y no la economía, pero la ética lo que exige -dice Dussel- es un concepto fuerte de justicia que incluya la economía como filosofía práctico-tecnológica, además, la fundamentación ético-práctica y la crítica de la economía como tal<sup>888</sup>.

En la década de 1960, en la Europa del capitalismo tardío, comenzó el auge de la pragmática de la “segunda” Escuela de Frankfurt, filosofía social-demócrata que establece un puente con el pragmatismo y el giro lingüístico anglosajón. Karl-Otto Apel, su principal representante, a causa de una joven y traumática experiencia con la tradición cultural del nazismo, se hace racionalista ético con responsabilidad histórica. Su tesis doctoral interpreta, teórica y cognitivamente, el existencialismo y reflexiona la “construcción de sentido desde el interés del conocimiento.” Debido a sus lecturas de la analítica anglosajona, Apel reflexiona la filosofía del lenguaje desde el horizonte antropológico y concilia la crítica a la metafísica de Wittgenstein y de Heidegger desde la hermenéutica del mismo Heidegger y de Gadamer. Desde el pragmatismo de Pierce critica también el solipsismo de Kant. Entre 1967 y 1972, en el artículo “El a-priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, publicado en su obra *Transformación de la Filosofía*, Apel madura el postulado de la “comunidad de comunicación como presupuesto trascendental y ético de todo discurso”. A partir de aquí abre la cuestión de los tipos de racionalidad y la posibilidad de la fundamentación última de la ética. Entonces, desde el giro pragmático, como pragmática trascendental, en polémica con el intencionalismo semanticista, plantea una semántica trascendental o la cuestión de la verdad. Los principales oponentes de Apel han sido: la epistemología

---

<sup>888</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* pp 179-180

reductivista de Popper, la filosofía del lenguaje del primer Wittgenstein, los pragmatistas que retroceden a la posición pre-comunicativa y los irracionistas del pensar postmoderno. A partir de 1989, Apel ha aceptado el diálogo con la Ética de la Liberación.

Enrique Dussel indica que según Apel, los niveles en los cuales la ética se debe transformar son los siguientes: a. En el paso del “solipsismo” a una “comunidad” de la intersubjetividad siempre presupuesta, b. En la subsunción del “paradigma de la conciencia” por el “paradigma lingüístico”, c. En el paso del “análisis lingüístico sintáctico-semántico” al “paradigma pragmático” que subsume críticamente las éticas analíticas, d. En el paso del objetivismo positivista al falibilismo consensual donde la validez se identifica con la verdad y, e. En situar la Ética del Discurso como presupuesto de toda comunidad de comunicación que transforma a la moral en filosofía primera.

Pero para Dussel, Apel se refugia en el nivel trascendental debido a que: 1. No se percata del suelo de una ética de contenido o la ve de forma reductiva; 2. Deja la ontología heideggeriana y se pasa a la filosofía del giro lingüístico; 3. La ética la descubre en el debate formal con la epistemología y la lingüística, en referencia a la institución de la argumentación que bloquea el desarrollo de la razón ética; 4. Se preocupa primero por lo que es obligatorio para todos antes que por el telos de la vida buena; y 5. Porque se dedica a la ética crítico-universalista<sup>889</sup>.

Además, Apel piensa que el ámbito material de la ética es sólo un horizonte cultural particular, por ello -señala Dussel- no ve que: 1. Las

---

<sup>889</sup> Apel, K-O. Límites de la Ética Discursiva. En Cortina, A. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Sígueme, Salamanca, 1985, pp 235-236. Apel, K-O. Estudios Éticos, Alfa, Barcelona, a986, pp 123-125



culturas son modos concretos de organizar el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad; 2. Los valores y la comprensión del ser son momentos de una cultura dada, donde el principio material, como modo real del sujeto humano, constituye por dentro a todas las culturas desde su universalidad; y 3. La vida humana, al enfrentar la realidad, despliega el horizonte ontológico. Por tanto, a Apel, al interpretar reductivamente el principio material, sólo le queda la dimensión formal, deóntica y vacía<sup>890</sup>.

En el debate con la moral analítica y el positivismo epistemológico, Apel se pregunta si es posible la ética en la época de la ciencia. Para responder se propone salvar pragmáticamente a la filosofía y, por eso, sostiene que el paradigma genuino de la racionalidad filosófica es la autorreflexión lingüística, responsable del pensar y la verdad<sup>891</sup>. De ahí que, desde ese presupuesto, intente fundar autorreflexivamente a la ética, pero sólo cuenta con el siguiente “principio formal universal a-priori”:

*“...la razón es práctica (responsable)... puede y debe ser satisfecha a través de argumentos; o sea, que las reglas ideales de la argumentación en una... comunidad de comunicación... representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso.”<sup>892</sup>*

Esta norma, para Apel, tiene el carácter de principio metódico porque es fuente inagotable de normas éticas, porque en ella se cifra todo el desarrollo de la ética.

El problema de Apel es la “aplicación”, el descender a la historia concreta de los contenidos éticos que angustian a la humanidad actual. Por ello, la necesidad de una mediación entre la norma básica (parte A) de la

---

<sup>890</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* pp 182 - 183

<sup>891</sup> Apel, *Estudios éticos...* pp 146-147

<sup>892</sup> *Ibidem.* p 161

Ética del Discurso y el “mundo de vida” (parte B). Entonces recurre a una Ética de la Responsabilidad para dar cuenta de las consecuencias de los acuerdos discursivos y así superar las asimetrías como condición para poder aplicar la norma básica. Pero Apel lo que descubre es una cadena de normas necesarias y dificultades insuperables, porque no es clara la distinción entre la parte formal y las normas situacionales. De ahí que, para aplicar la norma básica Apel recurra también al “principio universal formal” de Habermas, porque su distinción entre moral (universal) y ética (concreta) facilita las condiciones de aplicación, gracias a la comunidad consensual real, cuyo principio dice:

*“Todos los seres racionales deben poder querer lo que se ha justificado moralmente... El principio D expresa: Sólo pueden ser válidas aquellas normas aceptadas por todos los afectados como participantes virtuales de un discurso práctico.”<sup>893</sup>*

Este enunciado es mediado en los discursos prácticos por el procedimiento “U” que actúa como regla de argumentación al normatizar que:

*“Las consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas para el cumplimiento de los intereses de cada uno deben poder ser aceptadas libremente por todos.”<sup>894</sup>*

Pero este principio “U”, para Apel, no es criterio suficiente para aplicar la norma, porque en las situaciones no siempre se dan las condiciones de simetría. Sin embargo, es posible deducir una obligación universal de transformar la realidad asimétrica como la siguiente:

---

<sup>893</sup> Dussel, E. Ética de la liberación... p 185. Dussel cita a Habermas, J. Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p 12

<sup>894</sup> Ibidem. p 185

*“Es necesario considerar no solamente la norma básica de la fundamentación... consensual de normas..., sino al mismo tiempo la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros histórico-culturales de la comunidad comunicativa real...”<sup>895</sup>*

Por eso Apel propone el principio de Extencionalidad “E” o “principio de acción regulativa” que enuncia de esta manera:

*“El que argumenta ya ha aceptado también necesariamente la obligación de ayudar a superar la diferencia... mediante la transformación de las condiciones reales.”<sup>896</sup>*

Aquí Apel -comenta críticamente Dussel- insinúa el cambio, la liberación, la unión de la racionalidad ético-discursiva con la racionalidad estratégica, la unión de la deontológica y la teleológica, de lo formal con lo material, pero con su procedimiento formalista no puede deducir coherentemente una Ética de la Responsabilidad, la cual exige principios materiales. Pero como en la realidad hay asimetrías, no se dan las condiciones para la comunidad de comunicación, y como la sola Ética del Discurso no puede crear la simetría, entonces Apel pretende una Ética de la Responsabilidad fundada, no en el discurso, sino en normas estratégicas e instrumentales, con lo cual cae en la contradicción de tener que esperar que una ética estratégica produzca la simetría. Sin embargo, este proceso, indica el mismo Apel, lo restringe el “principio de conservación” que dice:

*“La sobrevivencia de la comunidad real de comunicación... y la preservación de la realidad racional de nuestra tradición cultural constituyen la condición necesaria de la realización propuesta de la comunidad ideal de*

---

<sup>895</sup> Ibidem. p 185 Dussel cita a Apel, K-O. *Intentionalität und Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p 22

<sup>896</sup> Apel, K-O. *Limites de la ética discursiva*, en Cortina, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Op. cit. o 254

*comunicación...*<sup>897</sup>

Todo esto significa que, para Apel, la sobrevivencia -biológica y cultural- como condición para la irrebasabilidad de la argumentación, se deduce del principio que propone la comunidad ideal, o sea, que la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto en comunidad se deduce y no es fundamental. A lo que Dussel pregunta: ¿Argumentamos para vivir o vivimos para argumentar como fin último irrebasable? Y responde: “La intersubjetividad alcanza la validez, pero sin «contenido de verdad» no podría producirse el consenso; la vida es el «contenido»... pero sin consenso intersubjetivo no tendría validez moral y sería frágil...”<sup>898</sup> Esto quiere decir que la vida humana determina materialmente a la argumentación y la argumentación formalmente a la vida humana, pero el formalismo sólo presta atención a la argumentación.

Apel propone, por último, el “principio de autoenlace”, el cual recuerda fundamentalmente que el que interpreta la historia debe reconstruirla primero normativa y racionalmente, sin interesar los contenidos que haya producido y cumplido. Para la Ética de la Liberación, en cambio, el fundamento no es sólo formal, también es ético-material y desde la factibilidad; su presupuesto básico no es la comunidad de comunicación, sino la comunidad de vida que se hace crítico-antihegemónica; y las reglas formales tienen sentido si ellas aplican los valores desde el principio universal material de la vida humana -el cual es pre-ontológico-, si simultáneamente reconstruyen las eticidades que han desarrollado la vida, y si critican las estructuras que imposibilitan la vida de cada sujeto en comunidad<sup>899</sup>.

---

<sup>897</sup> Ibidem. p 262

<sup>898</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 187

<sup>899</sup> Ibidem. pp 181, 183, 186-187

Jürgen Habermas -el otro grande de la “segunda” Escuela de Frankfurt y que tiene obnubilados a tantos latinoamericanos que creen que la universalidad se identifica con la particularidad europea o alemana y con lo formal- continúa el tema de la “esfera de lo público” por su pretensión, basado en Kant, de restituir el sentido ético de lo político o del derecho, cuyo objeto es lo exterior de las acciones<sup>900</sup>. De su primera época (1956-1976) Enrique Dussel quiere mostrar sobre todo la visión reductiva que Habermas, por no haber practicado nunca la Economía Política, tiene de la intuición fundamental de Carlos Marx. En efecto, en Teoría y Praxis escribe:

*“En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida... ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos.”<sup>901</sup>*

Pero Habermas no mira para nada la situación del 85% de la humanidad actual y permite generalizar, para toda sociedad, lo que es europeo, lo cual es desarrollismo.

En otro lugar de Teoría y Praxis y en Conocimiento e Interés,<sup>902</sup> Habermas afirma que Marx contradice la ley del valor cuando escribe en los Grundrisse que la “creación de riqueza se hace menos dependiente del tiempo de trabajo,... que depende... del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología”. Pero lo que Marx enseña -dice Dussel- es que la máquina consume menos valor-tiempo, no crea plusvalor, sólo transfiere poco a poco su valor y permite producir más valor de uso en el mismo tiempo de trabajo<sup>903</sup>.

---

<sup>900</sup> Ibidem. p 188

<sup>901</sup> Habermas. Teoría y Praxis, 1963, p 228

<sup>902</sup> Habermas. Teoría y Praxis, pp 256-257. Conocimiento e Interés, p 58

<sup>903</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 189

Habermas también pretende mostrar en Marx una “naturaleza en sí misma” anterior a la historia humana, pero Marx lo que dijo fue lo contrario: que la naturaleza exterior tendría sentido si fuera algo distinto a la naturaleza humana; además, a Marx nunca le interesó el sentido cosmológico-metafísico de la naturaleza, sino de ella como materia de trabajo, como economía, como cultura, como principio ético material universal que, en relación activa con el hombre, satisface sus necesidades y desarrolla la vida del sujeto humano<sup>904</sup>. Asimismo Dussel dice que Habermas cita el siguiente texto de El Capital: “El trabajo es condición independiente de todas las formaciones sociales,... (es) necesidad natural y eterna de medir el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza”<sup>905</sup>, pero no sospecha la fundamentalidad de esas líneas donde Marx se refiere al criterio material universal a-priori, desde donde se ponen y critican las culturas. Marx siempre habla de la vida humana que se desarrolla en dialéctica con la naturaleza y, en este sentido, el trabajo es la condición de la existencia humana. La vida, como condición pre-ontológica de la realidad humana, no es solo “las condiciones trascendentales de la objetividad de los objetos de la experiencia”, sino el contenido del acto ético desde donde se enuncian los “juicios éticos de realidad” sobre los fines y valores, y desde donde se mueve el sujeto humano como posible<sup>906</sup>.

Por último, Habermas critica en sus obras que el “trabajo” en Marx no da cuenta suficiente de la “interacción” y, por ello, cae en el productivismo y se reduce a la razón instrumental. Pero el frankfurtiano -continúa Dussel- no entiende que la intuición de Marx está en el nivel del criterio universal material y en la línea material de una ética universal, que presupone el desarrollo de la vida de cada sujeto más allá de todo sistema, donde el

---

<sup>904</sup> Ibidem. p 190

<sup>905</sup> Marx, K. El Capital I, cap. 1-2

<sup>906</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 191

trabajo, las relaciones y modos de producción sólo son momentos de ese desarrollo de la vida humana, desde donde se puede juzgar, desde dentro, a todas las culturas<sup>907</sup>.

De la segunda época de Habermas -a partir de 1976-, Dussel sólo analiza la Ética del Discurso por ser la interesante para profundizar la validez intersubjetiva tal como la entiende la Ética de la Liberación. Habermas en *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, desde su posición pragmático-moral universalista, desiste de una fundamentación última de la moral, demuestra que las actitudes y sentimientos éticos performativos -la culpabilidad, la conciencia del deber, etc.- no son solo juicios afectivos neutros de las relaciones medios-fines y, contra la moral analítica, explica el significado de la verdad moral distinguiendo las pretensiones de los enunciados descriptivos, normativos y emocionales, así como la racionalidad y la objetividad especial de las pretensiones de validez de los enunciados normativos, o decisiones que se encaminan a los acuerdos. Para realizar todo esto, Habermas desarrolla el principio de fundamentación de todo discurso práctico: “el principio de universalidad pragmático comunicativo”, porque los enunciados normativos deben ser argumentables universal y públicamente para alcanzar su validez racional. En este desarrollo Habermas establece el “Principio D” de la Ética del Discurso:

*“Una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todos los afectados consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico en que dicha norma es válida.”<sup>908</sup>*

Pero este “principio D” necesita, para aplicarse, de un “principio puente” no monológico ni ficticio: El “Principio U” o argumentación de los

---

<sup>907</sup> Ibidem. pp 191-192

<sup>908</sup> Habermas, J. *Conciencia moral y Acción comunicativa*, p 86

afectados en sus necesidades, de las cuales debe haber comprobación discursiva:

*“Cada norma válida habrá de satisfacer... que las consecuencias... que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona... puedan resultar aceptados por todos los afectados.”<sup>909</sup>*

Aquí -dice Dussel- es cuando lo formal toca lo material:

*“Las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales; y como quiera que estos son siempre parte de una tradición intersubjetivamente compartida, la visión de valores que interpretan las necesidades no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados.”<sup>910</sup>*

Pero Habermas no resuelve los problemas materiales que se presentan en este momento como los siguientes: ¿Cómo saber que una necesidad determina la convocatoria a un afectado a la discusión? ¿Están los convocados en situación simétrica? ¿Con qué criterio ético se descubren las necesidades y con qué principio se produce la simetría?<sup>911</sup>

Dussel pasa a analizar lo que es la ética de contenido para Habermas, el nivel donde se encuentran los enunciados valorativos. Para Habermas, primero que todo, los valores culturales, aunque tienen validez intersubjetiva -Dussel aclara que esta validez es tradicional y no argumentativa- no pueden tener validez normativa porque están muy implicados en la totalidad de la vida particular. Aquí Dussel compara las relaciones que la Ética del Discurso considera entre moral y ética con las relaciones que considera la Ética de la Liberación, para mostrar tanto su

---

<sup>909</sup> Ibidem. pp 83-84

<sup>910</sup> Ibidem. p 88

<sup>911</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 195



diferente arquitectónica como el kantismo insuficiente de Habermas. Dussel descubre que la Ética del Discurso sólo establece la relación de los enunciados valorativos -fruto de la tradición e inamovibles- en su pasaje a los enunciados normativos -fruto de la argumentación disursiva-, mientras que la Ética de la Liberación estima cinco relaciones: La de los enunciados valorativos en su pasaje a los enunciados normativos, el cuestionamiento que los enunciados normativos críticos antihegemónicos plantean tanto a los enunciados normativos como a los enunciados valorativos, y la argumentación de los enunciados normativos críticos tanto con los enunciados valorativos críticos como con los antihegemónicos que pretenden la validez científica en el desarrollo de proyectos que cuestionan a los enunciados valorativos tradicionales. Y comenta Dussel: Si la Ética del Discurso descubriera todo este continente de moralidad, eticidad y criticidad dejaría de ser kantiana, pero como Habermas abstrae toda moral de contenido -lo axiológico- y sólo trata el procedimiento del discurso práctico, no puede analizar adecuadamente la racionalidad de los enunciados evaluativos ni la racionalidad discursiva crítico material. En la Ética de la Liberación, por el contrario, los enunciados normativos pueden ser evaluativos por su pretensión de rectitud, éticos por su verdad práctica y morales por su validez formal<sup>912</sup>.

Para Habermas, en segundo lugar, lo material es lo cultural que no se puede trascender, la reproducción de la vida del sujeto sólo la entiende biológicamente, no descubre el deber-ser universal que la vida humana involucra y no advierte en ella la ética de contenido, pues dice:

*“El proceso de autoconservación (de la vida humana), al tener que satisfacer las condiciones de racionalidad de la acción comunicativa, pasa a depender de las operaciones interpretativas de los sujetos... La razón comunicativa no*

---

<sup>912</sup> Ibidem. p 196

*puede subsumirse sin resistencias bajo una autoconservación (de la vida humana) ennegrecida.*<sup>913</sup>

Aquí Habermas no sabe articular -dice Dussel- el principio moral-formal con un principio ético-material de una ética crítica a la cual niega, porque considera a la razón comunicativa por encima de la autoconservación.

En tercer lugar, Habermas se ocupa de fundamentar el “principio D”, pero al reducir el nivel material acepta, con Apel, que las éticas de tipo kantiano se especializan en justificar con fuertes abstracciones y, por ello, no responden a la cuestión de la aplicación. Como la *Ética del Discurso* no recurre a una teleología, ni a reparar las injusticias del pasado, supone vulgar acudir a los sentimientos de los ofendidos de ese pasado. Para Habermas, como la *Ética del Discurso* no puede debatir racional y filosóficamente los contenidos, su función procedimental queda como lógica vacía, de ahí que él mismo diga que “el filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado a las verdades morales... en vista del hambre y la miseria en el Tercer Mundo,... de la tortura y la continua violación de la dignidad humana,... del creciente desempleo y las disparidades en la distribución de la riqueza,.. y el riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa”<sup>914</sup>.

En cuarto lugar, como Habermas fundamenta las normas sólo discursivamente, no puede apoyarse en lo motivacional -como el caso del hambre que impulsa a luchar- ni en las evidencias culturales.

En quinto lugar, como la *Ética del Discurso* no puede formular los

---

<sup>913</sup> Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*, pp 506-507

<sup>914</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación...* p 186 Dussel cita a Habermas, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt. 1991, p 30

conceptos de “justicia universal”, de “rectitud normativa”, de “punto de vista moral”, etc. independientes de una vida buena, porque esos conceptos implican contenidos, esa Ética reconoce que no puede formular un principio moral independiente del contexto<sup>915</sup>. Ello se debe a las limitaciones de su arquitectónica ética.

En sexto lugar, cuando la Ética del Discurso examina, en actitud hipotética, las acciones y normas problemáticas del mundo de la vida, no tiene en cuenta los motivos e instituciones vigentes.

En séptimo lugar, Habermas sólo acepta la primacía de lo moralmente obligatorio. En la posición contraria, Taylor sólo acepta la primacía de lo que es éticamente deseable. En cambio, la Ética de la Liberación articula simultáneamente como co-determinantes lo deseable y obligatorio.

Por último, Habermas y Apel proponen una ética postconvencional, pero la comunidad -dice Dussel-, que sólo forma una voluntad de puros “principios éticos universales”, corre el riesgo de perder las motivaciones ético-culturales para quedarse en una eticidad postconvencional, no crítica, sino formal y dentro de la hegemonía de la cultura vigente del capitalismo desarrollado.

Como conclusión, Habermas, citando a Horkheimer, recuerda que “superar el carácter utópico de la idea kantiana de una Constitución perfecta”<sup>916</sup> requiere una teoría materialista de la sociedad, pero él mismo ha declarado imposible una ética de contenido.

---

<sup>915</sup> Ibidem. p 22

<sup>916</sup> Ibidem. p 30

Dussel, para pasar a desarrollar el criterio de validez y el principio moral formal universal de la Ética de la Liberación, expone dos de las objeciones que desde la misma Ética del Discurso Albrecht Wellmer plantea contra Habermas: 1. Es absurdo pensar solucionar los actuales problemas morales con consensos reales y juicios morales fundados, porque las consecuencias de un acto en situación real son inacabables y están ausentes las posibilidades de comprensión; sólo se puede especular sobre lo que dirían personas racionales y prudentes<sup>917</sup>. 2. No se puede conocer el sentido que pueda tener o no el contenido moral universal o los presupuestos de la argumentación<sup>918</sup>, es decir, los argumentos no repercuten sobre el cuándo, el cómo y con quién argumentar porque, en Habermas, las exigencias de racionalidad se refieren a los argumentos y no a las personas.

Enrique Dussel sabe que la norma básica de la moral formal debe dar validez comunitaria a las normas de la ética material, pero no situándose solamente como lo hace la Ética del Discurso, en lo moral-formal que confunde la verdad con la validez. Por eso Dussel diferencia el criterio material de la ética –donde reside la verdad práctica- y criterio formal de la moral –donde reside la validez intersubjetiva-. Siguiendo el camino de Wellmer, Dussel también diferencia: a) La verdad de las pretensiones formales de validez y los enunciados de la verdad consensualista de Habermas, quien los confunde; y b) Los enunciados descriptivos de la razón teórica y los enunciados normativos de la razón práctica, también diferenciados por Habermas pero confundidos por la meta-ética. De esta manera, Dussel logra diferenciar la razón práctico-material que descubre la verdad práctica o ética -que tiene contenido material- y la razón práctico-moral formal que descubre la validez moral-formal -porque cumple con el

---

<sup>917</sup> Wellmer, A. Ética y Diálogo. Antropos /UAM – I, Barcelona/ México, 1994, pp 90-91

<sup>918</sup> Ibidem. p 125

consenso-; por todo ello, logra también definir el principio moral formal universal.

Dussel, contra Habermas y Apel, busca distinguir la verdad de la validez, porque la verdad no se sigue del consenso racional, sino de las razones confrontadas, y porque la racionalidad del consenso no implica razón veritativa. La ambigua teoría consensual de la verdad adquiere sentido -sostiene Dussel- si se articula con una teoría de la verdad no-formal, cuyas referencias son la realidad y su contenido material, porque la validez directamente se refiere es a la intersubjetividad de la comunidad de comunicación<sup>919</sup> y no a la realidad.

La Ética del Discurso ha avanzado en la formulación del principio de universalidad al elaborar los niveles morales de las pretensiones de validez de los enunciados, pero lo ha hecho en un estrecho horizonte formal. Este horizonte -dice Dussel- es preciso integrarlo al nivel material universal para descubrir cómo se relacionan verdad y validez. A la verdad no se llega solipsistamente porque la misma subjetividad se constituye intersubjetivamente en la actualización, formalmente diferenciada, de lo real. Esto significa que la verdad es fruto de la referencia a la realidad desde la intersubjetividad, y la validez fruto de aceptar intersubjetivamente lo tenido por verdadero. La verdad y la validez son categorías diferentes<sup>920</sup> pero se entrecruzan en el proceso de la producción y comunicación del conocer.

Se sabe que el criterio de intersubjetividad, o validez, es aceptar argumentos y producir acuerdos comunitariamente. Pero Dussel, apoyado en Wellmer, afirma que la consensualidad se alcanza desde la verdad del argumento, verdad que es imposible sin la previa consensualidad. O sea,

---

<sup>919</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 203-204

<sup>920</sup> Ibidem. p 204

no hay verdad plena sin previa validez -ante festum-, sin dialogicidad -in festum- y sin la aceptación intersubjetiva (post festum), todo lo cual hace que la verdad sea histórica. La Ética de la Liberación, entonces, tiene un análisis más complejo porque no defiende una doctrina puramente consensual.

Según Dussel, tampoco hay validez sin verdad: Ante festum, porque aparecen nuevos contenidos; in festum, porque el acuerdo es sobre algo; y post festum, porque desde lo históricamente validado hay recuerdos. Esto quiere decir que no hay validez sin referencia a la realidad, ni plena verdad sin referencia a la comunidad. Verdad y validez son inseparables, aunque diferentes por su racionalidad y referencia. Por lo tanto, todo argumento tiene esa doble referencia: es descriptivo y propone un acuerdo. Ante todas estas relaciones Dussel concluye: “el criterio de validez, todavía abstractamente, es la pretensión de alcanzar la intersubjetividad actual acerca de enunciados veritativos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad”<sup>921</sup>. Con estos presupuestos Dussel escribe:

*“La Ética de la Liberación propone... la necesidad de definir un criterio de validez moral intersubjetivo (formal consensual) que debe articularse con el criterio de verdad práctica de reproducir y desarrollar la vida humana (material, de contenido).”<sup>922</sup>*

Con todo, para constituir la eticidad o el bien, aún es necesario un tercer criterio: el de la factibilidad, subsumido desde los principios ético-morales para que se puedan integrar realmente contenido y consenso.

Ahora, en la búsqueda del “principio moral universal de validez”, recordando las distinciones aristotélicas de razón teórica y razón práctica,

---

<sup>921</sup> Ibidem. p 206

<sup>922</sup> Ibidem. p 206

Dussel diferencia: a) Los enunciados descriptivos de la razón teórica, b) Los enunciados normativos de la razón práctica con su pretensión de verdad o rectitud, c) Los enunciados normativos ético-materiales de la razón práctico-material con su pretensión de verdad práctica, d) Los enunciados normativos morales formales de la razón discursiva con su pretensión de validez intersubjetiva y e) Los enunciados de factibilidad ética de la razón práctico-ética estratégico-instrumental con su pretensión de eticidad o de acción buena. Como se puede observar, los distintos enunciados cumplen distinta función lógica.

Por su verdad consensualista, Habermas considera que los enunciados normativos plantean la tarea de explicar el sentido de la “verdad moral” discursiva o el sentido de la “rectitud normativa”, que se refiere a la particularidad de una cultura, pero que él duda en identificar<sup>923</sup>.

En cambio, como la Ética de la Liberación defiende contenidos desde el criterio de la vida humana, sí puede hablar, en los enunciados normativos, tanto de la verdad práctica en sentido estricto como de la rectitud normativa referida a lo cultural donde se implanta el principio ético-material universal. Debido a esta precisión, la razón práctico-material, a partir de enunciados antropológicos descriptivos, puede fundamentar enunciados antropológicos normativos referidos al criterio y al principio ético-material que fundan la decisión ético-discursiva de cuidar la vida humana como condición absoluta. Dussel coloca el siguiente ejemplo:

*“Esta persona X mató a la persona Z con el acto Y”*

Este enunciado antropológico descriptivo, desde más allá de la falacia naturalista a causa de la corresponsabilidad comunitaria de la subjetividad, puede fundamentar los siguientes enunciados:

---

<sup>923</sup> Habermas, J. Conciencia moral y acción comunicativa p 76

*“Siendo que la persona X es responsable de la persona Z”,  
“La persona X no debió matar a la persona Z con el acto Y”  
“La persona X cometió al matar a Z el acto malo Y”*

Este deber fundando de verdad práctica universal con pretensión de rectitud es por tratarse de enunciados antropológicos.

Dussel aclara esto aún más. Recalca la diferencia entre los enunciados normativos materiales con su pretensión de verdad práctica y de rectitud y los enunciados normativos formales con su pretensión de validez. Por eso cuando se dice:

*“Esta norma N no es válida moralmente porque no participé en la discusión”*

no indica una oposición al contenido, sino a la forma de alcanzar el consenso. De ahí que sea exigencia práctica diferenciar el contenido ético veritativo y la forma discursiva de alcanzar la validez como diferentes pero inseparables, como condición para alcanzar el contenido ético realizativo. Cosa que no logra Habermas por confundir verdad con validez, y mucho menos la ética analítica que sólo admite la verdad formal.

Dussel llega al fondo de la distinción e inseparabilidad entre el contenido y la forma de las decisiones adoptadas desarrollando a Wellmer cuando éste dice:

*“Las exigencias de racionalidad se refieren a los argumentos sin consideración de las personas, mientras que las obligaciones morales se refieren a las personas sin consideración de sus argumentos.”<sup>924</sup>*

---

<sup>924</sup> Wellmer, A. *Ética y Diálogo*, p 130



En efecto, la Ética de la Liberación dice que, previa a la seriedad de la razón discursiva, es necesario el reconocimiento del sujeto ético como igual. Para esto está el momento radical de la razón ético-originaria que, al reconocer al otro, constituye el acto comunitario.

Dussel aclara la ubicación de esta razón ético-originaria en el proceso ético diferenciando, contra la doctrina consensualista de Habermas y avanzando más allá de Wellmer, las siguientes pretensiones y tipos de razón: a) El nivel 1 de las exigencias materiales de la vida, donde la razón práctico-material pretende la verdad práctica desde la comunidad de vida, b) El nivel 2 de las exigencias lógico-argumentativas de la verdad objetiva, donde la razón teórica pretende la verdad teórica, también desde la comunidad de vida, c) El nivel 3 de las exigencias morales donde la razón ético-originaria alcanza el reconocimiento del otro como sujeto ético igual en la comunidad de vida y, d) El nivel 4 de las exigencias de la comunidad de comunicación racional, donde la razón discursiva pretende la validez argumentativa subsumiendo el nivel 2 de la verdad teórica. Habermas -dice Dussel- confunde los niveles 1, 2 y 4, y tanto a Habermas como a Apel se les oculta el ejercicio de la razón ético-originaria. Dussel también supera, con estos cuatro niveles, la falacia naturalista porque ellos permiten pasar de lo descriptivo a lo normativo. Así pues, si se parte del enunciado descriptivo:

*“Yo digo que Juan está ahora argumentando”*

él se refiere al momento proposicional inteligible -nivel 2 de la razón teórica- y al sujeto ético Juan -nivel 3 de la razón ético-originaria-. Además, el contenido proposicional de este enunciado tiene pretensión de verdad práctica -Juan como viviente humano, en el nivel 1- y pretensión de validez -la aceptación de su verdad por la comunidad de comunicación en el nivel 4-.

Si este enunciado se piensa en el nivel pragmático -continúa Dussel- el “argumentar” como acto humano es mediación para el desarrollo de la vida del sujeto humano -nivel 1- reconocido éticamente como igual en la relación comunicativa -nivel 4- que busca el consenso formal. Esta exigencia práctica de la razón discursiva permite al “es” argumentante fundar el “deber-ser” argumentante.

Si alguien, que es afectado en algún aspecto necesario para la reproducción de su vida, es excluido con violencia de la argumentación, tiene el derecho y la obligación moral de participar y argumentar sobre sus necesidades, fundado en el proceso moral para alcanzar la validez que es el reconocimiento del otro como igual ya autónomo. Si este proceso se reconoce, el “proceso procedimental de la argumentación se transforma en el principio moral de validez”<sup>925</sup>. Esto es, del criterio de intersubjetividad, debido al ejercicio de la razón práctico-material y de la razón ético-originaria, se sigue, por fundamentación como acto del sujeto humano moral, “el principio de validez moral.”

Entonces, para la Ética de la Liberación, “el principio moral de validez universal” es la descripción de las condiciones donde es posible el ejercicio de la validez moral de la argumentación humana y se puede enunciar de esta manera:

*“El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes..., acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (en sus necesidades) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, todo enmarcado dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material.”*

---

<sup>925</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 213

Este principio es una redefinición del principio de universalidad kantiano, de la norma básica de Apel y de los principios “D” y “U” de Habermas, que quedan codeterminados por la referencia a la verdad práctica y por el presupuesto del reconocimiento del otro y, por ello, dejan de ser puramente formales. El principio moral de validez universal de la Ética de la Liberación es abismalmente diferente, porque es la mediación procedimental del principio ético-material, y es la norma universal que se eleva a principio moral de aplicación del contenido del enunciado normativo el cual busca el desarrollo de la vida humana de cada sujeto. Por eso este principio, aunque necesario, no es suficiente. Dussel dice que no es el primero ni el último de la ética de la liberación.

Un último problema. Si históricamente no se dan las simetrías comunicativas ¿es imposible aplicar este principio? Para la Ética de la Liberación, en medio de la asimetría hegemónica, los mismos oprimidos y excluidos construyen una simetría crítica. En el parágrafo 3.5 se expondrá cómo. Ahora sólo queda por aclarar que este principio moral de validez amplía y profundiza el principio de universalidad y facilita la aplicación de modo que no necesita un principio complementario, o una Ética de la Responsabilidad, porque posee otros criterios que desarrollan el principio material y el principio formal y supera la procedimentalidad vacía.

Unas palabras sobre la aplicación del principio de validez moral. Ella debe constituir realmente el objeto ético. Si el principio ético-material se aplica por mediación del principio moral-formal de validez, se tiene la síntesis de lo material y lo formal. La realización en la praxis del enunciado normativo es la unidad de lo material y formal que constituye a la eticidad vigente, a lo llamado “bueno”. Su momento formal se opone a la unidad práctica factible de lo bueno que se da en otro nivel de la complejidad ética,

porque se trata de las exigencias deónticas del proceso de aplicación que es diferente de la fundamentación teórica.

Dussel dice que la “moralitas” medieval consistía en la relación trascendental del acto humano con la norma, para constituir dicho acto como bueno, y que fue enriquecido con los aportes de la modernidad. Ahora, el contenido hace referencia universal a la realidad de la vida de cada sujeto humano, y la forma se refiere a la intersubjetividad de los acuerdos libres, válidos universalmente. Falta desarrollar la diacronía de efectuar de modo concreto el acto humano, teniendo en cuenta las circunstancias: se trata de la factibilidad ética.

### **3.3. El Momento de la Factibilidad Ética y el Bien: El Criterio y el Principio de Factibilidad**

El ámbito de la “factibilidad” es el momento de la realización del “objeto práctico”<sup>926</sup> a través de sistemas performativos de mayor o menor complejidad<sup>927</sup>. En la Ética de la Liberación la factibilidad es un capítulo propio que trata de la realización de la norma verdadera y válida, de las condiciones y circunstancias de la efectiva posibilidad de hacer factible la norma ética<sup>928</sup>. Es, por lo tanto, el último paso en la fundamentación de la ética. En efecto, para lograr la unidad de la eticidad, del bien o lo bueno, es necesario sintetizar los momentos ético-material y moral-intersubjetivo desde la factibilidad, la cual se realiza diacrónicamente desde la decisión normativa hasta efectuar la bondad o maldad en las acciones, las instituciones y los sistemas histórico-culturales. Ese proceso de lo factible ético se descubre desde las exigencias de realizar los enunciados

---

<sup>926</sup> Ibidem. p 263

<sup>927</sup> Ibidem. p 235

<sup>928</sup> Ibidem. p 258

normativos con su pretensión de eficacia y rectitud, teniendo en cuenta las circunstancias y consecuencias y, por consiguiente, el funcionamiento de la razón estratégica e instrumental que piensa los fines y los medios. Dussel dice que “se trata de enmarcar, desde la verdad práctica y la validez moral, a la razón instrumental y estratégica”<sup>929</sup>.

Para llegar a definir el criterio y el principio de factibilidad, Enrique Dussel piensa que es saludable, por las afinidades que tiene con la filosofía de la liberación, un retorno a las tesis del Pragmatismo y a su “diacronía” de la realidad histórica, teniendo cuidado, eso sí, de criticar al opresor “We americans” de Rorty. Así pues, Dussel acude a Charles Pierce, a su filosofía de la mediación, a su superación del reduccionismo gnoseológico y a su concepción de la verdad práctica para subsumir sus intuiciones fundamentales, pero desde más allá del sentido común norteamericano. Asimismo, Dussel examina el realismo complejo y pragmático de Hilary Putnam para criticar la posición de la filosofía analítica y, sobre todo, la “falacia reduccionista” de la verdad tarskiana, pero a la vez para enjuiciarle a Putnam su negación de una fundamentación para la ética y su falta de visión para las necesidades vitales humanas, las que hacen cambiar el concepto de verdad de Tarski, así como para contextualizar la enseñanza del giro lingüístico y para superar tanto el realismo cultural como el formalismo.

Debido a que el funcionalismo de Niklas Luhmann niega totalmente el proceso de factibilidad de los sujetos éticos, los cuales no son idénticos, Dussel pasa a una crítica, más radical que la de Habermas, a la autorreferencialidad del “sistema social” y a la “doble contingencia” social del ego y del alter ego que reducen el papel del sujeto humano, separan la

---

<sup>929</sup> Ibidem. p 236

ética del sistema y únicamente se quedan con las posibilidades de la razón instrumental, cuya preocupación es exclusivamente la permanencia del sistema.

Por último, Dussel se afirma en el economista Franz Hinkelammert - de origen alemán pero de larga trayectoria en América Latina- quien introduce y analiza novedosamente desde la periferia mundial, donde faltan tantos medios, la discusión sobre la factibilidad con su propuesta del "principio general empírico de imposibilidad".

El Pragmatismo fue hegemónico en Estados Unidos con sus fundadores Pierce, James, Mead y Dewey. Los miembros del Círculo de Viena que migraron a Norteamérica descartaron el Pragmatismo por no riguroso, pero éste reaccionó con Quine y actualmente ha vuelto a resaltar su sentido con Bernstein, Putnam y Rorty.

El pragmatismo de Pierce es una filosofía de la mediación porque "la categoría de lo Primero,... la idea de aquello que es tal como es"<sup>930</sup>, que no es otra cosa que la inmediatez del Dios creador, siempre está mediada. Así dice:

*"1..., todo conocimiento del mundo interno deriva por un razonamiento hipotético de nuestro conocimiento de los hechos externos. 2... toda cognición está determinada lógicamente por cogniciones anteriores. 3.No tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible."*<sup>931</sup>

Pierce, con esta declaración, recupera lo olvidado por la filosofía moderna: la mediación, desde la intersubjetividad de los interpretantes, de todo conocer y de toda acción; la mediación del conocer desde la

---

<sup>930</sup> Pierce, Ch. Lecciones sobre pragmatismo, Aguilar, Buenos Aires, 1978, p 117

<sup>931</sup> Ibidem. p 147

comunidad de científicos y desde el horizonte lingüístico; la mediación del conocer como proceso de verificación, no sólo deductivo e inductivo, sino desde la abducción como verificación diacrónica; la mediación del conocer desde el futuro como anticipación contrafáctica de la coincidencia de verdad y realidad; y la mediación de lo teórico desde lo práctico, desde lo ético, desde la historia, desde el “sentido común...”<sup>932</sup>. Esta filosofía supera una gnoseología reduccionista, aquella en la que caen los formalismos y algunos materialismos. Dussel resalta el aspecto del “sentido común” porque, según Pierce, “aquel que no sacrifica su propia alma para salvar al mundo, colectivamente es ilógico en sus argumentos. De ahí que el principio social esté enraizado intrínsecamente en la lógica”<sup>933</sup>. Esta es la coimplicancia de la verdad práctica y la validez moral que Dussel valora, porque la Filosofía de la Liberación también presupone la ética a la lógica, y aún a la ontología<sup>934</sup>.

Kant había hablado de la incognoscibilidad del noumenon, pero Pierce se opone a esa total incognoscibilidad porque, según él, cada acto cognitivo conoce parcialmente y, a largo plazo, se da el conocimiento pleno: “Ante cualquier conocimiento hay una realidad desconocida pero cognoscible,... metafísicamente la cognoscibilidad y el ser son difícilmente lo mismo, pero son términos sinónimos”<sup>935</sup>. Esto significa que, in the long run, se identifican realidad, ser, verdad y validez, porque se va conociendo indefinidamente la realidad. Se trata -dice Dussel- de un falibilismo histórico que tiende a una identidad futura porque la verdad, según Pierce, “es una creencia que tiende indefinidamente a una fijación absoluta”<sup>936</sup>, aunque generaciones enteras provoquen, a veces, su postergación. Como puede

---

<sup>932</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 238-239

<sup>933</sup> Pierce, Ch. Mi alegato en favor del Pragmatismo, Aguilar, Buenos Aires, 1971, p 162

<sup>934</sup> Dussel, E. Para una ética de la liberación latinoamericana, I, 9

<sup>935</sup> Pierce, Ch. Mi alegato... p 150

<sup>936</sup> Ibidem. p 168

verse, se trata de la teoría consensual de la verdad -que tanto Wellmer como Dussel critican- desde donde se entiende la “máxima pragmática” que dice: “los objetos del conocimiento se presentan a una comunidad de investigadores desde su ámbito práctico y se conocen por sus consecuencias prácticas”<sup>937</sup>.

Para profundizar el sentido de la verdad pragmática, Dussel lo compara con la teoría de la verdad de Xavier Zubiri. El español distingue tres tipos de verdad: La “verdad real”, la “verdad del juicio” y la “verdad racional”. La primera es la actualidad cerebral de lo real o la realidad presente en la intelección sentiente. Este acto cognoscente se descubre como independiente, a-posteriori, de lo real. Por lo tanto, lo real es el prius de lo ya dado antes del acto cognoscente, es la cosa sustantiva que existe desde sí, mientras que la “verdad real” es la actualización de lo real en el cerebro y tiene referencia originaria a lo real. La diferencia con Pierce está en que, si para éste verdad y realidad se identifican, para Zubiri lo real y la “verdad real” no coinciden. La segunda verdad -la “verdad del juicio”- es la referencia de la “verdad real” como una cosa entre otras, es lo apofántico de la intelección que afirma o niega en un campo de cosas; se trata de la verdad dual o medial del juicio. La tercera verdad -la “verdad racional”- es la marcha del intelecto desde la realidad de las cosas, en lo campal, hacia la realidad pura del mundo. Esta marcha se efectúa a través de la experiencia, por el método de la comprobación que obtiene la verdad como verificación, encuentro o cumplimiento de la realidad mundanal<sup>938</sup>. Este último proceso es semejante a la abducción de Pierce, por eso Zubiri toca la intuición de la verdad del pragmatismo, porque su verificación en el mundo es el tanteo de lo esbozado en lo campal, porque la “intelección racional es un ir esbozando en y desde una sugerencia, y un retrotraerse del esbozo a

---

<sup>937</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* p 241

<sup>938</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid 1983, p 258



la sugerencia de nuevos esbozos. Es la dialéctica de razón sentiente<sup>939</sup>. Es decir, la verificación es cumplimiento, suceso histórico; como en el pragmatismo, el “objeto” son sus efectos prácticos que se producen en el proceso temporal donde se corroboran, verifican y validan. La Ética de la Liberación -dice Dussel- subsume las intuiciones fundamentales del pragmatismo, más que todo la reflexión de George H. Mead, pero no desde el sentido común norteamericano, ni sólo desde la experiencia de la comunidad científica sino, sobre todo, desde la comunidad práctico-política, desde las ciencias sociales críticas y desde los oprimidos, centrados, no en la experimentación, sino en la praxis de transformación liberadora<sup>940</sup>.

El positivismo analítico criticó a la ética normativa de no poseer rigor científico. De ahí que Ayer escribiera: “Los juicios de valor... en la medida que no son científicos, no son... significativos..., son simples expresiones de emoción que no pueden ser verdaderas ni falsas”<sup>941</sup>. Ante esta posición analítica, Dussel propone tratar esa ardua cuestión relacionando los términos “realidad”, “verdad” y “validez” con el pensamiento crítico del pragmatismo de Putnam, para criticar la “falacia” reductivista de la posición de Tarski, y precisar una concepción realista de la verdad.

Putnam muestra que un “lenguaje formalizado L”, desde un “metalenguaje ML”, al establecer un “criterio de verdad” éste termina siendo un “criterio de inteligibilidad”. Es lo que le sucede al concepto de verdad de Tarski que, con el fin de evitar las antinomías semánticas, se abstrae del lenguaje ordinario. En el horizonte del lenguaje formalizado la “correspondencia” se establece entre dos términos que no pertenecen a la realidad. En el famoso ejemplo de Tarski:

---

<sup>939</sup> Ibidem. p 277

<sup>940</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 243

<sup>941</sup> Ibidem. p 244 Dussel cita a Ayer, A. J. The Origins of Pragmatism, Mac Millan, London, 1968, p 126

*“La nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.*

que es una expresión tautológica lógico-semántica que desarrolla una teoría del “significado-sentido” dentro de la coherencia del “lenguaje L”, desprendido de la realidad. En este caso -dice Putnam- “para entender «P es verdadero»”, donde P es una oración entrecomillada, sólo hay que desentrecomillar P y borrar “es verdadero”<sup>942</sup>; entonces queda que el concepto “verdad” es puramente lingüístico o intrateórico, es pura inteligibilidad o demostrabilidad desde una teoría T. Por lo que el horizonte tarskiano no es suficiente para una “concepción realista de la verdad”, la cual se da desde el horizonte del cosmos donde están las cosas reales. Dussel dice que Carnap muestra cómo la analítica da preeminencia a un “lenguaje L” artificial y no al lenguaje ordinario del sentido común, pues el analítico escribe: “El sentido de una proposición radica en que puede expresar un hecho..., es verdadero si presenta el hecho, y es falso si no lo presenta”<sup>943</sup>; pero se trata de una proposición en el ámbito del lenguaje abstracto.

Una de las virtudes de Putnam -según Dussel-, sea en el lenguaje formal o en el lenguaje ordinario, es que ve las cosas siempre complejas, porque para él las definiciones de los objetos del mundo pueden ser diversas según sean los tipos de lenguaje. Putnam escribe: “lo que no se puede decir... es que los hechos sean independientes de todas las elecciones conceptuales,...hablar de hechos sin especificar el lenguaje que va a utilizarse no es hablar de nada”<sup>944</sup>. O sea, no hay objetos totalmente

---

<sup>942</sup> Putnam, H. El significado y las ciencias morales, UNAM, México, 1991, pp 17-18

<sup>943</sup> Carnap, R. Pseudoproblemas en Filosofía, UNAM, México, 1990, p 25

<sup>944</sup> Putnam, H. Las mil caras del realismo, Paidós, Barcelona, 1994, pp 82 y 87

independientes de un lenguaje, no hay hechos absolutos, ni relaciones absolutas entre sentencias y los hechos en s, en un lenguaje arbitrario.

Desarrollando esta declaración de la complejidad de los objetos, Dussel, desde la Ética de la Liberación, distingue tres ámbitos de las cosas reales<sup>945</sup>: a) El universo físico u horizonte macro, constituido por el cosmos, por las galaxias, y hasta hace poco accesible a la ciencia, b) Los objetos del mundo cotidiano u horizonte del sentido común, detectado por el sistema neurológico y denominado por los acuerdos del lenguaje histórico-cultural y, c) El mundo subatómico y molecular u horizonte micro, también constituido recientemente y sólo observable desde teorías e instrumentos científicos especializados. Estos tres ámbitos de objetos son reales pero tienen diversos esquemas conceptuales<sup>946</sup>.

Dussel, además, descubre que Putman supera: 1. En el campo teórico, las vallas del idealismo, del escepticismo y del subjetivismo radical cuando escribe: “Se puede resolver casi cualquier problema filosófico, o diciendo que los objetos en cuestión no existen realmente, o diciendo que las afirmaciones en cuestión no tienen realmente un valor de verdad. Si se está suficientemente desesperado..., se puede decir que la misma verdad es una proyección”<sup>947</sup>. 2. En el campo práctico, la valla de la ingenuidad metafísica en moral y con respecto a los “objetos” reales, cuando recupera los puntos de vista del sentido común y cuando, sin abandonar el pluralismo ni el falibilismo moral, escribe: “...adoptar el punto de vista del agente hacia sus propias creencias morales, y reconocer que todas las creencias que encuentro indispensables para la vida deben ser tratadas por mi como

---

<sup>945</sup> Dussel, E. Filosofía de la Liberación (1997), 2.3.8.1, 3.4.7.3, 3.4.7.4, 4.1.4.1

<sup>946</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 247

<sup>947</sup> Putman, H. Las mil caras del realismo, p 147

aserciones que son verdaderas o falsas”<sup>948</sup>. Pero que Putnam se choca contra la última valla porque 3. Confunde el significado de “mundo” y cae en un irracionalismo cuando dice: “...no tiene sentido la pregunta acerca de qué parte de nuestra telaraña refleja el mundo en sí mismo y qué parte constituye nuestra contribución conceptual.. Dewey... nos dice que las necesidades humanas tampoco pre-existen,... que nosotros creamos las necesidades... Nuestras nociones... están tan entrelazadas que ninguna de ellas puede proporcionar un fundamento a la ética”<sup>949</sup>.

Putnam tiene razón -comenta Dussel- en que no hay ningún valor, ni imagen moral, que sea “fundamento”, pero las necesidades humanas en cuanto tales, aunque pueden ser recreadas en sus modos, no pueden ser creadas en su contenido último. Por ello, la pre-existencia de la vida humana es el criterio último de verdad de todo valor y de las modalidades que pueden adquirir las necesidades, los esquemas conceptuales, las estructuras culturales, etc. Putnam se encuentra en la situación de reconocer que las creencias indispensables para la vida deben ser tratadas como aserciones que son verdaderas o falsas; él debe reconocer que lo que es indispensable para la vida del sujeto humano es el último criterio irrebasable de verdad. La vida es lo real por excelencia, aquello a lo que se refiere toda verdad, es el punto de partida desde donde se constituyen todos los tipos de “objetos”, fines y valores de la existencia intersubjetiva<sup>950</sup>.

Colocado este fundamento de la vida humana -continúa Dussel- el ejemplo de Tarski se puede transformar así:

*“La nieve es blanca es «verdadera» si, y sólo si, la nieve es «realmente» blanca.”*

---

<sup>948</sup> Ibidem. p 147

<sup>949</sup> Ibidem. p 151

<sup>950</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 248-250

En este enunciado, que la “nieve” sea una cosa real significa que, en la intersubjetividad del lenguaje ordinario y en un “mundo” de inteligibilidad, se actualiza cerebralmente esa nieve real que es captada como un prius. En este enunciado también se debería mostrar el momento apofántico “es blanca” como un juicio dicho en un campo de modo que, cuando en el acto comunicativo con su momento ilocucionario, se enuncie “Yo te digo que la nieve es blanca”, este acto de habla se integre en el plexo práctico donde la nieve tiene sentido para la vida y, por lo tanto, hay que andar con cuidado porque ese enunciado es verdad práctica, cuyo criterio de verdad es la vida humana misma.

Dussel hace una última reflexión: El giro lingüístico enseña que el acceso a lo real siempre está mediado lingüísticamente, pero esto no es suficiente. Este hecho hay que contextualizarlo, porque existe el peligro del relativismo si el mundo se abre sólo desde una lengua particular, como lo expresa dramáticamente Richard Rorty. Hay que reconocer, entonces, que hay tres niveles: 1. El de la coherencia significativa de un “mundo” lingüístico, donde se da la verdad como inteligibilidad y reside el peligro de la inconmensurabilidad relativista. 2. El de la intersubjetividad válida de los acuerdos de una comunidad de comunicación donde Apel y Habermas intentan salvar el universalismo desde el consensualismo pragmático, pero donde caen en el formalismo vacío. 3. El de la apertura a lo real, donde el referencialismo intenta salvar la validez ética del sentido común, pero sin describir convincentemente la realidad de la referencia. Ante estos peligros e insuficiencias, la Ética de la Liberación, cuando analiza las estructuras fundamentales, con su concepción realista de la verdad puede: a) Afirmar, desde el desarrollo de la vida humana en general, una pretensión y un criterio de verdad universales, que incluyen los momentos culturales de todos los “mundos” lingüísticos posibles, pero situados en su contexto. b)

Subsumir lo positivo de la ética del discurso en cuanto a la pretensión y al criterio de validez intersubjetivo, pero con referencia a un contenido material y c) Afirmar la pretensión de inteligibilidad y el criterio de significatividad del sentido coherente de un lenguaje formal, pero desde el sentido común articulado al plexo de la acción<sup>951</sup>.

Ahora Dussel pasa a analizar el “sistema” funcional de Luhmann. Este sociólogo describe un “sistema social” autopoietico y autorreferente sin sujeto, un “sistema formalizado S”. En este “sistema”, la pretensión de inteligibilidad no es lingüística sino funcional, o formativa socio-sistémica, la cual dice relación al significado de la acción con un cierto sentido, que es el que le da lugar, en todo, a la parte funcional. Habermas, desde la validez lingüístico-discursiva, critica la posibilidad de ese sistema autorreferente cerrado que, sin sujetos, pretende autorregularse. Pero esta crítica -dice Dussel- no es radical, porque Habermas no cuenta con el nivel material que pretende la verdad práctica no consensualista<sup>952</sup>.

Luhmann lleva al paroxismo la propuesta de Parsons de funcionalizar toda anomia y todo conflicto al descubrir, desde la cibernética mecánica, los sistemas autopoieticos complejos de los organismos “vivos” que logran disminuir la complejidad del entorno. Lo específico del sistema social, según Luhmann, es su autorregulación autorreferencial gracias a la producción de una “estrategia específica de sentido”<sup>953</sup>. Dussel primero pregunta: ¿Cómo se encuentra cada “sistema diferenciado” dentro del “sistema social”? Según Luhmann, cada sistema -económico, jurídico, político, religioso, etc.- es autónomo y se autorregula autopoieticamente<sup>954</sup>.

---

<sup>951</sup> Ibidem. pp 251-252

<sup>952</sup> Ibidem. p 253

<sup>953</sup> Luhmann, N. Sistemas sociales, Alianza, México, 1991, p 85

<sup>954</sup> Ver el caso del subsistema económico en la página 254 de la Etica de la Liberación en la edad de la globalización...

Luhmann se apoya, para el “cambio de paradigma” que propone, en las siguientes transformaciones: a) No hablar de “partes y todo”, sino de “sistema y entorno”. b) Tener en cuenta que, dentro de los sistemas que son abiertos, no hay “partes” sino interna “diferenciación del sistema”. c) Reconocer que el sistema es autopoietico, autorreferente y auto-organizativo, de donde habría que preguntar: ¿Cómo la clausura autorreferencial puede producir la apertura y la “estabilidad dinámica” con el entorno?<sup>955</sup>. Desde el comienzo, Luhmann tiene también estos presupuestos conceptuales: Hay sistemas, hay que analizar los sistemas reales en el mundo real; hay que elaborar una teoría de sistemas referida a la realidad, y si se hace así, se cumple la pretensión de validez para todo lo que es sistema<sup>956</sup>. Según estos presupuestos, para Luhmann, la realidad es la totalidad de todos los “sistemas/entornos”, el “sistema” pone sus “límites” ante el “entorno”, los límites presuponen la realidad de un más allá y, por tanto, la posibilidad de rebasarla.

Se entiende bien -dice Dussel- que el “mundo” es sistémico, pero no es claro en qué consiste la realidad. Aquí Dussel descubre varias dificultades:

1. A veces se confunde “realidad” con “mundo” al decir que la realidad puede ser tratada como sentido, cuando lo que tiene sentido es el “mundo”<sup>957</sup>.
2. Se cae en el formalismo que confunde el sistema formal con lo real, al identificar las “dimensiones del mundo, la objetividad, la temporalidad y la sociabilidad, integradas en el cosmos, como estructura de la

---

<sup>955</sup> Luhmann, N. Sistemas sociales, pp 30-33

<sup>956</sup> Ibidem. p 35

<sup>957</sup> Ibidem. pp 84-85

conciencia del sujeto”<sup>958</sup>.

3. El ser humano aparece como unidad pero sin constituir un sistema; además, las personas no pertenecerían a los sistemas sociales, sino al entorno<sup>959</sup>.
4. Los sistemas sociales, en el proceso de diferenciación, no tendrían en la base, o como presupuesto, al sujeto sino al “entorno”.
5. Por la desconexión entre los sistemas sociales y los sistemas psíquicos se daría la separación radical entre “sistema” y “ética”, entre el ámbito formal y el ámbito material de la ética.
6. En el proceso de diferenciación, el sistema se iría autoadaptando al entorno por selección, disminuyendo la complejidad del entorno, aumentando su propia complejidad por autoorganización irreversible en el tiempo, en el que se debería reaccionar con velocidad para que no se produjera la disolución del sistema.
7. La “doble contingencia” social, o la autorreferencialidad del ego y del alter ego, para Dussel, es el problema central. Este fenómeno de la “doble contingencia” Luhmann lo indica así:

*“... se da... una indeterminabilidad producida por el pronóstico... Si ahora ego sabe que alter sabe que ego se esfuerza por prever la conducta de alter, entonces ego debe tomar en cuenta el efecto de una anticipación... El estar abierto al reacondicionamiento se basa en la misma condición de la negatividad, es decir, en la duplicación de la contingencia: ego experimenta a alter como alter ego. Experimenta con esta no identidad de las perspectivas la identidad de la experiencia de ambos lados.”<sup>960</sup>*

Esto significa que la “expectativa” de la acción del otro enmarca las propias posibilidades contingentes. En este círculo se constituye el “sistema social” donde cada agente funciona como entorno y tiene doble referencia:

---

<sup>958</sup> Ibidem. p 91

<sup>959</sup> Ibidem. p 61y 188-189

<sup>960</sup> Ibidem. pp 135-136



una para sí mismo y la otra para el otro actor social. Cada agente observa su propia función social y la del alter ego. Pero -según Dussel- lo que cada agente observa de sí no es lo que el otro observa. Esas diferencias de observación entre uno y otro agente, sobre un mismo agente, constituye en Lévinas todo el problema de la alteridad irreductible del otro a ser totalizado. El otro no es un mero alter ego, sino un ego alter, otro que yo. Y es la irrupción del otro, desde más allá de la mera funcionalidad lo que posibilita el momento crítico, el cual es imposible en Luhmann que sólo piensa la interpenetración de los agentes y no la irrupción de la subjetividad del otro autónomo con su propia dignidad. Por ello, en Luhmann, no es claro cómo un sistema se origina y cómo llega a su término. Él, lo que muestra es cómo, respondiendo al entorno, el sistema permanece, y evita hablar de la extinción y originación del sistema.

A veces, en sus reflexiones, Luhmann toca el problema material de la ética pero no lo desarrolla. Sobre la “reproducción orgánica” y la “reproducción psíquica” dice que: “la autopoiesis, qua vida y qua conciencia”, es condición previa... de los sistemas sociales,... la autorreproducción sólo es posible en el sistema cerrado”<sup>961</sup>. Es decir, que sólo los sistemas formales autopoieticos -con la vida (orgánica) como condición, no como criterio ni como principio- se encargan de la vida.

Habermas dice que Luhmann no ofrece muchas posibilidades, porque se mueve en el paradigma de la razón instrumental que sólo es “apto para asumir las funciones legitimadoras del poder”<sup>962</sup>. Para Dussel, la mejor identificación de Luhmann se encuentra cuando escribe: “La teoría económica se ve obligada... a mantener sangre fría ante la diferencia rico/pobre... Las almas simples intentan contrarrestar lo anterior recurriendo

---

<sup>961</sup> Ibidem. p 227

<sup>962</sup> Habermas, J. La Lógica de las Ciencias Sociales, Tecnos-Rei, México, 1993, p 310

a la ética<sup>963</sup>.

Antes de exponer cómo Hinkelammert analiza la factibilidad realizativa, Dussel presenta quién es este economista: Fue teórico de la Unidad Popular Chilena. Epistemológicamente partió de Popper, pero ha ido más allá hasta criticar la no conciencia de la lógica de la construcción de los “modelos trascendentales” de Rawls, Apel y Habermas, que son empíricamente imposibles, aunque sí sean ideas regulativas. Hinkelammert ha propuesto el “principio general empírico de imposibilidad”, el que abre el ámbito de las ciencias empíricas y de la acción, desde el horizonte de “lo posible”, y desde el cual ha criticado los fundamentos de la propuesta neoliberal, porque “es imposible la movilidad completa de todos los factores de la producción y la previsión perfecta del mercado entero”<sup>964</sup>. Sus interlocutores han sido: el conservador Peter Berger, los neoliberales Hayek y Friedman, el staliniano Kantorovich y los anarquistas, quienes respectivamente han hablado de la “plausibilidad”, la “competencia”, la “planificación” y las “éticas” perfectas. En su obra *Crítica a la Razón Utópica*, Hinkelammert anticipó el derrumbe del socialismo al criticar la planificación burocrática staliniana, pero el tema central del libro es el discernimiento y delimitación de los “imposibles” de la sociedad burguesa -según Marx- y del socialismo -según Weber- y la discusión de los marcos categoriales en los cuales se elaboran los pensamientos sociales. El problema de Hinkelammert, para los norteamericanos y los europeos -dice Dussel- es escribir en español y hablar desde los excluidos.

Sobre la factibilidad, Hinkelammert primero escribe que “la realidad trasciende a la experiencia... (por eso) la necesidad de acceder a la

---

<sup>963</sup> Luhmann, N. *Sistemas Sociales*. P 439. Ver *Ética de la Liberación en la edad de la globalización*.. pp 256-258

<sup>964</sup> Hinkelammert, F. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, N. U. Santiago de Chile, 197p, p 24

realidad para transformarla en “empiria” por medio de conceptos universales”<sup>965</sup>, y así constituir el sujeto cognoscente. Como este sujeto es un viviente humano finito, toda la realidad se le abre como posibilidades para su vida, pero ahí el sujeto choca con imposibilidades porque la realidad trasciende su capacidad cognitiva. Entonces, para poder manejar la realidad el sujeto debe sobrepasar, hipotéticamente, lo observable por medio de conceptos universales. De modo que la “empiria”, o hecho empírico, es un constructo del sujeto desde el principio de la imposibilidad de elegir la muerte. Así pues, la objetividad de la empiria refleja los límites del sujeto cognoscente y abre el campo de lo hipotético.

En este momento -comenta Dussel- es cuando Hinkelammert introduce novedosamente el problema de la factibilidad:

*“Este sujeto..., que aspira a la totalidad de la realidad pero... imposibilitado de alcanzarla, es el sujeto de la tecnología... Luego, todo el conocimiento empírico es, en última instancia, conocimiento tecnológico, y el criterio de verdad es... su transformabilidad en tecnología.”<sup>966</sup>*

En este punto, Hinkelammert toca al pragmatismo de Pierce, porque “el sujeto de las ciencias naturales... al chocar en su actuación con imposibilidades,... reflexiona.. sobre el ámbito de todos los fines tecnológicamente posibles”<sup>967</sup> .

Además, Hinkelammert indica otra variable reductiva de la factibilidad porque escribe:

*“La escasez de medios... como condicionante material de*

---

<sup>965</sup> Hinkelammert, F. *Critica a la Razón Utópica*, CEI, San José de Costa Rica, 1984, p 236

<sup>966</sup> *Ibidem.* p 237

<sup>967</sup> *Ibidem.* p 237

*toda elección,... un condicionante económico que condiciona los fines realizables... Es decir, todos los fines posibles tienen condiciones materiales de posibilidad.*<sup>968</sup>

Pero a pesar que el sujeto se pone fines para reproducir su vida, estos no se agotan en una relación formal medio-fin, porque no todos los fines, técnica y materialmente realizables, son factibles: “sólo lo es el conjunto de fines que se integran en algún proyecto de vida”<sup>969</sup>. Este es el tema de la factibilidad ética que juzga a la factibilidad tecno-económica. Enrique Dussel descubre que Hinkelammert está de acuerdo con sus argumentos contra Putnam cuando dice que: para vivir “hay que aplicar un criterio de satisfacción de las necesidades a la elección de los fines”<sup>970</sup>. Es decir, hay que distinguir entre las necesidades para la vida y las preferencias agradables, que la economía capitalista no diferencia.

Según Dussel, aquí se plantea la utopía éticamente factible de la liberación, por el camino que abre Hinkelammert hacia una ética material universal, más allá de los conservadores y más acá de los utopistas. Como para Marx, la vida no es un fin, sino la realidad humana desde donde se ponen los fines, del mismo modo Hinkelammert indica que la razón productiva del sujeto viviente es la que pone los fines y valores y funda la razón estratégica, instrumental y discursiva. Hinkelammert abre, como nadie, la discusión sobre la factibilidad desde la periferia mundial, donde son escasos los medios tecnológicos, económicos y políticos, y redefine la problemática de la praxis y las instituciones<sup>971</sup>.

La factibilidad -declara Dussel- es un capítulo propio de la Ética de la Liberación, donde se critica a la razón instrumental y a la razón utópica,

---

<sup>968</sup> Ibidem. p 238

<sup>969</sup> Ibidem. p 239

<sup>970</sup> Ibidem. p 240

<sup>971</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 263

pero avanzando más allá de Horkheimer. En la relación hombre-naturaleza media el grado de civilización y las posibilidades económicas, lugar donde se abre el espacio de la validez de la razón instrumental y de los juicios de hecho. Esto ya lo había explicado Weber al decir que la “acción racional con arreglo a fines” estaba determinada por expectativas,... como condiciones o medios... calculados racionalmente”<sup>972</sup>. El problema es cuando se fetichiza o totaliza el ámbito formal medios-fines. No, la razón instrumental hay que saberla enmarcar en la verdad práctica, la validez intersubjetiva y subsumirla positivamente en la acción. Los principios material y formal determinan el criterio de factibilidad y lo transforman en el principio ético de factibilidad u operatividad. La cuestión es novedosa y compleja<sup>973</sup>.

Si la vida humana es la condición material de la existencia y el contenido de la ética universal, o verdad práctica de vida o muerte, la naturaleza es el medio para vivir y poder realizar sistemas y, además, fijar posibilidades. A esta racionalidad, que tiene en cuenta las exigencias de la naturaleza, Kant la llamó facultad de juzgar. Según Kant -señala Dussel- el sujeto enfrenta a la naturaleza “como si” ella estuviera organizada teleológicamente y de ahí que defina un imperativo práctico que sintetiza el objeto práctico: “la acción que te propones, si sucediera según la ley de la naturaleza,... podrías considerarla como posible mediante tu voluntad”<sup>974</sup>. Se trata de la posibilidad o no de una acción moral que debe cumplir las condiciones materiales de realización. De modo que -según Dussel- el criterio de factibilidad puede ser este:

*“El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de*

---

<sup>972</sup> Weber, M. Economía y Sociedad, FCE, México, 1984, p 20

<sup>973</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 264

<sup>974</sup> Ibidem. p 265 Dussel cita a KpV, A 122-123

*considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular.*<sup>975</sup>

Este criterio se orienta, entonces, a elegir las mediaciones adecuadas para realizar un fin, el cual tiene que ver con la validez y eficacia formal respecto de las posibilidades empírico-técnicas y económico-históricas de realizar algo. Es decir, sin condiciones materiales la sola voluntad nada puede hacer. Los cálculos lógicos y materiales los realiza la razón estratégico-instrumental, como ya se dijo, enmarcada por la razón práctico-material y la razón moral-formal. No es factible lo lógicamente imposible -el mercado de la competencia perfecta-; algo puede ser lógicamente posible pero imposible empíricamente -el perpetuum mobile-; algo puede ser empíricamente posible pero técnicamente imposible -volar en el siglo XIX-; algo puede ser técnicamente posible pero económicamente imposible -salir del subdesarrollo en el capitalismo-; por último, y es lo más serio, algo puede ser tecno-económica y políticamente posible y válido, pero ético-moralmente imposible. Aquí ya se supera el criterio de factibilidad y se pasa al principio de operatividad, o ético de factibilidad, donde los enunciados de eficacia se han de situar desde el principio ético-moral.

Este principio de factibilidad ética es el que determina lo que puede hacerse desde lo éticamente permitido, desde lo que puede hacerse o es deseable -como las preferencias del mercado- hasta lo que debe operarse necesariamente, hasta lo que es deónticamente debido -como el cumplimiento, antes que todo, de las necesidades básicas del hombre-. Este horizonte encierra, por consiguiente, las acciones con factibilidad ética

---

<sup>975</sup> Ibidem. p 266

que, a su vez, subsume lo meramente factible<sup>976</sup>. Esto significa -explica Dussel- que el principio de imposibilidad ética o lo que imposibilita la vida del sujeto humano, enmarca al principio lógico-empírico y técnico, desde el principio ético-material y el principio moral-formal; o también, que la razón estratégico-instrumental es subsumida por la razón práctico-material, por la razón ético-originaria y por la razón discursivo-intersubjetiva. De tal manera que, sólo usar la razón ético-discursiva es caer en una ilusión utópica, y usar sólo la razón estratégico-instrumental es seguir una formalidad perversa<sup>977</sup>.

Según la Ética de la Liberación, entonces, para pasar del criterio al principio de factibilidad ética se ha de proceder de la siguiente manera: Se parte de un juicio de hecho. Uno de tantos puede ser: “Este ser humano hambriento nos pide una limosna.” Se considera discursivamente la factibilidad técnica y económica de ese pedido. Si él es factible se considera, además, si tal acción reproduce y desarrolla la vida de ese sujeto humano. Si así es, en un acuerdo discursivo el juicio de hecho concreto se transforma y se enmarca en un enunciado normativo como este: “Debemos dar la limosna decidida a este hambriento”, enunciado que es ético si es práctico-verdadero -porque su factibilidad medio-fin se subordina al criterio de la vida-, si es válido-moral -porque se decide discursivamente- y si es factible e imperado.

Por todo lo analizado, Dussel da la primera definición del principio de operabilidad:

*“El que decide éticamente una acción, una norma, una institución o una eticidad sistémica, debe cumplir con las condiciones de factibilidad lógica y empírica, desde el*

---

<sup>976</sup> Ibidem. p 268

<sup>977</sup> Ibidem. p 268

*marco de las exigencia ético-materiales y morales-formales discursivas desde un rango que va desde las acciones éticamente permitidas hasta las acciones debidas materiales y formales.*<sup>978</sup>

Este principio, porque responde a la vida y tiene en cuenta las exigencias físico-naturales y técnicas en las posibilidades de cada situación histórica, es ético y universal. Por eso, los actos que cumplan este principio son posibles y buenos, y el sujeto que los realiza también es bueno. Lo bueno es sólo la realización de lo posible y lo ético. Y la factibilidad, en la que se ocupan las micro y macro instituciones del poder-hacer, es la que determina el manejo de las mediaciones, o el poder realizar los propios proyectos.

El principio de factibilidad ética discute, primero que todo, con los anarquistas porque estos simplifican las mediaciones, juzgan posible lo imposible, niegan las instituciones por “represivas”, consideran que los sujetos pueden ser éticamente perfectos y, por lo tanto, intentan modelos imposibles, caen en el voluntarismo ético y en irrealismos peligrosos. Los anarquistas, al eliminar las instituciones y al usar las acciones directas, eliminan la argumentación discursiva, desencadenan el irracionalismo de la violencia pura, llevan al suicidio utópico del mismo anarquista y a la muerte a muchos inocentes. Como el Sendero Luminoso o el Kmer Rojo, a nombre de la libertad, imponen el reino de la muerte.

La factibilidad ética cree en transformaciones posibles y necesarias, por ello, se opone también a los antiutopistas conservadores -a lo Popper- y a los cínicos que, por la eficacia y el cálculo de la dominación fixista -a lo Weber-, absolutizan la razón instrumental. El poder fáctico puede fundamentar a esta razón, pero ello es puro criterio de factibilidad que no es

---

<sup>978</sup> Ibidem. p 270



necesariamente ético. Para que el poder fáctico sea ético debe ser subsumido por la razón práctico-material, por la razón ético-originaria y por la razón discursiva; es decir, ordenarse a los fines materiales y formales universales que se realizan a través de los valores culturales de las distintas situaciones históricas.

Por último, se puede presentar el hecho, o de las contradicciones o de la falta de medios. En estos casos -expresa Dussel- hay que tener un criterio de discernimiento de prioridades. Se deben priorizar las mediaciones necesarias para la vida de los sujetos y para la participación de los afectados en los acuerdos. Así se supera el fetiche del puro cálculo de la eficacia sistémica -a lo Luhmann- y se introducen los criterios y principios de la factibilidad ética como el marco de la misma factibilidad. Esta cuestión -concluye Dussel- permite conocer el lugar exacto de la ética ante las ciencias empíricas, la tecnología, las instituciones y la racionalidad instrumental <sup>979</sup>.

Para finalizar, Dussel analiza la realización del acto ético, es decir, el “bien” y sus consecuencias. En primer lugar, el principio material se debe aplicar por el principio moral-formal y, en segundo lugar, lo válidamente acordado se debe enmarcar en la factibilidad real. Se trata de abordar el cómo, cuándo, dónde y con qué medios se ha de operar lo bueno. El proceso de aplicación de lo elegido como “operable” debe tener una mediación formal, que se puede llamar “principio democracia”, o requisito de la participación simétrica de los afectados, pero enmarcado desde la materialidad de la vida de los sujetos. El acto propio de la conciencia ética, o frónesis aristotélica, es el juicio de hecho elaborado por la racionalidad práctico-material de una comunidad discursiva, que no cumple sólo con la

---

<sup>979</sup> Ibidem. p 273

deontología formal, sino con el principio material universal que orienta el criterio de la verdad práctica de vida o muerte de los sujetos argumentantes.

Kant -comenta Dussel- resuelve el objeto de la razón práctica sólo con principios formales y se las arregla, para concebir y aplicar los objetos a-priori de bien y mal, gracias a la facultad práctica pura movida, no por las inclinaciones, sino por el puro deber o ley universal, y considerando, en la moralidad del acto, sólo la “intención pura”, no sus consecuencias. En cambio, en la Ética de la Liberación, la norma a realizarse decidida a-priori se somete al juicio de la razón práctico-material, mediante la argumentación práctica y formal intersubjetiva y se aplica en el mismo proceso práctico. Las consecuencias, como opinaba Pierce, permiten conocer el acto efectuado sin contradicción entre la intención y las consecuencias, porque una ética de la convicción se integra con una ética de la responsabilidad que cumple con la factibilidad. Aquí la ética de la responsabilidad no es complementaria, como en Apel, porque ella es cumplida con los mismos principios materiales, formales y de factibilidad, que permiten juzgar y corregir las consecuencias según las exigencias concretas.

En Max Weber -continúa Dussel- se trataba o de una ética de la convicción, o de una ética de la responsabilidad, o de la tensión entre ellas, porque no conocía el principio ético material universal que reproduce la vida, ni el principio moral-formal, intersubjetivo. Weber, en lo material, se hundió en el pantano de los valores culturales y, en lo formal, cayó en el cálculo de la razón instrumental. Además, Weber negó que la ética de la convicción tuviera que ver con la objetividad científica e intentó mostrar que la ética de la responsabilidad no podía dejar de actuar con convicción valorativa<sup>980</sup>.

---

<sup>980</sup> Ibidem. pp 273-278

Dussel hace una última aclaración: Lo bueno son las acciones realizadas con los tres principios fundamentales de la Ética de la Liberación, cuya aplicación en la vida de un sujeto ético, o en una sociedad, tiene infinitas variaciones. La acción buena no es la mera encarnación de valores como en Scheler o Husserl, tampoco es lo válido normativo como en Apel o Habermas, ni lo justo de Rawls. Es algo más preciso y complejo. Sólo es bueno el acto humano, la praxis humana y, por ella, el sujeto sustantivo que la realiza, la norma verdadera, válida y factible, la institución constituida y el sistema de eticidad, como complejo de la praxis en un momento histórico. En síntesis, lo bueno es el acto humano que incluye tres componentes:

- a. La materialidad de la verdad práctica, porque desarrolla comunitariamente la vida del sujeto con pretensión de verdad práctica universal, siempre en una cultura dada, desde la comprensión del ser y en un estado de felicidad subjetiva con pretensión de rectitud.
- b. La formalidad de validez intersubjetiva, porque cumple argumentativamente lo acordado en simetría comunitaria y por la propia conciencia, con pretensión de verdad pública y personal.
- c. La factibilidad instrumental de las condiciones empíricas, tecnológicas, económicas, etc. en el marco de las exigencias éticas, con pretensión de sinceridad y pretensión histórica de honesta responsabilidad.

Pero los actos humanos nunca son perfectamente buenos, porque los realizan seres humanos finitos en condiciones finitas. Los actos humanos sí son aproximadamente buenos en un marco de posibilidades, donde muchos actos son posibles. El marco de posibilidades es inmenso, pero con precisos criterios y principios, donde es posible el pluralismo universalista<sup>981</sup>.

---

<sup>981</sup> Ibidem. pp 278-280

Dussel anota que la mayoría de los filósofos terminan el análisis de la ética describiendo los fundamentos. La Ética de la Liberación en cambio, hasta este momento sólo ha colocado los cimientos (Ética I) para edificar la crítica ética y la consiguiente praxis de la liberación.

#### **4. CRÍTICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN. SEGUNDA PARTE O ÉTICA II**

Resulta que en el sistema vigente aparece el mal y la razón ético-crítica empieza a descubrir lo no-verdadero, lo no-válido y la no-eficacia de lo considerado el “bien” establecido; ello es testimoniado por la multitud de rostros humanos sumidos en la miseria y que claman por la vida. Se desoculta la otra cara del sistema, cuya superación implica un proceso crítico-negativo que, con pretensión de universalidad, juzga a la totalidad de la eticidad establecida. De esta manera, Enrique Dussel se ubica en el segundo nivel de su ética, la cual critica a todo sistema vigente y propone construir una nueva eticidad.

Dussel dice que la razón ético-crítica tiene una tradición milenaria desde los pensamientos míticos de las épocas primitivas, pasando por los testimonios conocidos de Egipto, Mesopotamia y la precisión filosófica de los griegos, a los medievales y modernos, hasta llegar a nuestra época con Marx, Freud, Horkheimer, Derrida, etc. En América Latina es imperativo tener presente a pensadores ético-críticos anticolonialistas como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Francisco Xavier Clavijero, Antonio Nariño, Miguel Hidalgo, Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy, Rodolfo Kusch y Paulo Freire entre otros.

La crítica ética es la desarrollada racionalidad que, al subsumir la

razón material, formal y de factibilidad, permite adoptar la perspectiva de las víctimas del sistema, de los sujetos éticos que no pueden desarrollar su vida porque son excluidos y están afectados por situaciones de muerte. Esta crítica ética admite el juicio a la eticidad vigente como perversa, como Fetiche -al modo de Marx-, como Inversión de Valores -al modo de Nietzsche-, como Super-Yo -al modo de Freud-, como Excluyente -al modo de Foucault-, como Dialéctica Negativa -al modo de Adorno- y como Totalidad -al modo de Lévinas-<sup>982</sup>. Este juicio crítico negativo -continúa Dussel- es trans-sistémico o trans-ontológico porque procede desde las víctimas que están más allá del ser, a las cuales la razón ético-originaria reconoce y afirma en su vida y dignidad de seres humanos, en su alteridad de otros como otros. Esta crítica ética también penetra hasta descubrir el mal radical, el mal originario ontológico, el cual reside en el cerrarse sobre sí de todo sistema y constituirse la Identidad, el Mundo, el Mercado, la Conciencia, etc. que no reconoce la alteridad humana de los pobres, sino que los reprime para “caminar heroico hacia el suicidio colectivo”. Dussel expresa que este mal lo intuyó Bergsón en “Las Dos Fuentes de la Moral y la Religión”, y lo sospechó Kant cuando escribió: “se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida humana... sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza...”<sup>983</sup>. Pero Kant, debido a su formalismo, no pudo decir lo que sí dice la Ética de la Liberación:

*(que) “el dolor de la corporalidad de las víctimas... es exactamente el origen material primero de toda crítica ética posible, del «juicio de hecho» crítico («Esto no permite la reproducción de la vida del sujeto») y, posteriormente (mediando momentos que debemos analizar), del «juicio normativo» crítico por excelencia. («Este sistema es malo, porque no permite la reproducción de la vida de sus víctimas»)*<sup>984</sup>.

---

<sup>982</sup> Ibidem. p 299

<sup>983</sup> Ibidem. p 300 Dussel cita a Kant Werke, 1968, IV, p 52

<sup>984</sup> Ibidem. p 302

Esta segunda parte describe tres niveles y diez momentos. El primer nivel que presenta “la situación” en cuatro momentos: 1. La negación originaria de las víctimas por parte del sistema I o eticidad vigente; 2. La afirmación ética radical del principio material de la vida y del principio formal discursivo antihegemónico; 3. La toma de conciencia ético-crítica de la propia negatividad de las víctimas; 4. El enjuiciamiento ético-negativo al Sistema I por parte de las víctimas. El segundo nivel que presenta “la organización de las víctimas” en otros cuatro momentos: 5. La constitución de la comunidad discursiva antihegemónica que se interpela a sí misma; 6. La interpelación de la comunidad crítica a los miembros del Sistema I dominador que se pueden solidarizar como “intelectuales orgánicos” con las víctimas; 7. La comprensión y explicación de las causas de la negatividad del Sistema I por parte de la comunidad crítica; 8. La construcción de alternativas dialécticamente posibles a través del uso de la razón utópica. Y el nivel tres que presenta “el proceso de liberación” en dos momentos: 9. La de-construcción de la negación real y empírica del Sistema I y 10. La construcción de la afirmación liberadora real del Sistema II, más justo y humano<sup>985</sup>.

#### **4.1. Crítica Ética del Sistema Vigente desde la Negatividad de las Víctimas: El Criterio y el Principio Crítico Material o Ético.**

Este aparte trata de la toma de conciencia ético-crítica de la dominación y de la negación, tanto de la vida humana como de la corporalidad de las víctimas, que en el nivel de la producción y de la cultura es realizada a manos de los poderosos, que consideran como un hecho natural apropiarse de las riquezas a costa de la miseria de los pobres.

---

<sup>985</sup> Esquema 4.3. Un modelo de la praxis crítica dialéctica de afirmación-negación de la crítica ética. Ibidem. p 304

Al finalizar el siglo XX -manifiesta Enrique Dussel- el criterio y el principio material de desarrollar la vida humana desde las comunidades de vida, no se cumple para el 85% de la población del sistema-mundo de la Modernidad, el cual acrecienta la contradicción consigo misma porque, en su globalización, va dejando a las mayorías sumidas en el hambre, el analfabetismo y la infelicidad, además, privadas de la libertad, la igualdad, la riqueza y la propiedad, a causa de la represión económica, política, cultural y psicológica. Esta crisis descomunal ha convertido al sistema-mundo en lo que Horkheimer llama el “sistema negativo”, Foucault las “instituciones disciplinarias como estructuras de micro-poder” y Benjamín el “tiempo vacío”. Por ello, la Modernidad pierde su validez y hegemonía<sup>986</sup>.

Dussel, para definir el criterio y el principio crítico-material que ético-negativamente enjuicie a todo sistema opresor, hace un recorrido a través del pensar de los grandes críticos malditos de la edad contemporánea, desde la “Crítica de la Economía Política” de Marx hasta la “Sensibilidad” y “Alteridad” en Lévinas, pasando por lo “Negativo” y “Material” de la Teoría Crítica de la primera Escuela de Frankfurt -Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamín-, por la “Voluntad de vivir” de Schopenhauer, por la “Voluntad de Poder” de Nietzsche y por el “Principio de Muerte” de Freud.

De Marx, Dussel expone cómo fue profundizando la positividad-negatividad y la causa de la negatividad de las víctimas -la “prensa libre”, los campesinos, los líderes obreros, las comunidades concretas, la clase obrera francesa y del capitalismo en general- en sus experiencias teóricas y prácticas en Alemania, Francia e Inglaterra, a través de las cuales Marx descubre la importancia de la Economía Política y del contenido material de

---

<sup>986</sup> Ibidem. pp 309-311

la vida humana como punto de partida para la crítica del sistema capitalista<sup>987</sup>.

De la primera Escuela de Frankfurt, Dussel presenta siete cuestiones sobre las posibilidades de crítica a la sociedad y a las teorías tradicionales: 1. Las víctimas; 2. El sistema vigente; 3. La razón crítica misma; 4. La articulación de la crítica teórica con la praxis de liberación; 5. El sujeto social histórico de la crítica; 6. La filosofía de la historia presupuesta, donde Horkheimer y Adorno dan su argumento racional o juicio sobre la Ilustración; por último, 7. La estructura de la materialidad y negatividad libidinal en torno a las víctimas. Todas estas cuestiones en la época de transición de la crisis de la modernidad tardía. En otras palabras, trata de cómo la Escuela formuló la no-verdad o las condiciones de la crítica negativa de la totalidad del mundo después del fracaso stalinista, después de los hechos teóricos de Weber, Lukács y Freud, y después de la revolución social de 1918-1919 en Alemania<sup>988</sup>.

De la “Dialéctica Pulsional”, Dussel aborda “lo otro que la razón”, la “base material libidinal” sobre la que se mueve la razón y que, de alguna manera, se ha tenido en cuenta en la historia del pensar, pero que en la edad contemporánea abre un “horizonte categorial pulsional y afectivo-erótico” con el intento ontológico de la “Voluntad de Vivir” de Schopenhauer, la cual se escinde en lo “Apolíneo y Dionisiaco” de Nietzsche y que culmina en los “Instintos de Conservación” bajo el imperio del “Principio de Muerte” que domina al “Principio de Placer” según Sigmund Freud<sup>989</sup>.

De Emmanuel Lévinas, Dussel presenta cómo el filósofo de la

---

<sup>987</sup> Ibidem. p 312

<sup>988</sup> Ibidem. pp 326-328

<sup>989</sup> Ibidem. pp 342, 343, 352



alteridad supera y se coloca fuera del orden gnoseológico, en el horizonte pulsional más allá de la intencionalidad fenomenológica, desde donde afirma que el Yo puede sacrificar su ser puro y simple por la felicidad, pero también existir eminentemente y sacrificar la felicidad por el “Desear” o “pulsión creadora y de alteridad” que, más acá del Eros del “instinto dionisiaco”, es capaz de atender la interpelación del Otro, de las víctimas del sistema y ofrecerse como rehén por su redención<sup>990</sup>.

Carlos Marx -señala Dussel- está en la tradición de la positividad crítica del viejo Schelling, quien critica la subjetividad vacía de Hegel<sup>991</sup>. Schelling, en efecto, argumenta que antes “del ser idéntico al pensar” se da otra realidad, pues dice: “es la mayor función de la filosofía pasar del puro ser al Señor del ser”<sup>992</sup>, porque existe una fuente que crea el ser desde la nada. Feuerbach también capta que es necesario superar la Identidad hegeliana, y lo hace transformando la teología de Schelling en una antropología, a cuya alteridad pasa a través de la sensibilidad de la corporalidad del otro humano<sup>993</sup>. Kierkegaard, a su vez, reflexiona sobre ese más allá del ser tautológico de Hegel en donde la víctima, “el pobre ser humano individual existente”, en el estadio de la fe patética religiosa, se encuentra con el Otro no-cognosible ni por la razón estética ni por la razón ética<sup>994</sup>. En la misma línea posthegeliana, Engels plantea, con conciencia ético-crítica, como punto de partida “la situación de la clase obrera” que trabaja por “...la producción y reproducción de la vida inmediata, en un doble sentido: por un lado, la producción de los medios de vida... y, por otro, la producción del mismo ser humano”<sup>995</sup> como instancia última. Es

---

<sup>990</sup> Ibidem. pp 359-360

<sup>991</sup> Ibidem. p 312

<sup>992</sup> Ibidem. p 312 Dussel cita a Schelling. Philosophie Offenbarung 1841/42, Suhrkamp, Frankfurt 1977, Lección 1 XII, 172

<sup>993</sup> Ibidem. p 313

<sup>994</sup> Ibidem. pp 314-315

<sup>995</sup> Ibidem. p 315 Dussel cita a MEW, 1956, II, 232; XXI, 27

cuando Marx descubre el “ojo abierto” del espíritu del pueblo en la “prensa libre”, en los “pobres campesinos” y en “el deseo de vivir y de luchar por la vida de la clase obrera francesa.” Entonces comenta Dussel:

*“Así (Marx) descubre la víctima que debe ser afirmada en su dignidad y negada en su negación, según la dialéctica de lo positivo y negativo... (y) siendo la víctima universal o del sistema como tal, su liberación significa la «disolución» total del sistema... Es el juicio ético-crítico negativo por excelencia del sistema como totalidad.”<sup>996</sup>*

Marx, precisamente, escribe en la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel:

*“Cuando el proletariado reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio suyo... El proletariado se haya asistido, así, ante el mundo que nace, del mismo derecho.”<sup>997</sup>*

Para el Marx que vive en París, la cabeza de esa emancipación es la filosofía, entendida como praxis revolucionaria crítico-práctica vinculada a las víctimas. Es en este momento cuando Engels, con su obra Esbozo de una Crítica de la Economía Política, motiva a Marx para que descubriera, en la naciente ciencia económica, el nivel epistemológico donde se debía situar la razón ético-crítica.

A partir de este momento (1844) hasta su muerte (1883), Marx, desde la “exterioridad” de los trabajadores, desarrolla su crítica al capital y a la economía política burguesa que “ignora al trabajador y... el pícaro, bribón, mendigo, trabajador desocupado, el hambriento, el miserable y el criminal

---

<sup>996</sup> Ibidem. p 316

<sup>997</sup> Ibidem. p 316 Dussel cita a MEW, I 389 - 391

son figuras que no existen para ella<sup>998</sup>. Entonces, Marx juzga ético-negativamente al capitalismo como perverso, porque “niega institucionalmente la vida humana”,... “no cumple el criterio material de desarrollar la vida humana”,... porque “el trabajo, bajo los presupuestos de la propiedad privada, es alienación de la vida<sup>999</sup>”, porque “el trabajador pone su vida en el objeto... pero el objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil<sup>1000</sup>”, porque “el capital muerto... es indiferente a la real actividad individual,... la apropiación aparece como enajenación..., la vitalidad como sacrificio de la vida<sup>1001</sup>”.

Cuando Marx llega a Londres ya ha realizado su opción ético-crítica y ha elegido la Economía Política como el instrumento para analizar la manera como el capital produce la negación originaria del proletariado. A partir de 1857, Marx comienza una descripción metódica, en las cuatro redacciones de El Capital, situándose en el ámbito anterior a la totalidad del capital, “en el trabajo aún no-objetivado, aún no-valor, en la existencia subjetiva del trabajo mismo... como la fuente viva del valor más allá del capital<sup>1002</sup>”. En los Manuscritos, tanto del 61-63 como del 63-65, con el tema “Transformación del dinero en capital”, Marx explica cómo “el poseedor de dinero... descubre en la esfera de la circulación... una mercancía cuyo valor de uso (posee) la peculiar propiedad de ser fuente de valor<sup>1003</sup>”. Se trata del “trabajo vivo” que, desde más allá del capital, es violentamente subsumido por el capital. Es aquí -comenta Dussel- cuando Marx, siguiendo a Schelling, convierte la teología creacionista en economía creacionista, que Habermas, gran conocedor de Schelling, no advierte.

---

<sup>998</sup> Ibidem. p 318 Dussel cita a NEW II, p 124

<sup>999</sup> Ibidem. p 319 Dussel cita a MEW, I EB, p 463

<sup>1000</sup> Ibidem. p 320 Dussel cita a NEW p 106

<sup>1001</sup> Ibidem. p 321 Dussel cita a NEW p 119

<sup>1002</sup> Ibidem. p 322 Dussel cita a Marx, k. Grundrisse I, p 235

<sup>1003</sup> Ibidem. p 322 Dussel cita a MEGA II, t. 6, p 183

Para Marx, categorialmente, antes del capital, en la “exterioridad”, se encuentra el pobre, el pauper, que sólo posee la negatividad primera de su propia corporalidad viviente; sin embargo, desde su nada, es el creador de la riqueza. El pauper aparece, histórica y coactivamente, como presupuesto del capital cuando las condiciones pre-capitalistas de subsistencia son destruidas y el campesino es transformado en un pobre urbano que, o vende su corporalidad o se muere. Estas circunstancias -de nuevo comenta Dussel- las olvida el neocontractualismo de Rawls. Realizado el contrato desigual, con y por el capital, se produce la trágica subsunción formal del “trabajo vivo” porque, en una mágica inversión, éste queda fundado, no en sí mismo, sino en su producto, en el capital, en el ser del sistema, el cual lo usa como medio para valorizar el capital<sup>1004</sup>. Pero la subsunción se profundiza con la introducción de la maquinaria que modifica el proceso del trabajo mismo, pues ella pasa a dirigir la producción y deja subsumido al trabajador, además, de modo material, real. “Este es el momento ético por excelencia de la alienación del “trabajo vivo” como trabajo asalariado,... como incorporación de la «exterioridad» del trabajo vivo en la «totalidad» del capital”<sup>1005</sup>. Todo este análisis teórico-explicativo es posible -agrega Dussel- gracias al descubrimiento de la categoría clave, profunda, esencial y simple de “plusvalor”, categoría que permite ubicar, dentro del sistema de categorías de la economía política, el lugar exacto donde se produce la negación de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de las víctimas del capital.

Cuando preparaba la segunda edición de El Capital (1871), Marx alcanza mayor claridad porque diferencia el “valor” en cuanto tal y el “valor de cambio”. El valor en general es “el trabajo humano indiferenciado, el trabajo abstractamente humano, es la vida humana hecha realidad

---

<sup>1004</sup> Ibidem. p 322

<sup>1005</sup> Ibidem. p 323

objetiva”<sup>1006</sup>. Con esta categoría económica y material antropológica, Marx construye la categoría “salario”, también económica y a la vez crítico-ética que porta en su contenido la negatividad. No es un simple “valor” producido; sino que esconde un valor-no-pagado”<sup>1007</sup>:

*“La forma de salario, pues, borra toda huella de división de la jornada de trabajo entre trabajo necesario y plus-trabajo, entre trabajo pago e impago. Todo trabajo aparece como trabajo pago.”<sup>1008</sup>*

El juicio ético-crítico por excelencia al capital, así como a la economía burguesa y a las morales cómplices, es acusarlos de fetiches en cuanto afirman, ideológicamente, que el capital es el autocreador de la ganancia. Pero el capital, no sólo es incapaz de reproducir la vida humana de sus víctimas, sino que a sí mismo se hace imposible -principio ético-crítico de factibilidad- porque, debido a la tendencia a disminuir la tasa de ganancia, se autodestruye<sup>1009</sup>.

Dussel termina comentando que, en sus análisis, Marx se hizo conciencia ético-crítica comprometida con los sujetos histórico-sociales oprimidos que surgían, a quienes les devolvía procesada la interpretación que de la situación hacían, con la finalidad de colaborar en la creación de una nueva validez más allá del sistema de dominación vigente. Marx criticó a todos los teóricos burgueses de su época, pero le faltó tiempo para terminar el plan de su obra y proponer más alternativas, por eso hoy, en el horizonte de la periferia mundial surge, para continuarlo, la Filosofía de la Liberación como filosofía ético-crítica, a la que le corresponde criticar a los neoliberales del capitalismo tardío.

---

<sup>1006</sup> Ibidem. p 322 Dussel cita a Marx, K. El Capital I/1, 47 en MEGA, II, t. 6, 72

<sup>1007</sup> Ibidem. p 323

<sup>1008</sup> Ibidem. p 324 Dussel cita a Marx, K. El Capital I/1, 17 en MEGA, II, t. 6, 502

<sup>1009</sup> Ibidem. pp 324-325

Las intenciones de la Teoría Crítica de los jóvenes judíos críticos cercanos al proletariado alemán -según Horkheimer-, eran: “la teoría social,... la formulación de lo negativo en la época de transición,... el enfoque crítico de la sociedad existente,... una evaluación más positiva de ciertas tendencias metafísicas porque el todo empírico es la no-verdad”<sup>1010</sup>. Es decir, a la primera Escuela de Frankfurt le preocupaba la negatividad y la no-verdad de la Europa de la primera mitad del siglo XX. Sus enemigos eran las “relaciones sociales dominantes, el autoritarismo familiar, el capitalismo industrial instrumental y el nazismo”, pero la Escuela, ni antes ni después del exilio (1933-1946) -comenta Dussel- logró concretar un compromiso con un sujeto histórico social. La preocupación de la Escuela, más que el contenido, era la forma de realizar la crítica social. Ella se preocupaba por cuestionar la teoría tradicional y, a partir de la miseria del momento, alcanzar una situación fundada en la razón, pero como esa miseria no ofrecía la imagen de una superación, la teoría del pensar crítico “sólo expresa su secreto”<sup>1011</sup>. Dussel reconoce que esta corriente le permitió a la Filosofía de la Liberación, en los años 70, politizar la ontología.

El punto de partida de la Teoría Crítica, su primer tema, fue “la miseria de las víctimas” del sistema, de aquellos que no se beneficiaban de los excedentes de los bienes producidos, con lo cual demostró lo inadecuado de “la organización de la sociedad en clases”<sup>1012</sup>. Adorno indicó que la miseria siempre había sido vista por los burgueses como lo peligroso, de modo que la “única manera de ejercer su dominio sobre lo material... (era) desplazar su origen a un pensamiento formal separado de su

---

<sup>1010</sup> Ibidem. p 326 Dussel cita a Jay, M. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Heinemann, London, 1973, Xi, Xii

<sup>1011</sup> Horkheimer, M. *Teoría Crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1990, p 248

<sup>1012</sup> Ibidem. p 244

contenido”<sup>1013</sup>. Esta crítica -comenta Dussel- se dirigió tanto a la teoría como al ámbito práctico, pero nunca alcanzó a ser una crítica-ética<sup>1014</sup>.

Sobre “el sistema vigente” -su segundo tema-, la Teoría Crítica siguió una estrategia argumentativa que definió a ese sistema como “la totalidad que se torna organismo irracional”, del cual hay que emanciparse, “acción que... muy bien puede servirse del trabajo teórico”<sup>1015</sup>. Con esta preocupación, y para liberar la dialéctica de su naturaleza positiva, Adorno escribió *Dialéctica Negativa*, pero Dussel explica que esa crítica a la ontología se hizo desde lo material concreto, como se hacía en la Alemania de esos años, porque la Escuela no conoció la positividad de una “exterioridad” desde donde realizar la crítica. La crítica a los “hechos” sí les hacía perder a éstos su “carácter de mera factibilidad”, porque “la actividad intelectual y material... siempre seguirá teniendo algo exterior, esto es, la naturaleza como la suma de los factores no dominados aún en cada época”<sup>1016</sup>. Lo más importante fue que la crítica al sistema no aceptó el “carácter escindido del todo social”, ni la producción de los no-incluidos, como un hecho natural, como sí lo pensó Friedrik Hayek quien, en su paradigma formal del “Mercado Total”, acepta como inevitable a los perdedores que produce la competencia capitalista. En este punto fue donde la Escuela desplegó toda su crítica contra la reificación de los fundamentos y funciones de la ontología, contra el sistema unidimensional, contra la razón instrumental, contra el positivismo, contra la estética y la cultura de masas, contra el nazismo, contra la sociedad industrial liberal capitalista burocratizada y contra la Modernidad que aniquila al individuo y su creatividad.

---

<sup>1013</sup> Adorno, Th. *Dialéctica Negativa*. Taurus, Madrid, 1975, p 29

<sup>1014</sup> Dussel, E. *Ética de Liberación en la edad de la globalización...* pp 328-329

<sup>1015</sup> Habermas, J. *Teoría Crítica*, p 241

<sup>1016</sup> *Ibidem*. pp 242-243

La “razón crítica” -tercer tema- fue identificada como una racionalidad material, negativa y práctica, que suponía a la totalidad vigente y a su víctima, sobre las que reflexionaba negativamente porque no se identificaba con la razón instrumental. Por ejemplo, según Douglas Keller, “la razón (crítica), para conducir la vida humana y la práctica social, presupone que la mente tiene acceso a normas y conceptos que proporcionan las bases para criticar el estado de cosas existentes, así como el ideal a realizar en la vida social”<sup>1017</sup>. Y para Marcuse, “la razón crítica” es el momento racional del acto radical que intenta descubrir que el mundo habría de ser un orden racional”<sup>1018</sup>... (y) “cambia algo que ha llegado a ser absolutamente intolerable y coloca en su lugar lo que por sí mismo es necesario.”<sup>1019</sup>

La “articulación de la teoría crítica con las víctimas” -cuarto tema-, se establecía porque el pensar crítico sabía tanto de la imposibilidad del Saber Absoluto como de la imposibilidad de la Organización Absoluta, o del Mercado Absoluto, a raíz de la “experiencia” de la negatividad del objeto sensible, la cual era tenida en las condiciones en que era llevada la producción por parte de las víctimas<sup>1020</sup>. Como el solo proletario no podía efectuar una crítica analítica contra el sistema, Horkheimer dijo: “la misión del teórico crítico es reducir la discrepancia entre su comprensión y la humanidad oprimida para la cual piensa”<sup>1021</sup>. Y de manera más clara agregó: “La esencial conexión de la teoría con el tiempo... reside... en la constante transformación del juicio de hecho teórico... condicionado por su relación consciente con la praxis histórica”<sup>1022</sup>. Toda esta cuestión era el tema de la

---

<sup>1017</sup> Dussel, E. *Ética de la liberación...* p 330 Dussel cita a Keller, D. Herber Marcuse and the Crisis of Marxism, Mac Millan, London, 1984, p 132

<sup>1018</sup> Dussel, E. *Ética de la liberación...* p 330 Dussel cita a Marcuse. *Razón y Revolución*. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967, p 8

<sup>1019</sup> *Ibidem*. p 330 Dussel cita a Marcuse. *Philosophische Hefte*, 1, Berlin, pp 45 - 68

<sup>1020</sup> Horkheimer, M. *Teoría Crítica...* p 245

<sup>1021</sup> *Ibidem*. p 252

<sup>1022</sup> *Ibidem*. p 262



articulación de teoría y praxis de una ciencia que no renunciaba a la humanidad porque quería ser crítica y liberadora. Sin embargo -comenta Dussel-, no se consideró suficientemente cómo las víctimas descubrían éticamente su situación negativa, porque Horkheimer se ubicó más en la perspectiva del filósofo crítico. El posible “vanguardismo” no fue consciente en Horkheimer porque él pensó enfrentar la situación a nombre de los intereses del proletariado<sup>1023</sup>. Lo cual significó que la Escuela no tomara en serio la exterioridad del Otro, y de ese modo construir un nuevo proyecto desde la realidad, verdad y validez trans-ontológica de las víctimas<sup>1024</sup>.

¿A qué sujeto histórico se religó la Escuela de Frankfurt?, fue el quinto tema. Dussel señala que Marcuse planteó el conflicto entre dos derechos históricos: “El derecho de... la comunidad establecida... ...(y) el derecho de lo que puede ser... porque puede hacer disminuir el dolor, la miseria y la injusticia”<sup>1025</sup>. Ahora bien, las comunidades en las que la Escuela vio surgir la conciencia de “nuevos derechos” fueron: la de los jóvenes judíos revolucionarios, la del proletariado europeo, y la de los ciudadanos dominados por una cultura de masas. Pero, por las circunstancias europeas de postguerra, esos posibles sujetos se fueron diluyendo. Por ello Habermas llegó a decir: “el proletariado se disolvió en tanto que proletariado”<sup>1026</sup>. La Ética de la Liberación considera, en cambio, que el sujeto de la historia es la mayoría de la humanidad, en la cual la miseria va en aumento.

Como sexto tema, Dussel distingue estos problemas: ¿Qué filosofía de la historia presupuso la Escuela de Frankfurt? ¿Sería posible alguna continuidad donde hicieran tradición los “momentos mesiánicos” según

---

<sup>1023</sup> Ibidem. p 246

<sup>1024</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 331-332

<sup>1025</sup> Marcuse, H. Ética de la Revolución, Taurus, Madrid, 1970, p 148

<sup>1026</sup> Habermas, J. Teoría y Praxis... pp 216-217

Benjamín? ¿Toda la praxis de la liberación que se pensaba minaría “lo siempre-retornante-igual”, sólo fue un sublime mesianismo trágico y derrotado? Para Benjamín la historia estaba como atravesada por dos flechas: 1. La del “tiempo histórico” cotidiano, “lo siempre-retornante-igual” de la sobrevivencia y de la dominación del sistema, que tiende al proceso natural de la felicidad sin armadura teórica. 2. La del “tiempo mesiánico” que salta como lo nuevo y atraviesa el “orden de lo profano”<sup>1027</sup>. Benjamín, por tanto, partía del sistema vigente, lo negaba desde la víctima y reinterpretaba toda la historia, pues escribía:

*“La clase que lucha... es el sujeto mismo del conocimiento histórico... que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas.”<sup>1028</sup>*

Esa reconstrucción de la historia Benjamín la hacía desde los vencidos que

*“se adueñan de un recuerdo (anamnesis de luchas) tal y como relumbra en el instante de un peligro... La tradición de los oprimidos... enseña que la regla es el estado de excepción en que vivimos... Cuando la víctima toma consciencia, cuando conmemora la historia pasada, el «tiempo mesiánico» da un salto de tigre al pasado... (y) reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer... La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el «tiempo homogéneo» y vacío, sino por un tiempo pleno, el tiempo-ahora... que hace saltar el continuum de la historia.”<sup>1029</sup>*

Pero Dussel deja planteada la pregunta: ¿Cómo el “tiempo mesiánico” se torna “tiempo histórico”? Y pasa a estimar “el juicio a la Ilustración” por parte de la primera Escuela de Frankfurt.

El diálogo entre Horkheimer y Adorno sobre los resultados de la

---

<sup>1027</sup> Benjamín, W. Discursos interrumpidos I, 1989, Taurus, Madrid, pp 177-190

<sup>1028</sup> Ibidem. p 186

<sup>1029</sup> Ibidem. pp 182-190

Aufklärung no fue retórica, como lo da a entender Habermas, sino un grito de la razón ético-crítica, ya que ésta se ligó al dolor de los “campos de concentración” y criticó la irresponsabilidad de lo negativo de la Ilustración totalitaria, a su filosofía de la historia, a su progreso cuantitativo, a su razón instrumental y a su pretensión, como quería Kant, de quitar el miedo a los seres humanos y convertirlos en dominadores. Pero la crítica fundamental fue a la subordinación de toda vida, y del placer, a las exigencias de la conservación y seguridad de la minoría que manda<sup>1030</sup>. Dussel, además, indica la inevitable contradicción que el “sistema civilizatorio” produce entre los “instintos de reproducción” -que con sus instituciones opresoras alejan del dolor y la muerte- y los “instintos del placer” -que afrontan el dolor y la muerte y cuestionan la seguridad- y cómo para Horkheimer y Adorno la “razón ilustrada” es la expresión reductiva de los instintos que asegura la supervivencia del sistema y, por tanto, justifica la filosofía del terror. Todo este argumento racional contra la Ilustración Dussel lo divide en siete puntos.<sup>1031</sup>

- (a) *“Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum, constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental.”*

Esto significa que el fundamento del sistema vigente limita la vida a su sola conservación, negando la creatividad y el impulso de una razón material más amplia.

- (b) *“Quien confía en la vida directamente, sin relación racional con la autoconservación, vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración y del protestantismo, en la época prehistórica.”*

---

<sup>1030</sup> Horkheimer y Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1997

<sup>1031</sup> *Ibidem*. pp 45-46 donde está sintetizado el argumento de toda la *Dialéctica de la Ilustración*.

Lo cual da a entender que, a quien hable de la razón material, en referencia a la vida, se le juzga como pre-moderno o nazi, y de ahí que el positivismo y la lingüística filosófica justifiquen el terror contra la razón ético-crítica.

(c) *“El progreso ha lanzado la maldición sobre el olvido de sí, en el pensamiento tanto como en el placer.”*

O sea, que el placer de crear lo nuevo es negado, y la razón material, que busca la reproducción de la vida de todos, es negada por enunciar juicios de valor, emocionales y prehistóricos.

(d) *“Pero cuanto más se realiza el proceso de autoconservación a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la autoalienación de los individuos que deben adecuarse al aparato técnico.”*

Pero esta autoconservación es fruto del sistema burgués que disciplina el cuerpo, aliena el trabajo vivo, los valores, las pulsiones, etc.

(e) *“El positivismo... ha acorralado incluso la última instancia intermedia entre la acción individual y la norma social.”*

Esto es, el formalismo define un horizonte abstracto, al cual confunde con la realidad de la vida, porque su ideal es el sistema, de donde todo se deduce.

(f) *“La exclusividad de las leyes lógicas deriva de ésta univocidad de la función, en última instancia del carácter coactivo de la autoconservación.”*

De esta manera se desarticula la acción individual y la norma social. Se cae en un solipsismo formal vacío. Si se mira a los contenidos, sólo

queda la pretensión de rectitud con respecto a valores impuestos por las élites.

(g) *“que concluye siempre de nuevo en la elección entre sobrevivencia y decadencia.”*

Es decir, la razón calculadora tiene como único criterio la “sobrevivencia y decadencia” del sistema, y en su nombre inmola la naturaleza y la humanidad de modo suicida. Dussel comenta, por último, que este modo realista de Horkheimer y Adorno de enfrentar la crisis les impide ser cómplices de “querer realizar la Modernidad” sin antes criticarla, o negarla irracionalmente, sin despertar ninguna esperanza en las víctimas<sup>1032</sup>.

El séptimo y último tema de la crítica a la sociedad vigente, por parte de la Escuela de Frankfurt, señala que las víctimas son descubiertas como reprimidas en su “corporalidad material y libidinal”, por lo cual había que criticar el ascetismo de la moralidad burguesa. Marcuse, por eso, escribe:

*“aquellos que mueren en agonía y dolor son la gran acusación contra la civilización.”<sup>1033</sup>*

Y Adorno:

*“El componente semántico recuerda... que el dolor no debe ser, que debe cambiar... Todas las acciones de la especie remiten a su conservación física... Incluso las disposiciones con que la sociedad corre a su aniquilación... van dirigidas inconscientemente contra el sufrimiento... El telos de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta el último de sus miembros.”<sup>1034</sup>*

---

<sup>1032</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* pp 337-339

<sup>1033</sup> Marcuse, H. *Eros y Civilización*, J. Mortiz, México, 1981, p 243

<sup>1034</sup> Adorno, Th. *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1975, p 204

Aquí la Escuela argumentó a favor del principio material ético y echó mano de la criticidad somático-pulsional de Freud para integrarla al marxismo, porque la corporalidad reprimida por el capital era la misma que el Super-Yo reprimía. Con todo, Marcuse advirtió que, al lado del sentido crítico del psicoanálisis, Freud mantenía una contradicción irresoluble entre el civilizatorio y represivo “principio de realidad” y la libido, movida por el “principio del placer”. Además, si el “principio de realidad” presuponía la represión de la libido como “principio de actuación” en cada sistema histórico, el plus-trabajo tenía también una plus-represión manejada por el Super-Yo que imponía el plus de dominación del sistema. Todo esto -dice Dussel- es un material filosófico-ético insustituible.

Si, por consiguiente, la civilización inhibe los instintos primarios que se refieren a la vida y a la muerte, ello tiene implicaciones ontológicas. Debido a que los instintos son dominados por el logos, Marcuse juzga así el declinar de la cultura occidental:

*“El ego llega a ser libre, pero si el mundo tiene el carácter de negación, la libertad del ego depende de ser reconocido... como amo.. . La actitud es opresiva hacia los otros sujetos: la satisfacción del ego está condicionada por su relación negativa con otro ego”<sup>1035</sup>.*

De ahí que la posibilidad de liberación se juegue en la apertura que deja el “principio de realidad” a través de la fantasía y la utopía como el “Gran Rechazo”, esto es, la dimensión estética por la transformación de la sexualidad en Eros.<sup>1036</sup> Horkheimer todavía dice:

---

<sup>1035</sup> Ibidem. p 340 Dussel cita a Marcuse, H. Zur Kritik des Hedonismus en Zeitschrift für Socialforschung, 1938 p 125

<sup>1036</sup> Ibidem. p 341

*“La teoría crítica... interés... por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye... el contenido materialista del concepto ideal de razón. En un período histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica”<sup>1037</sup>.*

Estas aseveraciones son ética crítica, la que Dussel quiere desarrollar desde el horizonte mundial, pero articulada a sujetos reales, convencido, además, de que la Ética de la Liberación no afirma, contra Freud o Marcuse, un “instinto de muerte” como constitutivo originario de la libido humana, porque para él, es el “principio de vida” el que puede fundamentar y manejar todos los momentos de dicha libido, en referencia al desarrollo de la vida individual e histórico-cultural del sujeto humano.

Pasando a la “dialéctica pulsional” Dussel, con el propósito de integrar la razón con el horizonte de la vida, la racionalidad material con la materialidad de las pulsiones, la razón discursiva con la factibilidad, y la negatividad de la razón instrumental con la práctica crítica, expone las reflexiones de Schopenhauer, Nietzsche y Freud sobre la realidad de la víctima y la solución que Lévinas sugiere con su “pulsión de alteridad”.

Schopenhauer, aunque negó la identidad hegeliana, propuso otra identidad: la del Ser y la Voluntad, la de la realidad pulsional irracional. Para él, que se inspiró en los Upanishad de la India, las víctimas son todos los seres vivos porque en su corporalidad poseen el fundamento del dolor, debido a su “voluntad de vivir” egoista. Según él, el yo cognoscente no puede conocerse, pero sí conocer el “querer” mismo, a través de una introspección que alcanza la “cosa en sí” más allá del mundo como representación. Esa cosa en sí realísima es la voluntad:

---

<sup>1037</sup> Horkheimer, M. Teoría crítica, p 270

*“Cuando tratamos de asignar al mundo corporal..., le atribuimos la verdad que para cada uno de nosotros tiene nuestro cuerpo; pues es lo más real que conocemos... Si el mundo corpóreo ha de ser algo más que mera representación... es en sí... Voluntad.”<sup>1038</sup>*

Esta voluntad se intuye en el dolor de la propia corporalidad que es lo negativo del querer, pero donde se “experimenta” la solidaridad con el cosmos. Según Schopenhauer, donde hay voluntad hay voluntad de vivir, la cual mueve desde la constitución cósmica a la corporalidad humana, a su vez puesta por el principium individuationis. Lo que produce el sufrimiento es el “querer” individualizante que se fastidia de lo mismo, de la dispersión infinita y de no poder jamás calmar el infinito querer egoísta de la voluntad de vivir siempre. El egoísmo<sup>1039</sup> se superaría por la “compasión” ante el sufrimiento ajeno, pero esa compasión es comprender que el otro no es él, porque “es uno sólo y el mismo ser el que se manifiesta en todo lo que vive”<sup>1040</sup>. Luego, la compasión no permite liberarse del sufrimiento. Este tal vez se evada negando la voluntad de vivir a través de la vida contemplativa estética o ascética, que conduce al estado del Nirvana.

El comentario de Dussel es que, en Schopenhauer la situación de los seres humanos, y su historia, es trágica, sin salida, una negatividad ontológica conformista. Su filosofía es “apariencia crítica en la crítica de la apariencia”, y no toca el real origen del dolor. Su pesimismo no es el que justifica la dominación de los pobres, porque Schopenhauer sitúa el mal en un nivel ontológico pre-ético, fuera de la historia, donde las víctimas se inmovilizan ante las injusticias de las instituciones humanas. Todo porque

---

<sup>1038</sup> Schopenhauer, S. El mundo como voluntad y representación, Aguilar, Buenos Aires, 1960, II, parágrafo 19; I, 164

<sup>1039</sup> Schopenhauer, S. Los dos problemas fundamentales de la ética, Siglo XXI, Madrid, 1993, p 221

<sup>1040</sup> Ibidem. pp 293-294



Schopenhauer no tenía conciencia social.<sup>1041</sup>

Para Nietzsche, el mundo histórico está escindido en los instintos reproductivos de Apolo y los instintos creativos de Dionisos; en Grecia, lo supremo no era la reconciliación del “ser” y la “apariencia”, sino la tragedia de la vitalidad dionisiaca, afirmada en la “apariencia” plural y en el dolor del héroe. Lo dionisiaco es creación, vida y diferencia, cuya negación es la unidad apolínea de la razón socrática que impone los valores ascético-represores, los valores semito-cristianos y la verdad germano-moderna. Lo dionisiaco, en cambio, es el “ser-humano-que-se-trasciende”, el Superhombre que se opone al Cristo masoquista.

Nietzsche, con un método genealógico, descubre las críticas a la ética, a la religión, a la metafísica y al arte. El motivo de la moral es el instinto egoísta de la felicidad, que se opone al placer del futuro. La felicidad se sublima en actos morales altruistas, en actos disciplinados en el violento sistema socrático-platónico, en el sistema masoquista-cristiano y en la funcionalidad de la sociedad moderna. Mientras que “la causa del placer... (es) el hecho de que la voluntad quiere avanzar -vencer, poder-... El feliz: (quiere el) ideal del rebaño -adormecerse-”<sup>1042</sup>. La metafísica, con sus ideas de alma, libertad y Dios, nació, según Nietzsche, por una búsqueda de seguridad y por el miedo a la muerte de los instintos de sobrevivencia; instintos que se aseguran en un orden violento que, a su vez, actúa en nombre de la justicia, el derecho y la civilización. El arte, por el contrario, sí tiene una posibilidad dionisiaca:

*“son los individuos no ligados;... son los hombres que intentan cosas nuevas... El placer es el sentimiento del Poder... En todo placer va comprendido un dolor...”*

---

<sup>1041</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 342-344

<sup>1042</sup> Nietzsche, F. Obras completas, Aguilar, Buenos Aires, IV, p 268

*Voluntad de crear, de asimilar, etc.*<sup>1043</sup>.

En cambio los instintos reproductivos repiten los sistemas de eticidad que evitan el dolor. Es lo cobarde, lo aburrido, la felicidad y lo perverso.

De lo dicho Dussel concluye: Según Nietzsche la negatividad originaria es el principium individuationis u orden apolíneo; las víctimas son los reprimidos; hay que evadirse de esa enfermedad de las cadenas que reproduce lo feliz; hay que evadirse de la funcionalidad de la razón, de la autoridad, de la culpabilidad y del resentimiento del rebaño; y es necesaria una crítica radical a la Voluntad de Poder de los Débiles que reproducen todas las estructuras de la represión. Nietzsche, entonces, propone la “disolución del sujeto” en la experiencia-decisión del Eterno Retorno de lo Mismo, para vivir el placer creador estético dionisiaco en la plena expresión de la Voluntad de Poder, para transmutar los valores y crear la vida, para transformar la voluntad de la nada por la voluntad de vivir. Con estas propuestas, que pretenden liberar la negatividad de lo dado, Nietzsche es uno de los grandes críticos, pero, cuando en sus obras “Más allá del bien y del mal” y “La Voluntad de Poder” quiere explicar cómo la libertad de poder se impone históricamente, naufraga en una nueva fetichización metafísica: la de la Voluntad de Poder<sup>1044</sup>.

Nietzsche -continúa Dussel- en “La genealogía de la moral” expone tres temas negativos: El resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético, mecanismos puramente negativos, gracias a los cuales triunfan los “esclavos” sobre los “señores” activos, nobles y artistas. El “resentimiento” es el hábito de la inercia, la impotencia de admirar, respetar y amar que desplaza las fuerzas reactivas e invierte los valores. La “mala conciencia”

---

<sup>1043</sup> Ibidem. IV, p 248

<sup>1044</sup> Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 342-348

es la introyección autodestructiva masoquista de las fuerzas activas contra el propio sujeto, el cual desconoce la esencia de la vida o Voluntad de Poder, se adapta y construye la ficción de la “falta-deuda” que integra al rebaño de los esclavos. Y el colmo es el “ideal ascético” que edifica un “mundo del más allá”, que niega el “más acá” del cuerpo y el placer a cambio de una voluntad de la Nada, tal como Kant que no puso en duda el valor de la verdad<sup>1045</sup>.

Schopenhauer es transformado por Nietzsche, porque el origen del dolor ya no es la Voluntad de Vivir, sino la Voluntad de Poder escindida en lo autoconservador racional represivo y en lo creador intuitivo crítico. No es el Nirvana, sino los “señores”, los nobles, los arios, los héroes, como seres-humanos-que-se-trascienden -el superhombre-, quienes deben negar, con la inversión de valores y la Voluntad de Poder, la represión de la casta ascético-sacerdotal socrática moderna. Pero Nietzsche -le reprocha Enrique Dussel- niega la posibilidad de una razón ético-crítica, ya que considera a la vida una violencia dionisiaca irracional nihilista repetitiva que se ubica más allá del bien y del mal, más allá de toda ética, donde el criterio material de la vida cae en una aporía que se autodestruye. Esta crítica de Dussel se funda en que lo pulsional no es totalmente irracional<sup>1046</sup>.

Según Dussel, la Ética de la Liberación redefine toda la lógica de los instintos, de las pulsiones, de las pasiones y de los sentimientos con la ampliación del concepto de razón que articula la materialidad y la negatividad, de tal modo que ella es capaz de descubrir la realidad sufriente

---

<sup>1045</sup> Ibidem. p 349 Dussel cita a Nietzsche, F. Werke in zwei Bänden, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. 1 – 2, 1973, pp 184, 223 - 224, 281

<sup>1046</sup> Ibidem. pp 349-350. Dussel comenta la crítica de Habermas a la autorreferencia del discurso de Nietzsche y a su negación de la racionalidad moderna, y dice que Habermas en su apasionado anti-irracionalismo no ve lo positivo de la materialidad de las pulsiones.

de las víctimas<sup>1047</sup>. Dussel presenta un modelo de la articulación, en la vida del sujeto humano, de las dimensiones pulsional y racional, monológica y comunitaria, reproductiva apolínea y creativa dionisiaca, del “corazón” y la “razón” con sus aspectos mutuamente interrelacionados de los instintos autoconservadores, los instintos del placer, la razón reproductiva y la razón crítica<sup>1048</sup>. Lo patológico consistiría en la absolutización de alguna de esas dimensiones o alguno de esos aspectos.

Freud -comenta Dussel- cuestiona las conclusiones de Nietzsche pero queda apresado en Schopenhauer. Para Freud existen dos momentos en el orden pulsional: a. Los “Instintos de Autoconservación” con su «Principio de Realidad» y su «Principio de Muerte». b. “Los instintos del Placer” o sexuales y su «Principio de Eros». La dialéctica entre estos dos momentos se soluciona con la prioridad del “Principio de Muerte”<sup>1049</sup>, porque Freud toma como horizonte el fundamento de la patología patriarcal heleno-europea. Para sostener esta apreciación sobre Freud, Dussel se ubica en la frontera del psicoanálisis, desde la teoría de la cultura y desde la cuestión ética del Super-Yo.

En su obra “Más allá del Principio del Placer” Freud dice que existe en el ser humano una “tendencia a la estabilidad”, ligada a un “Instinto de Autoconservación” que es manejado por la conciencia como “Principio de Realidad” que, a su vez, posterga pacientemente las satisfacciones para llegar al placer. Es decir, existe en la cultura la “represión de una posibilidad del placer”, la cual aleja el miedo ante el peligro de perder la vida y da la seguridad de la reproducción habitual en la “ausencia de tensión”. Este dominio se ha alcanzado por el trauma que ha reprimido al inconsciente. El

---

<sup>1047</sup> Ibidem. pp 351-352

<sup>1048</sup> Ibidem. p 346: Esquema 4.4. Articulaciones en la vida del sujeto humano de sus dimensiones pulsional y racional.

<sup>1049</sup> Freud, S. Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, I – III, p 1.118

psicoanálisis conscientiza las “resistencias” debidas a la repetición de lo reprimido, reproduce el contenido de lo indeseado-reprimido y hace aparecer el “Núcleo del Yo” o “Principio de Realidad” que admite el displacer. Freud descubre que existe una “obsesión de repetición” que va más allá del “principio del placer” y que parece más primitiva. Es la vigencia de lo apolíneo, que Dussel llama “pulsión de autoconservación”, el cual saca del juego al “principio del placer”. Esa “obsesión de repetición” se conecta con lo instintivo porque el instinto es la fuerza interior de lo orgánico a reproducirse en un estado anterior<sup>1050</sup>.

Freud define correctamente la “pulsión reproductiva”, pero si ella se cierra tiende a retornar al origen, al seno materno o a lo inorgánico. Por el fetichismo o dominio del “instinto de muerte”, y por la tendencia a “retornar al pasado”, se produce la patología de la repetición cultural, es decir, la obsesión de repetición. Esto tiene que ver -comenta Dussel- con el Eterno Retorno de lo Mismo de Nietzsche o con los impulsos conservadores que se oponen a los “impulsos de transformación y desarrollo”. Por ello Freud, desde una visión schopenhauriana, escribe: “El fin de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: lo no-viviente era antes que lo viviente.”<sup>1051</sup> Freud intenta tímidamente, a través del instinto sexual, oponerle a esa lógica de la muerte un “auténtico instinto de vida”, pero dice: “No creo en tal instinto interior y no veo el medio de mantener viva esta bella ilusión”<sup>1052</sup>. Para Freud, los instintos de superación y creación son sólo una “fobia neurótica”, un intento de fuga, que no se da en todos los seres humanos. Schopenhauer vence a Nietzsche.

El tema del sometimiento del instinto del placer al instinto de muerte

---

<sup>1050</sup> Ibidem. pp 1.098–1.111

<sup>1051</sup> Ibidem. p 1.112

<sup>1052</sup> Ibidem. p 1.114

Freud lo continúa en el “Yo y el Ello”, pero como una cuestión más cercana a la ética, porque la represión institucional se introyecta en el aparato psíquico como Super-Yo, el cual garantiza la reproducción y la conservación, por eso escribe: “El Super-Yo domina entonces como una cultura bajo el instinto de muerte,... el Ello se encuentra bajo el dominio del instinto de muerte... que quiere obtener la paz acallando... al Eros perturbador.”<sup>1053</sup>

Freud se radicaliza en “El Futuro de una Ilusión” y en “El Malestar de la Cultura” pues expresa: “parece que toda civilización ha de basarse sobre la coersión y la opresión de los instintos”<sup>1054</sup>. Además, ya no distingue entre felicidad y placer, y ve a las instituciones culturales como intrínsecamente perversas por ser fruto de una represión civilizatoria que pone en ejercicio los instintos de muerte, para negar la pretensión de felicidad. Freud añade: “El designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable”<sup>1055</sup>.

De todo esto Dussel puntualiza: 1. El pathos de la resignación se adueña de Freud porque ve a Eros y Ananké convertidos en los padres de la cultura humana, a la coersión sobre el trabajo y la sexualidad en el imperio de la agresión introyectada en el Super-Yo y sin la posibilidad de ofrecer ninguna esperanza, ni alternativa. 2. El pensamiento de Freud es crítico porque juzga a la Modernidad como un orden pulsional opresor dominado por el instinto de muerte, denuncia la negación originaria de las instituciones, crítica a la cultura y a la moral reproductiva, muestra la toma de consciencia del neurótico ante las represiones que sufre, explica las causas de la alienación psíquica de los hombres de Occidente, propone un

---

<sup>1053</sup> Ibidem. El Yo y el Ello, II, p 30

<sup>1054</sup> Ibidem. El futuro de una Ilusión, II, p 74

<sup>1055</sup> Ibidem. El malestar de la Cultura, II, p 16

proyecto terapéutico para superar las represiones e indica un comportamiento para superar las neurosis; pero le falta un diagnóstico explícito de las “patologías de las comunidades culturales” que señale la necesidad de ir más allá del psicoanálisis<sup>1056</sup>.

Como respuesta, Dussel plantea la propuesta, subsumida en la Ética de la Liberación, de una reconstrucción del “marco categorial pulsional” a partir de los “Instintos de Vida” y no de los “Instintos de Muerte”, porque no considera a las patologías como el horizonte de las comunidades culturales. Este nuevo marco diferencia dos niveles de los instintos de vida y los respectivos ámbitos donde ellos se ejercen:

Nivel Uno:

Los “Instintos de Autoconservación”, ananké o necesidad de la repetición institucional cultural -el “principio de muerte” se reserva para cuando el horizonte se cierre- regido por el “Principio de Realidad” o de “Reproducción de la Vida” que a su vez regula: 1.1. Los “Instintos de Agresividad” como “ataque positivo” y como “resistencia negativa”, cuyo ámbito es lo individual-monológico y 1.2. Los “Instintos Productivos”, tanto como “destrucción del pasado” como “construcción del futuro”, cuyo ámbito es lo “comunitario-dialógico” que no debe cerrarse necesariamente como totalidad y sí garantizar las satisfacciones.

Nivel dos:

Los “Instintos del Placer”, creatividad –Nietzsche- y “salida liberadora” - Marcuse- con su “Principio del «Desarrollo» de la Vida” que satisface: 2.1. Las “Necesidades Físicas” en el ámbito “narcisista” -eros- y 2.2. Las “Necesidades Humanas” en el ámbito de la “pulsión alteridad” -ágape de

---

<sup>1056</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 356-357

Lévinas- con su “principio de liberación” .<sup>1057</sup>

Todo hay que empezarlo de nuevo, dice Dussel, si el punto de partida son las víctimas que sufren todas las represiones indicadas por Freud, debido a que se encuentra el dolor, la infelicidad y la plus-represión como efectos no-intencionales del orden institucional que niega a las víctimas el instinto del placer. A este marco -sigue explicando Dussel- hay que articularle las distinciones aportadas por Schopenhauer, Nietzsche y Freud, porque toda civilización puede ser interpretada como horizonte institucional que produce, en la psiquis y en el nivel neurobiológico humano, determinaciones que constituyen una “subjetividad” disciplinada.

Dussel termina preguntándose: ¿Quién se puede abrir a las víctimas -trabajadores, mujeres, niños, jóvenes, indios, negros, árabes, indúes, drogados, etc.-, no desde la compasión masoquista de Schopenhauer? ¿Hay alguna pulsión que innove lo ético, sin caer en el Eterno Retorno de lo Mismo? Y responde: Hay un camino en la dialéctica entre la Totalidad y la Alteridad –Lévinas-, desde donde se ha de reconstruir todo el discurso<sup>1058</sup>.

Enmanuel Lévinas es un sobreviviente del holocausto judío y su obra madura la empieza recordando a los millones de víctimas del odio del “otro humano” a los semitas<sup>1059</sup>, y en su obra clásica escribe:

*“... el deseo metafísico tiende totalmente hacia otra cosa, hacia lo absolutamente otro... que no puede ser satisfecho... sino que se profundiza... Desear sin satisfacción que... acepta el alejamiento, la alteridad del*

---

<sup>1057</sup> Ibidem. p 357. Ver esquema 4.5: Hacia una reconstrucción del marco categorial pulsional.

<sup>1058</sup> Ibidem. p 359

<sup>1059</sup> Lévinas, E. De otro modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987



Otro.<sup>1060</sup>

Para Lévinas son relevantes los siguientes momentos: La totalidad del sistema opresor, la crítica ética a la totalidad desde la exterioridad del Otro, la interpelación del otro al participante en la totalidad, el “deseo metafísico” del rehén del sistema hacia la exterioridad del otro, el análisis crítico-ético a la totalidad y la persecución del sistema al justo inocente, al rehén.

La “pulsión de alteridad” que concibe Lévinas atraviesa el psiquismo, el mundo, el sistema, la totalidad y penetra hasta la intimidad del otro, sale de lo mismo y da creadoramente la vida por el otro, porque no desea para sí, sino que critica las pulsiones y, de modo más radical, a la “ratio socrática”:

*“La ontología subsume a lo Otro en lo Mismo,... niega... a la maravilla de la exterioridad... La teoría con referencia a la exterioridad... tiene una intención crítica que no reprime al Otro... sino que a lo Mismo en cuestión... Llamamos a esta puesta en cuestión... ética.”<sup>1061</sup>*

De este modo, Lévinas propone una “razón crítica” y una “pulsión creadora” que relanza a las pulsiones autoreproductoras y dionisiacas de la ontología del poder. Dussel diferencia, entonces, tres momentos en la vida de Lévinas:

El primero comprende su preparación en Estrasburgo y Friburgo, su introducción en el tema de “el otro” a través de la lectura de las Meditaciones Cartesianas de Husserl, su prisión en un campo de concentración, su obra “De la existencia al existente” donde trata el “deseo”

---

<sup>1060</sup> Lévinas, E. Totalidad e Infinito, Sígueme, Salamanca, 1977, p 3-4 “Deseo del invisible”.

<sup>1061</sup> Ibidem. p 13. Diferencia de “ontología” y “metafísica”.

y la experiencia con la desnudez de la exterioridad del Otro y el intento de superar la posición cognitiva, o la intención fenomenológica en el “Yo soy” solo ante “el otro” que rompe la mismidad.

El segundo empieza en 1961 con su obra “Totalidad e Infinito”, donde describe lo anterior a la cotidianidad y a la comprensión del mundo, el punto de partida de un psiquismo y una sensibilidad de las posibilidades pre-ontológicas que se constituyen como ética, a causa de la experiencia del frente-a-frente con el Otro que, desde su miseria, llama y responsabiliza objetivamente. Se trata de la sensibilidad previa a la razón, del a-priori pre-ontológico y el a-posteriori post-ontológico que recibe la interpelación del otro. Este psiquismo del amor a la vida, del gozo de satisfacerse, es una subjetividad más rica que la cognoscente. Desde esta anterioridad, el yo se abre al mundo y a la exterioridad post-ontológica antes del uso de la razón y del lenguaje, pidiendo, no que el otro se presente, sino que se le escuche. Para Lévinas, la Voluntad no es arbitraria, egoísta y suicida, sino que es impactada por el Otro, el cual la hace sentirse responsable por ese Otro. Debido a esta apertura, Lévinas también muestra el terror de una razón cerrada en la totalidad, en el Estado, que produce a los fascistas<sup>1062</sup>. En 1963, por la claridad de su tema, Lévinas escribe:

*“El Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia que desestructura la buena conciencia... es el Desear... A causa de este desarrollo inasimilable... hemos llamado la relación que religa el Yo con el Otro: Idea de Infinito.”<sup>1063</sup>*

En 1974, con la obra “De otro modo que ser, o más allá de la esencia”, Lévinas llega a su tercer momento, donde radicaliza su análisis y

---

<sup>1062</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 363-364

<sup>1063</sup> Ibidem. p 365 Dussel cita a Lévinas, E. Difficile Liberté. Albin Michel, Paris, 1963, p 196

pasa de la posición de “obsesión” a la de “rehén”, porque ahora el interpelado es un “perseguido” que se “expone” a la muerte a causa del otro, de la víctima, a quien se sustituye como rehén. El “rehén”, por su pueblo oprimido, testimonia la maldad del ser que se cierra al Otro. Este es el tema de la “redención” del Otro sometido por el Poder del sistema, porque el interpelado vive y se hace responsable de la víctima que inesperadamente lo interroga. Para Lévinas, esa “responsabilidad anterior al diálogo... es la imposibilidad de escabullirse..., es una concreción más concreta que la simple coherencia de la Totalidad, pues,... la responsabilidad por todos va hasta la sustitución”<sup>1064</sup>.

El punto de partida para “sobrellevar la falta del Otro” es la sensibilidad de la subjetividad que se expresa en el dolor:

*“El dolor es el otro lado de la piel... La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, exposición a la afección... y así a Decir, y así a Dar”<sup>1065</sup>.*

O sea que Lévinas no se queda encerrado en la sensibilidad vulnerable, puesto que se religa al Otro en un inesperado con-tacto, en el cual el yo no se suprime, sino que respeta la otra alteridad hasta el punto de “exponer” su corporalidad ante la Totalidad<sup>1066</sup>. Lévinas alcanza así el ápice de lo ético, porque “el rostro del próximo... significa una responsabilidad irrecusable”<sup>1067</sup>, la cual es capaz de acceder a lo que no se ha dicho en Occidente: “pasar responsablemente de los enunciados de hechos a los enunciados normativos.” A ésta responsabilidad ética por el Otro, a ésta “obediencia anterior al escuchar el mandato”, Lévinas la llama “profetismo...

---

<sup>1064</sup> Lévinas, E. De otro modo que ser, o más allá de la esencia, pp 142-143

<sup>1065</sup> Ibidem. p 64

<sup>1066</sup> Ibidem. pp 108-109

<sup>1067</sup> Ibidem. p 112

más paradójico que la predicción del porvenir por un oráculo”<sup>1068</sup>.

Dussel explica que en Lévinas el encuentro radical con el Otro se da en la pre-ontología de la sensibilidad del psiquismo, y a pesar de ello no cae en el irracionalismo porque reconoce la importancia de lo racional, de la intencionalidad, del ser, del mundo y del lenguaje, sin olvidar su origen y sentido. Si se tiene en cuenta la afectividad, la corporalidad y la materialidad de las pulsiones, no todo es racional y, por ello, ni la conciencia, ni la proximidad, son reductibles a la tematización. De todas maneras -sigue Dussel-, la única razón sostenible es la razón ética que nace de la responsabilidad por el otro en la relación rehén-víctima, dentro de la comprensión del mundo, su justicia o injusticia<sup>1069</sup>. Esta radicalidad inesperada de Lévinas obliga a buscar las causas de la victimación, no sólo en el sistema, sino en el “Principio del ser-para-el-Otro” de la proximidad, no en el amor a la sabiduría, sino en la “sabiduría del amor” que mueve la carnalidad a la construcción de un orden nuevo<sup>1070</sup>. Lévinas indica así que, en su origen, todos los órdenes del saber son éticos porque buscan la solución al dolor de las víctimas, de modo que, en la diacronía de la ética, habría que redefinir la filosofía como servicio a la justicia. Dussel termina con unas preguntas a las reflexiones de Lévinas: ¿Por qué principalmente el rehén y no la víctima? ¿Por qué la pasividad del justo inocente frente a la historia? ¿Puede el rehén comenzar una estrategia de liberación? Y concluye: Lévinas es necesario pero no suficiente.

Dussel se acerca aquí al criterio y al principio crítico-material y al “núcleo duro” de la Ética de la Liberación. Si se aceptan los tres principios fundamentales -el material universal, el moral-formal y el de factibilidad- se

---

<sup>1068</sup> Ibidem. pp 190-192

<sup>1069</sup> Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 367

<sup>1070</sup> Ibidem. nota 558 en p 407

pueden sacar algunas conclusiones. Por ejemplo, si se afirma la vida se puede fundamentar “la no aceptación de la imposibilidad de la vida de las víctimas.” Por eso Dussel pasa a exponer el “criterio crítico material” y a explicar, tanto su condición positiva como su aspecto negativo, teniendo en cuenta a los grandes críticos contemporáneos, pero llegando más allá de ellos.

El “criterio crítico”<sup>1071</sup> parte de la existencia real de las víctimas. Como ninguna eticidad, o sistema histórico, es perfecto, se hacen inevitables las víctimas y al mismo tiempo la crítica. Para que no hubiera víctimas se necesitaría, como dice Popper, una inteligencia infinita. Ante esta imposibilidad, la crítica se inicia si se reconoce al otro y se acepta la responsabilidad por la víctima. De aquí que Dussel escriba:

*“El criterio crítico cuenta como punto de partida necesario.. No se trata de un «juicio de valor», «de gusto», «subjetivo». Se trata de un «juicio empírico de hecho»: «¡He aquí una víctima!»  
Es un «enunciado descriptivo» con pretensión de verdad... Este enunciado indica que ya se ha captado o tenido «conciencia» de la «negación originaria» como ejercicio crítico de la razón ético-pre-originaria y de las pulsiones que superan la mera reproducción o conservación del sistema vigente.”<sup>1072</sup>*

Constatar la “negación originaria” -explica Dussel- es captar empíricamente la pobreza, el hambre, el dolor, el traumatismo, la patología, etc. de las víctimas. Estas negatividades indican las contradicciones y los límites de las pulsiones reproductivas, de las que hablan Nietzsche, Freud y Lévinas. El impulso trascendental sólo se da con la “pulsión de alteridad”. Por eso, de ahora en adelante, no se trata de la dialéctica contenido-forma, de los fundamentos de la ética sino de la dialéctica afirmación-negación de

---

<sup>1071</sup> Ibidem. confrontar pp 369-372

<sup>1072</sup> Ibidem. pp 369-370

la crítica ética. El pensamiento crítico descubre la negación material vital de las víctimas, pero lo hace desde el momento del analéctico que reconoce la positividad humana de las mismas víctimas.

De lo dicho, la condición de posibilidad para la crítica positiva al sistema, que niega originariamente a las víctimas, es, por un lado, el reconocimiento anterior al otro libre y distinto, que interpela pre-ontológicamente, y por otro, la simultánea aceptación de la dignidad humana de la víctima, la cual, en un momento analéctico, se asume responsablemente.

Pero el criterio crítico es fundamentalmente negativo porque describe la negatividad de la víctima y la imposibilidad de su vida, porque juzga al sistema como no-verdad -como Adorno- y critica la verdad socrática por enunciar que se puede vivir donde no se puede -como Nietzsche-. Esto no lo discierne suficientemente la Voluntad de Poder debido a su narcisismo. En cambio, el criterio crítico, como se ha enunciado, sí cuestiona las pulsiones reproductivas o de autoconservación del sistema, que pretenden evitar el dolor y la muerte; además, sospecha escépticamente de la razón, de las ideologías, de los fetiches y de los valores introyectados en el Super-Yo. El criterio crítico desenmascara también al Principio de Muerte, que niega al otro y su futuro, que afirma al sistema y su pasado, porque involuciona hacia lo no vivo. Es asimismo por este criterio crítico que las víctimas, desde el sufrimiento de su corporalidad, reconocen responsablemente a las otras víctimas y ello posibilita el nacimiento de la comunidad crítica de las víctimas.

Para elaborar el “principio ético-crítico”, Enrique Dussel razona más o menos de la siguiente manera: Este principio es un juicio normativo, el propio punto de partida deóntico que se fundamenta en el criterio de “hecho”

antropológico, que sobrepasa el nivel de la falacia naturalista. El criterio material se puede concretar en un “juicio de hecho” así:

2. *“Este acto que no permite vivir a la víctima, le niega su dignidad de sujeto y la excluye del discurso.”*

De este juicio nace la pregunta por el mal. Para la Ética de la Liberación el mal no es la “materia”, ni el “principium individuationis” o de determinación, como pensaron Plotino, Böhme, Schelling, y aún Kant y Hegel, sino que su posibilidad reside en la finitud humana que no puede tener un conocimiento, ni una pulsión de amor, perfectos. Es decir, el sujeto humano debe elegir en el ámbito de conocimientos y pulsiones finitas, donde es posible el error y el egoísmo, determinados por los Instintos de Autoconservación, bajo el Principio de Muerte o negación de la vida, que es el mal. Este “tipo de mal” es el que posibilita las decisiones que producen como efecto las víctimas. Las víctimas aparecen cuando el sistema de eticidad vigente es invertido, cuando de medio para la vida es convertido en el fin de la vida. El oculto origen que causa la victimación es el proceso de divinización que pretende que la no-verdad del sistema es la verdad. La obstinación de legitimar el bien, los valores, las leyes, las virtudes del sistema, es lo que transforma el “bien” en “mal absoluto”. De donde Dussel concluye:

*“La «crítica del fetichismo» es entonces una inversión de la inversión: es el descubrimiento de la no-verdad del sistema desde las víctimas. El desvelamiento de ese «fundamento» (que funda la muerte) es la manifestación del ser. La ética crítica a dicha ontología..”<sup>1073</sup>*

Según Dussel, el principio ético-crítico tiene un aspecto ético-crítico negativo y otro ético-crítico positivo. El negativo, porque se ha de pasar del

---

<sup>1073</sup> Ibidem. p 373

“no-poder-ser-viviente” del Otro -ante un sistema que lo niega y al cual hay que negar- al “deber-ser-viviente” de la víctima liberada, bajo la responsabilidad por la vida del Otro ante un sistema en el Poder. El positivo, porque el “sacar-la-cara” por la víctima en la crítica no se cumple para que ella siga negada, sino que implica la “transformación” de las causas que originan las víctimas<sup>1074</sup>.

El aspecto ético-crítico negativo Dussel lo aclara con otros enunciados descriptivos, de este modo:<sup>1075</sup> Se puede constatar por ejemplo que:

3. *“Esto que allí está en la miseria es una víctima de un sistema X.”*

También contra descripción de esta manera:

4. *“A esta víctima la re-conozco como un ser humano con dignidad propia y como otra que el sistema X.”*

Pero este acto de reconocimiento no produce aún un acto ético. Este se da en el momento de responsabilizarse de la víctima y decir:

5. *“Ese reconocimiento me / nos sistúa como re-sponsable / s por la víctima ante el sistema X.”*

Esta responsabilidad por la víctima tiene sentido ético-crítico porque la negatividad del otro -por tener hambre, no poder pagar, etc.- pide solidaridad para su corporalidad viviente. Es esta súplica-mandato la que exige pasar del enunciado de hecho al enunciado normativo:

---

<sup>1074</sup> Ibidem. pp 374 y 377

<sup>1075</sup> Ibidem. pp 374-377



6. *“Yo estoy asignado por el deber ético de tomar a mi cargo esta víctima.”*

Este “hacerse cargo” es anterior a la decisión de asumir o no dicha re-sponsabilidad. Y lo que está signado éticamente es este asumir o no a la víctima. El caso es que, si no se asume la responsabilidad, no se deja de ser responsable, sino que se hace cómplice, porque, víctimas o no, todos somos humanos “sensibles” al otro, y partícipes del sistema. Esta responsabilidad es la que justifica el paso al juicio normativo, que niega éticamente a la negación empírica de la víctima. Cuando alguien “pone-la-cara” por el Otro ante el sistema se produce la crisis por excelencia desde el tribunal de la historia que mide toda eticidad. De ahí este otro enunciado:

7. *“Siendo re-sponsable ante el sistema X por esta víctima debo criticar a dicho sistema porque causa la negatividad de dicha víctima.”*

El “no” querer causar injusticias, porque se asume a las víctimas, es lo que lleva a enjuiciar al sistema vigente. Por eso los imperativos éticos más antiguos fueron siempre negativos: El “no mentirás”, “no dejarás de trabajar”, “no robarás” del mundo quechua. Todo esto se puede resumir – según Dussel- en el siguiente juicio:

8. *“¡No obres de manera que tu acción cause víctimas, porque somos re-sponsables de su muerte, tú y yo, y por ello seríamos criticables por su asesinato!”*

Aparece aquí de nuevo el imperativo universal de Wellmer que prohíbe una máxima no generalizable. El “principio ético-crítico”, en sus aspectos negativo y positivo, se podría enunciar, entonces, así:

*“Los que operan ético-críticamente han reconocido a la víctima como ser humano autónomo... al que se le ha negado la posibilidad de vivir; de cuyo re-conocimiento... se*

*descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que obliga a tomarla a cargo y criticar al sistema que causa dicha victimación. El sujeto último de un tal principio es la misma comunidad de las víctimas.*<sup>1076</sup>

Este principio se funda contra los conservadores-dominadores que se rigen pulsionalmente por el principio de muerte, por la paz del tiempo originario ya pasado, y que, en la busca de asegurarse contra el cambio, niegan como anárquica la crítica global al sistema y, por supuesto, la pulsión creadora y la alteridad transformadora. Por eso, a quien luche críticamente y despierte la esperanza del futuro será objeto de la persecución hasta la muerte.

El aspecto ético-crítico positivo indica que, quien se responsabiliza por la víctima, como señala la Tesis 11 sobre Feuerbach, no se queda en la sola “interpretación” del observador no comprometido, sino que pasa a la “transformación” de todo acto, norma, institución, eticidad, etc., para que la víctima deje de serlo monológica y comunitariamente. La “transformación que aspire a ser completa debe efectuarse en los momentos material, formal y de factibilidad del bien”. El campo propio de la Ética de la Liberación exige la razón ético-crítica, material y negativa que mira, no sólo la reproducción feliz, sino sobre todo al desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad, motivados por pulsiones de alteridad. Nietzsche descubrió la necesidad de crecer y del cambio radical, pero fue insuficiente porque lo hizo desde el narcisismo y el placer dionisiaco. Para que en realidad haya justicia no hay que aniquilar a los débiles, es necesario responsabilizarse de ellos, criticar al sistema y practicar la verdadera pulsión creadora, para que todos vivan de manera más profunda. El principio ético-crítico procura el “progreso cualitativo” de la vida humana y de las otras especies “ligadas a la dignidad medular de la vida humana” y, por ello,

---

<sup>1076</sup> Ibidem. p 376

difiere de la Modernidad y el capitalismo<sup>1077</sup>.

Por último, los responsables de aplicar el principio ético-crítico son, ante todo, las mismas comunidades de víctimas que se autorreconocen como dignas y autocorresponsables de su liberación. La aplicación de este principio, el cómo realizar la crítica y la transformación, es tarea a señalar del “principio moral-formal crítico” y del “principio-liberación” que se verán de ahora en adelante.

#### **4.2. La Validez Antihegemónica de la Comunidad de las Víctimas: El Criterio y el Principio Crítico-Discursivo de Validez.**

Enrique Dussel, para reflexionar y precisar el nuevo criterio y el nuevo principio de validez del discurso crítico de la comunidad de comunicación de las víctimas, para distinguir del principio de validez crítica, sus aspectos negativo y positivo, para hacer presente la crítica científica a la eticidad vigente, para proponer la utopía posible como programa de acción e indicar su realización, a través de la articulación de los líderes, los movimientos socio-políticos y el pueblo, toma como interlocutores a la Ética del Discurso, a la Filosofía Inculturada de Juan Carlos Scannone, a la experiencia de concientización de Rigoberta Menchú, a los pedagogos Jean Piaget, Reuven Feuerstein, Lev S. Vygotsky y Paulo Freire, a los epistemólogos Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend e Imre Lákatos y, por último, el “principio de esperanza” de Ernest Bloch.

Dussel explica que la Ética del Discurso, por no partir de las asimetrías, por no partir de los afectados excluidos de los acuerdos, no ha podido descubrir la razón crítico-discursiva. A Scannone le cuestiona que,

---

<sup>1077</sup> Ibidem. pp 377-379

con su propuesta de un nuevo horizonte de sentido en el “estar resistiendo” de la sabiduría popular, recae en la ontología de los años sesenta que no tiene criterios para explicar el diálogo asimétrico. De Rigoberta Menchú recoge la narración<sup>1078</sup> de su experiencia socio-cultural y política que, vitalmente, se fue profundizando hasta adquirir la conciencia ético-radical, debido a que ella sí partió de las víctimas excluidas y negadas. Dussel, entonces, puntualiza que la Ética de la Liberación alcanza el discurso-crítico de validez, porque su punto de partida es la asimetría de los oprimidos, que con el ejercicio de la razón ético pre-originaria reconoce y se responsabiliza de las víctimas de cualquier sistema dominador.

Dussel, de Piaget expone su posición cognitivista, su concepción de los estadios cognitivos y de los niveles del desarrollo psíquico y moral de los niños donde, con un método ontogenético y una razón práctico-cognitiva, el psicopedagogo Suizo elabora una moral formal, esto es, sólo de principios<sup>1079</sup>. Del Israelita Feuerstein presenta su crítica a Piaget, la cual se funda en el trabajo con los niños marginados, la defensa de la “modificabilidad” del carácter humano, la inteligencia como proceso y el papel mediador del pedagogo entre la acción de los estímulos y la respuesta de los educandos. Del soviético Vygostky considera su articulación del contexto socio-histórico cultural con la psique de los niños, teniendo en cuenta de éstos su capacidad instrumental. El objetivo de Dussel, al atender a estos pedagogos, es destacar la original posición de Paulo Freire, el anti-Rousseau de finales del siglo XX quien, partiendo de las sociedades oprimidas del Brasil y de otros países de América Latina, orienta críticamente que los propios oprimidos, en la intersubjetividad comunitaria, sean sus propios educadores y se concienticen en el proceso de descubrir

---

<sup>1078</sup> Menchú R. Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, Siglo XXI, México, 1985

<sup>1079</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 424

su propia conciencia ético-crítica denunciadora, anunciadora y capaz de transformar, colectivamente, las estructuras opresoras del contexto socio-cultural.

Dussel presta especial atención también a los grandes epistemólogos del siglo XX, con el fin de identificar los distintos criterios de demarcación: a. de las ciencias en general, b. de las ciencias naturales con las ciencias humanas o sociales y c. la novedad de la demarcación entre las ciencias sociales funcionales y críticas. A Popper le cuestiona que, aunque rebaja la pretensión probatoria de las ciencias con la crítica al inductivismo y su propuesta de la “falsabilidad”, radicaliza el positivismo dentro del paradigma de la conciencia, el solipsismo y el uso de la razón instrumental y, sobre todo, que niega la científicidad de las ciencias sociales al reducirlas a una tecnología e ingeniería social. En Kuhn destaca la superación del solipsismo y del ahistoricismo popperianos con su concepción de las revoluciones científicas, a través de los cambios de paradigma, donde es clave la comunidad científica; sin embargo, le critica el no saber articular las revoluciones científicas con las revoluciones políticas y, más aún, el no descubrir la relación de la emergencia de los “paradigmas científicos críticos” con las crisis histórico-sociales<sup>1080</sup>. De Feyerabend indica que posee una epistemología crítica porque este teórico de las ciencias tiene en cuenta la multiplicidad de las teorías científicas, sus conflictos, sus inconmensurabilidades, los factores de contenido histórico, sociológico, psicológico y estético de las ciencias y su semejanza a la creatividad artística. De Lákatos aprecia su concepción de los “programas de investigación” -aplicables a las ciencias humanas o sociales críticas- y su rebasamiento del inductivismo, el convencionalismo y el falsacionismo dogmático a causa de su adopción del falsacionismo metodológico. De

---

<sup>1080</sup> Ibidem. p 441

modo muy rápido, porque es suficientemente conocido, Dussel señala el debate sobre la “explicación” y la “comprensión” que hace aparecer el criterio hermenéutico de demarcación en las ciencias humanas o sociales. Pero resalta que es desde las víctimas, cuando los científicos saben asumir la intención ético-crítica, desde donde se elaboran nuevos paradigmas, nuevos programas de investigación, nuevos proyectos, nuevas explicaciones y nuevas comprensiones científicas porque, en estos casos, se busca entender y solucionar las negatividades del sistema. Fue lo que hizo Marx cuando, al paradigma de la economía política burguesa, contrapuso la ciencia económica crítica, o cuando la primera Escuela de Frankfurt cuando contrapuso, a la teoría tradicional la teoría crítica.

Por último, Dussel analiza “el proceso que se encuentra en la esperanza” elaborado por Bloch en su magnífica obra *El Principio de Esperanza*, no ubicándolo en la crítica negativa, sino en la crítica positiva del proceso de liberación, donde dio prioridad a la estructura pulsional -no a la formulación científica- y enfatizó los momentos materiales de la vida humana, sin caer en el irracionalismo. Con todo -dice Dussel- Bloch se quedó aún en el horizonte ontológico y en la antesala de una ética material universal<sup>1081</sup>. Dussel advierte que el discurso ético-crítico de la exterioridad, el propio de la *Ética de la Liberación*, el cual busca precisar el criterio y el principio crítico-discursivo de validez, subsume, movilizados y transformados, el momento ontológico autorreferente, la razón práctico-material, la razón formal y la razón de factibilidad, así como las demás racionalidades y pulsiones, porque este discurso trata de una filosofía de la historia que admite las rupturas y las continuidades analécticas<sup>1082</sup>.

Antes de presentar el criterio y el principio crítico-discursivo de

---

<sup>1081</sup> Ibidem. p 459

<sup>1082</sup> Ibidem. p 412

validez, es necesario profundizar lo que Dussel dice de sus interlocutores sobre este tema. De la Ética del Discurso que es formalista, exige la “sobrevivencia” de la comunidad de comunicación real y la “participación simétrica”. Pero a esta ética, por el “principium exclusionis”, se le vuelve problemático lo de “todos los afectados posibles” por los acuerdos, ya que todos los afectados nunca pueden ser participantes reales debido a la exclusión no-intencional inevitable. No habría excluidos sólo en una comunidad de comunicación perfecta, que no existe. Por eso, la Ética de la Liberación descubre una nueva forma de validez, aquella que dice: “todo acuerdo es finito, provisorio, excluyente y, hasta tal punto, que no se puede responder cabalmente a quienes se deja por fuera.” Hay excluidos de los cuales ni se tiene consciencia que son excluidos; además, los participantes no sólo son iguales sino distintos, otros como otros que el sistema, con el derecho de disentir y de irrumpir fácticamente, en cualquier momento, como un nuevo Otro. Este es, por consiguiente, el momento ético-originario racional y práctico por excelencia. La Ética del Discurso, pues, parte de la comunidad de comunicación y de sus normas morales, normas inaplicables en las asimetrías; mientras que la Ética de la Liberación parte de los afectados-excluidos, de las situaciones límites, de las asimetrías y las situaciones de dominación y, por lo tanto, tiene otra lógica que la lógica discursiva hegemónica<sup>1083</sup>.

De Scannone, perteneciente a la Filosofía Inculturada de Argentina, Dussel dice que, para formular la experiencia latinoamericana del pobre, cuestiona ético-históricamente el preguntar por el ser, abre el horizonte de los símbolos populares que se dan antes del ser, propone acceder, desde lo ético-histórico, a la sabiduría popular de un “nosotros” como el “estar” resistiendo, porque la Filosofía de la Liberación -según Scannone- no

---

<sup>1083</sup> Ibidem. pp 413-415

consideraría suficientemente lo positivo de América Latina. Pero que Scannone recae en una comunidad de comunicación de un mundo más: el del “estar” más allá del capitalismo formal, sin criterios universales y sin criterios para explicar la pobreza de los sectores marginados, poder dialogar asimétricamente y, de ese modo, transformar la realidad. Es decir, Scannone se instala en la eticidad popular como lo eminente, para conservarla en la resistencia pasiva pero olvidando las opresiones. Dussel, en cambio, piensa que para afirmar la propia cultura hay que referirla a su exclusión y opresión, desarrollando la conciencia crítica para así captar, dialécticamente, cómo la propia cultura se recorta con respecto a la materialidad como negatividad.”<sup>1084</sup>

Como consecuencia de la crítica a Scannone, Dussel trae a colación las vivencias de Rigoberta Menchú, quien ha sufrido articuladamente al menos cinco dominaciones: por ser mujer, campesina, indígena, morena y guatemalteca. Dussel comenta, que ella narra primero, como “la naturaleza de las cosas”, su experiencia de opresión y exclusión, después poco a poco, cuenta esa experiencia con conciencia crítica monológica y comunitaria y, por último, con conciencia ético-radical cuando valora su cultura y se compromete en la lucha por la posible liberación de su pueblo en la dialéctica opresor-oprimido. Precisamente Rigoberta dice:

*“Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar... será un ejemplo más para los compañeros,... como única alternativa, lo que me queda es la lucha..., las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad.”<sup>1085</sup>*

Así pues, Rigoberta parte del otro negado y excluido, de la víctima,

---

<sup>1084</sup> Ibidem. pp 415-416

<sup>1085</sup> Testimonio de Rigoberta en la obra elaborada por Elizabeth Burgos “Me llamo Rigoberta Menchú y así nació mi conciencia”. Ibidem. p 412-413



desde más acá y desde más allá de la ontología y de la comunidad de comunicación hegemónica. Como ella, la Ética de la Liberación descubre y se conscientiza de los excluidos de la discusión hegemónica, se conscientiza de los oprimidos y de los excluidos materialmente del sistema. Claro que el mundo de las víctimas -continúa Dussel- no es pura negatividad y, para su análisis y comprensión, sirve la ontología de Heidegger y las hermenéuticas de Taylor y Scannone, pero éstas no son suficientes. También hay que ir, con la racionalidad ético-crítica comunitaria a la “simetría de los que no están en la simetría”. El tipo de racionalidad que se abre a la relación del otro como otro es la razón ético pre-originaria, el “Decir”, que es el comienzo de la razón crítico-discursiva, la que reconoce la dignidad del excluido y se re-sponsabiliza analécticamente con él, a través de la organización y de la lucha, para participar en la nueva comunidad de comunicación futura, creada a través del proyecto científico-crítico de liberación. Según Lévinas, esta es la ética como filosofía primera<sup>1086</sup>.

Pasando a los pedagogos, Dussel indica de Piaget los seis Estadios del proceso ontogenético cognitivo de los niños hasta los dos años: 1. Los “ejercicios por asimilación de reflejos” en el esquema senso-motor; 2. El surgimiento del esquematismo de la asimilación medio-fin; 3. La manipulación en el espacio manual por el descubrimiento del comportamiento causa-efecto; 4. La inteligencia técnico-práctica que actúa hacia objetos ocultos; 5. La “conducta soporte” o manipulación de un objeto con otro; 6. La búsqueda de nuevos objetos para realizar acciones. Todo este desarrollo es una creciente capacidad de “construcción de lo real” junto al desarrollo afectivo y moral. Por esto, Dussel también indica de Piaget el desarrollo de los cuatro niveles o períodos del psiquismo de los niños hasta la adolescencia: La “primera infancia” hasta la aparición del

---

<sup>1086</sup> Ibidem. pp 416-422

lenguaje hacia el Estadio 5; el “comienzo de la socialización” de los dos a los seis años; el “comienzo de la escolarización” de los siete a los once años cuando progresa la socialización, el pensamiento y el razonamiento formal; la “adolescencia” donde madura la sexualidad y se producen los desequilibrios por alcanzar un grado superior de integración social. Además Dussel señala que, en cuanto a la afectividad, Piaget se apoya en Freud y, en cuanto al juicio moral, se apoya en Kant. Según Piaget, el niño acepta las normas exteriores por respeto a la autoridad, por eso posee una moral heterónoma respecto a cuyos mandatos, objetivos y sagrados, tiene el sentimiento de culpabilidad. Es después de los siete años que el niño diferencia la realidad y las reglas, las reglas técnicas y las reglas morales, la “obediencia debida” y la “justicia”. Dussel concluye que Piaget, desde la psicología evolutiva elabora una moral formal, sólo de principios, la moral de la razón práctico cognitiva<sup>1087</sup>.

Dussel agrega que la moral formal de Piaget es desarrollada filogenéticamente, con evidente eurocentrismo, por Kohlberg, quien divide el desarrollo del juicio moral en tres niveles y seis estadios: El “nivel pre-convencional” que incluye el estadio 1 de la obediencia al mandato por miedo al castigo, y el estadio 2, donde lo recto es la satisfacción de necesidades; el “nivel convencional” que contiene el estadio 3 del respeto leal a los iguales motivados por las reglas, y el estadio 4, donde se cumplen los deberes del orden y el bienestar social motivados por la conciencia; y el “nivel post-convencional” que abarca el estadio 5, donde se siguen los derechos, valores o pactos legítimos más allá de lo grupal, y el estadio 6, donde las acciones se refieren a los principios universales éticos.

El comentario de Dussel es que este desarrollo moral implica

---

<sup>1087</sup> Ibidem. p 424

aprendizaje ontogenético y condiciones filogenéticas porque, según Kohlberg, sólo en la modernidad europea se ha alcanzado el nivel post-convencional. En épocas anteriores, y en otras culturas, sólo se habría alcanzado la universalidad cultural del mundo respectivo<sup>1088</sup>. Y esta línea cognitivista, formal, universalista y de principios post-convencionales, de Piaget y Kohlberg, es la que han continuado Apel y Habermas, línea que a la Ética de la Liberación le interesa subsumir, pero mostrando su falta de niveles críticos, los cuales, ingenuamente, se pueden aprender también desde niños, porque han existido desde los pueblos más primitivos. Dussel apunta el ejemplo de la madre que le ordena a su hijita:

*“¡Cuida tus juguetes! Pero préstalos a tus amiguitos, y muy especialmente a Pedrito.”*

Pero resulta que Pedrito es un niño de piel oscura, mestizo, hijo del jardinero... ese mandato, entonces, incluye negativa y materialmente un momento “ético-crítico” de solidaridad social, que la niña incorpora en su conciencia ética en un nivel formal ingenuo. Así pues, un alto nivel de “criticidad” ético-material se puede dar al lado de grados ingenuos de criticidad moral-formal. “Dí pan al hambriento”, es una actitud ético-crítica que se encuentra en la mentalidad mítica del Libro de los Muertos del antiguo Egipto. Un indígena o un analfabeto puede adquirir una conciencia ético-crítica más radical que un intelectual europeo. Esto es lo que aporta Paulo Freire y por eso supera el formalismo acrítico<sup>1089</sup>.

Ante la inevitable “ceguera” de los sujetos morales que están en posición ontológica, Dussel, para desarrollar la consideración de la alteridad propone, como ejemplo, un momento ético crítico en el nivel post-convencional que lo enuncia así:

---

<sup>1088</sup> Ibidem. p 425

<sup>1089</sup> Ibidem. p 426

*“Estadio ético-crítico 6: Ante los principios ético-universales en su aplicación empírica, siempre debe intentarse descubrir las víctimas que el cumplimiento de dichos principios genera inevitablemente. Desde las víctimas se juzgará como no-verdadero, no-válido, no-eficaz la aplicación de la universalidad «dominadora».”<sup>1090</sup>*

De Feuerstein, Dussel señala que, aunque también está en la línea cognitivista solipsista y en el paradigma de la conciencia, sin embargo critica el eurocentrismo de Piaget, porque piensa que la “modificabilidad” es el carácter de los caracteres, niega la posibilidad de predecir el desarrollo humano y la clasificación de las personas, se preocupa de la intervención agresiva y metódica para que los “retrasados” inicien un aprendizaje positivo basado en “la modificabilidad accesible más allá de la etiología que determina el estado del individuo”<sup>1091</sup>, considera a la inteligencia dependiente de los enlaces que establece el cerebro condicionado por los intereses y por las relaciones con quien aprende, afirma que la inteligencia es plástica, cambiante y constructiva, sobre los supuestos de los conocimientos, la memoria, la convergencia, la divergencia y la evaluación, y sostiene que el niño organiza y adapta las experiencias y los estímulos que le facilitan la conceptualización. Por todo ello, Feuerstein busca, con un trato pedagógico especial, intervenir en la mediación del aprendizaje orientando, del educando, su adaptación, su autoimagen, su apertura al cambio y su dominio de la impulsividad y los bloqueos; y esa mediación la pretende partiendo del modelo EOR -Estímulo, Organismo, Respuesta- de Piaget, junto con los modelos EMO y OMR donde el educador se sitúa entre el Estímulo y el Organismo -el educando- y entre el Organismo y la Respuesta, para que el educando utilice eficazmente sus capacidades y

---

<sup>1090</sup> Ibidem. p 426

<sup>1091</sup> Feuerstein, R. La modificabilidad cognitiva y el PEI (Programa de Enriquecimiento Instrumental) en Martínez Beltrán, J. y otros. Metodología de la medición en el PEI, Bruño, Madrid, 1990, p 12

logre mejores performances -ejecuciones-. La base teórica para esa mediación cognitiva es el Aprendizaje Mediado que corrige las funciones deficientes.

Vygotsky -resalta Dussel-, realiza su experiencia psico-pedagógica con niños analfabetas del Asia Central, en la URSS de los años veinte. Su preocupación era explicar las funciones superiores en la génesis de la cultura. Para ello, acude a la psicología donde integra el método genético-comparativo con el experimental-evolutivo e indica que los estadios del desarrollo del niño son cambios revolucionarios cualitativos<sup>1092</sup>. Para Vygostky, la sola evolución biológica no explica todo el proceso, sino su articulación con lo histórico-social y cultural en la psique. Como la “mente” se constituye “desde la sociedad”, Vygotsky sitúa al niño en el horizonte intersíquico. Pero lo más interesante de este educador no es sólo la integración de lenguaje y conciencia, sino el descubrimiento de la competencia “instrumental” del niño, lo cual le lleva a articular la ontogénesis biológica con la filogénesis histórico-cultural de conceptos, semiótica e instrumentos<sup>1093</sup>. Sin embargo -comenta Dussel- Vygotsky no le da importancia ni al orden pulsional, ni a la comunidad como lugar de participación del educando, ni a los educandos como sujetos, porque se encontraba en un momento post-revolucionario donde se trataba de organizar nuevas instituciones educativas y los niños no eran vistos como víctimas culturalmente oprimidas<sup>1094</sup>.

Si Piaget, Feuerstein y Vygotsky son cognitivistas y concienialistas que, en mediaciones individuales con sus educandos, buscan corregir la

---

<sup>1092</sup> Reviere, A. El concepto de la conciencia en Vygotsky y el origen de la psicología histórico-cultural. En Actualidad de Lev S. Vygotsky, Siguán (ed), Anthropos, Barcelona, 1987

<sup>1093</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 430

<sup>1094</sup> Ibidem. p 430

performance teórica y moral de los niños, en un orden cultural dado que no se intenta modificar, el propósito pedagógico de Paulo Freire sí es más radical y universal porque, para él, la educación es imposible si el educando no se educa a sí mismo, desarrollando su conciencia ético-crítica y transformando las estructuras culturales opresoras, porque los educandos no son sólo los niños, sino también los adultos y, en especial, los oprimidos y analfabetos en el horizonte dialógico comunitario. La “concientização”, que es central en el sistema de Freire, es “la educación como práctica de la libertad, es un acto de conocimiento y un acercamiento crítico a la realidad”<sup>1095</sup>; es decir, se da en el proceso social, donde el educando emerge como sujeto histórico con el objetivo, no sólo de la formación teórica, afectiva y moral, sino de dejar de ser víctimas en el proceso histórico, comunitario y real, ya que no es posible una pedagogía sin propósitos sociales y políticos:

*“La enseñanza de la lectura y de la escritura de la palabra a la que le falte el ejercicio crítico de la lectura y relectura del mundo (que es anterior a la lectura de la palabra) es científica, política y pedagógicamente manca.”<sup>1096</sup>*

*“Su autenticidad (de la conscientización) se da cuando la práctica de la realidad constituye una unidad dinámica y dialéctica con la práctica de la transformación.”<sup>1097</sup>*

Además, la conscientización de los trabajadores significa que, los intelectuales no deben “imponer la pretendida superioridad de su saber académico a las masas incultas”, sino conscientizarse también ellos. Dussel dice que Freire tiene importancia para una ética crítica, y para muchos movimientos de liberación de América Latina y Africa, por los siguientes puntos:

---

<sup>1095</sup> Torres, C. La praxis educativa de Paulo Freire, Gernika, México, 1992 p 107

<sup>1096</sup> Freire, P. Pedagogía de la esperanza, Siglo XXI, México, 1993, p 75

<sup>1097</sup> Ibidem. pp 98-99

- a. El punto de partida, o “situación límite”, que consiste en “la fuerte conciencia oprimida que impide tener una percepción estructural de la realidad”<sup>1098</sup> material, económica y política. Se trata de la contradicción fundamental opresores-oprimidos en que se encuentra el educando y que es necesario criticar y superar. Freire lo que propone es una Práctica-Crítica de la mayor negatividad y materialidad, la de los “condenados de la tierra” que buscan quien pueda educarlos<sup>1099</sup>.
- b. La “conscientización”, que radica en una toma de conciencia que se profundiza críticamente hacia una toma de posición. Se trata de un proceso diacrónico desde una negatividad hasta una positividad, en un movimiento en espiral de continuas decisiones críticas.
- c. La “conciencia ingenua”, la “cultura del silencio”, la “mitificación de la realidad”, que son las denominaciones del punto de partida negativo como “conciencia intransitiva”, la cual no logra expresarse porque no tiene conciencia para-sí. Sin embargo, desde ese primer momento acrítico debe emerger la “conciencia crítica”, el “poder hablar”, que es riesgoso porque, en un comienzo, no se está preparando para ella.
- d. El “miedo a la libertad”, que es la “imposibilidad ontológica” de los oprimidos a ser “sujetos” y a enfrentar la libertad, debido a los inmensos bloqueos tradicionales y afectivos que impiden la expresión del pueblo. Esta es referencia de los participantes a los “peligros de la conscientización”, a que la “conciencia crítica” produzca el desorden y se pierda la felicidad y la seguridad -del rebaño, añadiría Nietzsche-.
- e. “La participación del educador crítico”, que estriba en un proceso delicado, porque hay que hacer posible que el educando ejerza el papel del sujeto del conocimiento. Para ello, “el educador tiene que ser... un

---

<sup>1098</sup> Torres, C. La praxis educativa de Paulo Freire, p 108

<sup>1099</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 432-433

reinventor constante... en actitud crítica ante el objeto”<sup>1100</sup>, debe “empezar por educarse con el material que le aporta el educando... con lo que ellos traen consigo de comprensión del mundo...”<sup>1101</sup>. Algo importante: “los campesinos analfabetas no necesitan un contexto teórico para llegar a la toma de conciencia..., lo que la toma de conciencia... no les da es la razón de su condición de explotados. Esta es una de las tareas (del educador que posee)... el contexto teórico”<sup>1102</sup>. La importancia del educador es aportar mayor criticidad, apoyado en la ciencia social crítica.

- f. “La conciencia ético-crítica”, o el momento en que el oprimido salta comunitariamente a la crítica, debido al análisis teórico de las causas de la opresión. “Esta transitividad crítica..., dialogal y activa,... se caracteriza por la profundidad en la interpretación de los problemas (porque se pasa) de explicaciones mágicas a explicaciones causales”<sup>1103</sup>. Aquí es donde comienza el diagnóstico de la “cultura de dominación” y de la “pedagogía bancaria” -memorización mecánica de lo narrado por el educador dominador- que produce la “conciencia dual” y confunde la propia conciencia con la del dominador que es introyectada.
- g. “El sujeto histórico de la transformación”, esto es, el mismo sujeto de la educación que, al descubrirse críticamente oprimido, emerge como “sujeto histórico”, el sujeto pedagógico por excelencia, porque la conscientización se basa en “insertarse críticamente en la historia para crearla”<sup>1104</sup>. Este cambio es un proceso ético material, porque la vida es el medio, el objetivo y el “lugar” donde el sujeto se hace, transformando la realidad. Esta es una pedagogía realísima, porque el sujeto actúa

---

<sup>1100</sup> Freire, P. Cartas a Guinea-Bissau, Siglo XXI, México, 1977, p 18

<sup>1101</sup> Freire, P. Pedagogía de la Esperanza... p 81

<sup>1102</sup> Torres, C. La praxis educativa de Paulo Freire... p 86

<sup>1103</sup> Freire, P. La educación como práctica de la libertad, Paz y Tierra, Fio, 1980, p 61

<sup>1104</sup> Torres, C. La praxis... p 11



comprometido críticamente con la creación de la historia”<sup>1105</sup>, la cual se efectúa en la praxis transformadora del mundo.

- h. “La intersubjetividad comunitaria” o “la razón ético-discursiva”, porque Freire plantea, para la comunidad de víctimas oprimidas inmersas en la tradición de una cultura popular, una pedagogía transmoderna de liberación que posibilita la acción discursiva para que la conscientización se realice. Dussel dice que Freire, anticipadamente, subsume el procedimiento de la Ética del Discurso que garantiza la imparcialidad en la formación del juicio, pero lo lleva a una ética que también proporciona orientaciones de contenido, porque los oprimidos, en la “exterioridad social”, empiezan su diálogo en la búsqueda del contenido programático, ya que el proceso democrático, que crea la validez antihegemónica, se convierte en mediación ético-crítica para transformar el mundo y superar la asimetría<sup>1106</sup>. Este convencimiento de Freire parte de la larga experiencia del Movimiento de Educación de Base y de las Comunidades de Base, donde los pobres aprenden a hablar de sus miserias y sus sueños.
- i. “La denuncia y el anuncio”, porque según Freire, hay un momento negativo de crítica al sistema y otro positivo de lo viable inédito, esto es, la utopía: Se trata del acto de denunciar las estructuras deshumanizantes, como fruto conjunto de la comunidad dialógica de los oprimidos con conciencia crítica, y el acto de anunciar la estructura humanizadora, porque la situación límite “ya no se percibe como una frontera entre el ser y la nada, sino como una frontera entre el ser y el ser-más”<sup>1107</sup>. Este ser-más es el proyecto de liberación.
- j. “La praxis de liberación”, la cual consiste en un acto constante de la comunidad por transformar la realidad opresora. En esa praxis es donde

---

<sup>1105</sup> Ibidem. p 112

<sup>1106</sup> Freire, P. Pedagogía del Oprimido, Siglo XXI, México, 1994, pp 97-101

<sup>1107</sup> Ibidem. p 121

se da el acto pedagógico como acción humanizante. En fin, Freire, inspirado en los grandes críticos contemporáneos, desarrolla un discurso pedagógico propio, teórico y práctico, que generaliza a nivel planetario con el objetivo de hacer surgir la conciencia ética-crítica de las víctimas, y ellas se transformen en los sujetos de la historia<sup>1108</sup>.

Sobreviniendo a la epistemología, Enrique Dussel advierte sus aportes, desde el Círculo de Viena hasta Lákatos, pero también sus limitaciones<sup>1109</sup>. El Círculo había demarcado el conocimiento científico hipotético deductivo definiendo la racionalidad teórico-explicativa sólo para los discursos empíricos significativos, por ello negó la científicidad a las epistemologías críticas del marxismo y el psicoanálisis. Por otro lado, en Popper la demarcación de lo científico es negativa, porque no pretende alcanzar la verdad, porque la teoría que define enunciados básicos falsables, como red que apresa, busca instrumentalmente explicar y dominar el mundo; además, una teoría puede ser falsada si se aceptan enunciados básicos que la contradigan, es decir, si es refutada a través de una “hipótesis falsadora” que, a su vez, es corroborada por un “experimento crucial”. Desde este escenario, para Popper, lo utópico es impensable, y la ciencia humana, o social crítica, no puede coexistir con la ciencia hegemónica, porque aquella es seudociencia y no tiene científicidad<sup>1110</sup>.

Tomas Kuhn abre un nuevo horizonte con su propuesta de los cambios de paradigma, con lo cual una teoría científica se declara inválida, no como en Popper por una falsación y por un “experimento crucial”, sino por una teoría alternativa con referencia histórica a la intersubjetividad que

---

<sup>1108</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* pp 432-439

<sup>1109</sup> *Ibidem.* confrontar pp 440-443

<sup>1110</sup> Popper, K. *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980, cap. 3 parágrafo 22

reemplaza a la “teoría normal” que ha entrado en crisis<sup>111</sup>. Pero a pesar de que Kuhn inicia la subjetividad socio-histórica intersubjetiva de la comunidad científica, aún se mantiene en la concepción de la “ciencia normal” hegemónica, porque presta más atención a las condiciones de la “emergencia de una nueva teoría” y no al marco conceptual interno. Por otro lado, debido al carácter deductivista extremo con que define a los paradigmas, sustenta la inconmensurabilidad entre tales paradigmas y, como no medita el status de las ciencias humanas o sociales, considera a las revoluciones políticas como externas a las ciencias y no descubre la relación que se da entre los “nuevos” paradigmas críticos y las crisis histórico-sociales.

En cambio la epistemología crítica de Feyerabend, que supone un momento ético, está contra las concepciones acumulativas y lineales de la ciencia y considera como insuficientes la reconstrucción internalista y el objetivismo científico. Por todo ello, para Feyerabend, el conocimiento no es seguro, admite cierto relativismo epistémico, la ciencia se asemeja más a la creatividad artística que al rigor lógico y su “progreso” es ambiguo en tiempos de la guerra atómica y de la ecología<sup>112</sup>. Según Dussel, la epistemología crítica de Feyerabend hay que subsumirla en la visión de las ciencias humanas o sociales articuladas a las víctimas.

En Lákatos, su concepción de los “programas de investigación”, que constan de un núcleo de leyes y de un cinturón protector de hipótesis auxiliares, posee una heurística o poderosa máquina que, con ayuda de técnicas matemáticas, soluciona problemas, asimila anomalías y las convierte en evidencias positivas a través de explicaciones ad hoc, con lo

---

<sup>111</sup> Kuhn, Th. La estructura de las revoluciones científicas, FCE, México, 1975, pp 11-13 y VII, pp 128-129

<sup>112</sup> Feyerabend, P. Límites de la ciencia, D. Ribes (ed), Paidós, Barcelona, 1989, pp 73, 129, 155, 244 y 265

que las evidencias se sostienen hasta por siglos. Por lo demás, el falsacionismo metodológico de Lákatos consiste en la evaluación de los programas científicos a través de sus transformaciones progresivas y regresivas. Así la superación de un programa científico, por otro mejor no por un “experimento crucial”, es en lo que radica una revolución científica. El criterio de demarcación, entonces, entre programas de investigación es el descubrimiento progresivo de nuevos hechos, es el cambio en el grado progresivo de problemática y la continuidad en la serie de programas en competencia, donde la “mejor teoría rival” es la que refuta a las demás<sup>1113</sup>. Sin embargo -anota Dussel-, aunque Lákatos permanece, a pesar de todo, en el horizonte popperiano, su flexibilidad en la definición de ciencia, permite que se aplique a las ciencias humanas críticas el calificativo de “programas de investigación”, eso sí, articulándolos a la comunidad de las víctimas.

Aquí Dussel se pregunta por los criterios que demarcan las ciencias naturales de las ciencias humanas o sociales, y por los que demarcan a las ciencias sociales funcionales de las ciencias sociales críticas. Y responde: Carnap propuso el programa “unificado” de las ciencias, regladas desde el paradigma de las ciencias naturales, cuya científicidad consistía en la logicalidad de la posible formatización matemática. Popper, dentro de ese programa “unificado”, define las ciencias sociales en tres niveles: La lógica situacional, la tecnología social fragmentaria y la ingeniería social. El primer nivel idealiza la racionalidad del sujeto individual en la absoluta objetividad, las variaciones se registran a partir de las acciones medio-fin, se explican y predicen los efectos, la racionalidad es sólo instrumental y no puede falsearse. El segundo nivel busca un gradualismo social con predicciones a corto plazo y con constante análisis correctivo, para evitar la irracionalidad de la revolución. Para Popper, la mejor estructura posible es la “sociedad

---

<sup>1113</sup> Lákatos, I. La metodología de los programas de investigación científica, Alianza, Madrid, 1989, pp 13, 49, 65 y 144

abierta” anglosajona. El tercer nivel aplica la tecnología social fragmentaria a las instituciones como objetos naturales, desde un individualismo extremo, intentando la tecnocratización de la política. La construcción de esta ingeniería social es obra de la razón instrumental cuyos fines y valores, de los cuales nada se puede decir, los da la tradición. Contra esta posición, que no diferencia ciencias naturales y ciencias sociales, se levanta el debate sobre la “explicación” y la “comprensión” -Wright y Apel- y el criterio de demarcación entre las ciencias que explican los hechos sociales y las ciencias que comprenden el sentido de las acciones intersubjetivas -Winch-; sin embargo, estas ciencias sociales se deben saber complementar<sup>1114</sup>.

Pero es desde las víctimas -argumenta Enrique Dussel- que se establece el tercer criterio que demarca a las ciencias sociales funcionales y las ciencias sociales críticas. Cuando los intelectuales aceptan la interpelación de los oprimidos y se comprometen ético-críticamente con su mundo negativo, al intentar explicarlo, descubren hechos, horizontes y programas científicos distintos a los de las ciencias funcionales al sistema dominador. Dussel explica que las nuevas condiciones hermenéuticas en el horizonte objetual que se abre desde la comunidad de las víctimas, no es un desarrollo externo, sino un momento constitutivo de las ciencias sociales críticas porque, como dice Habermas, “las prácticas objetivas crean las condiciones fácticas de la producción de la vida y, simultáneamente las condiciones trascendentales de la objetividad<sup>1115</sup>, porque toda praxis depende de un “interés práctico” fundamental “que se dirige a la satisfacción de las necesidades empíricas y a la solución de los problemas en general..., a través de las formas culturales de existencia”<sup>1116</sup>. Además, como dice Marcuse, “los objetos del pensamiento y la percepción... tienen en común...:

---

<sup>1114</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* pp 443-445

<sup>1115</sup> Habermas, J. *Conocimiento e Interés*, p 36

<sup>1116</sup> *Ibidem*. p 199

1. La estructura física... y 2. La forma que ha adquirido la materia en la práctica histórica colectiva...”<sup>1117</sup>. Por eso, un mismo “hecho-objeto” adquiere sentido diverso en las distintas prácticas históricas y, por tanto, en un programa de investigación distinto, como el elaborado a partir de una comunidad de víctimas, conscientes de su negatividad y que formulan críticamente una utopía posible, no sólo emancipadora sino, además, liberadora<sup>1118</sup>.

Basándose en los Manuscritos del 44 y en los Grundrisse, Dussel da el ejemplo de la confrontación del paradigma de la Economía Política Clásica por el paradigma de la Ciencia Económica Crítica de Marx. En el paradigma clásico el hecho-objeto del aumento del capital, el sujeto burgués, desde su horizonte hegemónico que tiende al proyecto práctico-funcional del capitalismo, lo explica e interpreta como ganancia; mientras que el sujeto cognoscente de la comunidad de los trabajadores, cuyo interés práctico es el proyecto de liberación futura en un nuevo horizonte objetual, explica e interpreta el mismo hecho-objeto como plusvalor. Marx dice que para Ricardo “no existe la diferencia entre ganancia y plusvalor... porque no ha comprendido con claridad, ni la naturaleza de la primera ni la del segundo”<sup>1119</sup>. Dussel complementa diciendo que el error de los clásicos fue su interés ubicado en el horizonte del mercado, olvidando, como dice Marx, el horizonte de la producción y, por ello, consideraron equivocadamente a la ganancia como precio final excedente sobre el precio de costo de la mercancía; mientras que Marx, articulado con las víctimas, explica el nuevo hecho del plusvalor como creación del obrero desde la nada del capital, que éste se apropia y no lo paga. Marx desarrolla el “plusvalor” como la categoría clave de su nuevo programa de investigación ético-crítico, con la

---

<sup>1117</sup> Marcuse, H. El hombre unidimensional, p 234

<sup>1118</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 447

<sup>1119</sup> Ibidem. p 448 Dussel cita a Marx, K. Grundrisse, 450; II, 46

cual muestra la contradicción entre el “trabajador-valor” y la “ganancia-precio” en la teoría clásica<sup>1120</sup>. Los capitalistas, los keynesianos, los neoclásicos y los neoliberales, para no aceptar la falsación de Marx abandonan la teoría del “trabajo-valor”, le dan otra orientación a su programa científico, siguen partiendo del mercado y sólo hablan de la “teoría del precio”.

Ya se entiende -concluye Dussel- que se pueden dar sincrónicamente programas rivales de investigación, unos articulados a los grupos hegemónicos y otros a los grupos oprimidos; que los paradigmas de investigación críticos pueden llegar a ser hegemónicos y perder su posición crítica, como le sucedió a la economía crítica del orden feudal de Adam Smith, pero que se volvió funcional al capitalismo; o como le sucedió a las ciencias en el contexto soviético, donde cayeron en el dogmatismo acrítico haciéndose funcionales al burocratismo. Sería entonces necesario elaborar una epistemología que analice la compleja existencia de programas científicos funcionales y críticos, porque actualmente es fundamental esclarecer la lógica y el escepticismo de la intersubjetividad antihegemónica de las víctimas del sistema-mundo en la disidencia con respecto a la no-verdad, la no-validez y la no-eficiencia del paradigma hegemónico de la globalización moderna, y así abrir la formulación de utopías posibles<sup>1121</sup>.

Ernest Bloch es quien analiza la “función utópica”, el presentimiento de la esperanza, el “bien-todavía-no-acontecido” cuyo contenido es la cultura humana referida a un horizonte utópico concreto, potenciado como ratio en el afecto o pulsión de la esperanza<sup>1122</sup>. Dussel comenta que la posición utópica de Bloch se entiende partiendo del contenido, o de los

---

<sup>1120</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* pp 448-449

<sup>1121</sup> *Ibidem.* pp 450-452

<sup>1122</sup> Bloch, E. *Ateísmo y cristianismo*, Rowohlt, Hamburg, 1970, pp 135-136

momentos materiales de la vida, pues en su primer exilio de 1918 en “El espíritu de la utopía” escribió: “Ahora tenemos que comenzar. En nuestras manos se nos ha dado la vida”<sup>1123</sup>. En su obra “El Principio Esperanza” (1956) Bloch inicia la reflexión desde el origen ontogénico del recién nacido:

*”Desde el origen se busca. Se implora siempre, se grita. No se tiene lo que se quiere. Pero aprendemos también a esperar”<sup>1124</sup>.*

Su punto de partida es que “somos seres vivos y por ello tenemos pulsiones”. Esto coincide con el principio ético-material de la Ética de la Liberación y con el imperativo que enuncia: “¡Debes vivir!” Bloch articula la estructura pulsional a la racionalidad que se ocupa del futuro a partir de las carencias materiales:

*“El hambre no puede evitarse... pero si... crece sin el pan... se convierte en algo distinto. El yo-cuerpo se rebela... El «no» frente al mal existente, el «sí» a la situación mejor imaginada, se convierte para el que la padece en interés revolucionario. Este interés comienza con el hambre.”<sup>1125</sup>*

Para entender a Bloch -sigue Dussel- hay que diferenciar la ética del sistema (Ética I) y la ética crítica trans-ontológica (Ética II), que no pretende sólo comer, ni sólo “estar-en-la-riqueza”, sino “estar-en-la-satisfacción” en un sistema futuro donde se pueda participar a plenitud con toda la humanidad de los hoy explotados. Por eso “la esperanza... es el más humano de todos los movimientos del ánimo... referido al más universal y lúcido de los horizontes”<sup>1126</sup>. El problema de Bloch, aunque da alientos contra el pesimismo generalizado, es que ese futuro, como el de Lukács,

---

<sup>1123</sup> Bloch, E. Espíritu de la utopía, Suhrkamp, Frankfurt, a. M. 1977, p 11. Con todo, dice Dussel, Bloch no fundó en la vida una ética, ni la presenta como el criterio universal.

<sup>1124</sup> Bloch, E. El principio Esperanza, Aguilar, Madrid, 1977, I, p 3

<sup>1125</sup> Ibidem. I, 61

<sup>1126</sup> Ibidem. I, 61



aún pertenece a la totalidad, porque aún se mueve en la ontología dialéctica que le impide mirar más allá. Bloch sólo inicia una crítica de la razón utópica, más desde las pulsiones que desde los tipos de racionalidad que construyen modelos ideales. Para llegar a la “función utópica” en realidad debe funcionar una razón ético-crítica en situación positiva, de modo que construya un escenario donde se niegue la negatividad de alimento, de casa, de alfabetización, de democracia, etc. Bloch sí antepone, contrafácticamente, al ser del sistema dominante, un proyecto utópico como posibilidad, pero no compara la factibilidad del sistema con la factibilidad liberadora porque no tiene conciencia del momento analéctico. Habla desde la posibilidad formal pero no desde “lo posible real-objetivo” que supone una fundamentación científica. Bloch sólo reflexiona sobre el proceso práctico material, según las Tesis sobre Feuerbach, y su realización en el horizonte de la realidad como verdad práctica para la vida<sup>1127</sup>.

Por otro lado -continúa Dussel-, en Bloch los fundamentos de un mundo mejor son “el impulso hacia lo que falta (que) no cesa jamás” y “la carencia de aquello en lo que se sueña”, lo cual “causa más dolor e impide acostumbrarse a la miseria”<sup>1128</sup>. Sobre eso que “causa más dolor”, sobre esos “juicios de hecho”, indica lo que debe ser suprimido, indica los “juicios normativos” ante la responsabilidad de la vida de todos. Para esto, su brújula es Marx, quien “fundamenta y corrige las anticipaciones de las utopías por medio de la economía”<sup>1129</sup>. Bloch también realiza un recorrido histórico-mundial, desde las utopías médicas de los griegos hasta las contemporáneas, y encuentra soñadores realistas y críticos de utopías. Además, registra las huellas de la esperanza de las víctimas que desde siempre se han expresado, bosqueja las “imágenes deseadas del

---

<sup>1127</sup> Bloch sitúa la “verdad” inteligible de Tarski y la verdad como validez intersubjetiva de Apel o Habermas en el horizonte de la realidad última.

<sup>1128</sup> Ibidem. II, p 11

<sup>1129</sup> Ibidem. p 191

cumplimiento pleno” y recuerda lo que no hay que olvidar, porque “incluso el gusto... se hace unívoco en cuanto se ofrecen piedras en lugar de pan”<sup>1130</sup>. Es decir, Bloch toca el momento material de la ética: la producción, la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano, aunque no lo analiza explícitamente.

Tal vez la crítica más fuerte de Dussel a Bloch es que confunde lo apetecido con lo bueno, pues Bloch escribe:

*“Nada es bueno en sí, si no es apetecido. Pero nada es apetecido sino se lo representa como bueno... porque es capaz de satisfacer”<sup>1131</sup>.*

Pero lo apetecido no hace necesariamente lo bueno, sólo determina a un objeto como satisfactor. Para Dussel, lo bueno, o “bien futuro, es la síntesis ético-operativa de lo «verdadero-satisfactor», lo «válido intersubjetivo» y lo «factible»<sup>1132</sup>.

Del diálogo con los autores anteriores, Dussel adquiere los supuestos para elaborar ahora el criterio y el principio crítico-discursivo de validez de la Ética de la Liberación, con los cuales superar la imposibilidad empírica de la simetría argumentativa de la Ética del Discurso, ya que descubre que las víctimas excluidas, en su lucha por el reconocimiento, se pueden reunir en comunidad crítico-simétrica aprovechando los momentos material, de factibilidad y crítico, porque con el sólo nivel formal acrítico no se puede superar el círculo de la única comunidad de comunicación, la que impide la simetría. La Ética de la Liberación, por lo tanto, al ser más compleja, tiene en cuenta comunidades de comunicación ideales, empíricas, hegemónicas

---

<sup>1130</sup> Ibidem. III, 447

<sup>1131</sup> Ibidem. III, 432

<sup>1132</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 460

y antihegemónicas y, por ello, puede abrir el horizonte de la razón crítico-discursiva antihegemónica, no vislumbrada ni por Apel, ni por Habermas.

Para llegar a la razón discursiva crítica que descubre la no-validez y la peligrosidad de los consensos de los dominadores, Dussel recuerda unas dimensiones que hay que tener en cuenta:

- a) En el orden vigente: La “razón práctico material” que, desde la reproducción de la vida humana, se refiere a la realidad y tiene la pretensión de verdad práctica. Las “pulsiones de autoconservación” que permiten la permanencia sistémica de la vida humana. La “razón ético-originaria” que reconoce al otro como alter ego y funda la razón discursiva. La “razón discursiva” que alcanza la validez intersubjetiva debido a la re-sponsabilidad por el otro. La “razón instrumental y estratégica” que es subsumida por la razón ética de factibilidad que, a su vez, tiende y formula un proyecto utópico posible, lo opera y lo evalúa.
- b) En vista del nuevo orden: La “ética de la re-sponsabilidad crítica” que se origina de las consecuencias negativas no-intencionales de la eticidad vigente. La “razón práctico-material crítica” que descubre la no-verdad del orden constituido. Las “pulsiones alterativas” que desbloquean la afectividad y arriesgan la crítica-ética. La “razón ético-preoriginaria” que reconoce a la víctima como alter autónomo-cuestionador y fundamenta la razón práctica discursiva.

Entonces, el “criterio crítico-discursivo intersubjetivo de validez” de la nueva comunidad de comunicación de las víctimas es el criterio formal crítico que, como ejercicio de la razón crítico-discursiva, cuestiona un juicio de hecho negativo, juzga la no-validez de los consensos hegemónicos, efectúa un acuerdo crítico desde la experiencia común del sufrimiento y permite crear la validez crítica de la conscientización.

Mientras la verdad del sistema es la referencia a la realidad del sistema vigente, y la participación simétrica de los poderosos alcanza la validez de la verdad del sistema, las víctimas excluidas van descubriendo que esa verdad oculta el acceso a otra realidad utópica posible, por ello, se oponen antihegemónicamente a la validez dominadora y empiezan a elaborar un nuevo paradigma práctico, el cual funda nuevos juicios de valor como desarrollo crítico de la vida. La plena consciencia ético-crítica se alcanza en el nuevo horizonte objetual crítico, donde se da una nueva explicación y comprensión de las causas de la negatividad y, por tanto, una nueva validez. Según Dussel, desde la dialéctica hegemonía-antihegemonía se pueden retomar los momentos de Apel y Habermas y situar el lugar arquitectónico de esta cuestión.

Como el criterio crítico-discursivo es la referencia a la intersubjetividad de las víctimas, Dussel lo describe provisionalmente así:

*“Se alcanza validez crítica cuando, habiendo constituido una comunidad de víctimas excluidas que se re-conocen como dis-tintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional.”<sup>1133</sup>*

Este consenso crítico se desarrolla negativamente en la comprensión y explicación de la alienación, y positivamente anticipando alternativas futuras. Además, su validez se ha de dar en el nivel crítico-material que cuestiona la negación de la vida, en el nivel crítico-formal que cuestiona la no participación discursiva de las víctimas, y en el nivel crítico de factibilidad que cuestiona lo que no es eficaz para la vida de las víctimas. Desde este

---

<sup>1133</sup> Ibidem. p 464

criterio, las víctimas analizan por qué han sido formalmente excluidas.

El criterio descrito permite el siguiente principio ético crítico-discursivo comunitario de validez:

*“El que obra ético-críticamente debe participar en una comunidad de comunicación de víctimas, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro como otro que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alternativa creadora.”<sup>134</sup>*

Es desde este consenso crítico comunitario -dice Dussel- que se debe deducir toda crítica, todo proyecto alternativo, abocar las causas materiales, formales e instrumentales de la negatividad y desarrollar las alternativas materiales, formales e instrumentales positivas.

El aspecto negativo de este principio crítico-discursivo enfatiza lo que posibilita la conciencia de la exclusión. Pero ante todo motiva la constitución de la comunidad de comunicación de las víctimas, su trabajo conscientizador al modo de Freire y la crítica de la verdad, validez y eficacia del sistema hegemónico, así como de la razón dominadora, anticrítica y cínica. Arquitectónicamente, aquí es donde se origina el disenso o el juicio crítico de los hechos, ante la consensualidad dominante y donde se origina un nuevo consenso. El disenso sólo es escuchado si se organiza, lucha y ataca la imposibilidad de la vida. Sólo alcanzando un poder objetivo, racional y alternativo es que el discurso se hace público, logra un lugar ético de enunciación o exterioridad reconocida y respetada, y alcanza la simetría que ha de generar una nueva comunidad de comunicación y, por consiguiente, una nueva racionalidad, un nuevo discurso y un nuevo

---

<sup>134</sup> Ibidem. p 464

consenso. La Ética de la Liberación siempre ha planteado un disenso muy distinto al pensamiento postmoderno de Lyotard, aunque lo toca, porque critica desde la exterioridad, desde una nueva concepción del hombre y propone un diálogo a la modernidad hegemónica, con el fin de construir, conjuntamente, una nueva comunidad de comunicación mundial transmoderna.

El aspecto positivo del principio conduce a que la comunidad de las víctimas, articulada con líderes, movimientos y partidos, imaginen los procesos y analicen las alternativas formales y democráticas de la nueva validez crítica, referida a lo material, formal y eficaz que sirva al desarrollo de la vida humana. Ahora bien, este principio se ha de fundamentar contra los dogmáticos conservadores que se creen poseedores de la verdad y de los valores eternos, y contra los dogmáticos vanguardistas que se creen poseedores de la verdad estratégica. Asimismo, hay que reconocer que toda comunidad es finita, que ninguna verdad es definitiva, que aparecen nuevas circunstancias donde todo, de nuevo, hay que verificarlo, validarlo e innovarlo en el debate argumentativo, sin perder el sentido histórico de toda verdad y de toda validez, que lo histórico no es relativismo y que la validez no es tradicional, ni se sigue inmediatamente de una verdad que se alcanza. El tradicionalismo, dogmático e irracional, olvida la referencia renovada a la realidad y a la intersubjetividad. El vanguardismo, también dogmático e irracional, cree tener acceso privilegiado a la universalidad y olvida la perspectiva de la comunidad crítica de las víctimas. Por eso se impone que la democracia participativa crítico-comunitaria, como punto de partida para nuevos desarrollos, supere ya el vanguardismo del centralismo democrático<sup>1135</sup>.

---

<sup>1135</sup> Ibidem. pp 465-468

Dussel, por lo tanto, indica las tareas discursivas que debe adelantar la comunidad crítica:

1. Críticar científicamente la eticidad vigente, donde la razón crítico-desconstructiva debe dar, apoyada en Marx, Freud y Freire, juicios explicativos negativos de la ineficiencia del sistema y de las causas de la victimación y alienación. Para esto es necesaria la razón estratégica subsumida a la razón ético-crítica, el recurso ético de las ciencias sociales críticas y la articulación de las víctimas e intelectuales a la elaboración, en espiral, de un nuevo programa de investigación crítico científico, diferenciado del paradigma funcional autorreferente.
2. Proyectar creativamente el futuro, donde la razón crítico utópico-constructiva, apoyada en Freire y Bloch, piense la utopía posible como programa de acción. Aquí, en el ámbito de la factibilidad anticipatoria, es necesario el ejercicio de la razón crítico instrumental y estratégica, pero actuando desde el horizonte ético-material y moral-formal crítico. La intersubjetividad crítica de las víctimas, con el entusiasmo de la esperanza, la imaginación trascendental y la crítica de la razón utópica, debe imaginar, explicitar y detallar un proyecto y unos programas alternativos, para invertir la negatividad de la guerra, del hambre, del desempleo y la muerte en un mundo donde sea posible vivir. Lévinas debe apoyar, por consiguiente, la corrección de Nietzsche. Dussel aclara que la utopía y el proyecto racional posible no es la utopía anarquista, porque ésta es irrealizable; tampoco la utopía del sistema vigente, porque ésta hay que superarla; y mucho menos es la idea regulativa trascendental de la Ética del Discurso, porque la Ética de la Liberación no parte de una comunidad de comunicación ideal, sino de la comunidad crítica, cuya utopía debe pasar la prueba de la factibilidad crítica.

El paso a la factibilidad real a-posteriori lo da, entonces, la visión positiva de la utopía a partir del diagnóstico de la alienación. Y quienes llevan adelante esa factibilidad operativa crítico-liberadora son los sujetos históricos comunitarios, críticos y creadores, los cuales emergen de los diagramas del poder<sup>1136</sup>.

#### **4.3. Cuestiones de Organización, del Sujeto, de la Reforma-Transformación y de la Violencia: El Criterio Crítico de Factibilidad y el Principio-Liberación.**

Enrique Dussel, para llegar a definir el criterio crítico de factibilidad y el principio-liberación, que estratégica e instrumentalmente han de conducir al desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético partiendo desde las víctimas, lo mismo que lo hizo para precisar los cinco criterios y los cinco principios ya vistos, discute antes unos temas con unos determinados interlocutores.

Los temas son los enunciados en el título de este párrafo, los cuales ya fueron debatidos durante la Revolución Rusa de 1905 y, después, en las jornadas de 1968 en Francia y en el mundo, a raíz de los grandes fenómenos juveniles de los años sesenta; temas que fueron olvidados por la Ética del Discurso, la Filosofía Política Liberal, el Neo-Pragmatismo y la Meta-Ética Analítica pero que, según Dussel, son necesarios repensar a finales del siglo XX y comienzos del XXI, cuando los socialismos están en crisis y triunfa el neoliberalismo en la globalización.<sup>1137</sup>

Entre los interlocutores Dussel escoge, primero que todo, a Michel Foucault, crítico de los izquierdismos, porque ayuda a situar la discusión al

---

<sup>1136</sup> Ibidem. pp 468-473

<sup>1137</sup> Ibidem. p 495



nivel de la razón estratégica e instrumental. En segundo lugar a Marx, Rosa Luxemburg, Max Weber y Lenín, grandes teóricos de la organización y de la relación entre los intelectuales y las masas, porque contribuyen a esquematizar algunas fuerzas y algunos sujetos en las complejas relaciones del Poder. Estas fuerzas son: “la gran masa de víctimas en general”, en ella “la organización como comunidad crítica” y dentro de ésta, a su vez, “la comunidad de los líderes críticos”. Estas tres comunidades, además, en la tensión entre el sistema dominador -la Totalidad- y la comunidad de las víctimas en el proceso de liberación -la Exterioridad-, donde se pueden dar varias relaciones: las relaciones “centralizantes” de las vanguardias, “participativas” de las comunidades crítico-discursivas, “reformistas” de los que retroceden a defender el sistema vigente, “anarquistas” de los revolucionarios radicales que se alejan de la comunidad crítico-discursiva, “represivas” del sistema dominador contra la comunidad crítica y la “mutua articulación” entre los tres niveles de las comunidades críticas<sup>1138</sup>. En tercer lugar, Dussel acude a los filósofos modernos y a su concepción del sujeto inmaterial, solipsista y cognoscente; a Heidegger con su concepción del sujeto comprensor del ser situado ya a-priori en-el-mundo; a la Filosofía Analítica, a la Epistemología Popperiana y a la Teoría Sistémica de Luhmann que no advierten ningún sujeto; a Foucault y a los Postmodernos franceses, críticos de los sujetos, que sugieren unos cuasi-sujetos; y finalmente, a la Hermenéutica y a la Pragmática del Discurso que recuperan al sujeto, en este caso intersubjetivo, con su descubrimiento de la comunidad de comunicación de actos-de-habla que superan, de este modo, al sujeto moderno abstracto y solipsista. Todo este tercer grupo de interlocutores le permite a Dussel, en su crítica, redefinir, a partir de Freud y de Lévinas, un sujeto y una subjetividad más radical: al sujeto corporal viviente socio-histórico, negado por el sistema opresor, pero que accede a la

---

<sup>1138</sup> Ibidem. p 499

universalidad desde la diversidad, como el Otro que todo sistema<sup>1139</sup>. Este sujeto socio-histórico que plantea la Ética de la Liberación puede ser, tanto el sujeto de una praxis funcional conservadora como el sujeto de una praxis reformista o el sujeto de una praxis crítico liberadora<sup>1140</sup>.

Como el conflicto aparece en el enfrentamiento entre estas distintas praxis de los sujetos socio-históricos, Dussel aprovecha para mostrar lo que sucede a los sujetos cuando los sistemas formales se fetichizan, esto es, que en la vida humana en general, y en la vida social en particular, no es posible ni la consciencia absoluta, ni la planificación perfecta, pero sí la intervención de la conciencia crítica, por lo que se hace necesario diferenciar “reforma”, “revolución” y “transformación”. Para Dussel, y para la Ética de la Liberación, lo inmediato no es la revolución, porque ella es un momento excepcional extremo, sino el proceso de transformación cotidiana de las normas, las acciones, las instituciones y los sistemas de eticidad, dirigido por los criterios y principios ético-críticos, por las explicaciones de las ciencias sociales críticas y por los proyectos de liberación, que hacen de marco de las estrategias, las tácticas y los métodos de acción<sup>1141</sup>.

Por otra parte, ante el aparente triunfo, al final del siglo XX, de “la revolución liberal mundial”, la cual ha desatado la “violencia legal, legítima y letal” contra la mayoría de la humanidad a través del poderoso complejo económico-político-militar que está en manos de muy pocos países y, desde 1989 en concreto, en manos del Departamento de Estado de los Estados Unidos, y que ha puesto en riesgo, no sólo la vida humana sino simplemente la “vida” sobre el planeta Tierra<sup>1142</sup>, Dussel se pregunta si existe la factibilidad objetiva, crítico-ética, al nivel de las estrategias y

---

<sup>1139</sup> Ibidem. p 514

<sup>1140</sup> Ibidem. p 528

<sup>1141</sup> Ibidem. p 537

<sup>1142</sup> Ibidem. pp 539-542

tácticas de la razón estratégico-instrumental, de una salida, de una esperanza, para los pueblos y hombres dominados del mundo. Entonces, Dussel toma como interlocutores, en cuarto lugar, a Hannah Arendt y su concepto que “una teoría de la guerra o revolución es la justificación de la violencia”<sup>1143</sup>, a Max Weber y su justificación del concepto de la “coacción legítima de cierta dominación que es necesaria”<sup>1144</sup>, a Jürgen Habermas y su defensa del concepto de la legitimidad como “aceptación consensual de un orden político compartido por los miembros simétricamente argumentantes en una comunidad de comunicación”<sup>1145</sup>, y de nuevo a Rosa Luxemburg que aboga por la huelga general y critica el reformismo en que cayó la Socialdemocracia alemana. En diálogo con estos teóricos Dussel llega primero a diferenciar: a. Las “acciones legales legítimas” que fundan la “coacción legítima” del orden establecido, b. Las “acciones legales ilegítimas” o violencia funcional perversa del sistema dominante, c. La “acción ilegal legítima” que funda la “coacción legítima” de la praxis de liberación de las víctimas conscientizadas, y d. La “acción ilegal ilegítima” o “acción anárquica” que es la violencia perversa de los rebeldes. Segundo, consigue clarificar que la crisis de legitimidad no se da sólo por la falta de consenso sobre alguna acción en una comunidad de comunicación, sino también y fundamentalmente por la imposibilidad de algún sistema de producir, reproducir y desarrollar la vida humana, imposibilidad que hace replantear el concepto de legitimidad. Tercero, viene a señalar cómo a la Ética de la Liberación le interesa la problemática compleja de saber cuándo un orden dominante pierde la legitimidad y cuándo aparece uno nuevo, sin ninguna dominación, a partir de los movimientos sociales que se oponen a la legalidad positiva vigente. Cuarto, descubre que en el enfrentamiento

---

<sup>1143</sup> Ibidem. p 543 Dussel cita a Arendt, H. On Revolution, Penguin Books, London, 1990, p 19. Para Dussel “violencia” de cualquier signo tiene siempre un significado negativo y perverso.

<sup>1144</sup> Ibidem. p 544 Dussel cita a Weber, M. Economía y Sociedad, Op. cit. I, I, parágrafo 16, p 43 y parágrafo 6, p 27

<sup>1145</sup> Ibidem. p 544

“praxis de dominación-praxis de liberación” la guerra, en último término, no es justa ni injusta, sino el campo, o diagrama de macro-poderes, donde se enfrentan varios ejércitos por varias “causas”, éstas sí justas o injustas. Quinto, logra establecer cómo, en el ámbito de la factibilidad ético-crítica, la táctica de la huelga general no debe ser un fin en sí mismo, sino un medio coactivo dirigido desde los principios ético-material y discursivo-formal con el objetivo de la negociación con el sistema vigente y así poder alcanzar los fines estratégicos. Los avances de Dussel aquí presentados necesitan clarificarse, por eso pasamos a profundizarlos.

Dussel analiza cómo Michel Foucault empieza trabajando las rupturas histórico-epistemológicas, pero que en su segunda época pasa a hablar de la “vida” como última referencia normativa:

*“Lo que reivindica y sirve de objetivo es la vida... El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades... ese derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico.”<sup>1146</sup>*

Foucault también pasa a hablar del Poder del Estado como el derecho a matar, del biopoder y de la biopolítica:

*“La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas”<sup>1147</sup>.*

Es decir -dice Dussel-, Foucault pasa del formalismo del lenguaje y del saber disciplinario de los códigos al orden material de la vida corporal humana de cada sujeto ético, a debatir contra el althusserismo, el marxismo economicista, el sujeto moderno y la historia globalizante, a redefinir un horizonte material intermedio: el nivel “micro” de los subsistemas, la

---

<sup>1146</sup> Foucault, M. Vigilar y Castigar, Siglo XXI, México, 1975, p 191

<sup>1147</sup> Foucault, M. Voluntad de Saber, Siglo XXI, México, 1977, pp 175-176

microfísica o situación estratégica del Poder, los “diagramas del poder” de las diferentes instituciones, así como el “mapa” de las relaciones asimétricas de fuerza. Pero lo que especialmente analiza Foucault son las instituciones de “exclusión” del Otro: los hospitales, los manicomios, las cárceles, etc. donde la sociedad se protege. Sin embargo, no supera el “paradigma de la conciencia” ya que la “microfísica” se sitúa en el “campo estratégico” de las relaciones de poder donde no hay sujetos. Con todo, la Ética de la Liberación tiene mucho que aprender de Foucault, de su análisis de la factibilidad ético-práctica, del uso de la razón estratégica situada en el nivel de la microfísica del poder y en el marco de la posibilidad de desarrollar la vida humana. Habría que integrarle a Foucault -dice Dussel- los principios éticos de la liberación, además de las ciencias y las filosofías críticas<sup>1148</sup>.

Con el presupuesto de Foucault, Dussel procede a considerar la “cuestión de la organización” y las relaciones de la vanguardia con la comunidad de las víctimas en la participación simétrica. La razón liberadora, deconstructiva y constructiva, tiene como componente a la razón estratégico-crítica, que busca medios en el nivel práctico e intenta el éxito, no del medio-fin formal del sistema vigente, sino de la vida humana, sobre todo de las víctimas, a partir de los principios, teorías y proyectos, teniendo en cuenta los diagramas, no sólo micro, sino también macrofísicos del poder. Se trata, por lo tanto, del horizonte de la factibilidad ético-crítica, donde se ha de realizar toda la Ética de la Liberación.

Para saber cómo se articula el intelectual con el sujeto de las transformaciones sociales, Dussel estudia los desarrollos que en este sentido realizó Carlos Marx desde joven. Primero Marx pensó, como Hegel, que la filosofía era la forma que desde fuera se ejercía sobre la materia,

---

<sup>1148</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... pp 496-499

sobre la política y sobre la economía; después mostró en las cartas a Ruge, que el interlocutor de la filosofía debería ser la pasiva “humanidad sufriente”. Pero más tarde, con la experiencia de la insurrección político-social de los tejedores de Silesia, Marx escribió que:

*“el deber de una cabeza pensante y amiga de la verdad... no era colocarse en la actitud del maestro de escuela ante el acontecimiento, sino... estudiar su carácter propio y peculiar”<sup>1149</sup>.*

Para Marx, la filosofía ya no es el inicio del proceso vivo, sino el proletariado:

*“El proletariado puede y debe liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse... sin abolir sus propias condiciones de vida”<sup>1150</sup>.*

Dussel comenta que las Tesis sobre Feuerbach se entienden a profundidad desde los principios ético-críticos de la Ética de la Liberación, porque el materialismo de Marx es antropológico, crítico-negativo, práctico y social y habla de una actividad humana que es realizada por la misma comunidad de las víctimas<sup>1151</sup>. En la Ideología Alemana Marx escribió también:

*“el comunismo no es un estado que debe implantarse... nosotros llamamos comunismo al movimiento real que subsume el estado de cosas actual”*,

lo cual significa que el comunismo es el movimiento del proletariado, donde se dan diversas organizaciones con sus ideas y opiniones. Desde 1846 Marx comprendió que la lucha estratégica de los obreros exigía

---

<sup>1149</sup> Ibidem. p 501 Dussel cita a MEW, I, 517

<sup>1150</sup> Ibidem. p 502 Dussel cita a NEW pp 101-102

<sup>1151</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 502

claridad táctica y precisión científica como lucha desde abajo:

*“Sólo cuando en toda Alemania se hayan constituido asociaciones comunistas... los delegados... podrán reunirse en congreso”<sup>1152</sup>.*

En los diagramas del poder de la Europa de mediados del siglo XIX y en el nivel de la razón estratégico-crítica, la estructura estratégica que Marx le dió al Manifiesto Comunista fue el de círculos concéntricos: Primero presentó una definición histórico-económica de la negatividad del proletariado; segundo, en el seno del proletariado colocó la posición de los comunistas que efectúan las definiciones teóricas; tercero, dentro de los partidos obreros ubicó a los redactores que precisan las diferencias teórico-estratégicas de las diversas organizaciones; y cuarto, propuso las reflexiones acerca de las relaciones de los comunistas con todos los partidos. Es decir -dice Dussel-, Marx comenzó a definir, sobre la marcha, explicaciones científico-críticas para evitar ambigüedades; de allí partieron las cuatro redacciones de El Capital que son la referencia necesaria para las investigaciones de economía crítica y para las orientaciones estratégicas<sup>1153</sup>.

Ya en 1902 -continúa Dussel- Rosa Luxemburg mostró su genio en la coherencia con que integró los principios del socialismo, las explicaciones de las ciencias sociales y los análisis de la estrategia y la táctica:

*“... nuestra teoría, es decir, los principios del socialismo científico imponen a nuestra actividad práctica marcos estrictos, tanto en referencia a los fines a alcanzar, como a los medios de lucha que se aplican, y finalmente a los modos de lucha.”<sup>1154</sup>*

---

<sup>1152</sup> Ibidem. p 503 Dussel cita a M E W, IV, 21

<sup>1153</sup> Ibidem. p 505

<sup>1154</sup> Luxemburg, R. Reforma o Revolución, Grijalbo, México, 1967, p 104

Ella dijo que quienes sólo buscaban los éxitos prácticos -los oportunistas y los reformistas socialdemócratas alemanes- separaban la praxis de la teoría, y tenían aversión a la teoría porque no los dejaba actuar independientemente. Pero no se podía obrar cualquier fin, medio o acción, sino las actividades que encuadraban estrictamente desde el marco que establecían los principios, las condiciones éticas y la teoría, para que tales actividades fueran éticas.

Para la Ética de la Liberación los principios que encuadran los niveles de la razón estratégica, analítica e instrumental son: el práctico-material que busca el desarrollo de la vida humana en la comunidad, el ético-formal de la razón discursiva que toma las decisiones en comunidad, el principio de factibilidad ética que propone fines posibles, el crítico material que descubre las negatividades del sistema vigente, y el principio crítico-discursivo de validez que permite la participación de los negados del sistema. Es desde estos principios, articulados con las conclusiones de las ciencias sociales críticas y el proyecto de liberación, de donde la razón estratégica establece los fines y, en coherencia con ellos, descubre los medios y las tácticas para la realización concreta de una nueva eticidad justa.

Dussel hace presente cómo en Max Weber la razón estratégica no partía, a la manera de Rosa Luxemburg, de principios éticos, sino de las tácticas y circunstancias que imponían los fines ya establecidos de la cultura dada, o de la tradición vigente. O sea, que Weber tenía una posición conservadora e irracional<sup>1155</sup>. Quienes fetichizan los fines, como Weber y, desde ellos, los medios y los métodos, separan la praxis de la teoría, y puede que triunfen eficazmente, pero actúan sin verdad, sin validez y sin eficacia crítica; es decir, actúan maquiavélicamente porque separan el

---

<sup>1155</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 506



sistema formal de lo material y lo fáctico de lo ético-crítico.

También en 1902, Lenín, con su libro “¿Qué hacer?”, propuso la “profesionalización centralizada” de los clandestinos militantes de vanguardia para que condujeran al proletariado organizado, y así se evitara la inmolación innecesaria de los obreros militantes. En 1930 esa propuesta de Lenín fue tomada como modelo de organización del partido para cualquier circunstancia estratégico-táctica. Rosa Luxemburg reaccionó contra ese dogma señalando el error de tal relación de la vanguardia con la comunidad crítica de los obreros, sin tener en cuenta sus procesos críticos espontáneos: esa férrea disciplina partidaria, bajo el control del Comité Central, era un gravísimo error teórico de vanguardismo que podía derivar en el oportunismo y en el autoritarismo que anulaba la espontaneidad creadora de las masas<sup>1156</sup>. Lenín en 1905, en ese momento, ante la creatividad espontánea de las masas, corrigió su posición táctica pero no la visión que subvaloraba la “subjetividad” de la comunidad organizada de los obreros, es decir, no corrigió el fondo de su teoría de la organización política. Dussel sigue comentando que Lenín, al contrario de Rosa Luxemburg, nunca vio los principios como componentes de una ética y de ahí que no los tuviera en cuenta en la aplicación de los métodos. Lenín diferenciaba la “organización revolucionaria clandestina”, las “organizaciones obreras revolucionarias” y las “organizaciones obreras en general”, pero siempre le dio la prioridad teórica a la vanguardia autoconsciente. Las masas sólo eran, para él, la materia amorfa que había que organizar desde arriba. En temas de organización Lenín fue un concientista formal, siempre pensó que eran los intelectuales los que resolverían las cuestiones de los principios y de las estrategias que los obreros debían aplicar. La democracia para Lenín, en cuanto a la toma de

---

<sup>1156</sup> Luxemburg, R. Teoría marxista del partido político, Siglo XXI, México, 1980

decisiones, era un continuo diálogo consultivo, pero no una intrínseca articulación discursiva entre la comunidad de obreros y los intelectuales. Siempre veía a los intelectuales como la “forma” y a los trabajadores como la “materia” que nunca accedía a la verdad práctica. Lenin confundió los principios éticos con la teoría dialéctico-científica y con la fijación de fines estratégicos<sup>1157</sup>.

En cambio, Rosa Luxemburg supo articular, equilibradamente, la espontaneidad de la comunidad crítico-organizada de las víctimas con la vanguardia de la comunidad de expertos donde, mutuamente, una comunidad aprendía de la otra y desarrollaban en espiral la conciencia crítica. Para Luxemburg, la democracia era un proceso discursivo de mutuo enriquecimiento. En “Huelga de Masas, Partido y Sindicatos” expuso con claridad su concepción de la organización y de la lucha:

*“La huelga de masas en Rusia no ha sido el producto artificial de una táctica impuesta por la Socialdemocracia, sino un hecho natural sobre el suelo de la revolución actual. Solamente el proletariado podrá terminar con el absolutismo en Rusia. Pero, para ello, el proletariado tiene necesidad de un alto grado de educación política de conciencia de clase y de organización... Esto sólo se puede originar en la lucha, en el desarrollo de la revolución misma.”<sup>1158</sup>*

Luxemburg estaba convencida, como Marx y Freire, que las víctimas desarrollaban la conciencia práctica, ética y crítica, en el proceso de los acontecimientos, pero para ello era necesaria la participación del partido en la educación y organización:

*“La organización, la ilustración y la lucha no están separadas mecánicamente, ni son fases sucesivas como*

---

<sup>1157</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización pp 509-510

<sup>1158</sup> Luxemburg, R. Reforma o Revolución, pp 42-43

*en el blanquismo (de Lenin), sino... aspectos diversos de un único proceso.*<sup>1159</sup>

Dussel termina comentando cómo el vanguardismo blanquista interpretó a medias una circunstancia y la elevó a patrón absoluto de validez, y cómo Luxemburg anticipó lo que podía suceder si Lenin llegaba al poder: “Nada podría someter más a un movimiento obrero... que ésta coraza burocrática del centralismo.” Y eso fue lo que sucedió en la URSS de 1917 a 1989, porque allí no se dieron cuenta que el único sujeto al cual correspondía el papel dirigente era a la clase obrera.

Para llegar a precisar el sujeto de la ética de la praxis de la liberación, Dussel identifica y critica al sujeto moderno y a los sujetos de las distintas filosofías y ciencias contemporáneas. El sujeto moderno, el “ego cogito”, es un “yo” como una alma descorporizada e inmortal, cuya única función es pensar en sentido cognoscente. En ese yo moderno la lógica y la ética de la vida, en el horizonte de la muerte, es imposible y por ello nada tiene que ver con el criterio de la verdad objetiva. Además, el cuerpo de ese “yo” sólo es una máquina cuantitativa, extensa e innecesaria. Más allá, el sujeto trascendental de Kant, en su formalismo a-priorístico, pierde el “criterio material del contenido ético de los actos humanos”. Con todo, la fundamental autorreferencia de la subjetividad del sujeto como absolutamente autónomo, sólo se alcanza en el Yo Absoluto de Fichte cuando éste escribe: “... Yo soy Yo. El Yo es absolutamente puesto. El Yo como sujeto y el Yo como objeto de la reflexión del sujeto absoluto... El Yo... (es) una tesis absoluta.”<sup>1160</sup> Esta afirmación la refuerza Schelling cuando dice que el Yo Absoluto es el fundamento autoconsciente que pone la realidad de lo objetivo para sí. Lo cual significa que el “paradigma de la conciencia”, sin corporalidad viviente, ni autorregulación social, se funda a sí

---

<sup>1159</sup> Luxemburg. Teoría marxista del partido político, pp 88-89

<sup>1160</sup> Ibidem. p 512 Dussel cita a Fichte. Grundlage... 1974, I, parágrafo 3, D, 7

mismo y es el punto de partida de toda realidad. En la misma línea, Hegel va negando cada nivel objetivo hasta llegar al Saber Absoluto donde Razón y Realidad se identifican. La subjetividad pura y trascendental continúa en Husserl, como un yo originario que funda la intencionalidad, la cual, en la Axiología, accede al objeto práctico y constituye el noema axiológico como correlato de la noesis ética de la subjetividad pura. En fin, ese sujeto de la modernidad nada tiene que ver con los sujetos corporales, finitos, vivientes y mortales.

Heidegger, influenciado por Nietzsche y Lukács, se opone al sujeto moderno y muestra que el “yo cognoscente” está ya a-priori presuponiendo “un mundo”, porque el “conocer es un modo de Ser-Ahí fundado en el ser-en-el-mundo”<sup>1161</sup>, en la pre-facticidad cognitiva, en la comprensión del ser que abre, en un segundo momento, el horizonte donde los entes pueden ser colocados como objetos ónticos de un sujeto cognoscente y hablante, en el mundo como ser-con-otros.

Por otro lado, la filosofía analítica del giro lingüístico y la epistemología popperiana, aún en el paradigma de la conciencia, continúan ingenuamente en el solipsismo, porque no advierten la intersubjetividad y se sitúan en el nivel abstracto-formal, dejando por fuera al sujeto real concreto. Como la filosofía analítica separa los enunciados de los sujetos concretos, entre tales enunciados, sin referencia a la realidad, sólo puede haber criterios de inteligibilidad pero no criterios de verdad.

En la teoría de sistemas de Luhmann, los sujetos concretos autoconscientes también quedan separados, porque ellos no hacen parte funcional del sistema, ni parte de las exigencias metódicas del análisis,

---

<sup>1161</sup> Heidegger, M. Ser y Tiempo, F.C.E., México, 1968, p 74

únicamente forman parte del entorno. Como éste funcionalismo solamente usa la racionalidad analítico-instrumental, sólo accede a los juicios descriptivos-empíricos de los hechos, con gran eficacia y precisión formal, desde el programa de investigación de las ciencias naturales, donde lo social queda reducido únicamente a lo natural. Según Luhmann, la totalidad del sistema opera como un meta-sujeto no-intencional, autorregulado cibernéticamente, que aumenta su propia complejidad y disminuye, por selección, el aumento de la complejidad del entorno. El problema -dice Dussel- es cuando la negatividad del sistema es superior a su capacidad de respuesta. De todas maneras, Luhmann piensa que no es la conciencia crítica de los sujetos particulares, sino la comunicación auto-organizada del sistema, con sus alarmas como el derecho o la semántica de la competencia, la que enfrenta la contradicción sistémico-social.

De la Francia de los años sesenta, Dussel señala cómo Althusser, influenciado por las estructuras a-priori mítico-antropológicas sin sujeto de Levi-Strauss, reacciona con una “reinterpretación marxista sin sujeto”, contra el “proletariado metafísico staliniano” como único sujeto de la historia; cómo es Foucault, con su analítica arqueológica, quien ve la necesidad de considerar a un sujeto más concreto, sobre todo en las genealogías de sus últimas obras dedicadas a la salud, el placer y la sobrevivencia, pero que en realidad habla es de la “acción disciplinaria de la subjetividad” en los “lugares” de la enunciación; y cómo la Filosofía Postmoderna intenta criticar la “filosofía del sujeto cartesiano”, sin embargo, por un lado, en Lyotard, el sujeto desaparece en el nivel epistemológico del sistema performativo, y por otro, poco a poco aparece la “pluralidad” de la Diferencia con su poder de cruzar transversalmente los diversos “lugares” de enunciación del discurso, lugares a los cuales un mismo sujeto puede pertenecer.

Dussel concluye que el pensamiento crítico debe reaccionar ante las

reducciones de la subjetividad y reconocer cómo los sujetos hacen referencia a ciertos “actores”, los cuales no se pueden negar desde la autorregulación sistémica, ni desde la estructura universal de los discursos y piensa, además, en la necesidad de la redefinición flexible, compleja, fluida, y quiasmática de la subjetividad, sin perder los diversos polos del diagrama, ni los “lugares” de enunciación y su tensión, teniendo en cuenta, como dice Deleuze, las nuevas luchas, las nuevas funciones específicas y los nuevos modos de subjetivación, más allá de la identidad<sup>1162</sup>.

Más adelante Dussel muestra el resurgimiento del sujeto con la pragmática, donde la filosofía del lenguaje supera al sujeto abstracto y solipsista moderno, al paradigma de la conciencia sin sujeto del enunciado abstracto de la filosofía analítica, y pasa a la “comunidad de comunicación de los actos-de-habla”, donde lo ilocucionario sitúa a la proposición en la relación práctica de dos sujetos que se comunican, suponiendo una forma de vida y una manera de estar-de-acuerdo. Pero recuerda que es Lévinas - con la fenomenología de la subjetividad que parte de la coporalidad y de la responsabilidad por el Otro- y Freud -con la subjetividad que comienza desde el inconsciente- quienes permiten redefinir el sujeto de modo más complejo.

En este momento es cuando Enrique Dussel, subsumiendo todas las críticas a la subjetividad moderna, intenta pasar a una subjetividad más radical: al “sujeto corporal vivo” o “sujeto material de la ética”. Aquí Dussel, con toda convicción y claridad, marchando más allá de todas las filosofías contemporáneas sostiene que:

*“Todo acto cognitivo, todo «lugar» del enunciado, todo sistema, el «mundo» de todo Dasein, toda intersubjetividad*

---

<sup>1162</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* p 520

*consensual discursiva, todo pre, sub, o inconsciente, toda subjetividad anterior al «mundo» presupone siempre ya a-priori un sujeto humano concreto vivo como último criterio de subjetividad -de referencia a un actor en última instancia como modo de realidad-.”<sup>163</sup>*

Esto significa que todo sistema económico, político, cultural, religioso, moral, etc... que pareciera operar performativa y autorreguladamente “no es sino la compleja estructura cooperativa del cumplimiento de reglas de sujetos vivientes”, los cuales actúan dentro de marcos estrechos de vulnerabilidad, ya que como hombres concretos son finitos, se cansan y deben retirarse a descansar. Es decir, sin hombres concretos de carne y hueso, plenos de necesidades materiales y humanas, no habría ningún sistema, los cuales se construyen para defenderse de la muerte y poder vivir. Lo que sucede es que esto se olvida con frecuencia: Para Luhmann, el sujeto viviente humano concreto no existe en su sistema; para Kant, Weber y sus seguidores, sobre ese viviente concreto no puede enunciarse ningún juicio formal porque, presuntamente, sobre los momentos materiales no hay nada universal; para las empresas racionalizadas, el empobrecimiento y muerte de los trabajadores está fuera del cálculo de la relación sistémica medio-fin, etc. Volver a tener en cuenta al sujeto vivo en los sistemas performativos implica reintroducir en estos la referencia del juicio crítico a la vida y a la muerte de cada sujeto ético negado.

Es en las crisis de los sistemas cuando el Otro -la víctima no-intencional de la lógica performativa del sistema- aparece en toda su complejidad, y de tal modo que los diferentes diagramas del Poder no lo pueden controlar, porque ese Otro deja de ser “medio-cosa-funcional” y se revela como sujeto, para exigir respeto a su dignidad humana desde la vulnerabilidad de su corporalidad sufriente. Esta vulnerabilidad, que no

---

<sup>163</sup> Ibidem. p 521

existe para el yo moderno, ni en los formalismos, es el criterio negativo y material último de la razón y de la pulsión ético-crítica de la liberación, el cual se responsabiliza, sin ningún reduccionismo, por la vida de cada sujeto concreto, social e histórico, que es el “lugar” último de los discursos críticos.

Dussel descubre el “sujeto socio-histórico” a partir de la subjetividad intersubjetiva de los juegos-del-lenguaje del segundo Wittgenstein, negando, como el althusseriano Alain Badiou, a los sujetos metafísicos, a la “clase-sujeto” sustanciada que se hace aparecer como un “sujeto” natural, pero afirmando, contra Badiou, la subjetividad de cada sujeto viviente y la subjetividad de las comunidades intersubjetivas<sup>1164</sup>. Para Dussel, la “subjetividad” intersubjetiva se constituye a partir de una cierta comunidad de vida que es lingüística y posee memoria colectiva de sus necesidades, de su cultura, de sus gestas y proyectos histórico-concretos. Los participantes en esas comunidades son quienes constituyen los “movimientos sociales” de los diferentes sistemas de clases, de etnias, de regiones, de pueblos, de naciones, etc., los cuales pueden llegar a consensos, a corresponsabilidades, a deseos de bienes comunes, a coordinar estrategias y aparecer con un rostro específico, diferente al de otros grupos. Dussel se pregunta: ¿De todas las subjetividades socio-históricas, cuál lleva a cabo la praxis de la liberación? Y responde: La comunidad de víctimas que irrumpe, primero, como subjetividad potencial, compleja, tensa, ingenua, aún sin conciencia ético-crítica, pero que en un largo camino, a partir de su pasividad, su “falsa conciencia”, realiza el pasaje a la “conciencia de víctimas” debido a sus momentos económicos, sociales e históricos negativos -como dice Lukács- hasta devenir una subjetividad agente:

---

<sup>1164</sup> Ibidem. p 525



*“El proletariado es, por su sola existencia, la crítica... (Pero) hasta que el proletariado mismo no haya llegado a develar completamente esta crisis... no se elevará sino negativamente sobre lo que niega.”<sup>165</sup>*

El problema fue -crítica Dussel- que Lukács propendió, como Lenin y contra Luxemburg, a constituir el “partido” como el momento consciente, y no a la comunidad autorregulada de las víctimas, y por ello redujo la cuestión de los “principios éticos”, los que conducen a la conscientización de las víctimas, a mera “teoría”. Además -agrega Dussel-, los movimientos sociales aparecen y desaparecen según coyunturas bien determinadas, las cuales son descubiertas por la razón universal, material, discursiva y transversal a partir de los distintos aspectos y exigencias del sujeto vivo, el encargado de ir fijando el marco de la factibilidad ética.

Pasando a la cuestión de la “reforma-transformación” Dussel argumenta: Los sujetos socio-históricos se organizan y, desde un marco teórico, pueden actuar estratégicamente en pro de una praxis, o funcional-conservadora, o reformista-reaccionaria, o crítico-liberadora. Esta última praxis puede ser transformativa o revolucionaria. El problema sobreviene en el conflicto que se presenta entre los criterios y principios de los sistemas formales vigentes y los criterios y los principios ético-materiales y discursivo-formales universales. Aquellos aceptan algunas reglas definidas cuya aplicación produce efectos no-intencionales, mientras que los criterios y principios ético-universales se ocupan de desarrollar la vida de cada sujeto ético. Cuando los sistemas formales se fetichizan y se autoidentifican con la realidad sin más, reducen los sujetos reales a medios funcionales para la autorregulación sistémica, y las tendencias objetivas son consideradas como leyes sociales necesarias sin sujeto, negando que sean tendencias socio-históricas. En esto, los filósofos modernos y los científicos sociales

---

<sup>165</sup> Lukács, G. Historia y Ciencia de clase, Minuit, Paris, 1960, p 102

formalistas han pretendido que el sistema opera sólo como acto consciente de sujetos metafísicos y, debido a ello, no han respetado la vida en general, ni la vida social en particular. Pero resulta que ningún tipo de vida puede ser reemplazada por actos plenamente conscientes porque no es posible ni la racionalización ni la planificación perfectas. Kantorovich, por ejemplo, quiso llevar al extremo la organización vanguardista del partido, como el Lenín que desvalorizó a las masas, y ya se sabe en lo que terminó la URSS. Por el contrario, la realidad, en el desenvolverse de un sistema, es el claro-oscuro de las acciones conscientes con incalculables efectos no-intencionales, los cuales determinan marcos empíricos con tendencias de determinación socio-histórica. Y cuando los efectos no-intencionales perversos del sistema ponen en riesgo la reproducción y desarrollo de la vida humana, es suicida no admitir la intervención de la conciencia crítico-ética de la comunidad de las víctimas para dirigir, ilustradamente, desde los principios éticos y críticos, la compatibilidad del sistema con el desarrollo de la vida de cada sujeto ético, los cuales tienen el derecho a participar discursivamente.

Es en este contexto que se ha de comprender -prosigue Dussel- la relación entre reforma, revolución y transformación. La “reforma” es la acción que pretende cumplir con los principios de la revolución, pero piensa que las circunstancias han superado el diagnóstico crítico y que el sistema formal vigente y hegemónico debe ser reformado desde dentro, y para ello hay que destruir los principios revolucionarios<sup>1166</sup>. El reformismo no es el método que usa un modo menos violento o el que evita las rupturas, es el que elige como fin confirmar el sistema vigente con apariencia de acción crítica. Ante la grave ambigüedad del reformismo, Dussel indica el tiempo que Rosa Luxemburg tuvo que dedicar para refutar ética, teórica y

---

<sup>1166</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 531

estratégicamente los intentos de Bernstein, Grossmann, Kausky, Bauer, Bulgákov, Tugan-Baranovski y Böhm-Bawerk de abandonar la solidaridad teórica y práctica con las víctimas. Asimismo Dussel insiste, para no caer en el reformismo, en la claridad que el pensamiento crítico debe tener acerca de los principios éticos y del proyecto de liberación, en la necesidad de innovar en las explicaciones que las ciencias sociales críticas dan de las negatividades de las víctimas y en la capacidad de mostrar la imposibilidad, a largo plazo, del sistema dominador<sup>1167</sup>.

La revolución, por el contrario, es el momento extremo y la situación excepcional cuando el movimiento social transforma por completo un sistema de eticidad por otro cualitativamente distinto<sup>1168</sup>. La revolución es la única alternativa que Rosa Luxemburg opone a la reforma. Pero para Dussel y la Ética de la Liberación, la acción ética no es sólo la revolución, sino también, y es lo más inmediato, la transformación de toda norma, acción, microestructura o institución, justificable desde la vida cotidiana y desde los mismos principios que obligan a la revolución. La transformación no se sitúa en la reproducción del sistema formal vigente performativo, sino en el materialismo profundo de reproducir y desarrollar la vida humana, por ello, no realiza reformas o simples modificaciones cuantitativas, sino auténticos cambios esenciales cuya referencia es la exterioridad de la vida humana de las víctimas. La acción transformativa, aunque no es directamente revolucionaria, es ético-crítica porque tiene en cuenta los principios ético-críticos y el timón de la estrategia, porque respeta la autoorganización vital y la autorregulación social en la reconducción del proceso, sin sobrepasar los límites, pero subsumiendo el progreso cuantitativo, la eficacia medio-fin, la performatividad del hecho -según Lyotard- y el dominio técnico.

---

<sup>1167</sup> Ibidem. p 533

<sup>1168</sup> Ibidem. p 533

Según esto, el proceso histórico de liberación es la transformación cotidiana, con factibilidad ético-crítica, adelantada por sujetos socio-históricos, con memoria de su pasado, que definen discursivamente un proyecto y unos programas, unas estrategias, unas tácticas y unos métodos para cambiar la realidad ético-social, como también la subjetividad de cada sujeto humano, de modo que se alcance, no sólo la emancipación ilustrada, sino sobre todo la emancipación material, corporal y cultural en la intersubjetividad de una comunidad de vida crítico-discursiva<sup>1169</sup>.

Dussel concluye que la Ética de la Liberación es una introducción a las Tesis sobre Feuerbach de Marx, porque fundamenta la transformación práctica no reformista, y porque es una ética, como filosofía primera, que analiza los criterios y principios del cambio desde las víctimas. El marxismo occidental, por otro lado, no logra una ética-práctica porque se desvió hacia la ontología, hacia la crítica de la ideología, hacia la estética, hacia la mera economía política, etc. sin trascender la totalidad del sistema.

Por último, Dussel pasa a establecer su posición sobre “la cuestión de la coacción legítima y de la violencia”, así como la relación de esta cuestión con la praxis de la liberación. Según nuestro filósofo, al final del siglo XX, a pesar de tantas guerras, no se vislumbra la posibilidad de una revolución en el horizonte. Lo que predomina es la violencia legal del neoliberalismo y pareciera que los pueblos dominados del mundo no tuvieran esperanza. Pero aunque, la revolución, como momento predominante de la razón estratégica, y la guerra, como extremo de la acción táctica de la razón instrumental, son hechos dramáticos, sin embargo, una teoría a cerca de ellas no es necesariamente una justificación

---

<sup>1169</sup> Ibidem. p 537

de la violencia y de la antipolítica, como piensa Hannah Arendt. Por el contrario, como los hombres no son seres perfectos y descuidan los compromisos, puede y debe haber una coacción legítima, tanto por parte del sistema como por parte de los oprimidos<sup>1170</sup>. Ahora, para explicar este complejo problema, son necesarias unas categorías analíticas.

Lo fundamental es la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto ético, para lo cual es indispensable que todo sistema cuente con unos medios jurídicos e instrumentales discursivamente acordados. Porque hay que proteger a los indefensos, a quienes incumplan los acuerdos es necesario encausarlos con cierta coacción, pero legítima. Esa coacción necesaria, para que sea legítima y ética, no debe fundarse sólo en el acuerdo simétrico-discursivo -el cual puede aceptar la dominación, como piensan Weber y Habermas-, sino también en los principios ético-material y de factibilidad ética. Una coacción así, aunque use leyes, tribunales, armas y cárceles, es legítima, no es violencia, porque su finalidad no es la tortura, sino el servicio y la reeducación.

El conflicto aparece cuando los que son violentamente excluidos de la vida humana, del discurso argumentativo y de las condiciones de factibilidad, se conscientizan, se organizan, diagnostican su negatividad y plantean proyectos y programas alternativos al sistema vigente excluyente. Para la conciencia ético-crítica de los nuevos sujetos socio-históricos, con nuevos derechos, la coacción legal del sistema establecido se vuelve ilegítimo, se vuelve violencia, que es siempre perversa. Dussel coloca el ejemplo de las Guerras de Independencia de América: aquí, para las nuevas naciones, nacían nuevos derechos, los derechos de las monarquías colonizadoras perdían validez y la coacción defensiva-ilegal se legitimaba

---

<sup>1170</sup> Ibidem. p 539

para los colonizados. Este conflicto del proceso ilegal, pero legítimo, de la liberación de las víctimas, es el tema que corresponde a la factibilidad empírica ético-crítica.

Al finalizar el siglo XX -prosigue Dussel-, este conflicto es más grave, porque el despiadado instrumento de las armas se ha tecnificado hasta convertirse en un poderoso fetiche en el complejo sistema económico-político-militarista autorreferente -totalización de la razón instrumental en la carrera armamentista-, controlado, sobre todo, por el Departamento de Estado de los Estados Unidos y, de tal modo, que pone en peligro la vida sobre el planeta Tierra. Frente a este poderío se pregunta Dussel: ¿Es factible la liberación ético-crítica de las víctimas del sistema mundo, que son el 85% de la población mundial?

Para responder, Dussel analiza una serie de posibilidades. Por una parte, con el orden establecido se puede dar: o “la coacción legal legítima” que no es violencia, “la coacción legal ilegítima que es la violencia del Estado; y por otra parte, en la rebelión de las víctimas es posible o “la coacción ilegal legítima”, que es la justa acción de las víctimas que el orden establecido no reconoce, o también la “coacción ilegal ilegítima” que es la violencia de la anarquía rebelde<sup>1171</sup>.

Ahora bien, la doctrina de la no-violencia es una táctica política eficaz ante sistemas donde hay respeto democrático a los derechos humanos, mas donde la “crisis hegemónica” -en expresión de Gramsci- se profundiza, a causa de las víctimas que se conscientizan de su dignidad y de la legitimidad de su acción crítica, allí el orden establecido hace cambiar la coacción legal en represión y dominio.

---

<sup>1171</sup> Ibidem. p 542. Ver esquema 6.6. Diferenciación entre coacción legítima y violencia.

Dussel recuerda que Max Weber considera que toda legitimidad incluye alguna dominación, cuyo sentido es dado por algunos de estos motivos materiales: o la tradición, o las creencias afectivas como el amor a la patria, o la creencia racional con arreglo a valores, o la constitución positiva de leyes<sup>1172</sup>, todos ellos organizados desde una voluntad dominadora que los dominados aceptan como propia<sup>1173</sup>. Pero esta dominación legítima weberiana -indica Dussel- es claramente contradictoria. Y Habermas va más allá del orden convencional de Weber al definir la legitimidad ético-discursivamente, como ya se ha indicado, desde “la aceptación consensual de un orden político...”, sin embargo Habermas resalta:

*“Lo que con esta definición se destaca es que la legitimidad constituye una pretensión de validez discutible de cuyo reconocimiento (cuando menos) fáctico depende (también) la estabilidad de un orden de dominación.”<sup>1174</sup>*

Es decir, Habermas sigue considerando la dominación como un momento empíricamente inevitable y fuente de crisis, debido a la colonización del “mundo de la vida cotidiana” por parte del sistema económico y del sistema político. Esto sucede -agrega Dussel- porque ni Weber, ni Habermas, han recurrido a la Economía Política como ciencia social crítica y, por ello, no han advertido la posibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida humana como instancia de la legitimidad. Para Habermas, “en las sociedades avanzadas de Occidente... los conflictos... ya no se desencadenan en el ámbito de la reproducción material”<sup>1175</sup>. Según Dussel, la crisis de legitimidad no se da sólo por falta de validez discutible,

---

<sup>1172</sup> Weber, M. Economía y Sociedad. F.C.E., México, 1984, p 29

<sup>1173</sup> Ibidem. II, IX, I, parágrafo 1, p 699

<sup>1174</sup> Habermas, J. La reconstrucción del materialismo histórico... p 243

<sup>1175</sup> Ibidem. p 555

sino también cuando la miseria se hace intolerable, porque impide la reproducción y desarrollo de la vida humana. Por eso en el Tercer Mundo, y aún en países centrales, el orden político pierde legitimidad porque imposibilita vivir a los pobres, los excluye de la participación intersubjetiva simétrica y no dispone de las mediaciones instrumentales eficaces para realizar el cambio<sup>1176</sup>. Dussel, con los principios éticos y críticos, profundiza el concepto de legitimidad.

A la Ética de la Liberación le interesa cuando se pierde la legitimidad de cualquier orden dominante, aún carismático, porque él niega la lucha liberadora de un movimiento social que busca otro orden legítimo basado en los criterios de verdad, de validez y de factibilidad crítico-intersubjetivos. Es el caso del proyecto económico neoliberal que con sus políticas de privatización y de moneda, inspiradas en Friedrich Hayek, pierde legitimidad porque produce cada vez más miseria en los países pobres, coacciona cada vez más ilegítimamente y, ante el cual, los nuevos sujetos histórico-sociales protestan y adquieren más legitimidad aunque los declaren ilegales. La Ética de la Liberación sabe que esta problemática es compleja:

*“El orden legal y la legitimidad no pueden no suponer algún grado de negación (material y formal discursivo) de las víctimas. «Desde las víctimas» el problema de la legalidad, la legitimidad, la coacción de derecho y tantos otros temas exigen ser desarrollados... Así a la legalidad positiva vigente puede ahora oponerse la ilegalidad de los nuevos movimientos sociales...”<sup>1177</sup>*

En estas circunstancias -dice Dussel- es posible la guerra, la cual no es, en último término, ni justa, ni injusta, sino el campo o diagrama de macro-fuerzas donde se enfrentan varios ejércitos por “causas” diversas, ellas sí legítimas o ilegítimas. En el ámbito de la factibilidad ético-crítica, lo

---

<sup>1176</sup> Ética de la Liberación en la edad de la globalización... p 545

<sup>1177</sup> Ibidem. p 548



legítimo es dirigir las acciones tácticas a negar las causas de la negación de la vida humana y de las víctimas.

Para la Ética de la Liberación, la táctica fundamental y ética es la huelga general, la cual Engels negó por imposible e innecesaria... En defensa de la huelga general Dussel se apoya en Rosa Luxemburg, quien demostró que, a partir de la Revolución de 1905 en Rusia, el “paro” de las masas, como medio “para sacudir y romper las cadenas”, “abrió una época en la historia del movimiento obrero” porque: 1. No es un método anarquista, sino una acción táctica socio-sindical dentro de una estrategia política “que se produce en un momento determinado y por una necesidad histórica determinada a causa de las condiciones sociales”<sup>1178</sup>; 2. Su factibilidad histórica responde a un “examen objetivo de los orígenes de la huelga, desde el punto de vista de lo que es históricamente necesario”<sup>1179</sup>, siempre desde el marco de lo éticamente posible; y 3. Tácticamente, una huelga general no puede producirse con “sólo la organización”, sino cuando ella “se transforma en un verdadero movimiento popular”<sup>1180</sup>, donde las masas aparecen políticamente con conciencia práctica y activa. A estas características de la huelga general -Dussel añade- le implica una “tarea educativa”, la cual se cumple en la praxis conscientizadora de los mismos acontecimientos, donde se aprende de los errores. Tal educación conlleva saber situar los acontecimientos desde los principios ético-materiales y discursivo-formales, así como desde los fines estratégicos, para no escoger cualquier táctica, sino la que corresponda al silogismo ético:

*“La huelga general es posible desde estos supuestos, pero no para constituir la como “fin último” destructivo - posición anarquista extrema-, sino como un medio coactivo*

---

<sup>1178</sup> Luxemburg, R. Huelga de masas, partido y sindicatos, Grijalbo, México, 1970, pp 11-20

<sup>1179</sup> Ibidem. pp 20-21

<sup>1180</sup> Ibidem. p 98

*para que el obrero aprenda su esencial función dentro del capital, y para que el capital descubra la presencia de un nuevo sujeto histórico-social ante el que hay que sentarse en la «mesa de negociaciones»...»<sup>1181</sup>*

Al final del siglo XX -apunta Dussel- se abre otro panorama, pero hay que realizar el balance del último siglo para no caer en el error de la Socialdemocracia alemana que en 1914 se dejó llevar por el remolino del “nacionalismo imperialista” y empezó a patinar en el reformismo, ni tampoco en el error del leninismo que culminó en 1989 por desvalorizar el movimiento socio-histórico popular. Dussel concluye:

*“... la praxis de la liberación como táctica y estrategia... camina siempre sobre el filo de la navaja: entre el anarquismo anti-institucionalista y el reformismo integracionista. Por ello deberán tenerse muy en claro el criterio y el principio de la praxis de la liberación en referencia a las mediaciones para cumplir fines estratégicos enmarcados dentro de los principios generales previos... a fin de que con factibilidad ético-crítica se puedan negar efectivamente las causas de la negación de la víctima,...”<sup>1182</sup>*

Después de discutir las cuestiones de la organización, del sujeto, de la transformación y de la violencia, Dussel está listo para definir el “criterio crítico de factibilidad” y el “principio de liberación”. El criterio se dirige a la transformación de la realidad teniendo como referencia a las víctimas, las cuales revelan la ineficacia del sistema vigente. El principio obliga normativamente a transformar la realidad histórico-social desde la capacidad de las víctimas. Esta factibilidad crítica ha de contar con las condiciones técnicas, económicas, políticas, culturales, etc. para efectuar el cambio. Entonces el criterio crítico-factible Dussel lo define así:

---

<sup>1181</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* p 551

<sup>1182</sup> *Ibidem.* p 552

*“El criterio de factibilidad de alguna posible transformación consiste en la consideración de las capacidades o posibilidades empíricas, tecnológicas, económicas, políticas, etc., teniendo como referencia directa la negación de la negatividad de la víctima, gracias al cálculo práctico que cumple la razón instrumental y estratégica críticas.”<sup>1183</sup>*

El criterio consiste, pues, en evaluar con cautela la capacidad estratégico-instrumental de la comunidad de víctimas, esto es, considerar la situación negativa de las víctimas, las causas de esa negatividad, lo que hay que hacer para eliminar esas causas, las mediaciones a usar y su factibilidad, dentro de los principios de la Ética de la Liberación. Este análisis se puede adelantar en tres momentos: a. En el juicio al Poder del orden dominador; b. En el análisis de las capacidades de la comunidad de las víctimas; c. En el análisis de las condiciones objetivas o coyunturales, desde donde es factible realizar las transformaciones.

Aunque el Poder del sistema tiene mucha fuerza hay que saber que, en su momento de crisis, muestra sus fragilidades, así como sus imposibilidades intrínsecas, y que las ciencias sociales críticas pueden explicar los conflictos a la vez que buscar las soluciones. Además, “el principio empírico de imposibilidad” muestra que todo sistema tiene su fin en el tiempo. Al capital, por ejemplo, cada vez le es más difícil realizar el plusvalor, lentamente le va disminuyendo su tasa de ganancia, y “el capital financiero ficticio mundial aumentará hasta estallar como una pompa de jabón”. En síntesis, a todo sistema, tarde o temprano, le aparece su crisis estructural hasta llegar a su límite absoluto. A las ciencias críticas les corresponde investigar las contradicciones e imposibilidades de todo sistema, calcular las posibilidades de las víctimas, crear sus condiciones favorables, así como saber esperar, planificar, y prever los derrumbes y, de ese modo, colaborar con la ética.

---

<sup>1183</sup> Ibidem. p 554

Las comunidades de víctimas deben ser realistas acerca de sus fuerzas, por ello deben saber aparecer y desaparecer teniendo en cuenta sus debilidades y poderes; de la misma forma “la guerra de posiciones”, de que habla Gramsci, y las circunstancias, hay que saberlas manejar. Y las fuerzas con que cuentan las víctimas se han de diagnosticar en la discursividad comunitaria crítica.

La coyuntura objetiva, para la factibilidad transformativa de un sistema de eticidad vigente por otro inédito, donde sea posible el desarrollo de la vida humana, la abre el sueño utópico de la vida. Pero no es suficiente soñar. La comunidad democrática de las víctimas, a partir de las circunstancias reales donde debe actuar discursivamente, ha de elaborar proyectos y programas concretos de acción. No hay que realizar las condiciones de lo presente, este hay que criticarlo y superarlo. En esto, como dice Hinkelammert, se han equivocado la utopía del comunismo, la utopía de la sociedad nietzscheana y la utopía neoliberal, que “prometen un mundo mejor más allá de toda factibilidad humana... (pero) ninguna promete la más mínima crítica de lo presente. Por el contrario, prometen la realización de otro mundo a nombre de la celebración de las condiciones presentes”<sup>1184</sup>. Y ello -agrega Dussel- porque justifican la existencia de víctimas como algo necesario y natural.

El “Principio-Liberación” ahora, porque reconoce la dignidad humana de las víctimas y efectúa las mediaciones indispensables para evitar las causas de la negatividad, subsume los cinco anteriores principios y pasa del fundamento dialéctico-material de un juicio de hecho a un juicio normativo, aquel que exige el deber ético-crítico de cumplir con el criterio crítico-factible

---

<sup>1184</sup> Hinkelammert, F. La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión. DEI, San José de Costa Rica, 1995, p 202

que ha de transformar la realidad y hacer progresar a la historia. A ese principio-liberador Dussel lo describe de la siguiente manera:

*“El que opera ético-críticamente debe liberar a la víctima, como participante de la misma comunidad a la que pertenece la víctima por medio de: a) una transformación factible de los momentos que causan la negatividad material o discursivo formal de la víctima; y b) la construcción, a través de mediaciones de factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos.”<sup>1185</sup>*

Este principio busca, entonces, el progreso de la historia y tiene pretensión de universalidad porque vale para todo acto en toda situación humana. El horizonte que propone el principio de la razón liberadora lo revela el interés liberador, fundado en la idea regulativa de la sociedad sin víctimas. El sujeto socio-histórico que adelanta la realización que indica el principio liberación es la comunidad crítica de las víctimas transformadas en autorresponsables y autoliberadoras.

El momento negativo y peligroso del “principio-liberación” es la deconstrucción de las causas de la negatividad, la cual implica enfrentar la coacción legal pero ilegítima del sistema dominador, pasar de la “guerra de posiciones” a la “guerra de movimientos” -como dice Gramsci- y “cavar los cimientos del hogar de la vida”.

El momento positivo es la apertura de nuevos horizontes, la construcción de la utopía posible de una “vida buena” -el “bien II”-, donde se erige un nuevo derecho y “se convierten las armas en arados” para que la vida humana se desarrolle y culmine la liberación. Esta inmensa y noble

---

<sup>1185</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización...* p 559

tarea se realiza con la participación discursiva de la comunidad crítica, desde la factibilidad creadora “que comienza a depositar una nueva tradición”.

Este “principio-liberación” es necesario fundamentarlo ante los conservadores anti-utópicos, quienes juzgan imposible el que no haya víctimas, y ante los anarquistas, quienes desconocen toda institución, así como el criterio crítico-factible de transformación desde la comunidad de las víctimas.

Por otra parte, la aplicación del “principio-liberación” y la realización del nuevo “bien II”, según la Ética de la Liberación, está a cargo de sujetos éticos, vivientes y comunitarios, principalmente de aquellos que irrumpen como víctimas de los sistemas autorreferenciales. Estos sujetos son diversas comunidades socio-históricas intersubjetivas, que luchan por nuevos derechos, en los que se concretiza la universalidad de la razón material y discursiva. En estas diversas comunidades la alteridad particular y la universalidad se articulan transversalmente, porque en un mismo sujeto socio-histórico se revelan rostros concretos de ancianos, mujeres, jóvenes, campesinos, indígenas, obreros, marginados, desempleados, morenos, militantes... y todas las formas de discriminación y de opresión, en las cuales se encarna y se revela la víctima universal. Toda esta dialéctica sucede en los complejos diagramas de las fuerzas que sitúan a los sujetos en su materialidad vulnerable, pero en donde ellos desarrollan el interés de comunicarse en busca de vivir comunitariamente. Aquí Dussel critica a los postmodernos que pretenden negar todo sujeto y tornarlo inconmensurable, porque ello dejaría a las víctimas sin la posibilidad de organizarse y a los dominadores sin poder ser recriminados ya que estos no tendrían que dar

cuenta ante nadie<sup>1186</sup>. Para Dussel, el lugar de toda esta argumentación es el ámbito de la factibilidad ética, que es donde se debe efectuar lo debido a través de las mediaciones de la razón estratégico-instrumental, encargada de conducir la “obra” del ser humano, con el fin de satisfacer sus necesidades humanas y permitirle, comunitariamente, la felicidad.

¿En qué consiste la “obra” humana? Para Aristóteles era devenir a la presencia del ser auténtico<sup>1187</sup>. Para la Ética de la Liberación esa obra es captar el sistema dado y, desde él, construir un nuevo proyecto: el “bien II” por excelencia, el cual implica la lucha por el reconocimiento y el desbloqueo de las pulsiones reproductivas. Ese bien no es la “norma buena” fundada en la razón discursiva que contiene la verdad práctica y la factibilidad estratégico-instrumental. La “norma buena” sólo es la mediación del bien. Tampoco la “acción buena” es el bien. Esta “acción” únicamente aplica la “norma buena” para desarrollar la vida humana. Tampoco las instituciones o micro-diagramas del Poder son el bien, ellas solamente son las estructuras estables que codeterminan a las “acciones”. El bien no es tampoco una cultura, porque ésta sólo es el peculiar todo ético donde se dan las normas, acciones, instituciones y los recursos para actuar el bien. Si nada de eso es el bien, ¿qué es entonces? Es “el momento del sujeto humano en que se realiza la vida humana” en el autorreconocimiento y la autorresponsabilidad de la validez intersubjetiva, motivada por el orden pulsional reproductivo y alterativo innovador, que Dussel resume, en su momento ético-crítico, del siguiente modo:

*“El «bien» supremo -que mide todo otro bien- es la plena reproducción de la vida humana de las víctimas. Plena reproducción que significa que el hambriento come, el desnudo se viste, el homeless habita, el analfabeto escribe,*

---

<sup>1186</sup> Ibidem. p 562

<sup>1187</sup> Ibidem. p 563 Dussel cita a Aristóteles. Ética Nicómaca. I, 7; 1097 a 16

*el sufriente goza, el oprimido es igual a todos, el que usa el tiempo para mal vivir tiene tiempo libre; cuando la víctima puede contemplar la belleza, vivir sus tradiciones, danzar sus valores..., ser plenamente humano en los niveles superiores de las creaciones espirituales de la humanidad.”<sup>1188</sup>*

Dussel al decir “plena reproducción” significa que el bien incluye los momentos materiales, discursivos, de factibilidad y críticos, y al decir “bien supremo” no entiende, como Kant, solamente la “incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica”, sino además, por su momento material, el “fundamento determinante de la voluntad”<sup>1189</sup>.

Asimismo, el bien, como todo lo humano, nunca es perfecto, ni eterno, ni retornante; es histórico y finito, dentro de la concepción trasmoderna del progreso cualitativo; por eso, si se “instala” como verdadero, válido y eficaz, para protegerse de otros pobres, se hace perverso. De ahí que la realización continua del bien requiera fortaleza, temperancia, prudencia y justicia llevadas al paroxismo. Por ello, la Ética de la Liberación es siempre radical Ética de la Responsabilidad a-priori por el Otro, y a-posteriori por los efectos no-intencionales inevitables de todo orden injusto: Las víctimas. Esta responsabilidad es, por consiguiente, sistémica, ontológica, pre y trans-ontológica, porque parte desde el Otro.

Enrique Dussel culmina su genial segunda ética con una síntesis de toda la tarea que ha querido realizar: su aporte ético al desarrollo de la historia ante la situación mundial al final del siglo XX; aporte que supera a todas las filosofías contemporáneas subsumiéndolas críticamente, y que nos atrevemos a abreviar aún de esta manera: Ante la globalización del neoliberalismo, en el sistema-mundo de la modernidad, hegemonizado por

---

<sup>1188</sup> Ibidem. pp 564-565

<sup>1189</sup> Ibidem. notas 332 y 333, p 583



los Estados Unidos, cuyo criterio de verdad, validez y eficacia es desconocer la igualdad de los hombres y destruir la vida humana, porque “acepta sólo la hipócrita exigencia jurídica en cuanto a cumplir con el deber de pagar una deuda internacional (ficticia) de las naciones periféricas pobres, aunque perezca el pueblo deudor”<sup>1190</sup>; esto es, porque “sacrifica las personas a las cosas”. En contrapartida, la Ética de la Liberación intenta, en la responsabilidad de liberar a los excluidos de la globalización, elaborar los criterios y principios ético-críticos que posibiliten el desarrollo de la historia, entendido éste como el progreso de la vida humana de cada sujeto ético. Esta ética de la responsabilidad, que pasa a ser “el último recurso de la humanidad” frente al peligro del suicidio colectivo, es la auténtica racionalidad de la razón.

---

<sup>1190</sup> Ibidem. p 568

## CONCLUSIONES

Al término de este estudio sobre el proceso filosófico de Enrique Dussel nos queda en claro lo siguiente:

A. En los quinientos años de historia de América Latina, la filosofía ha estado presente en este Continente desde la Conquista misma, y durante las épocas de la dependencia colonial y neocolonial hasta el presente. Y ha estado justificando alguna posición de poder político, o económico, o cultural, o religioso, así como surgiendo críticamente en los distintos momentos en que la dominación se agudizaba. También se ha desarrollado creativamente cuando ha sido necesario explicar realidades y conflictos de nuestro complejo mundo cultural<sup>1191</sup>. Por supuesto que han predominado los rezagos y las imitaciones de los textos de las filosofías del centro metropolitano debido, principalmente, a la falta de conciencia de un punto de partida desde el cual filosofar. Sin embargo, durante el siglo XX, a través de varias generaciones se fue forjando, de modo novedoso y auténtico, el movimiento de la Filosofía Latinoamericana y, dentro de él, la corriente heterogénea, realmente crítica y con sistema categorial propio, denominada Filosofía de la Liberación, la cual es cada vez más reconocida a nivel internacional y mundial<sup>1192</sup>.

De la filosofía en América Latina es necesario resaltar sus momentos de verdadera iluminación:

---

<sup>1191</sup> Ver todo el capítulo primero de esta tesis.

<sup>1192</sup> Dussel, E. Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación. Op. Cit. pp 155-157 y Ética de la Liberación en la Edad... Op. Cit. Palabras Preliminares pp 14-17

1. El Indigenismo de la época de la Conquista, del cual Dussel escribió:

*“... se conoció una primera fase de la «filosofía de la liberación» en pensadores tales como Bartolomé de las Casas, ya nombrado. Fue una filosofía política, crítica de la opresión y a favor de los dominados. Fueron auténticos «intelectuales orgánicos» de una etnia y de un pueblo explotado. El tema deberá ser tratado con detención en el futuro.”<sup>1193</sup>*

2. La Ilustración Americana a finales del siglo XVIII, con pensadores de la talla de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, Francisco Xavier Alegre, Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo, José Agustín Caballero y, sobre todo, Francisco Xavier Clavijero quien cuestionó la educación silogística y autoritaria, y la dependencia de España. Para Dussel este fue “otro momento de la filosofía de la liberación en contra de la filosofía hispánica de dominación.”<sup>1194</sup>

3. El Positivismo Latinoamericano de la segunda mitad del siglo XIX, interesante debido a su preocupación por los síntomas, el diagnóstico y la curación de los graves males latinoamericanos, cuyas causas las buscó en la realidad político-jurídica, racial, medioambiental, moral y religiosa de estos países, que no encontraban una salida a su caos.

4. El Antipositivismo de la primera mitad del siglo XX que, inspirado en los vitalismos de Bergson y Nietzsche, originó la Filosofía Latinoamericana con pensadores tan sobresalientes como José Vasconcelos, José Enrique Rodó, Alejandro Korn... que enfatizaron, no la civilización sino la importancia de la cultura; Franz Tamayo, Fernando Díaz de Medina, Ezequiel Estrada... que afirmaron a la tierra

---

<sup>1193</sup> Dussel, E. Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación. Op. Cit. p 30

<sup>1194</sup> Ibidem. p 36

y a las razas indígenas y mestizas como las esencias positivas de América Latina; Samuel Ramos, Fernando González Ochoa, José Carlos Mariátegui, Francisco Romero... que defendieron la capacidad del hombre para ser creadores de cultura; F. Schwartzmann, H. A. Múnera, Edmundo O'Gorman, Alberto Caturelli..., filósofos técnicos universalistas, y Miguel Angel Virasoro, Nimio de Anquín, Carlos Astrada..., filósofos técnicos regionalistas, unos y otros fundamentados en la ontología fenomenológica<sup>1195</sup>.

5. La Filosofía de la Liberación de las tres últimas décadas del siglo XX, que definitivamente deja de ser imitación porque es plenamente crítica y sistemática, rompe con la ontología y el eurocentrismo y precisa su punto de partida desde el no-ser de los oprimidos y excluidos. Esta ruptura, sin duda que marcará la historia de la filosofía mundial. El cubano Pablo Guadarrama clasifica a esta corriente liberadora en cuatro tendencias: a. La Culturalista, integrada por Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y Juan Carlos Scannone; b. La Racionalista, liderada por Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada; c. La Democrática, que reúne a Leopoldo Zea, Oswaldo Ardiles, Roque Zimmerman y al Grupo de Bogotá; y d. La de la Revolución Nacional hacia el Socialismo, que incluye a Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Arturo Andrés Roig y Alejandro Serrano Caldera<sup>1196</sup>.

Sorprende que aún haya estudiosos de la filosofía, sobre todo en América Latina, que prejuiciosamente desconozcan, oculten y desprecien toda esta historia de pensamiento creyendo que en

---

<sup>1195</sup> Salazar Ramos y Marquines Argote. Antipositivismo, Metafísica y Ontología en Filosofía en América Latina. Op. Cit. Pp 187-223

<sup>1196</sup> Guadarrama, P. La Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En Filosofía en América Latina pp 314-315

Latinoamérica no se puede dar, desde sí, la universalidad, ni proyectos integrales de liberación del hombre. Claro que ha habido mediocridades, pero también grandezas. No hay que identificar los momentos de la historia latinoamericana con los momentos de la historia occidental, ni un proceso de 500 años con otro que lleva más de 25 siglos, lo que no quiere decir que la historia sea lineal, continua y homogénea. Admirar a civilizaciones ajenas es demasiado fácil, reconocer los propios valores y ser creadores de cultura implica demasiados y complicados retos.

- B. En las tres últimas décadas del siglo XX, consciente de la situación de la deshumanización a nivel mundial a causa del desarrollo del capitalismo tardío y del retraso del capitalismo dependiente, y conociendo bien el marco de la filosofía de Occidente y de Latinoamérica se erige, de modo serio y constante, el pensar filosófico de Enrique Dussel, quien asume el reto de realizar a fondo la propuesta de una Filosofía de la Liberación que, inspirada en Lévinas, traspasa decididamente la ontología, la modernidad y la subjetividad descorporizada del pensar eurocéntrico, para ubicar como punto de partida de un nuevo filosofar a la “exterioridad” radical, es decir, a lo negado por el ser moderno, a la periferia, a todos los oprimidos de la Tierra, al Otro, a la alteridad del sistema establecido y, desde ahí, con un preciso marco histórico, político y hermenéutico<sup>1197</sup>, repensar original, antropológica y humanísticamente, todos y cada uno de los temas de la filosofía. Por ello, el marco teórico de la filosofía de la liberación -identificada como una ética integral porque define como filosofía primera a lo ético-político- abarca la totalidad de los

---

<sup>1197</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización... Op. Cit. Pp 533-537

problemas teóricos, prácticos, productivos y metodológicos que se le plantean a un filosofar que lo hace desde la negatividad.

Desde que Dussel empezó su formación filosófica (1953) hasta que sistematizó las categorías de la filosofía de la liberación (1977), transcurrieron más de veinte años, durante los cuales realizó las experiencias de España, del Medio Oriente, de Grecia, de Francia y de nuevo en Argentina, de donde, por su compromiso ético-político, tuvo que salir exiliado. Todo este itinerario significa que el pensar de Dussel no ha sido puramente teórico, sino una praxis ético-política coherente con su filosofía primera. Asimismo, la construcción de su sistema categorial ha sucedido en medio de la lucha teórica, a causa de los ataques que le han llegado de todos los sectores, a los que les es difícil entender que un católico de la liberación sea un revolucionario, aunque Dussel prefiera ser llamado promotor de la transformación cotidiana de las acciones, las normas, las instituciones, etc....<sup>1198</sup>. Tanto las “derechas” como la Iglesia oficial lo han acusado de marxista, las izquierdas lo han inculpado de populista y de burgués, los universalistas y eurocéntricos han considerado a su filosofar como un embeleco, porque les es difícil reconocer que aparezca en la periferia una visión amplia y antidogmática que les cuestione sus posiciones hegemónicas, reduccionistas, desarrollistas y ocultadoras de la racionalidad de lo no-moderno<sup>1199</sup>. Con todo, Dussel ha alcanzado el más alto peldaño en la maduración del filosofar desde América Latina y a nivel mundial

---

<sup>1198</sup> Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad...* Op. Cit. Pp 533-537

<sup>1199</sup> Dussel contesta a quienes lo atacan en muchos escritos, por ejemplo en la ponencia *Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura Popular Revolucionaria, más allá del Populismo y el Dogmatismo)*, presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana realizado en Julio de 1984 en Bogotá. También responde en muchas de las notas del libro *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* publicado en 1998.

C. El otro gran estrado al que asciende Dussel, donde se ubica definitivamente a nivel mundial, disputando las alturas con la filosofía occidental, es su penetración interpretativa, desde América Latina y desde la Filosofía de la Liberación, de todos los escritos originales de Carlos Marx, aún los inéditos, y en especial el Cuaderno Tecnológico-Histórico de 1851, Los Grundrisse de 1857-58, Los Manuscritos del 61-63, Los Manuscritos del 63-65, el Libro I de El Capital y los Manuscritos Inéditos del Libro I; es decir, las cuatro redacciones de El Capital, a través de las cuales Dussel llega directamente al “nivel más esencial de la elaboración científico-dialéctica del fundador del marxismo”<sup>1200</sup>, para indicar, paso a paso, el método que siguió Marx en la construcción de cada una de las categorías de la economía política, explicativas de todo el proceso del capital y del desarrollo de su concepto.

Dussel diferencia con claridad cómo la investigación de la economía clásica burguesa sólo se preocupa del nivel superficial del mercado y de la circulación, donde los economistas liberales confunden el plusvalor con la ganancia como producto del mismo capital, mientras que la economía política de Marx investiga, desde el nivel profundo de la producción, donde se descubre que la fuente de todos los valores no es el capital, sino una realidad especial que se ubica en la exterioridad del ser del capital, esto es, el “trabajo vivo”, o el ser humano como negatividad de capital, como no-capital, como “pobre”, pero que es la fuente creadora de todos los valores y de los plusvalores absolutos y relativos...; el “trabajo vivo” que, por el malabarismo del “trabajo asalariado”, únicamente es visto como

---

<sup>1200</sup> Dussel, E. La Producción Teórica de Marx... Op. Cit. P 11

“fuerza de trabajo” y, por tanto, subsumido en el ser del capital que pasa a ser considerado el fundamento de todo, a la par que niega al “trabajo vivo” como persona y como humano<sup>1201</sup>. Es desde la defensa del “trabajo vivo” que Marx critica a la economía burguesa y al capitalismo y, por ello, Dussel sostiene que *El Capital* es una Ética<sup>1202</sup>.

Dussel al redescubrir el “trabajo vivo”, el no-ser del capital, señala también cómo Marx transforma la lógica o el núcleo racional de Hegel, porque en *El Capital* la reflexión no empieza con la totalidad del ser sino, precisamente, con el no-ser del capital<sup>1203</sup>, con la alteridad, coincidiendo en esto con la lógica ético-filosófica y la matriz generativa de la Filosofía de la Liberación, en otras palabras, coincidiendo con el método analéctico de Dussel.

Nuestro autor también explicita las estructuras de profundidad de *El Capital*, y el testimonio se encuentra, también, en los 102 esquemas didácticos con los cuales Dussel explica genialmente, como excelente maestro, los modos como fueron estudiados y redactados cada uno de los escritos de *El Capital*, cómo se constituyeron sus categorías simples y complejas, cómo se describieron las entradas y salidas de la mercancía, el proceso de reproducción del capital, los niveles profundos y superficiales de la fetichización del capital, los estadios y ciclos por los que circula el valor<sup>1204</sup>, hasta descubrir la “extraña semejanza, en el orden de los conceptos, de la lógica de Hegel con la estructura de *El Capital*<sup>1205</sup>.

---

<sup>1201</sup> Dussel, E. *El Último Marx...* Op. Cit. pp 368-387

<sup>1202</sup> *Ibidem.* pp 429-449

<sup>1203</sup> *Ibidem.* pp 336-361

<sup>1204</sup> *Ibidem.* pp 397-424

<sup>1205</sup> Dussel, E. *La Producción Teórica de Marx...* Op. Cit. pp 418-420



Otros hallazgos importantes de Dussel con respecto a El Capital son:

- a. Cómo Marx fue elaborando el plan general de la obra total que proyectaba realizar en seis grandes partes, y por qué tal proyecto quedó inconcluso, pues Marx sólo pudo publicar una parte de El Capital.
- b. Que el materialismo de los escritos de Marx no es dialéctico-cosmológico, sino productivo-económico, lo cual significa la consideración de la materia únicamente como objeto de trabajo.
- c. Que Marx nunca habló de la clásica secuencia de los modos de producción difundida por el marxismo ortodoxo, sino de las épocas de los “modos de apropiación”, a las cuales, acercándose a lo hegeliano, especificó como: “comunitaria”, “greco-romana”, “germánica”, “preburguesas”, “anteriores a la capitalista” y “capitalista”<sup>1206</sup>.
- d. Que Marx no fue un dogmático de la lucha de clases, porque admitió tanto la liberación nacional como la liberación popular en las circunstancias de la Rusia de 1868 a 1887, cuando Marx superó una visión unilateral de la historia universal y apoya decididamente a los “populistas” de aquella nación en el periodo de 1877-1881. Según Dussel, de este “viraje” de Marx se pueden sacar lecciones para la liberación de América Latina y del Tercer mundo<sup>1207</sup>.
- e. Que según Marx, la moral -totalidad de las prácticas vigentes- no es algo que sucede sólo en la superestructura sino, sobre todo, en la infraestructura, donde se dan fundamentalmente las relaciones prácticas que condicionan la producción, lo cual contradice la

---

<sup>1206</sup> Dussel, E. La Producción Teórica de Marx... Op. Cit. pp 225-246

<sup>1207</sup> Dussel, E. La Producción Teórica de Marx... pp 372-400. Hacia un Marx Desconocido... pp 313-357

interpretación de Habermas de que Marx niega la praxis y se queda en la unilateralidad poética<sup>1208</sup>.

Como Dussel realiza la lectura de Marx desde la “periferia”, es novedoso su interés por explicar científicamente, con el mismo método de Marx, el fenómeno de los países capitalistas dependientes, para lo cual propone desarrollar el plan inconcluso del autor de *El Capital* con la propuesta de una “séptima parte”, donde se diferencie: el capital central del capital periférico, el capital desarrollado del capital subdesarrollado, la producción en el centro y en la periferia, la circulación, asimismo, en el centro y en la periferia, las teorías de la dependencia elaboradas en Europa y en América Latina, la competencia como el lugar teórico de la dependencia, la transferencia de plusvalor de la periferia al centro como la esencia de la dependencia, y las categorías necesarias para explicar tal dependencia. Dussel mismo profundiza todos estos temas<sup>1209</sup>.

En realidad Dussel, al penetrar en la esencia de *El Capital*, al criticar de nuevo al capitalismo, al capitalismo tardío, al socialismo real, a los movimientos de liberación nacional y popular, a los revolucionarios marxistas de la periferia, tanto al materialismo como al economicismo staliniano, y al exigir la continuación de la tarea teórica de Marx, desdogmatiza y reivindica, hacia el siglo XXI, al gran crítico del capitalismo, purificándolo de las interpretaciones reductivas como las de Lukács y Korsch, de las interpretaciones reformistas como las de Habermas, de las interpretaciones deformantes como las de Stalin y Althusser y de las interpretaciones anárquicas de los extremistas.

---

<sup>1208</sup> Dussel, E. *La Producción Teórica de Marx...* pp 372-400. *Hacia un Marx Desconocido...* pp 313-357

<sup>1209</sup> Dussel, E. *El Último Marx...* pp 429-432

Dussel asume al Marx original, pero llevándolo a la antropología de la alteridad de la Filosofía de la Liberación, donde rescata el sentido ético-material de El Capital con el compromiso de buscar, más que la revolución inmediata, la transformación cotidiana de las acciones, normas, instituciones y eticidades, a través del proceso de transmodernidad que ha de marchar hacia un nuevo orden mundial justo, más allá del capitalismo y, por tanto, centrado en la alteridad libre de los hombres.

D. Dussel siempre ha tenido la preocupación de sopesar la autenticidad, la validez y la universalidad de la Filosofía de la Liberación, confrontándola con la gran tradición filosófica de Europa. Por ello, en la década del noventa, profundiza el diálogo entre los filósofos del surperiférico con los filósofos del norte-hegemónico, principalmente con la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel, sin desatender al comunitarismo, a las éticas materiales, a los formalismos, a los teóricos de la factibilidad, a los científicos funcionales y críticos, a los postmodernos, a los grandes críticos del siglo XIX y del siglo XX y a los teóricos de la razón estratégica-instrumental. En este diálogo, Dussel asciende un tercer peldaño y sobrepasa a las filosofías modernas, contemporáneas y actuales porque, con autoridad argumentativa, las ubica, les critica sus insuficiencias, asume sus aportes fundamentales y realiza, desde las víctimas del Primer Sistema-Mundo, una nueva síntesis de la filosofía -como en su momento la realizaron Aristóteles, Tomás de Aquino y Carlos Marx- en concordancia, desde otro enfoque, con la complejidad moriniana, pero que concreta en una compleja arquitectónica ética de seis criterios y seis principios éticos universales, para explicar la organización de una eticidad y, tarde o temprano, su rebasamiento crítico hacia otra eticidad inédita más justa.

De los encuentros con Apel han quedado como testimonio los escritos: *Ética y Liberación*. *Fundamentación de la Ética y la Filosofía de la Liberación*, *Ética del Discurso o Ética de la Liberación*, *Ética del Discurso y Latinoamérica*, *Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel: Diálogo Norte-Sur desde América Latina*, *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, *Proyecto Filosófico de Charles Taylor*, *Ética de la Liberación ante el Desafío de la Ética del Discurso*, *Sobre la Arquitectónica de la Ética de la Liberación: Una Ética Material y una Moral Formal*. Un último escrito de Dussel (1999), en el marco de este diálogo norte-sur, se titula: *Postmodernidad y Transmodernidad: Diálogos con la Filosofía de Gianni Vattimo*.

Apel y Dussel coinciden en las críticas al cientificismo y al monopolio de la razón instrumental, así como en la urgente necesidad y aparente imposibilidad de fundamentar la ética ante la civilización tecnocientífica. Pero difieren radicalmente en sus puntos de partida y en el tipo de ética: Mientras Apel sigue la línea indoeuropea y es heleno y eurocéntrico, Dussel sigue la línea semita y se ubica fuera de Europa, en la perspectiva mundial. Mientras Apel defiende una ética formalista, preocupado por las condiciones pragmático-trascendentales de la validez de todo consenso, por los fundamentos universales de la argumentación, por los principios de la racionalidad discursiva, por la anticipación contrafáctica de la comunidad de comunicación ideal y la fundamentación consensual de las normas, Dussel defiende una ética material de la vida preocupado, desde la asimetría, por la incorporación del 85% de la población mundial a la comunidad de comunicación hegemónica vigente, y por la integración de lo

discursivo-racional en el ámbito de las necesidades económico-corporales vitales, base de la racionalidad<sup>1210</sup>.

E. Ante los 500 años del llamado Descubrimiento de América, acontecimiento que coincide con el debate europeo Modernidad-Postmodernidad, Enrique Dussel escribe “1492: El Encubrimiento del otro. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad” (1993), donde defiende la tesis que la Modernidad nació cuando Europa se pudo confrontar con el Otro que Europa y, entonces, se autointerpretó como un “ego conquistador”, pero “encubrió”, por ello mismo, al Otro como lo mismo que Europa. Dussel sostiene, además, que la Modernidad, tal como la definen Kant, Hegel, Weber y Habermas, es un concepto eurocéntrico que excluye de sus momentos claves -Renacimiento, Reforma, Ilustración y Revolución Francesa- al hecho trascendental de 1492, que fue en realidad el comienzo a una nueva edad de la historia; que la Modernidad, aunque tiene un aspecto emancipador racional, tiene su otra cara que justifica la violencia, porque se ha definido como superior a las otras culturas -a las cuales determina como culpables de su situación no-moderna-, porque víctima al Otro -los indígenas, los africanos, los mestizos- y se declara inocente, porque ve como un bien imitar la Modernidad sin darse cuenta que ello es desarrollismo, porque piensa que el sufrimiento de las otras culturas -al asumir la Modernidad- es el costo natural que ellas deben pagar, y porque no entiende que realizar o difundir la Modernidad por el mundo implica negar y destruir a las otras culturas, como se observa en los procesos de modernización del Tercer Mundo.

Dussel, como alternativa y desde un concepto mundial de modernidad,

---

<sup>1210</sup> Sánchez, L. M. Enrique Dussel en México. En: Dussel, E. Introducción a la Filosofía de la Liberación. Nueva América. 5ª ed. Bogotá, 1995. pp 59-76

propone superar el Mito de la Modernidad con la sugerencia de la Trans-Modernidad, que consiste en un diálogo simétrico mundial del “centro” con la “exterioridad”. Ahora bien, esta “exterioridad” o periferia mundial, que no es moderna, ni “pre”, ni “anti”, ni “post” moderna, sí tiene su propia racionalidad. La Trans-Modernidad significa, por tanto, la exigencia de un diálogo con los excluidos de la comunidad de comunicación hegemónica, un reconocimiento de la racionalidad del Otro, la negación de la expansión de “lo mismo” y de la violencia civilizatoria de la razón estratégica moderna. Es decir, la Transmodernidad es un proyecto de liberación mundial, una estrategia de co-realización, que ha de avanzar hacia una nueva edad de la historia en procura de la realización de la pluralidad humana<sup>1211</sup>.

- F. Pero la obra más importante de Dussel, en ésta última etapa, es su monumental **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión** (1998). Se trata de su “segunda ética”, que no contradice a su “primera ética”, la de 1973, sino que la desarrolla desde una perspectiva mundial y desde una nueva situación: la del fracaso de los socialismos reales y la hegemonía económica, política, cultural y militar de los Estados Unidos, y donde impera el neoliberalismo, el funcionalismo y el reformismo. Esta “segunda ética” se reitera desde las víctimas y en la afirmación de la vida humana, corporal y viviente, como sujeto ético de libertad cuasi-incondicional, frente a la globalización excluyente y el rumbo suicida del mundo capitalista<sup>1212</sup>.

*G. En ésta segunda ética Dussel plantea una nueva Historia de*

---

<sup>1211</sup> Dussel, E. 1492: El encubrimiento del Otro... Op. Cit. pp 19-30, 67-80, 85-99, 208-213.

<sup>1212</sup> Dussel, E. Ética de la Liberación en la Edad... Op. Cit. Palabras Preliminares. pp 14-16

*las Eticidades, que va más allá de la visión heleno y eurocéntrica y establece cuatro Edades de la Historia:*

*El Primer sistema interregional: Egipto Africano-Bantú y Medio Oriente -desde el 4.000 a.C-. En esa época ya la humanidad había cruzado el Océano Pacífico en su marcha de Oeste a Este y había constituido las culturas Amerindias. Este primer sistema afirmó la vida terrestre y la corporalidad de los pobres como sujetos ético-corporales.*

El Segundo sistema interregional: Indoeuropa -desde el 2.000 a.C- que con un dualismo antropológico afirma el Absoluto Uno Espiritual y la vida ascético-contemplativa, y niegan la vida temporal y corporal. Este dualismo indoeuropeo se mantiene con los maniqueos, con los albigenses y llega hasta los racionalismos e idealismos modernos y contemporáneos<sup>1213</sup>.

El Tercer sistema interregional: El Continente Asiático-Afro-Mediterráneo -desde el 300 d.C- que tiene por centro la Persia Sasánida, el Turán-Tarim y el Mundo Musulmán, y por periferia a China, al Mundo Bizantino-Ruso, al Africa-Bantú y a Europa Occidental. En esta época predomina de nuevo la visión semita egipcio-mesopotámica del Antiguo y Nuevo Testamento y del Corán, que reafirman la corporalidad humana<sup>1214</sup>.

El Cuarto sistema interregional: El Primer “Sistema-Mundo” -desde el 1.500 d.C- cuyo centro es Europa, la cual, gracias a las enormes riquezas que se apropia en las tierras conquistadas y colonizadas, logra dominar al resto del mundo. Europa para poder gestionar su enorme periferia, racionaliza, por abstracción cuantitativa, el mundo de la vida y de la naturaleza, crea una nueva actitud económica -la

---

<sup>1213</sup> Ibidem. pp 31-36

<sup>1214</sup> Ibidem. pp 50-76

capitalista-, llega sin escrúpulos al eurocentrismo, simplifica la subjetividad en un “yo” sin cuerpo y reemplaza la razón práctico-material de los “bárbaros” por la razón instrumental, que des-etiza toda gestión, suprime la razón comunicativa y promueve el individualismo solipsista, el dualismo, el liberalismo y sacrifica la vida humana a la cantidad del capital. Este fue, para Dussel, el proceso de mundialización que creó la Modernidad.

- H. Según Dussel, la Modernidad ha sido criticada desde dentro por Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault, Lévinas y los Postmodernos, pero sin superar el horizonte occidental. Pero el contradiscurso más radical a la Modernidad lo realiza, entonces, la Filosofía de la Liberación. Tal contradiscurso no es inherente a la modernidad, ni lo inició Kant hace 200 años, sino que lo comenzó Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas y Francisco Vitoria, en el siglo XVI, y fue continuado por Francisco Xavier Clavijero en el siglo XVIII, mas ha sido ocultado por la Europa Central y los alemanes. Para superar la Modernidad por la Trans-Modernidad -o diálogo intercultural mundial- se hace necesario desbloquear a la filosofía del carro del poder y del etnocentrismo, a los que ha estado adherida, pretendiendo que la universalidad y lo humano por excelencia sólo se dan en la particularidad de la cultura occidental<sup>1215</sup>.
- I. Esta segunda ética, que es una ética de la vida, tiene como contenido y principio fundamental el siguiente: “producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto ético en comunidad”<sup>1216</sup>. Además, sostiene que una de las astucias de la vida para crecer es la razón, cuyo fundamento no está en ella misma, sino en la vida humana, y

---

<sup>1215</sup> Ibidem. pp 50-76

<sup>1216</sup> Ibidem. p 91



que los fundamentos de la ética lo constituyen tres momentos universales articulados:

1. El “ético-material”, en el que actúan las razones práctico material -que descubre qué le conviene al hombre- y ético originaria -que reconoce al otro hombre-.
2. El “de la moralidad formal”, en el que actúa la razón discursiva -que permite los acuerdos comunitarios-.
3. El “de la factibilidad ética”, en el que actúan las razones estratégica, instrumental y ética de factibilidad en procura de la realización efectiva del bien.

El momento “ético-material” Dussel lo analiza a partir de la crítica al dualismo kantiano y al conciencialismo; el análisis continúa en la confrontación con las diferentes éticas materiales que se han dado en la historia de la filosofía. Después de refutar la falacia naturalista, porque en lo humano sí se puede pasar de los juicios de hecho a los juicios normativos<sup>1217</sup>, este análisis y esta confrontación culmina con el establecimiento del “criterio material universal de verdad práctica”, con el “principio ético-material universal” y con su “modo de aplicación”.

Para aplicar este principio, según Dussel, se necesita otro principio, el del acuerdo válido que fundamenta fines, valores y medios. Esta intersubjetividad debe estar integrada al orden pulsional comunitario porque la afectividad también es realidad humana universal.

Para el momento de la “moralidad formal” Dussel ve necesaria la comunicación lingüística, o argumentación intersubjetiva, entonces,

---

<sup>1217</sup> Ibidem. pp 134-139

confronta las éticas formales de la modernidad, de las cuales acepta lo procedimental y rechaza su vacío material. Este análisis culmina con la elaboración del “criterio intersubjetivo de validez”, el “principio moral universal de validez” y el “modo de aplicación”. Criterio y principio que no son puramente consensuales porque deben integrarse a la verdad material universal y referirse a la realidad.

El momento de la “factibilidad ética”, necesario para aplicar de modo concreto el acto humano, consiste en el requerimiento de mediaciones de sistemas performativos de factibilidad estratégico-instrumentales que sinteticen el momento material con el momento formal, y así poder realizar la vida humana. Aquí Dussel confronta el pragmatismo norteamericano, el funcionalismo, y a los teóricos de la factibilidad, para criticar la razón instrumental y aclarar las condiciones tecnológicas y económicas que posibiliten la ética. Esta confrontación plantea, como consecuencia, el “criterio de eficacia y de factibilidad real” y el “principio de factibilidad ética u operabilidad”. Para aplicar lo elegido como operable, debe medirse por el “principio democracia”, enmarcado en la materialidad de la vida de los sujetos.

Para Dussel, la articulación de los tres momentos fundamentales de la ética tiene como efecto el acto humano bueno, la realización del bien, el cual siempre es finito, porque es realizado por seres humanos.

- J. Pero toda eticidad que empieza siendo considerada como buena, por ser finita, tarde o temprano comienza a mostrar sus maldades no-intencionales y a producir sus víctimas, desde las cuales aparece la crítica ética, la validez antihegemónica y la praxis de la liberación, tres momentos constituidos por la “racionalidad crítico-liberadora” que se despliegan así:

4. El “ético-crítico material” que cuestiona al sistema vigente, donde intervienen la razón crítico-práctica material -que devela el fetichismo del sistema y los sufrimientos que causa en el Otro, por ello, es capaz de ir más allá del sistema dado y afirmar la vida y la dignidad de las víctimas, y de todo sujeto ético- y la razón crítica ético-pre-originaria -que reconoce y se responsabiliza de las víctimas-.
5. El “crítico-discursivo antihegemónico” en el que actúa la razón crítico-discursiva de la comunidad de las víctimas del sistema y,
6. El “liberador” o de “factibilidad ético-crítica”, en el que median la razón crítico-hermenéutica, la razón estratégica y la razón liberadora, cuyo objetivo es la realización de un bien más justo y más humano.

El momento “ético-crítico material”, ante la negación de la vida, enjuicia la verdad, la validez y la factibilidad del mundo vigente y recurre a las víctimas para defender la universalidad de la vida y de la razón ético-crítica. Es cuando Dussel tiene en cuenta a los grandes críticos del siglo XIX y XX para definir el “criterio crítico material”, el “principio ético-crítico material” y el “modo de aplicar” este principio. La aplicación de este principio lo señala el principio moral-formal crítico y el principio-liberación.

El momento “crítico-discursivo antihegemónico” consiste en la necesaria consensualidad y validez crítica de las víctimas y su organización como nuevos sujetos ético-críticos. Aquí Dussel estudia la experiencia de conscientización de Rigoberta Menchú, la filosofía inculturada de Juan Carlos Scannone, las autocríticas de Albrecht Wellmer a la Ética del Discurso, el proceso ético-crítico de Paulo Freire, los paradigmas funcionales y críticos de las ciencias para demarcar las diferentes tipos de ciencias y, por último, estudia el

“principio esperanza” de Ernest Bloch, todo para elaborar el “criterio crítico-discursivo intersubjetivo de validez” y el “principio ético crítico-discursivo comunitario de validez”.

El momento de la “factibilidad crítico-ético liberadora” lo realizan sujetos histórico comunitarios, críticos y creadores, que van brotando de los diagramas del poder. Para ubicar la razón estratégica e instrumental y tratar la cuestión de la organización y la relación de los líderes con las masas, Dussel recurre al diálogo crítico con Foucault, Marx, Rosa Luxemburg, Weber y Lenin. Para tratar la cuestión del sujeto y diferenciar “reforma”, “revolución” y “transformación”, Dussel acude críticamente a los filósofos modernos, a Heidegger, a la filosofía analítica, a Popper, a Luhmann, a la hermenéutica y a la pragmática comunicativa. Y para discutir la cuestión de la violencia, de las coacciones legítimas e ilegítimas y la posibilidad de la liberación al final del siglo XX y comienzos del XXI, el debate es con Hannah Arendt, Weber, Habermas y Luxemburg. Todas estas confrontaciones concluyen con el “criterio crítico de factibilidad” y el “principio-liberación”. Este criterio y este principio han de estar enmarcados desde los anteriores principios éticos, desde las teorías crítico-científicas y desde el proyecto y el programa de liberación, porque no se puede elegir cualquier fin, medio y método de acción<sup>1218</sup>.

- K. Nunca antes ningún filósofo había elaborado una arquitectónica de tantos criterios y principios éticos para describir cómo se construyen las eticidades vigentes y, después, cómo se superan en otras más humanas, a partir de la comunidad de las víctimas y de los excluidos.

---

<sup>1218</sup> Ibidem. pp 505-507

Enrique Dussel culmina su genial “segunda ética” con una síntesis de toda la tarea que ha querido realizar y que nos atrevemos abreviar aún del siguiente modo: Ante la globalización del neoliberalismo, en el sistema-mundo de la modernidad, hegemonizada por los Estados Unidos, cuyo criterio de verdad, validez y eficacia es desconocer la igualdad y destruir la vida humana, porque “sacrifica las personas a las cosas”, la Ética de la Liberación intenta, en la responsabilidad de liberar a los excluidos de esa globalización, elaborar los criterios y los principios ético-críticos que posibiliten el desarrollo de la historia, entendida como el progreso de la vida humana de cada sujeto ético. Esta ética de la responsabilidad -recalca Dussel-, que pasa a ser “el último recurso de la humanidad” frente al peligro del suicidio colectivo, es la auténtica racionalidad de la razón<sup>1219</sup>.

---

<sup>1219</sup> Ibidem pp 566-567

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Th. W. *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid, 1975.

APEL, K-O. *Transformación de la filosofía. I-II*. Taurus, Madrid, 1985.

APEL, K-O. *Estudios éticos*. Alfa, Barcelona, 1986.

APEL, K-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós, Barcelona, 1991.

APEL, K-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Introducción de Adela Cortina. Paidós, U.A.B. Barcelona, 1995.

ALBERDI, J. B. *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea*. Conferencia en 1842.

ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, 23ª ed. México, 1988.

ALTHUSSER, L. *Para leer "El Capital"*. Siglo XXI, 21ª ed. México, 1988.

ARISTOTELES. *Obras*. Traducción del griego. Samaranch, F. Aguilar, Madrid, 1982.

ARICÓ, J. (comp.) Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. En: *Cuadernos de pasado y presente*, No.60 México, 1978, p XVI.

ARICO, J. *Marx y América Latina*. Alianza Editorial, México, 1982.

BELAVAL, Y. (Director). *La filosofía contemporánea*. Esbozos y textos. USTA, Bogotá, 1983.

BARRAGAN LINARES, H. *Filosofía moderna*. USTA, Bogotá, 1979.

BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder, Barcelona, 1992.

BLOCH, E. *El principio esperanza*. Aguilar, Madrid, I 1977; III 1980.

CABEZAS, O. *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. Ed. Nueva Nicaragua, Managua, 1982.

CARNAP, R. *Pseudoproblemas en filosofía*. UNAM, México, 1990.

CASTRO, F. *La revolución cubana*. Era, México, 1975.

CORTINA, A. *Crítica y utopía: La escuela de Francfort*. Ed. Pedagógicas, Madrid, 1994.

CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca, 1985.

CORTINA, A. *El mundo de los valores. Ética y educación*. El Buho, Bogotá, 1997.

CULLEN, C. *Fenomenología de la crisis moral*. Ediciones Filosóficas Castañeda, Argentina, 1978.

CULLEN, C. *Fenomenología y sabiduría popular*. Fundación Ross, Argentina, 1986.

DEMENCHONOK, E. *Filosofía Latinoamericana. Problemas y tendencias*. El Búho, Bogotá, 1992.

DUSSEL, E. *El humanismo semita*. Eudeba, Buenos Aires, 1969.

DUSSEL, E. *Metafísica del sujeto y liberación*. Ponencia II Congreso de Filosofía. Córdoba 1971.

DUSSEL E. Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana. En: *Revista Stromata No. 27*, 1971. pp 53-89.

DUSSEL E. *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*. Ponencia, VIII Congreso Panamericano de Filosofía. Brasilia, 1972.

DUSSEL, E. *La teología de la liberación (estatuto epistemológico)*. Conferencia, Buenos Aires, 1972.

DUSSEL, E. *El ateísmo de los profetas y Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad*. Ponencia II Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos, Córdoba, 1972.

DUSSEL, E. Reflexiones teológicas sobre la liberación. En: *Misiones Extranjeras No.13*, 1973.

DUSSEL, E. *El método analéctico y la filosofía de la liberación*. Nuevo Mundo, Buenos Aires, 1973.

DUSSEL, E. *La filosofía latinoamericana y su método analéctico*, Anuario. Latinoamérica, México, 1973.

DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana, I II*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

DUSSEL, E. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

DUSSEL, E. *Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Sígueme. Salamanca, 1974.

DUSSEL, E. Un discurso teológico distinto. En: *Víspera* No. 34. Montevideo, 1974

DUSSEL, E. *El humanismo helénico*. Eudeba, Buenos Aires, 1975.

DUSSEL, E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Bonum, Buenos Aires, 1975.

DUSSEL, E. *Religión*. Edicol, México, 1977.

DUSSEL, E. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Ser y tiempo. Mendoza, 1977.

DUSSEL, E. *Filosofía ética latinoamericana I. Presupuestos*. Edicol, México, 1977.

DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana, II*. Edicol, México, 1977.

DUSSEL, E. *Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina*. Cehila, Bogotá, 1977.

DUSSEL, E. Fetichización ontológica del sistema. En: *Logos* No. 15, México, 1977.

DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación latinoamericana. Seis Conferencias*. Nueva América, Bogotá, 1979.

DUSSEL, E. *Filosofía Ética latinoamericana IV: Política latinoamericana*. USTA, Bogotá, 1979.



DUSSEL, E. *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana*. USTA, Bogotá, 1980.

DUSSEL, E. *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Nueva América, Bogotá, 1980.

DUSSEL, E. *Pedagógica latinoamericana*. Nueva América, Bogotá, 1980.

DUSSEL, E. *Filosofía de la Liberación*. USA, Bogotá, 1980.

DUSSEL, E. *Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492 –1982)*. Ponencia II CIFLA. USTA, Bogotá, 1982.

DUSSEL, E. *Filosofía de la Producción*. Nueva América, Bogotá, 1983.

DUSSEL, E. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse"*. Siglo XXI, México, 1985.

DUSSEL, E. *Ética comunitaria*. Paulinas, Madrid – Buenos Aires, 1986.

DUSSEL, E. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México, 1985.

DUSSEL, E. *Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Ponencia. III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. USTA, Bogotá, 1988.

DUSSEL, E. *El Último Marx (1863-1882) Y la Liberación Latinoamericana*. Siglo XXI, 1990.

DUSSEL, E. *1942 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Nueva Utopía, Madrid, 1992.

DUSSEL, E. *Las Metáforas Teológicas de Marx*. Verbo Divino, Estella (España), 1993.

DUSSEL, E. (ed.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Siglo XXI, México, 1994.

DUSSEL, E. *Historia de la filosofía latinoamericana de la liberación*. Nueva América, Bogotá, 1994

DUSSEL, E. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Nueva América, 5ª edición, Bogotá, 1995.

DUSSEL, E. *La Filosofía de la Liberación en Argentina*. Conferencia en Morelia (México), 1995

DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid. 1998.

ECHEVERRÍA, J. *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*.

FEYERABEND, P. *Límites de la ciencia*. D. Ribes (ed), Paidós, Barcelona, 1989.

FOUCAULT, M. *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI, México, 1975.

FOUCAULT, M. *Voluntad de Saber*. Siglo XXI, México, 1977.

FREIRE, P. *Pedagogía de la esperanza*. Siglo XXI, México, 1993.

FREIRE, P. *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI, México, 1994.

FREUD, S. *Obras Completas*. Biblioteca Nueva, Madrid, I III, 1968.

GADAMER, G. *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca, 1993.

GALEANO, E. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI, 12ª ed. Bogotá, 1978.

GABÁS, R. *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Ariel, Barcelona 1980.

GARCÍA, A. *Dialéctica de la Democracia*. Plaza y Janes, SCC. 2ª edición, Bogotá,. 1987.

GIRALDI, G. *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua*. Centro Antonio Valdivieso, Managua, 1986.

GUADARRAMA, P. (Director). *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. El Búho, 2ª ed., Bogotá, 1993.

GUEVARA, E. *Obra revolucionaria*. Era, México, 1978.

GUILLERMO, O'D. "Apuntes para una teoría del Estado". En: *Revista Mexicana de Sociología* p 1177.

HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona, 1985

HABERMAS, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid, 1986.

HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1986.

HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa I – II*. Taurus, Madrid. 1987.

HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus Madrid 1989.

HABERMAS, J. *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, México, 1990.

HABERMAS, J. *Escritos sobre la moralidad y la eticidad*. Introducción de Manuel Jiménez Redondo. Paidós, U.A.B. Barcelona, 1991.

HABERMAS, J. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos-Rei, México, 1993

HABERMAS, J. *Teoría y praxis*. Altaya, Barcelona, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Ciencias de la lógica*. Hachette, Buenos Aires, 1968.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. F. C. E. 8ª reimpresión. México, Bogotá, 1976.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. F.C.E. México, 1968

HIMKELAMMERT, F. *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI San José (Costa Rica), 1978.

HINKELAMMERT, F. *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José (Costa Rica), 1984.

HINKELAMMERT, F. *Utopía, antiutopía y ética. La condición postmoderna y la modernidad*. Ponencia. 1995.

- HORKHEIMER, M. *Teoría Crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1990.
- HORKHEIMER Y ADORNO. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1997.
- KALMANOVITZ, S. *El desarrollo tardío del capitalismo*. Siglo XXI, Bogotá, 1983.
- KANT, E. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. Estudio introductorio por Francisco Larroyo. Ed. Porrúa, México, 1998.
- KELLNER, D. *El marxismo revolucionario de Karl Korsch*. Premiá Editora, México, 1981.
- KIERKEGAARD, S. *Estética y ética*. Nova, Buenos Aires, 1959.
- KIERKEGAARD, S. *Temor y temblor*. Lozada, Buenos Aires, 1968.
- KOSIK, K. *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México, 1963.
- KUHN, Th. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 1975.
- KUSCH, R. *América profunda*. Bonum, 3ª ed., Buenos Aires, 1986.
- KUSCH, R. *Geocultura del hombre americano*. Colección de estudios latinoamericanos, Buenos Aires, 1976.
- KUSCH, R. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Ed. Castañeda Ediciones Filosóficas. Argentina 1978.
- LÁKATOS, I. *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza, Madrid, 1989.
- LAURRI, M. *Conocer Foucault y su obra*. Dopesa, Barcelona, 1980.
- LEÓN-PORTILLA, M. *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, México 1974.
- LÉVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987.
- LÉVINAS, E. "Un compromiso con la otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad". En: *Revista Anthropos*, No. 176, Barcelona, 1998.

- LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1977.
- LUHMANN, N. *Sistemas sociales*. Alianza, México, 1991
- LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase: Crisis de la filosofía burguesa*. La Pleyade, Buenos Aires, 1970.
- LUXEMBURG, R. *Reforma o revolución*. Grijalbo, México, 1967.
- LUXEMBURG, R. *La acumulación del capital*. Grijalbo, México, 1967.
- LUXEMBURG, R. *Huelga de masas, partido y sindicatos*. Grijalbo, México, 1970.
- MARCUSE, H. *Razón y revolución*. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967
- MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz, México, 1968.
- MARCUSE, H. *Eros y civilización*. J. Mortiz, México, 1981
- MARIÁTEGUI, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Solidaridad, México, 1969.
- MARIÁTEGUI, J. C. *Obra política*. Era, México, 1978.
- MARQUINEZ G. y otros. *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. El Búho, Bogotá, 1993.
- MARQUINEZ G. y otros. *La Filosofía en América Latina*. El Búho, Bogotá, 1993
- MARQUÍNEZ, G y otros. *El hombre latinoamericano y sus valores*. Nueva América, Bogotá, 1990
- MARQUÍNEZ, G. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* El Búho, Bogotá, 1986.
- MARX, K. y ENGELS, F. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Grijalbo, 2ª edición. México, 1967.
- MARX, K. *El Capital. Crítica de la economía política. I – II – III*. F.C.E. 8ª reimpresión. México, Bogotá, 1976.

- MARX, K. *Obras fundamentales*. F.C.E. México, 1982.
- MARX, K. *La ideología alemana. Tesis sobre Feuerbach*. Grijalbo, Barcelona, 1970.
- MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. I – III*. Siglo XXI, México, 1971-1976.
- MARX, K. *Manuscritos*. Altaya, Barcelona, 1993.
- MARQUINEZ, G. *Metafísica desde latinoamérica*. USTA, Bogotá, 1984.
- MARQUINEZ, G. y otros. *El hombre latinoamericano y su mundo*. Nueva América, Bogotá, 1986.
- McCARTHY, Th. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, Madrid, 1992.
- MENCHÚ R. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI, México, 1985.
- MEJÍA, O. *Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls*. Ed. Uniandes. Siglo del hombre editores, Santafé de Bogotá, 1997.
- MILL, J.S. *El utilitarismo*. Altaya, Barcelona, 1994.
- MIRÓ QUESADA, F. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. FCE, México, 1974.
- MIRÓ QUESADA, F. *El problema de la identidad cultural latinoamericana*. Ponencia III CIFLA, Bogotá, 1984.
- MORIN E. *Tierra-Patria*. Kairós, Barcelona, 1993.
- NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Aguilar, Buenos Aires, 1963.
- NÚÑEZ, O. *Transición y lucha de clases en Nicaragua 1979-1986*. Siglo XXI, México, 1987.
- PIERCE, Ch. *Lecciones sobre pragmatismo*. Aguilar, Buenos Aires, 1978.
- POPPER, K. *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, 1980.

RODÓ, J. E. *Ariel. Motivos de Proteo*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977.

ROGER CIURANA, E. *Morin, Edgar. Introducción al pensamiento complejo*. Universidad de Valladolid, 1997

RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J.E. *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método*. Taurus Humanidades, Madrid, 1989.

RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, E. *Marx y América Latina. El problema de las interpretaciones*. El Buho, Bogotá, 1985.

ROIG, A. A. *Teoría crítica del pensamiento latinoamericano*. F.C.E. México, 1981.

SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI*, México, 1969.

SALAZAR, RAMOS, R. *Filosofía contemporánea. Esbozos y textos*. USTA, Bogotá.

SCANNONE, J. C. *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Guadalupe, Buenos Aires, 1984.

SCANNONE, J. C. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Guadalupe, Buenos Aires, 1990-

SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. Aguilar, Buenos Aires, 1960.

TORRES, C. *La praxis educativa de Paulo Freire*. Gernika, México, 1992

WEBER, M. *Economía y Sociedad*. FCE, México, 1984

WELLMER, A. *Ética y Diálogo*. Antropos /UAM – I, Barcelona/ México, 1994

ZEA, L. *En torno a una filosofía americana*. Jornadas No. 52, El Colegio de México, CES, 1945.

ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, México, 1969.

ZEA, L. *Filosofía de la historia americana*. F.C.E. México, 1978.

ZEA, L. *Conciencia y posibilidad del americano*. Ed. Porrúa. S. A., México, 1982.

ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente*. Alianza, Madrid, 1981.

ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986.

ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza, Madrid, 1992.