



Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades
Secretaría de Posgrado
Carrera de Doctorado en Filosofía

ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA UNA FILOSOFÍA ECONÓMICA CRÍTICA

El capital de Karl Marx en la filosofía de la liberación
de Enrique Dussel

T E S I S
presentada para optar al título de:
Doctor en Filosofía

Mgter. Flavio Teruel

DIRECTORA
Dra. Adriana Arpini

CO-DIRECTORA
Dra. Paola Gramaglia

Mendoza, otoño de 2022



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).
<https://rdu.uncu.edu.ar/>

A mi papá, Santiago Teruel, *in memoriam*, y a mi mamá, Ana María Caparroz, en gratitud por haberme regalado azarosamente el don de la vida, y por haber cuidado de ella con amor.

Agradecimientos

Deseo en lo que sigue expresar mi gratitud a todas aquellas personas e instituciones que hicieron posible, de una manera u otra, este trabajo de investigación:

* a la Dra. Adriana Arpini, directora de esta tesis, por la generosidad, disposición y sabio acompañamiento que me ha dispensado en cada momento del proceso de trabajo de esta investigación;

* a la Dra. Paola Gramaglia, co-directora de esta tesis, por la buena voluntad e interés con que ha acompañado este trabajo y las oportunas observaciones que le realizara y, además, por la importante ayuda que me brindara en todo momento respecto de cuestiones vinculadas a las exigencias académicas de la carrera de doctorado en filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC);

* al Dr. Enrique Dussel, por su valioso apoyo y reconocimiento respecto del proyecto de este trabajo, y por las precisiones que generosamente me brindó de primera mano;

* a la Dra. Norma Fóscolo, quien me acompañara como directora hace unos años en el inicio de este proceso de investigación que, por diversas razones que no vienen al caso, se extendió más tiempo del que hubiéramos deseado;

* a toda la comunidad del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), en especial al Dr. Horacio Cerutti Guldberg y su secretaria, Mtra. Sandra Escutia Díaz, quienes con camaradería me recibieron en el CIALC entre los meses de agosto y diciembre de 2017. También al Mtro. Rubén Ruíz Guerra, al Dr. Mario Vázquez Olivera, al Mtro. Felipe Flores y a la secretaria María del Carmen Cruz Cruz. A través de ellos extiendo mi agradecimiento a toda la comunidad del CIALC en particular y a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en general, y con ella a todo el pueblo hermano de México;

* al Dr. Adalberto Santana, coordinador del Consejo Académico del Área de las Humanidades y de las Artes de la UNAM, por su hospitalidad durante mi segunda estadía en Ciudad de México;

* a la Dra. Paola Bayle, directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo, por el apoyo y la generosidad con la que me ha ayudado a resolver situaciones administrativas complejas;

* a los colegas y amigos que coseché en México: Dr. Jaime Ortega Reyna, Mtro. Víctor Hugo Pacheco y Mtro. David Gómez Arredondo; también los/las integrantes y amigos/as de la AFyL México: Dra. Alicia Hopkins Moreno, Dr. Bernardo Cortés Márquez, Dr. Enrique Téllez Fabiani, Lic. Alberto Reyes López y Dr. Gabriel Salazar Herrera. Un especial agradecimiento a mi querido *cuate* David Antonio Pérez Nava, por su revolucionaria generosidad para conmigo, pero sobre todo para con las causas justas de nuestra América;

* a mis colegas y amigos/as de Argentina con quienes he discutido aspectos de este trabajo en distintos encuentros;

* a Tamara Strugo, por corregir el estilo de algunas partes de esta tesis y por ayudarme con las expresiones en hebreo, pero sobre todo por su hermosa, comprensiva y cotidiana compañía, a pesar de la aciaga distancia, durante todos estos años;

* a mi familia: mi hermana, Ana Carolina, mi adorada sobrina Emilce y, muy especialmente, mi mamá, Ana María, por todo el apoyo brindado;

* finalmente, deseo expresar mi agradecimiento a la UNC, en especial a la FFyH y su Secretaría de Posgrado y, a través suyo, al pueblo de Argentina, por haber hecho efectivo mi derecho constitucional a la educación pública y gratuita, educación que me comprometo a defender en todo ámbito en el que deba desempeñarme profesionalmente contra toda posición que la considere superflua e innecesaria, como un lugar al que *lamentablemente* «se cae»¹. También agradezco a la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), organismo estatal que me otorgara una beca para realizar mi doctorado, pero que no pude concluir a tiempo. Con este trabajo saldo entonces mi deuda no solo con CONICET, sino, más aún, con todos/as los/as argentinos/as.

¹ Según la insultante consideración de, como se sabe, un expresidente argentino.

*Importan dos maneras de concebir el mundo.
Una, salvarse solo,
arrojar ciegamente los demás de la balsa
y la otra,
un destino de salvarse con todos,
comprometer la vida hasta el último náufrago,
no dormir esta noche si hay un niño en la calle.²*

— Armando Tejada Gómez

Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d.h. auf Seite der Klasse, die ihr eignes Produkt als Kapital produziert.³

— Karl Marx

*Ἀλλὰ καὶ ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς καλὸν καὶ
πάσχειν ὅτι ἄν τῷ συμβῆ παθεῖν.⁴*

— Platón

Homo sum; humani nil a me alienum puto.⁵

— Terencio

*La filosofía no se hace sólo desde los libros, sino desde la
realidad de un pueblo oprimido.⁶*

— Enrique Dussel

² «Hay un niño en la calle» (fragmento; Tejada Gómez, 1988: 28).

³ Marx, *MEGA*² II.6: 588 y *MEW*, Bd. 23: 675: «La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital» (Marx, 1988: 805).

⁴ Platón, 274a-b: «Pero en verdad que es bello que, quien con lo bello se atreve, soporte también lo que tenga que soportar» (Platón, 2010: 831).

⁵ Terencio, 2001: 334: «Soy hombre: nada humano considero que me sea ajeno» (Terencio, 2001: 335).

⁶ Dussel, 1983: 16.

Índice

Introducción. CON MARX MÁS ALLÁ DE MARX	13
Capítulo 1. DE LOS PRINCIPIOS META-FÍSICOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: SU METADISCURSO CATEGORIAL Y METODOLÓGICO	23
1.1. Histórica: situar el discurso de la filosofía de la liberación en el mundo periférico latinoamericano.....	32
1.2. Principales categorías	38
1.2.1. Proximidad.....	39
1.2.2. Totalidad	41
1.2.3. Mediación.....	45
1.2.4. Exterioridad	48
1.2.5. Alienación.....	53
1.2.6. Liberación	54
1.3. Principales relaciones	58
1.3.1. Momentos meta-físicos o éticos de la proximidad: erótica, pedagógica, política y antifetichismo.....	59
1.3.2. Filosofía del ente natural, del ente cultural, de la producción y de la economía	68
1.4. Método anadialéctico: pensar desde la filosofía de la liberación.....	72
1.4.1. Caracterización inicial del método de la filosofía de la liberación	74
1.4.2. Método dialéctico: lógica de la identidad y ontología	78
1.4.3. Método anadialéctico: lógica de la distinción y meta-física.....	84
1.4.4. Estatuto de la lógica de la liberación: el «momento analéctico» del método dialéctico.....	92
Capítulo 2. DE LA LECTURA DUSSELIANA DE <i>EL CAPITAL</i> Y SU INTERPRETACIÓN ÉTICO-ANTROPOLÓGICA.....	97

2.1. Análisis crítico respecto de la meta-física de la alteridad: deficiencias de su planteamiento originario	100
2.2. De «sabio» a «profeta»: acerca de las consideraciones de Dussel respecto de Marx.....	106
2.2.1. Marx como «sabio de la totalidad»	107
2.2.2. Marx como «profeta de la liberación»	110
2.3. Comentario dusseliano al <i>MEGA</i> ² II.....	125
2.4. Supuestos filosóficos de la lectura dusseliana del <i>MEGA</i> ² II: Levinas, Hegel y Schelling	138
2.5. Interpretación meta-física de <i>El capital</i>	146
Capítulo 3. DE LA CORRESPONDENCIA CATEGORIAL ENTRE LA META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD Y LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA.....	157
3.1. Proximidad y relación entre poseedor/a de dinero (<i>Geldbesitzer</i>) y poseedor/a de fuerza de trabajo (<i>Besitzer der Arbeitskraft</i>).....	161
3.2. Totalidad y capital (<i>Kapital</i>).....	166
3.3. Mediaciones y determinaciones del capital (<i>Kapitalbestimmungen</i>)	174
3.4. Exterioridad y trabajo vivo (<i>lebendige Arbeit</i>).....	196
3.4.1. Trascendentalidad en el pensamiento teórico de Marx.....	201
3.4.2. Trabajo vivo como «pobreza absoluta» (<i>absolute Armut</i>) y como «fuente creadora de valor» (<i>schöpferischen Quelle des Wertes</i>).....	207
3.5. Alienación, trabajo asalariado (<i>Lohnarbeit</i>) y fetichismo (<i>Fetischismus</i>)	218
3.5.1. Trabajo asalariado: subsunción del trabajo vivo en el capital.....	219
3.5.2. Fetichismo: absolutización del capital.....	228
3.6. Liberación, praxis de liberación (<i>Befreiungspraxis</i>) y revolución (<i>Revolution</i>).....	235
3.7. Dialéctica analógica del desarrollo del capital (o de cómo usar a Hegel en contra de sí)	239
Capítulo 4. DE LA FILOSOFÍA ECONÓMICA DE LA LIBERACIÓN.....	243
4.1. Económica de la liberación: su fundamentación filosófica	245
4.1.1. Notas para un posible sistema económico trans-capitalista	246
4.1.2. Vida humana y producción: hacia otra racionalidad de la economía	255

4.1.3. Criterios y principios normativos de la económica de la liberación: subsunción del campo económico en la ética	269
4.2. Crítica al sistema capitalista desde el marco categorial de la económica de la liberación.....	283
4.2.1. <i>Homo oeconomicus</i> : fetichización de la ciencia económica	284
4.2.2. (Ir)racionalidad del capital: aumento de la tasa de ganancia	287
4.2.3. Capitalismo y crisis civilizatoria: suicidio colectivo y ecocidio	290
4.3. «Pobreza de las naciones»: sobre una teoría filosófica de la dependencia económica.....	295
4.3.1. Capitalismo y modernidad: cuestión geopolítico-económica a partir de 1492	298
4.3.2. Capitalismo y mercado mundial: transferencia de valor de la periferia al centro	306
4.3.3. Constitución del concepto «dependencia» como categoría analítica estrictamente marxista	310
 A modo de conclusión. IMPORTANCIA DE MARX PARA LA ECONÓMICA DE LA LIBERACIÓN	 325
 Bibliografía.....	 345
i. Fuentes primarias: obras bibliográficas y hemerográficas específicas de Enrique Dussel.....	345
ii. Fuentes secundarias: obras bibliográficas y hemerográficas consultadas.....	350
ii.1. Documentos sobre la obra de Enrique Dussel.....	350
ii.2. Obras generales	355
iii. Otras fuentes	366
iii.1. Material audiovisual.....	366
iii.2. Entrevistas realizadas por el autor	366

Introducción

CON MARX MÁS ALLÁ DE MARX

¿Es posible ir con Karl Marx⁷ más allá de él? Lo que se cifra en esta pregunta parece ser el propósito que asume Enrique Dussel⁸ a partir de su lectura de *El capital* y los escritos preparatorios. Marx, como sabemos, dejó una obra inacabada, una obra abierta a futuros desarrollos,⁹ y nuestro autor intenta, a su modo, continuarla. Veremos en este trabajo en qué ha consistido ese intento. Para el filósofo nacido en Mendoza es necesario, en nuestro tiempo, no solo reinterpretar la totalidad de la obra de Marx, sino incluso continuar su labor teórica, en especial desde América Latina y respecto del capitalismo periférico latinoamericano. En efecto, el estudio de la obra teórica de Marx por parte de Dussel y la consiguiente consolidación de la dimensión económica de su filosofía de la liberación constituyen el tema de nuestro trabajo.

La filosofía de la liberación¹⁰ es la filosofía que practica Enrique Dussel desde hace

⁷ Sobre la vida y la obra de Karl Marx, véase, entre otros: Attali, 2007; Berlin, 2000; Blumenberg, 1984; Enzensberger, 1999; Gabriel, 2011; Jones, 2018; Leopold, 2012; McLellan, 1983; Mehring, 2013; Rubel, 1970 y Wheen, 2000 y 2007.

⁸ Sobre la vida y la obra de Enrique Dussel, véase, entre otros: Beorlegui, 2004: 730-755; Dussel, 1983: 6-19; 1998c: 13-36; 2001d: 181-195; Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009: 849-851; Marquínez Argote, 1995: 11-57; Moreno Villa, 1998a y 1998b; Sánchez Martínez, 1995: 59-82 y Steckner, 2001: 61-80. También véase la entrevista realizada a Enrique Dussel por el equipo del CICUNC (2006) y el documental sobre su vida y obra, *Caminante no hay camino*, realizado por el cineasta mexicano Sergio García-Agundis (2013).

⁹ Véase, *v. gr.*, la carta que Marx le enviara a su amigo Ludwig Kugelmann el 28 de diciembre de 1862, donde le da a entender que su obra no está terminada y que su desarrollo posterior podría realizarlo otra persona en base a lo que él ha escrito (Karl Marx *et al.*, 1975: 19). Véase, también, Rosdolsky, 2004. En el § 2.3 de este trabajo brindamos mayores detalles respecto de la obra inacabada del Moro.

¹⁰ La filosofía de la liberación surge en Argentina hacia fines de la década de los sesenta del siglo pasado, en un contexto de una crisis política, económica y social de gran envergadura, y toma un impulso definitivo en el II Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Córdoba en el año 1971. Pronto este movimiento se extendió por toda nuestra América, en especial a partir de 1975 en el Coloquio de Filosofía Mexicana celebrado en Morelia (Roig, 1981a). El desarrollo de la filosofía de la liberación no ha sido, por cierto, unilateral ni, mucho menos, propiedad de un solo filósofo. En su devenir de algo más de cinco décadas se han desplegado múltiples manifestaciones. Una clasificación posible, y a nuestro juicio la más difundida, es la de Horacio Cerutti Guldberg (2006), quien divide el movimiento en cuatro corrientes: la corriente ontologista, cuyos principales representantes fueron Mario Casalla, Rodolfo Kusch y Carlos Cullen; la corriente analéctica, con Enrique Dussel y Juan Carlos Scanonne; la corriente historicista, con Leopoldo Zea, Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig y la corriente problematizadora, donde Cerutti Guldberg se incluye a sí mismo junto a José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Gustavo Ortiz. Resulta cuanto menos curioso que prácticamente todas las referencias respecto del movimiento de la filosofía de la liberación detengan su análisis en la repetición de la posición ceruttiana al respecto. Decimos que al menos es curioso cuando los/as fundadores/as del movimiento

cincuenta años. Esta filosofía se inscribe en el marco más amplio de la filosofía latinoamericana¹¹, que es escéptica, y por ello mismo crítica, respecto de la validez universal de la filosofía europea y norteamericana.¹² El armazón categorial de la filosofía de la liberación dusseliana es amplio y complejo; supone todo un trabajo de estudio y apropiación de la obra de numerosos pensadores, entre quienes cabe mencionar, siguiendo un orden vinculado a la producción de nuestro autor, a Paul Ricoeur, Martin Heidegger, G. W. F. Hegel, Herbert Marcuse, Xavier Zubiri, Emmanuel Levinas, Karl Marx, los pensadores de la escuela de Frankfurt, Karl-Otto Apel y un largo etcétera, en el cual, sin dudas, deben ser considerados también los planteos de la teología de la liberación y de la sociología crítica latinoamericana a partir del desarrollo de la teoría de la dependencia, así como la obra *Los condenados de la Tierra* de Franz Fanon (2018), *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (2002), Orlando Fals Borda y la sociología de la liberación, e incluso más recientemente, Gerald Maurice Edelman y los desarrollos de la neurología. En ese andamiaje categorial se inscriben las dos formulaciones de la ética de la liberación bajo el eje, para nosotros, de una novedosa y sugerente interpretación de la obra mayor del filósofo de Tréveris, *El capital. Crítica de la economía política*.

La cuestión central de nuestro trabajo consiste en demostrar cómo Dussel fundamenta desde el marco categorial originario de la filosofía de la liberación y de la subsunción de la crítica de la economía política de Marx la dimensión económica de su filosofía. Esta tesis estudia,

han reiterado en un nuevo manifiesto la pertinencia y actualidad de la filosofía de la liberación. ¿Cómo explicar el manifiesto de Río Cuarto, entonces, cuando la filosofía de la liberación parece haberse detenido en su comienzo? La filosofía de la liberación es, como se sabe, una filosofía práctica que piensa desde y para lo que hoy llamamos el «sur global», *i. e.*, una filosofía que piensa su proceso de liberación desde un estado de dominio colonial y neocolonial, de dependencia económica y cultural respecto de los países centrales y los grandes capitales; sin embargo, no renuncia por ello a su pretensión de mundialidad. Es evidente que la palabra «liberación» tiene un fuerte peso político que le otorga sentido a esta filosofía. Recuérdese, sin más, que los movimientos de liberación nacional, tanto en África como en América Latina, son movimientos que en sus mismas denominaciones incluían esta palabra, *v. gr.*, el Frente de Libertação de Moçambique, el Movimento Popular de Libertação de Angola, el Frente Sandinista de Liberación Nacional, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, entre otros. Respecto del movimiento de la filosofía de la liberación y sobre cuestiones vinculadas a su surgimiento, desarrollo, etapas, cuestionamientos, pensadores/as y manifiestos, véase: Arpini, 2010, 2013a, 2013b, 2017 y 2020; Beorlegui, 2004; Cerutti Guldberg, 2006, 2008, 2011 y 2013; Devés Valdés, 2009; Dussel, 1994; Guadarrama González, 1993; Michelini, 2003; Roig, 1984; Salas Astrain, 2005; Scannone, 2009 y 2013 y Solís *et al.*, 2009. Sobre la filosofía de la liberación dusseliana en particular, véase: García Ruiz, 2001, 2003, 2005, 2014; González y Maddonni, 2018 y Mendieta, 2016. Discusiones propias del movimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación pueden verse en, *v. gr.*, Ardao *et al.*, 1976 y Ardiles *et al.*, 1973 y 1975. Es pertinente diferenciar entre la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y el movimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación. Lo segundo es más amplio que lo primero. Todos/as los/as que participaron del movimiento en alguna de sus etapas son liberacionistas, aunque propongan diferentes caminos de liberación: filosofía crítica, interculturalidad, historia de las ideas, colonialidad/decolonialidad, etc. En un sentido restringido, en este trabajo entendemos por «filosofía de la liberación» la filosofía desarrollada y practicada por Enrique Dussel.

¹¹ Respecto del sentido y cuestión de la filosofía latinoamericana, véase: Beorlegui, 2004; Cerutti Guldberg, 2000; Demenchonok, 1990; Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009; Gaos, 1943; Mendieta, 2003; Nuccetelli, 2002; Nuccetelli, Schutte y Bueno, 2010; Ramaglia, 2009; Roig, 1981b y 1993 y Santos Herceg, 2013.

¹² El *locus enuntiationis*, *i. e.*, el lugar desde donde se hace filosofía, no es una cuestión secundaria, dado que no hay un lugar abstracto o neutro desde donde la filosofía se manifiesta; de hecho, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico, su lugar y su tiempo, es central para su constitución como tal (Santos Herceg, 2013). La filosofía de la liberación es una filosofía nacida en, por y para América Latina con clara conciencia de su lugar de enunciación y su pretensión de mundialidad: «La filosofía es abstracta, irreal, sofisticada cuando no concretiza su pensar, cuando su pensar no emerge de lo concreto» (Dussel, 1973a: 151).

entonces, la recepción de la obra de Marx en la filosofía de la liberación y su articulación con ella. En efecto, al analizar la producción filosófica dusseliana nos encontramos con tres obras producidas entre 1985 y 1990 respecto de la obra teórica de Marx. A un lector avezado en la filosofía de Dussel debería sorprenderle este hecho. Sus obras filosóficas versan sobre humanismo, ética, antropología, pero de pronto también sobre Marx. ¿Por qué? ¿Guardan estas obras alguna relación con su producción filosófica anterior? ¿Guardarán alguna relación con su producción filosófica posterior? ¿O es Marx una «isla» en la tarea filosófica del autor? ¿Por qué tanta atención, tantas energías puestas en Marx? Nuestra hipótesis es que Dussel, a partir de la interpretación que realiza de la obra de Marx, complejiza el marco categorial de su filosofía de la liberación, otorgándole así consistencia teórica a su dimensión económica. Dicho de otro modo, nuestro autor construye una fundamentación filosófica de la dimensión económica de su filosofía de la liberación principalmente a partir de la recepción de *El capital* y sus escritos preparatorios.

La lectura de los textos marxianos que conforman el *MEGA*² II¹³, y la correspondiente interpretación que Dussel realiza de ellos, le permiten a nuestro autor fundamentar en qué consiste la injusticia o el mal ético del sistema capitalista. Por ello es que, desde la filosofía de la liberación, es necesario trascender el capital por ser un sistema injusto. En efecto, la primera formulación de la filosofía de la liberación carecía, a nuestro juicio, de una crítica potente al sistema capitalista, precisamente por un significativo desconocimiento de la obra teórica de Marx y porque su despliegue categorial no permitía mostrar, en última instancia, ese «mal» del sistema capitalista. De modo que es necesario notar esta diferencia. La recepción dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios le permite a la filosofía de la liberación construir la dimensión de una económica de la liberación, donde el capital debe necesariamente ser superado por injusto, porque crea víctimas, porque le roba la vida al/a trabajador/a, porque vive de la vida del/de la trabajador/a, porque en última instancia no hace posible la producción y el desarrollo de la vida, en general, y de la vida humana, en particular.

Presentación del tema y problema de investigación

Nuestra tesis consiste en el análisis del tratado filosófico de la economía en el marco del sistema de la filosofía de la liberación dusseliana,¹⁴ a partir de la subsunción en él de la

¹³ En la obra de Karl Marx, *MEGA* son las iniciales del título de la edición histórico-crítica: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Desde 1989, esta edición está a cargo del *Internationale Marx-Engels-Stiftung* (IMES) con sede en Ámsterdam. Para mayores referencias, véase: <http://mega.bbaw.de/>. Por nuestra parte, en el § 2.3 analizamos cómo está conformada esta edición crítica, con especial referencia a su sección II.

¹⁴ ¿Es la filosofía de la liberación dusseliana un sistema al modo como lo es, *v. gr.*, la filosofía hegeliana? Si por sistema se entiende, como sugiere Kant en su *Crítica de la razón pura*, la unidad de conocimientos múltiples bajo una idea (Kant, 1998: 613-615), entonces, la filosofía de la liberación es un sistema filosófico cuya idea fundamental es precisamente la de liberación. Podríamos entonces decir que se trata de un sistema filosófico de la liberación. El principio de la filosofía que encarna Dussel es la liberación, el principio liberación, cuya formulación mítica se expresa en el texto bíblico *Éxodo* 3, 8 (*vid. infra* § 1.2.6). Según nuestra interpretación, lo que nos permite hablar de un sistema de la filosofía de la liberación es su lógica propia, su método de pensar, denominado analéctica, cuyo epicentro es precisamente la «liberación» (*vid. infra* § 1.4). Desde su temprano desarrollo, con intuiciones que se sostienen hasta el día de hoy y otras que debieron ser corregidas o superadas, como veremos (*vid. infra* § 2.1), la filosofía de la liberación supo construir un meta-

crítica de *El capital* de Karl Marx. Pensamos que se trata de un trabajo estrictamente filosófico y por medio de él nos ocupamos de dilucidar al interior de la producción filosófica de Dussel el movimiento de sus categorías y conceptos. Si el acontecer de lo real es explicado categorialmente, en última instancia, nuestro trabajo permite dar cuenta de ello, pero desde la situación propia de América Latina.

Deseamos hacer, desde un primer momento, una indicación de carácter epistemológico relativa a nuestro trabajo: esta tesis versa sobre la filosofía de Enrique Dussel, y no sobre el pensamiento de Karl Marx, aun cuando tomamos en cuenta lo que hemos denominado en otros trabajos «el Marx de Dussel» (Teruel, 2010; 2016). Queremos por ello señalar la siguiente distinción: una cosa es, para nosotros, la «tarea hermenéutica» de Dussel respecto de las cuatro redacciones de *El capital*, tarea que sin dudas es un aporte original al marxismo latinoamericano,¹⁵ y otra cosa es la «tarea de recepción» que nuestro autor hace de Marx en su filosofía de la liberación, a partir de una correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política, y el desarrollo concomitante de una económica de la liberación. Todo el presente trabajo se sumerge en esta segunda cuestión.

Nuestra interpretación del desarrollo filosófico dusseliano lo comprende en cuatro etapas: a) los primeros escritos hasta su exilio en 1975;¹⁶ b) los escritos que resultan del estudio sistemático de la obra de Karl Marx; c) la discusión que especialmente entabla con Karl-Otto

discurso (*vid. infra* § 1.2) que engloba distintas dimensiones: la cultura popular, la ética, la política, la pedagogía, la estética y la economía, entre otras, guiadas todas ellas por una misma lógica. Como hemos dicho, en este trabajo exploramos solamente la dimensión que denominamos «económica de la liberación». Dussel ha sostenido que su filosofía ha experimentado evoluciones en las que, sin embargo, se mantienen sus intuiciones originales. Es más, se jacta, diríamos, de que cuestiones escritas hace cincuenta años hoy las sigue pensando exactamente igual, o bien que problemáticas añejas siguen teniendo hoy la misma importancia o incluso se han agravado más aún. ¿Son realmente intuiciones que se mantienen? ¿O bien toda su filosofía descansa en un sustrato, en un fundamento inamovible? ¿Un sustrato teológico, quizás? Sin ánimos de polemizar o de considerar jacobinamente este punto de la filosofía dusseliana, dejamos sin embargo planteada la pregunta respecto de tales intuiciones tempranas en su filosofía que, pensamos, merece su consideración y su explicitación. Ciertamente, Dussel ha ido trabajando y pensando diversas cuestiones de orden filosófico desde una tradición religiosa, en especial desde el cristianismo de los primeros siglos, y sin abandonar nunca este mensaje de crítica a una teología de la dominación, ha ido progresivamente secularizando sus estudios y planteamientos a partir del pensamiento crítico de los s. XIX y XX (Dussel, 2020a: 133). Esta cuestión puede ser constituida como hipótesis de lectura de la obra de Dussel a explorar en, quizás, futuros trabajos.

¹⁵ Hemos desarrollado este tema en nuestro trabajo de maestría *Un Marx para nuestra América* (Teruel, 2016).

¹⁶ Entre 1974 y 1975, el por entonces ministro de Educación de la Nación, Oscar Ivanissevich, lleva adelante una intervención en las universidades nacionales cuyo objetivo era eliminar el desorden y producir su depuración ideológica. La historia la recuerda como «misión Ivanissevich». Durante ella, incrementaron las muertes y desapariciones, así como las cesantías de docentes, estudiantes y personal de apoyo académico de las universidades argentinas, y se sucedieron atentados contra quienes eran sospechados de sostener y difundir ideas marxistas o subversivas. La misión Ivanissevich permitió el comienzo de una derechización fascista y anacrónica en las universidades nacionales que en el caso mendocino aún presenta severos resabios. En ese entonces, en la Universidad Nacional de Cuyo, cuyo rector era Otto Burgos, se confeccionaron listas con los nombres de los/as profesores y estudiantes a quienes se les prohibía el acceso a la UNCuyo. En ese marco, el 31 de marzo de 1975, Dussel será excluido de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNCuyo, donde ejercía como profesor interino de la cátedra de Ética de la carrera de Filosofía. Junto con él serán cesanteados y se les prohibirá incluso ingresar al campus de la Universidad a una veintena de profesores, entre ellos a Arturo Andrés Roig, Víctor Martín, Oswald Ferrari, Bernardo Carlos Bazán, Norma Fóscolo, Sara Malvicini de Bonnardel, Rodolfo Santander y Hugo Sáez. El 15 de agosto de 1975, Enrique Dussel, partirá exiliado a México (Arpini, 2018; Bravo *et al.*, 2014; Dussel, inédito; Roig, 2005 y Teruel, 2016).

Apel y la recepción y crítica de la ética del discurso y, finalmente, d) la producción que se abre a partir de b) y c) como ampliación hermenéutico-crítica respecto de a). Las obras principales de nuestro autor para cada etapa, que además constituyen las fuentes primarias de este trabajo, son las siguientes: para la primera etapa, *i. e.*, el periodo desarrollado entre los años 1969 hasta 1975, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973a, 1973b, 1977b, 1979 y 1980a), *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel, 1974) y *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1985b), fundamentalmente. Las obras de la etapa desarrollada entre los años 1984 a 1993, periodo marcado por el estudio sistemático de la obra de Karl Marx, son las siguientes: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (Dussel, 1985a), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (Dussel, 1988), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (Dussel, 1990a) y *Las metáforas teológicas de Marx* (Dussel, 1993b). La tercera etapa comprende las obras colectivas que son resultado de los distintos encuentros celebrados entre Apel y Dussel (Dussel, 1993a, 1994c, 1998b; Dussel, Apel y Fornet-Betancourt, 1992 y Dussel y Apel, 2004). Finalmente, el momento que comienza a partir de 1994 y que continúa hasta hoy, con obras como: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Dussel, 1998a), *Hacia una filosofía política crítica* (Dussel, 2001a), *Filosofía de la cultura y la liberación* (Dussel, 2006a), *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* (Dussel, 2007a) y *Política de la Liberación. Arquitectónica* (Dussel, 2009a), *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica* (Dussel, 2014) y *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico* (Dussel, 2016).

A través de estas etapas del desarrollo de la filosofía de la liberación, desde principios de 1970 hasta el día de hoy, reconocemos dos formulaciones. La primera enmarcada en las obras de Dussel publicadas entre 1973 y 1980 y, la segunda, a partir de las obras publicadas desde 1998 en adelante. Se trata del pasaje de una ética fenomenológico-existencial a una ética de principios.¹⁷

Siendo ya más precisos, en nuestro trabajo analizamos la fundamentación de una filosofía económica acaecida en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel a partir de la recepción e interpretación que nuestro autor hace de *El capital* y los escritos preparatorios de Karl Marx, donde el eje articulador fundamental es la correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política. La económica de la liberación es, pues, una dimensión propia de la filosofía de la liberación que consiste en una interpretación meta-física o crítica de la economía política. Además, con este trabajo deseamos ampliar la perspectiva sobre el conjunto de la obra de Dussel y situar en ella la producción respecto de Marx como así también el trabajo de fundamentación de su dimensión económica.

La pregunta que guía nuestro trabajo y que constituye nuestro problema de investigación es la siguiente: ¿en qué consiste la fundamentación filosófica de una económica de la liberación a partir de la subsunción de *El capital* y sus escritos preparatorios en la filosofía de la liberación? Dicho de otro modo: ¿cómo opera la interpretación que Dussel realiza de la obra

¹⁷ Debe igualmente reconocerse que, con la obra *14 tesis de ética* (Dussel, 2016), nuestro autor intenta conciliar ambas posiciones, que podríamos llamar la originaria y la tardía.

de Marx (Dussel, 1985a, 1988, 1990a y 1993a) en su filosofía de la liberación desarrollada tanto concomitantemente como con posterioridad a dicho trabajo hermenéutico (Dussel, 1985a, 1988, 1990a, 1993a, 1998, 2007, 2009 y 2016)?

La lectura de la obra de un/a filósofo/a en la de otro/a no es meramente lineal ni pasiva. En ella se efectúa una apropiación. Una apropiación tal que resignifica los aportes de uno/a por el otro/a. De modo que el problema es entonces el que señala la recepción de un/a pensador/a en otro/a. ¿Qué le hace decir Dussel a Marx que este no dijo ni haya podido decir? y, sobre todo, para nosotros, ¿qué dice Dussel a partir de Marx?

Ahora bien, si, además, nos preguntamos por qué nuestro autor trabajó durante veinte semestres la obra del «Topo», las respuestas pueden ser de diversa índole. Así, *v. gr.*, podríamos sostener que ingresar en la academia mexicana, dominada por el marxismo althusseriano hacia mediados de los años setenta del siglo pasado, fue un móvil para semejante trabajo exegético; o bien afirmar que la razón radica en la polémica sostenida con Horacio Cerutti Guldberg en el marco de la discusión entre populistas y marxistas en la Argentina de 1970. A nuestro juicio, cuestión que intentamos probar en este trabajo, se debió a la necesidad de fundamentar una filosofía económica en la filosofía de la liberación que permitiera brindar respuestas a las exigencias propias de la coyuntura latinoamericana. Dussel descubre así en Marx, el mayor crítico del capital, una dialéctica de vida y muerte (Dussel, 1990a: 174) y una ética de contenido, de materialidad como corporalidad —trabajo vivo— que le permite formular los principios de una ética y una económica desde la vida humana como criterio último de toda eticidad posible (Dussel *et al.*, 2009: 414).

Es preciso tener presente que hemos estudiado a nuestro autor de un modo asuntivo, *i. e.*, bajo la consideración de que Dussel no desecha nada de su propia producción, sino que, en buena medida, todo lo conserva. Así, *v. gr.*, las ideas e intuiciones sostenidas en la primera formulación de su filosofía de la liberación, allá por 1973, suponen el marco categorial fundamental del discurso filosófico dusseliano, *i. e.*, un camino que no ha sido abandonado, sino que se ha ido nutriendo y madurando con el correr de los años. Esta indicación nos permite plantear unas hipótesis de trabajo que, por tratarse de un trabajo estrictamente teórico, entendemos como guías heurísticas antes que como proposiciones destinadas a su corroboración o falsación.

Nuestra hipótesis principal de trabajo afirma que la fundamentación de una filosofía económica crítica, en el marco más amplio de la filosofía de la liberación, tiene como ejes tanto el reconocimiento de ciertas limitaciones teóricas de la primera formulación de esta filosofía como la correspondencia categorial que Dussel reconoce entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política a partir del análisis hermenéutico que realizara de la obra teórica de Marx. A nuestro juicio, esto es lo que permite, pues, por un lado, explicar por qué Marx pasa a ser un autor clave en la filosofía de Dussel, y por otro, probar los desarrollos de una económica de la liberación.

En efecto, la dimensión económica de la filosofía de la liberación ha sido planteada desde sus

orígenes, pero presentaba entonces severas limitaciones teóricas. A partir del reconocimiento de tales limitaciones y de la necesidad de un estudio sistemático de la obra de Marx, Dussel desarrolla una filosofía económica en el marco de su sistema de la filosofía de la liberación. De allí que, pensamos, el trabajo sobre la obra de Marx ha servido, en buena medida, de bisagra entre la primera y la segunda formulación de la filosofía de la liberación, pero muy especialmente en el dominio de la fundamentación de su dimensión económica. El logro de esta económica de la liberación puede verse en el hecho de que ha tornado posible abordar con mayor precisión categorial problemáticas que en un primer momento fueron expuestas de un modo ambiguo e impreciso.¹⁸

Ahora bien, por su parte, los capítulos de nuestra tesis defienden a su vez hipótesis particulares, todas ellas subordinadas a la hipótesis principal. En efecto, el primer y el segundo capítulo sostienen que una de las limitaciones teóricas de la primera formulación de la filosofía de la liberación consiste en la insuficiencia del desarrollo de su dimensión económica, en buena medida por el desconocimiento de la obra de Marx. Este desconocimiento tornó necesario su estudio, a partir del cual nuestro autor interpretó *El capital* ética y antropológicamente. En el tercer capítulo sostenemos la hipótesis de que el trabajo de Dussel respecto de Marx fue una elaboración de subsunción y transformación conceptual. Nuestro autor, de hecho, no realiza una adopción del marco categorial y metodológico marxiano, sino que realiza una resignificación a partir de las categorías propias de la filosofía de la liberación. Pensamos que esto es así ya que la interpretación de la obra teórica de Marx por parte de Dussel se sitúa en un horizonte hermenéutico determinado. En efecto, dicha interpretación es realizada desde el marco teórico de la filosofía de la liberación desarrollada por él hasta entonces. Por ello sostenemos la hipótesis de la correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política. Finalmente, en el cuarto capítulo sostenemos la hipótesis de que la correspondencia categorial aludida torna posible la fundamentación de la dimensión económica de la filosofía de la liberación.

Supuestos epistemológicos y decisiones metodológicas

A continuación, señalamos tanto los supuestos epistemológicos que sustentan este trabajo como también sus consecuencias ontológicas y metodológicas. Nuestro posicionamiento epistemológico sostiene la no clausura interpretativa de los hechos, documentos o textos. Esto es, sostenemos la posibilidad de diversas interpretaciones acerca de un mismo fenómeno. De allí que entendemos tales manifestaciones culturales como algo abierto y, por ello, susceptible a nuevas interpretaciones.

Situamos nuestro posicionamiento epistemológico atendiendo fundamentalmente a la coherencia teórica de su objeto de análisis: la subsunción de *El capital* y sus escritos preparatorios en la filosofía de la liberación a través de la conformación de una económica de la liberación. Esto es, nuestras hipótesis interpretativas se desprenden e integran en un

¹⁸ Nos referimos, *v. gr.*, a la cuestión popular, a la cuestión del pobre y a la cuestión de la dependencia, así como a la construcción, sobre todo, de los conceptos «pueblo» y «pobre» en categorías analíticas.

marco conceptual a partir del cual cobra sentido el análisis y la interpretación que construimos por nuestra parte. Además, sostenemos una posición crítica respecto de nuestro autor. Esto es, pretendemos en nuestro discurso no «sacralizar» (fetichizar o divinizar) el del propio Dussel ni caer en la deshistorización de su pensamiento.

De modo que nuestros supuestos epistemológicos implican una ontología de la complejidad, donde la realidad es reconocida como dinámica y en proceso de desarrollo y donde el sujeto de conocimiento no le es ajeno, sino más bien parte constitutiva de aquello que consideramos el mundo real. De allí que, para nosotros, sea importante reconocer los elementos históricos, económicos y teóricos que entran en relación en la producción filosófica dusseliana. No podemos, desde nuestro punto de vista, dejar de lado las condiciones a partir de las cuales se produce el conocimiento. No es posible, en efecto, la producción de conocimiento, de saberes, de discursos en independencia de las condiciones históricas, sociales y culturales en las que surgen.

La metodología desarrollada durante el proceso de nuestra investigación abarcó fundamentalmente tres momentos, uno heurístico, otro hermenéutico-crítico, y finalmente uno expositivo. En el primero, el heurístico, se estableció el corpus textual de nuestra pesquisa; para ello se recolectaron los textos necesarios para nuestra tesis, se procedió a su catalogación, ordenamiento y registro, utilizando fichas de lectura. Además, a medida que el estudio avanzaba, fue incorporándose progresivamente más bibliografía. En el momento hermenéutico-crítico, analizamos sistemáticamente e interpretamos críticamente las fuentes primarias de nuestra tesis, buscando en ellas el sentido de los textos, a través de la detección de conceptos y categorías fundamentales, junto a la consideración de la cohesión de la trama y su estructura lógica y argumentativa. Para ello, nos servimos del marco metodológico de la historia de las ideas latinoamericanas y de la hermenéutica filosófica. En efecto, el tema de la tesis, como se ha dicho, tiene que ver con el diálogo creativo que nuestro autor establece con Marx, y para ello la historia de las ideas latinoamericanas nos brinda un poderoso instrumental metodológico de análisis. Por ejemplo, la cuestión del universo discursivo del autor, el tratamiento de las categorías, la identificación de supuestos, el reconocimiento de la huella de lo social en los textos mismos, entre otros aspectos (Arpini, 2003). Nuestro trabajo echa mano también de la metodología propia de la hermenéutica filosófica analizando, a través de ella, los textos dusselianos. Además, consultamos las fuentes consideradas secundarias junto a otras fuentes que componen todo el material tenido en cuenta para este trabajo. Finalmente, en el momento expositivo volcamos por escrito bajo el formato de tesis los resultados de la investigación.

Contenido de la tesis

Nos resta indicar, por último, el contenido e hilo argumental de nuestro trabajo, estructurado en cuatro capítulos. En el primero de ellos analizamos sumariamente el marco categorial y metodológico de la meta-física de la alteridad en su primera formulación. A partir de la consideración del armazón categorial de la meta-física de la alteridad, analizamos en el segundo capítulo sus limitaciones teóricas, en especial la insuficiencia

respecto de la posibilidad de desplegar en ella una dimensión económica. A raíz de este problema ponemos en evidencia que la crítica a la economía política de Marx se torna, para nuestro autor, un elemento que es necesario revisar. En este sentido, mostramos las particularidades de la lectura e interpretación ético-antropológica que nuestro autor realiza de la segunda sección del *MEGA*², *i. e.*, como se ha dicho, de *El capital* y sus escritos preparatorios. Este estudio es fundamental por dos razones. La primera porque Dussel construye una correspondencia categorial entre la obra de Marx y su filosofía de la liberación, cuestión que analizamos en el tercer capítulo. En efecto, allí vemos cómo a partir de la lectura e interpretación respecto de la obra teórica de Marx, nuestro autor halla una serie de correspondencias categoriales fundamentales entre la crítica de la economía política y la meta-física de la alteridad. La segunda cuestión, concomitante a la primera, es que tal correspondencia le permitirá subsumir el discurso crítico de Marx en su propio despliegue filosófico. Ya en el cuarto y último capítulo analizamos el desenlace lógico de todo lo trabajado, *i. e.*, los desarrollos de la dimensión económica en la filosofía de la liberación como, por fin, la fundamentación de una económica de la liberación.

Capítulo primero

DE LOS PRINCIPIOS META-FÍSICOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: SU METADISCURSO CATEGORIAL Y METODOLÓGICO

Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una «filosofía bárbara».

— Enrique Dussel (1985b: 24)

El Señor me ha dado una lengua de discípulo para que sepa sostener con mi palabra al cansado. Cada mañana me despierta el oído, para que escuche como los discípulos.

— *Isaías* 50:4

La filosofía de la liberación de cuño dusseliano posee una visión crítica del mundo que se pone en evidencia a partir de su marco categorial. En este primer capítulo presentamos lo que a nuestro juicio constituye lo medular del sistema categorial y metodológico de la primera formulación de la meta-física de la alteridad (*vid. infra* §§ 1.1-1.4). Analizamos entonces la ética ontológico-fenomenológica de la liberación a partir del examen de sus principios meta-físicos, cuestión que nos permitirá poner en evidencia la dificultad de elaborar desde ellos una filosofía económica (*vid. infra* § 2.1). Este punto de partida es de enorme importancia para todo nuestro propósito, puesto que a partir de él situamos tanto la interpretación que Dussel hace de *El capital* y sus escritos preparatorios (*vid. infra* §§ 2.2-2.5) como la subsunción que realiza de la crítica de la economía política en la filosofía de la liberación (*vid. infra* §§ 3.1-3.7) y, finalmente, como veremos, la fundamentación de una económica de la liberación (*vid. infra* §§ 4.1-4.3).

El corpus de la primera formulación de la filosofía de la liberación ha sido desarrollado entre 1969 y 1975, y publicado entre 1973 y 1980. Está compuesto fundamentalmente por los cinco tomos de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*¹⁹ (1973a, 1973b, 1977b, 1979 y 1980a). Asimismo, es preciso incluir en este corpus la obra *Método para una filosofía de la liberación* (1974a), publicada en 1974 como reedición de una versión anterior publicada en 1972 bajo el título *La dialéctica hegeliana*. También incluimos el ya clásico libro *Filosofía de*

¹⁹ Los tomos I y II que Dussel comenzó a escribir en 1969 fueron publicados en 1973, el tomo III escrito entre 1972 y 1973 fue publicado en 1977, el tomo IV escrito entre 1973 a 1974 fue publicado en 1979, y, finalmente, el tomo V escrito entre 1974 y 1975 fue publicado en 1980 (Dussel, 1998c: 32 n. 25). Los tomos III a V de esta obra aparecieron ya bajo el título *Filosofía ética latinoamericana*.

la liberación (1985b),²⁰ publicado originalmente en 1977 y que cuenta con numerosas ediciones. También la obra *Para una de-structura de la historia de la ética* (1972a) publicada en 1972. Muchas de las cuestiones tratadas en estas obras han sido revisadas y corregidas por nuestro autor. Una de ellas es la que conforma nuestro objeto de estudio, *i. e.*, la dimensión económica de la filosofía de la liberación.

Las categorías principales de este corpus son las siguientes: «cara-a-cara» o «proximidad», «totalidad», «mediación», «alteridad» o «exterioridad», «alienación» y «liberación». Además, es preciso identificar también los distintos momentos meta-físicos constitutivos de las relaciones prácticas o éticas, como el «erótico», el «pedagógico», el «político» y el «antifetichista». Junto a estas hallamos las relaciones mediadas por el ente natural, el ente cultural, el ente producido y el ente económico. Finalmente, la cuestión del modo de pensar en la filosofía de la liberación, *i. e.*, el método analéctico; y todo esto desde un *locus enuntiationis* singular que lo brinda la interpretación histórica que hace nuestro autor respecto del lugar de América Latina en la historia mundial (Dussel, 1985b, 1977c, 1995; Marquín Argote, 1995).

La estrategia argumentativa de este capítulo consiste en demostrar el funcionamiento del marco categorial y metodológico de la meta-física de la alteridad para luego poder introducirnos de lleno, en los capítulos posteriores, tanto en el planteo de sus limitaciones teóricas como de sus superaciones, fundamentalmente en el plano económico. Esta cuestión, sostenemos, dará razón respecto de la necesidad de estudiar seriamente la obra de Marx a fin de armarse categorialmente para enfrentar teórica y críticamente al capitalismo a partir de una económica de la liberación sólidamente constituida.

Para nuestro autor, interpretamos la realidad a partir de marcos teóricos categoriales.²¹ En efecto, todo pensamiento principia por un marco teórico categorial, *i. e.*, una estructura de categorías que permite a quien la domine —el/la filósofo/a, el/la científico/a— interpretar el

²⁰ Esta obra dirigida fundamentalmente a sus estudiantes fue escrita en 1975, en el plazo de dos a tres meses, siendo ya Dussel profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana en México, en los inicios de su exilio. Es un texto que contiene, en buena medida, todas sus ideas fundamentales. En él demuestra una síntesis tanto del pensamiento europeo moderno y contemporáneo (Kant, Hegel, Heidegger, el pensamiento continental, el pensamiento analítico, etc.) como de los estudios latinoamericanos (Bartolomé de las Casas, José Martí, José Carlos Mariátegui, Samuel Ramos, etc.). Las tesis que sustenta este texto están sostenidas por los dos tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* publicados 1973. Esta obra ha sido corregida por nuestro autor en posteriores ediciones, en particular, a partir de la lectura que Dussel realizara de la obra de Karl Marx y de la discusión que sostuviera con Karl-Otto Apel. Sus correcciones, sin embargo, para quien se tome el trabajo de cotejar las distintas ediciones posteriores no son muchas y son más bien secundarias. Dussel ha preferido dejarlo como testimonio de época propia de su quehacer filosófico. El texto de Gilberto Pérez Villacampa, «Filosofía de la liberación de Enrique Dussel: apuntes sobre un diario íntimo» (1993), realiza precisamente una lectura comparativa de la primera edición de esta obra y la reedición posterior a la lectura de Marx.

²¹ Por ejemplo, tanto los presocráticos como Platón, Plotino e incluso, ya en la modernidad, Descartes y Kant, entre otros, sostienen la dualidad cuerpo-alma. En cambio, los egipcios y los semitas sostenían no la dualidad cuerpo-alma sino la unicidad de la carne. Si se piensa que se es un alma, la contemplación de las cosas divinas, la «teoría», es la perfección del ser humano; pero si, en cambio, se piensa que la carne es la única realidad del ser humano, la perfección humana es dar de comer al hambriento, porque el cuerpo, ahora la carne, es viviente y necesita comer en primer lugar. Se trata, entonces, de otro marco teórico que brinda otra posibilidad de interpretación de todos los acontecimientos cotidianos del cual se desprende otra antropología, otra ética, otra política, otra economía, etc. (Dussel, 1969 y 1975a).

acontecer de lo real. El marco categorial es un meta-discurso puesto que no se trata de describir las cosas, sino las categorías desde donde se interpreta lo real. Metafóricamente, es una luz que permite interpretar lo que se tiene delante. Se trata de una cadena categorial que constituye todas las otras categorías de las ciencias y aún de la filosofía. El/la pensador/a para poder pensar debe tener categorías definidas con precisión, *i. e.*, debe tener claridad sobre su marco categorial. Las categorías, por su parte, son conceptos que han llegado a ser instrumentos de interpretación. Así, pues, toda teoría es una construcción que nunca hay que confundir con la realidad²², ya que esta es infinitamente más compleja que lo que la condición humana puede comprender. El cerebro humano no logra captar de manera singular la complejidad infinita de lo real. De hecho, pues, si se sostuviese que cierto marco categorial con el que se aborda lo real es coincidente con la realidad misma, entonces se lo habría fetichizado, *i. e.*, se lo habría considerado como natural, universal y válido para todos los seres humanos. Una actitud tal habría olvidado que todo marco categorial es siempre histórico. Es tarea de la filosofía desarmar aquellos marcos teóricos fetichizados, es trabajo de la conciencia crítica restituir su condición histórica. Sostener que es natural, *v. gr.*, el marco teórico de la economía liberal es propio de una conciencia ideológica falsa. Saber, por el contrario, que es histórico es propio de una conciencia en conocimiento de sus limitaciones.²³

La filosofía de la liberación es, en cuanto tal, un marco teórico categorial, a la vez crítico y abstracto, con clara conciencia de su historicidad y provisoriedad, y aunque sabiéndose situado anida en su seno la pretensión de mundialidad. Así, *v. gr.*, la obra *Filosofía de la liberación* (1985b) es la expresión del meta-marco categorial del pensamiento filosófico de nuestro autor, quien lo manifiesta de la siguiente manera:

Lo que sigue va dirigido al que se inicia en filosofía. Por ello este corto trabajo, sin bibliografía alguna, porque los libros de mi biblioteca están lejos, en la patria argentina, escrito en el dolor del exilio, quiere ser sentencioso, casi oracular. No pretende ser una exposición completa, sino más bien un discurso que va trabando tesis tras tesis, propuesta tras propuesta. Es sólo un marco teórico filosófico provisorio. [...] La filosofía, patrimonio exclusivo del Mediterráneo, desde los griegos, y en la edad moderna sólo europea, comienza por primera vez su proceso de mundialización real. Por ello, este marco teórico filosófico o conjunto de simples tesis para permitir pensar de un cierto modo, quisiera iniciar un diálogo mundial de la filosofía. Parte, es evidente, de la periferia, pero usa todavía el lenguaje del centro. No puede ser de otra manera, como el esclavo que habla la lengua del señor cuando se rebela, o la mujer que se expresa sin saberlo dentro de la ideología machista cuando se libera (Dussel, 1985b: 9).

²² Según Dussel, es Charles Peirce, el fundador del pragmatismo norteamericano, quien sostuvo que la cognoscibilidad y la realidad funcionan de modo asintótico, *i. e.*, nunca la cognoscibilidad coincide con la realidad, pero cada vez se le acerca un poco más. La ciencia, para Peirce, no existe como un producto individual, sino como un producto comunitario, y le llama a esa comunidad: «comunidad indefinida».

²³ Adam Smith construye el fundamento teórico del individualismo capitalista. Dentro del marco del liberalismo económico, *v. gr.*, que sienta las bases del capitalismo o de la economía política burguesa, la categoría de individuo es aquella a partir de la cual se interpreta toda la realidad; y no solo eso, sino que es naturalizada, deshistorizada, fetichizada, donde se piensa que toda la realidad solo es y puede ser interpretada desde ese y solo ese marco categorial. El marco teórico del liberalismo y del capitalismo pasa a ser considerado como la naturaleza de las cosas, volviéndose así una conciencia falsa, fetichizada. Re-historizar el marco teórico es des-fetichizarlo (*vid. infra* § 3.6). Cosa muy distinta es partir de la categoría de comunidad, *i. e.*, afirmar que somos comunidad antes que individuos, lo que queda revelado por el marco institucional propio de

Este texto contiene en buena medida todo el proyecto crítico de la filosofía de la liberación, a saber: la crítica al helenocentrismo y al eurocentrismo filosófico, la propuesta de iniciar un diálogo mundial de la filosofía, el reconocimiento de su *locus enuntiationis*, de la lengua de Próspero con la que Calibán lo insulta... En cuanto tal, la obra aludida configura un marco teórico de todos los marcos teóricos de las ciencias sociales, y aún de las naturales y físicas.

La filosofía de la liberación define una serie de categorías interpretativas de la realidad con las que construye su marco teórico. Metodológicamente, es preciso primero conocer el mundo, para luego ponerlo en cuestión desde los/as oprimidos/as. Se trata de una filosofía que no se propone solo interpretar, sino también transformar la realidad. El marco categorial de la filosofía de la liberación está estructurado de la siguiente manera. En primer lugar, las primeras seis categorías («proximidad» o «cara-a-cara», «totalidad», «mediación», «alteridad» o «exterioridad», «alienación» y «liberación») (*vid. infra* § 1.2). En segundo lugar, cada una de las seis categorías principales puede ser determinada por cuatro momentos meta-físicos o niveles prácticos, *i. e.*, las seis categorías se aplican a las cuatro relaciones concretas de la proximidad o cara-a-cara («erótica», «pedagógica», «política» y «arqueológica») (*vid. infra* § 1.3.1). Así, las cuatro relaciones del cara-a-cara vinculadas con las seis categorías nos dan veinticuatro temas posibles; *v. gr.*, el tema de la exterioridad en la erótica, el tema de la alienación en la pedagógica o el tema de las mediaciones en la política. En tercer lugar, cada uno de estos momentos meta-físicos son determinados a su vez por cuatro instancias más («naturaleza», «semiótica», «poiética» y «económica») (*vid. infra* § 1.3.2). Además, esto implica la cuestión metodológica, *i. e.*, acerca de cómo plantear los diversos temas dentro del marco categorial de la filosofía de la liberación. La metodología propia de esta filosofía es el llamado método analéctico (*vid. infra* § 1.4). Finalmente, todo este análisis es situado desde la histórica (*vid. infra* § 1.1) en el mundo periférico latinoamericano.

La filosofía de la liberación dusseliana es una filosofía relacional. De lo dicho puede deducirse la enorme cantidad de temas que se desprenden de relacionar unas categorías con otras. La combinatoria de elementos arroja noventa y seis posibilidades de análisis. Así, *v. gr.*, la cuestión de la totalidad en la relación práctica varón-mujer, *i. e.*, en la erótica, donde la mujer es colocada como una mediación de la ontología machista; y esto a su vez en relación con el lenguaje, *i. e.*, el lenguaje como totalidad dentro de una relación erótica, que para Dussel corresponde a la posición de Sigmund Freud. Se trata entonces de noventa y seis posibilidades de relación, análisis y reflexión. Esto posibilita situar los temas para poder analizarlos con mayor precisión. Una vez situado el problema, la pregunta crítica es la que se formula desde la categoría de alteridad o exterioridad, *i. e.*, ¿qué pasa con los/as oprimidos/as? En efecto, desde aquí se regenera críticamente todo el discurso de la filosofía de la liberación. Metodológicamente, al plantear un tema este debe ser situado en el marco del organigrama categorial para poder analizarlo, precisamente por contar con precisión los horizontes epistemológicos de cada tema.

La constitución del marco categorial de la filosofía de la liberación en su primera

la vida humana cuyo fundamento es la comunidad, no el individuo (*vid. infra* § 4.1.1).

formulación consiste en una ontología-fenomenológica.²⁴ Su construcción teórica conlleva una singular lectura y apropiación de los marcos categoriales del pensamiento ontológico heideggeriano y del pensamiento fenomenológico levinasiano. El momento clave de su conformación se produce a partir del pasaje del primer y segundo capítulo al tercero del primer tomo de la obra ya mencionada, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973a). El primer y segundo capítulo es el desarrollo de una ética ontológica desde Heidegger, pero el tercer capítulo ya es el desarrollo de una meta-física de la alteridad desde Levinas y para América Latina.²⁵ En efecto, tanto Martin Heidegger con su obra *Ser y tiempo* (2012) como Emmanuel Levinas con la suya *Totalidad e infinito* (1977) constituyen dos momentos teóricos centrales en el discurso inaugural de la filosofía de la liberación dusseliana.

Los primeros trabajos filosóficos de Enrique Dussel, *El humanismo helénico* (1975a), *El humanismo semita* (1969), y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974b), acusan la recepción del pensamiento del filósofo francés Paul Ricoeur, quien fuera maestro suyo en La Sorbona, en particular a través de las siguientes categorías: «núcleo ético-mítico», «civilización», «mito adámico», «mito prometeico», «vía corta», «vía larga», desarrolladas por este autor en su obra *Finitud y culpabilidad*, particularmente en el apartado «La simbólica del mal» (Ricoeur, 2004; Teruel, 2011a, 2011c, 2015).²⁶

Además, con respecto a Hegel, la recepción de su pensamiento queda evidenciado fundamentalmente en una de las obras tempranas de Dussel, *La dialéctica hegeliana* (1972b), publicada en 1972. Dos años más tarde, esta obra será publicada nuevamente con una edición corregida y ampliada bajo el título *Método para una filosofía de la liberación* (1974a) (*vid. infra* § 1.4).²⁷

Sin embargo, una de las influencias decisivas del pensamiento dusseliano, decíamos, ha sido

²⁴ En esta ética, *v. gr.*, no hay principios, cuestión que será clave en la arquitectónica de la ética de la liberación a partir de 1998, post lectura de Marx y de la discusión con la posición neokantiana de la ética del discurso (*vid. infra* § 4.1.3).

²⁵ En efecto, a partir del capítulo tercero de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973a), puede notarse ya el uso que Dussel hace de un lenguaje levinasiano en detrimento del característico lenguaje heideggeriano de los dos primeros; además, en el tomo segundo de esta obra, Dussel tomará distancia también de Levinas, dado que para el fenomenólogo de origen lituano la cuestión del Otro nunca es tratada de un modo concreto. El Otro es, para él, «el extranjero, la viuda y el huérfano» (Levinas, 1977: 228), que son figuras bíblicas por excelencia (*v. gr.*, *Dt* 10:18; *Za* 7:10); mientras que para Dussel el Otro es una singularidad de carne y huesos con necesidades parentorias (Dussel, 1973b; 1998a).

²⁶ Con respecto a Ricoeur, tanto el mito mosaico (Moisés) como el mito prometeico (Prometeo) son paradigmas racionales, aunque antagónicos entre sí. Según Paul Ricoeur, los mitos dan qué pensar, son fuente de racionalidad a través de narrativas simbólicas. Es preciso retomar los mitos porque en ellos hay una racionalidad crítica oculta, así como en las canciones y en las tradiciones populares (Ricoeur, 2004). A Dussel le interesa precisamente cómo el discurso mítico es un discurso racional que da qué pensar. Esta cuestión puede verse notablemente en las obras tempranas de nuestro autor, en particular, en los análisis que denomina «simbólica latinoamericana» (Dussel, 1977b, 1979 y 1980a).

²⁷ Más adelante, y en función de la interpretación dusseliana de la obra de Marx, trabajaremos la recepción del pensamiento de Hegel en la obra de nuestro autor (*vid. infra* § 2.4). Véase también lo dicho en el § 1.4.2, sobre el método dialéctico.

la ontología fundamental desarrollada por Martin Heidegger²⁸, a quien nuestro autor considerara el mayor ontólogo del s. XX, expuesta en su obra *Ser y tiempo* (2012). Lo singular del pensamiento heideggeriano es que se vuelve sobre lo más inmediato, *i. e.*, sobre la existencia factual. Martin Heidegger en su obra *Ser y tiempo* (2012), propone una gran intuición que cubre, para Dussel, todo el siglo XX. La intuición heideggeriana consiste en lo siguiente: el *ego cogito* cartesiano, el *ich denke* kantiano, *i. e.*, el yo pienso (sujeto) lo pensado (objeto), es un acto de conocimiento que está fundado (*gegründet*, *Grund*) en la vida cotidiana. En efecto, lo primero es ser un ser humano que nació en un lugar, que tiene una lengua, que tiene sus experiencias psicológicas, etc., y que luego se pone a pensar filosóficamente o científicamente. Lo primero en el ente humano, en el *Dasein* es, en efecto, ser un ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Esta es la manera primera de ser y esto es lo existencial (*ex*: fuera de; *sistere*: ser), *i. e.*, «ser fuera de sí» es «ser-en-el-mundo». Esto significa «totalidad ex-sistencial», ser-en-el-mundo. Heidegger sostiene que el *Dasein* siempre está en un mundo que va construyendo en su vida y desde él enfrenta lo que enfrenta. En *Ser y tiempo*, Heidegger descubre la cotidianidad como fundamento de todas las acciones explícitas o funcionales que el ser humano realiza.

La cuestión de la cotidianidad acrítica es, según Dussel, uno de los aportes fundamentales de Heidegger. El punto de partida de toda ciencia, de todo conocimiento, de toda experiencia humana es el ser-en-el-mundo cotidiano, de todos los días. Es el mundo ingenuo respecto del cual se sabe cómo cocinar, cómo vestir, cómo hablar, cómo distinguir lo bueno de lo malo, etc. El mundo del que parte todo ser humano es el mundo cotidiano. El mundo cotidiano nunca había sido objeto de análisis. Era tan obvio de que todos partimos del mundo cotidiano que nadie se había puesto a hacer una analítica de la cotidianidad. Este es el punto de partida. La totalidad del mundo es un mundo cotidiano. La cotidianidad acrítica o la ingenuidad cotidiana es entonces el punto de partida. Las experiencias cotidianas son obvias, tan obvias que nunca son objeto de pensamiento filosófico, y a esto Dussel le llama, a partir de Heidegger, «mundo»²⁹.

Pese a esto, la ontología heideggeriana pronto resultará ser insuficiente para el propósito de nuestro autor de construir una ética desde América Latina. De allí que la meta-física de Emmanuel Levinas,³⁰ un filósofo judío³¹ de origen lituano y radicado en Francia, ha sido

²⁸ Heidegger, sostiene Dussel, es un gran pensador, el mayor ontólogo del s. XX, pero las limitaciones de su ontología le hicieron cometer opciones éticas equivocadas. Heidegger, *v. gr.*, pagó todos los años hasta el fin de la guerra su cuota al partido nacionalsocialista, lo que significaba ser miembro del partido. Sin embargo, en el estudio de Heidegger sobre Nietzsche es posible hallar una retractación de su adhesión al nacionalsocialismo alemán. Sobre el nazismo de Heidegger, véase, *v. gr.*, Farías, 1998.

²⁹ En los últimos estudios y desarrollos de nuestro autor, «mundo» es aquello que cada ser humano tiene memorizado en su cerebro como la totalidad de sus experiencias pasadas (Dussel, 1998a: 97). Es una cuestión a la vez empírica y neurológica. La totalidad de las experiencias recordadas por un ser humano le permiten identificar los entes. Todo lo que se tiene presente se lo descubre en la cotidianidad desde el recuerdo que se tenga de todas sus experiencias. Véase en este sentido a Gerald Edelman y la cuestión del «presente recordado» (Edelman, 1989).

³⁰ La filosofía de Levinas permitió que el discurso dusseliano sea considerado propiamente como filosófico, sin confusión epistemológica alguna con otro orden discursivo posible. Dussel es un continuador desde su propia situación geopolítica del pensamiento crítico de Levinas, pero le critica el hecho de que este no haya construido una política, cuestión fundamental para una filosofía de la liberación. Levinas consideraba que la

una influencia decisiva en el desarrollo filosófico de nuestro autor. Por intermedio del filósofo jesuita Juan Carlos Scannone, Dussel lee a principios de los años setenta del siglo pasado la obra de Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Levinas, 1977; Beorlegui, 2004: 707), y la considerará como el libro más importante del fenomenólogo judío (Dussel, 1977c: 42). Su lectura ha sido determinante para la especulación filosófica de nuestro autor. En efecto, hasta la década del setenta del siglo pasado, Dussel se hallaba fuertemente influenciado, como señalamos, tanto por la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur y la dialéctica hegeliana como por la ontología de cuño heideggeriano, pero desde entonces el pensamiento de Levinas —como nuestro autor ha dicho— lo hizo «despertar del sueño ontológico heideggeriano» (Dussel, 1983: 13; Apel y Dussel, 2004: 80 y García Ruiz, 2005). La filosofía levinasiana ha sido clave para toda la producción filosófica de Dussel desde la década de 1970 en adelante:

Sin embargo, el que permitió, alguien siempre da el disparo cuando se está preparando, y «me despertó del sueño ontológico» (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (que un discípulo³² lo acaba de traducir al castellano y editar en Sígueme, Salamanca). Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses (ya que con veinticuatro años fue alumno de Husserl y Heidegger en Freiburg, y que en su tesis de 1929 critica ya al Heidegger de *Sein und Zeit*, y que traduce personalmente para Husserl sus *Meditaciones cartesianas* para sus conferencias en París en 1930) me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlos. La «exterioridad del otro», el pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser (Dussel, 1983: 13).

La filosofía de Levinas representa una ruptura teórica en el pensamiento de Dussel:

Cuando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido (es el pasaje del capítulo II al III de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, ya anunciada en el § 11 de *La dialéctica hegeliana*, otra obrita de esa época) (Dussel y Guillot, 1975: 7-8).

Y en otro texto escribe también al respecto:

Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica* en la línea heideggeriana en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), cuando en grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*; el tránsito se sitúa exactamente entre los capítulos 2 y 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la «vía corta» de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: «La exterioridad meta-física del Otro» (Dussel, 1993a: 141).

Para Dussel, entonces, el tema consistió, en buena medida, en leer y pensar a Levinas desde

política era la antiética y por ello, v. gr., no pudo pensar en otra totalidad, en otro orden político posible, y nunca descubrió por ello que el Otro de Israel era, concretamente, Palestina. Véase Dussel, 2003a y 2003b.

³¹ Dussel sigue de cerca la obra de algunos filósofos judíos como Hermann Cohen, creador del neokantismo, Franz Rosenzweig y, sobre todo, como vimos, Emmanuel Levinas. Cohen es crítico de Kant, Rosenzweig es crítico de Hegel, y Levinas lo es de Heidegger. Con respecto a la cuestión del semitismo, véase, Dussel, 1969.

³² Se refiere Dussel a Daniel Enrique Guillot, discípulo suyo en la UNCuyo, recientemente fallecido, quien fue el primer traductor al español de *Totalidad e infinito*, y con quien publicara en 1975 el libro *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Dussel y Guillot, 1975). Nota nuestra.

América Latina. Esta cuestión es muy importante para nuestro propósito, puesto que la lectura que nuestro autor realiza de la obra de Marx es hecha desde Levinas (*vid. infra* §§ 3.1-3.7):

Hay que ir más allá de Levinas y, por supuesto, más allá de Hegel y Heidegger; más allá de ellos por ontólogos y más allá de Levinas por permanecer todavía en una metafísica de la pasividad y en una alteridad equívoca (Dussel: 1977c: 130 y 1995: 238).

Este «más allá» es, pues, el punto de partida de la filosofía que desarrolla nuestro autor. Por ello, deseamos señalar brevemente la importancia de la filosofía levinasiana en la filosofía dusseliana de la liberación,³³ en especial a través de sus obras *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1977)³⁴ y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003). Hacia 1973, puede notarse ya la recepción del pensamiento levinasiano en la obra de Dussel. Levinas permite la irrupción de la alteridad a través de la experiencia originaria del cara-a-cara. La importancia de Levinas en la primera formulación de la filosofía de la liberación estriba en buena medida en la consideración de la ética como filosofía primera. En efecto, la filosofía de la liberación parte de la cuestión de la exterioridad, planteada a partir de la mencionada obra de Levinas. Esta categoría le permite a Dussel comenzar por una ética política a partir de la miseria del pueblo latinoamericano como superación de la ontología como dominación. Levinas le permite a Dussel construir categorías adecuadas para explicar el hecho de la dominación.³⁵

En Heidegger, el *Dasein* está en el mundo y desde él constituye el sentido de los entes. Ahora bien, ¿cómo se constituye el sentido de cada uno de los otros seres humanos?, ¿cómo se constituye el sentido del otro? Edmund Husserl tematizará este problema en la quinta meditación de su obra *Meditaciones cartesianas* (1979), donde se pregunta por la constitución del sentido del otro, *i. e.*, de otro ser humano por parte del yo trascendental.

A partir de esta reflexión, Levinas asume como propio el tema de la alteridad y de la experiencia originaria del cara-a-cara. La cuestión levinasiana fundamental, según nuestro autor, es cómo se constituye al otro como otro, puesto que el otro no se manifiesta en el mundo, sino que se revela.³⁶ Que el otro se revele significa que no es un fenómeno sino una epifanía. La epifanía es, pues, la revelación del otro como alteridad radical. El otro se revela ante mí desde su rostro. El rostro es la epifanía del otro ante mí. Lo que el otro revela de sí lo hace desde su libertad incondicionada, si se le es otorgada. Lo que dice de sí es una revelación de aquello que está más allá de mi mundo, de mi tiempo, de mi historia. En

³³ Sobre este tema véase, *v. gr.*, Guillot, 1975 y 1977; Beorlegui, 1997a y 1997b y García Ruiz, 2014.

³⁴ La tesis doctoral de Levinas fue *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1977) presentada en 1961 a los 55 años de edad. El mundo heideggeriano es la «totalidad», mientras que «infinito» es el Otro, la exterioridad. *Totalidad e infinito* es la crítica filosófica a Heidegger. Levinas desde Heidegger critica a Heidegger, siguiendo entonces la consigna «con Heidegger contra Heidegger».

³⁵ En efecto, es posible pensar la ética en términos políticos e incluso geopolíticos; de hecho, el Otro levinasiano (*Autrui*), puede ser comprendido analógicamente, según Dussel, como un pueblo, una cultura, una nación, incluso un continente (*vid. infra* §§ 1.2.4 y 1.4.2).

³⁶ Según Dussel, Levinas está pensando aquí en la obra de Schelling, *Filosofía de la revelación* (1998), fruto del seminario que dictara en Berlín en el año 1841.

efecto, si el mundo es la totalidad de mis experiencias entonces el otro es una realidad que se halla más allá de mi mundo y que solo aparece en mi mundo cuando se revela. Lo que somos en el fondo no podemos decirlo porque es desde donde decimos lo que decimos. Levinas sostiene que ante la epifanía del otro es preciso guardar silencio. Ante la revelación del otro yo no puedo hablar, tengo que guardar silencio para poder oír lo que el otro dice de sí.³⁷ En efecto, acerca de lo que no puedo hablar, que es el otro como misterio, debo guardar silencio para que este se revele. Este tema levinasiano será considerado por Dussel como su punto de partida filosófico, como veremos en este capítulo.

Los elementos clave que, a nuestro juicio, la filosofía de Levinas le aporta a nuestro autor son los siguientes. En primer lugar, la distinción entre ontología y meta-física³⁸. Levinas llama ontología al modo de pensar de la tradición filosófica occidental que parte de la superioridad de lo mismo o de lo idéntico y que, por eso, solo puede ver al otro de manera reduccionista o asimiladora. La meta-física, al contrario, alude al modo de pensar que rompe con esta tradición ontológica en la medida en que principia desde la exterioridad irreductible del otro. Si, pues, identidad, sistema y totalidad son categorías dominantes para la ontología, la meta-física se orienta antes por la alteridad y su radical distinción. La meta-física es, pues, la ruptura con la totalidad ontológica (Levinas, 1977: 59 y Dussel, 1985a: 56). Para Levinas, la ontología de la identidad es violencia, dado que implica el no reconocimiento de la alteridad, su lisa y llana negación y su consiguiente alienación en la totalidad. La ontología solo puede reconocer lo diverso como diferencia, pero no como distinción, *i. e.*, como algo absolutamente Otro (García Ruiz, 2003: 180). La guerra, el recurso por excelencia de la violencia, es la concreción de la ontología de la identidad:

«En el momento en que pretendemos salir del sistema, el sistema nos impide salir. Nos lo impide por la violencia, por la violencia institucional, la del Todo, con las leyes del Todo, con la cultura del Todo, con los ejércitos del Todo» (Dussel y Guillot, 1975: 43).

Por esto Dussel denomina a su filosofía «meta-física de la alteridad» en oposición a una «ontología de la totalidad». «Meta-física» porque alude metafóricamente al más allá de la totalidad ontológica en la que se halla la alteridad, el/la otro/a. En segundo lugar, y que se desprende de lo dicho, es la indicación de que, para Levinas, la ética es la filosofía primera, *i. e.*, anterior a la ontología: «La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera» (Levinas, 1977: 308).

En tercer lugar, la categoría de «exterioridad», *i. e.*, el Otro, el *Autrui*, la alteridad, a partir de la cual Levinas critica el pensar europeo o la filosofía occidental en su totalidad, entendida como una filosofía de la totalidad, representada fundamentalmente a través del pensamiento dialéctico de Hegel o fenomenológico de Husserl y Heidegger.³⁹ En efecto, para Levinas,

³⁷ Ludwig Wittgenstein sostiene, en su obra *Tractatus logico-philosophicus*, y en otro orden de cosas, que aquello de lo que no se puede hablar hay que guardar silencio (Wittgenstein, 1973: 203). Para Wittgenstein, lo que está más allá de la palabra es lo ético o lo místico.

³⁸ La palabra «meta-física» (así, con guion) pertenece a la grafía de Levinas, para quien lo ético es precisamente lo meta-físico, la filosofía primera.

³⁹ Cuando se lee a Levinas, una pregunta a responder es dónde situarse, si desde el yo (totalidad, identidad, el

hay entes que no son *solo* entes, y el hecho de que ciertos entes no se limiten a esa condición lo indica su capacidad de revelarse en el mundo. Todo ente que no es meramente ente es, pues, un otro en cuanto alguien. Y el ápice de alteridad u otredad es el pobre, el/la oprimido/a. Ese otro aparece, se revela en el mundo, pero, y esto constituye una nota de enorme importancia, siempre guarda exterioridad respecto de uno, o del sistema. El otro para Levinas *se* revela y al hacerlo *me* interpela. El otro interpelante irrumpe críticamente en mi mundo o en el sistema como totalidad poniéndolos en cuestión. La interpelación del otro implica mi responsabilidad por él. Así, la interpelación es el momento ético por antonomasia.

En cuarto lugar, la categoría «cara-a-cara» como descripción de la experiencia originaria, que permite una propuesta filosófica alternativa, centrada en una meta-física y antropología de la alteridad (Beorlegui, 2004: 707). Sin embargo, Dussel cuestionará el hecho de que Levinas no logra describir las mediaciones posibles. Finalmente, Levinas muestra con genialidad la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al otro como otro, puesto que es lo contrario de la ética. Levinas piensa entonces desde una «anti-política» de la totalidad, pero, para nuestro autor, no plantea una política, y menos de liberación.⁴⁰

El trabajo de Dussel constituye un intento de superar la ontología europea y abrir el camino hacia una meta-física de la exterioridad. De este modo, podríamos decir, constituye una continuación del discurso filosófico levinasiano, pero desde Latinoamérica (Dussel y Guillot, 1975: 7).

1.1. Histórica: situar el discurso de la filosofía de la liberación en el mundo periférico latinoamericano

El desarrollo filosófico de Enrique Dussel principia por la interrogación acerca de la situación de América Latina en el orden histórico y geopolítico mundial,⁴¹ precisamente

interpelado) o desde el Otro (exterioridad, distinción, el que interpela). Siempre existe el peligro, digamos así, de situarse como el que recibe la interpelación y no de posicionarse como quien interpela al sistema. Dussel ha pensado esto posicionándose desde el «sur» como metáfora geopolítica para realizar la interpelación al sistema moderno europeo. Levinas, por su parte, responde respecto de la comunidad judía perseguida ante el holocausto. Pese a esto, Dussel piensa, sin embargo, que el punto de apoyo de Levinas sigue siendo Europa, *i. e.*, continúa pensando dentro de un horizonte eurocéntrico (Dussel, 1974a: 176).

⁴⁰ Dussel al leer a Levinas descubre la cuestión del otro, del más allá del otro, de la meta-física de la alteridad, sin embargo, será Sartre quien con su obra *Crítica de la razón dialéctica* (2004 y 2012) posibilite pensar la política como el pasaje de una totalidad a otra (Dussel, 1974a: 162-167). La dialéctica es así pensada como el pasaje de una totalidad a una nueva totalidad. Para Dussel, entonces, hay una totalidad dominadora, pero también hay una dialéctica y otra totalidad como la «tierra prometida». Ahora bien, esa «tierra prometida» tarde o temprano, también se fetichizará, *i. e.*, se transformará, metafóricamente, en la «Jerusalén» que mata a los profetas, por lo que habrá que nuevamente destruirla y crear un nuevo sistema. Esto constituye, para Dussel, una filosofía de la historia dentro de su filosofía de la liberación, una filosofía de la historia que muestra la imposibilidad de la utopía de una sociedad perfecta, pero que, sin embargo, exige echar por tierra todo sistema cada vez que este cause opresión o victimización (*vid. infra* § 1.4).

⁴¹ Leopoldo Zea sostenía en su obra *América en la historia* que América Latina se hallaba «al margen de la historia» (Zea, 1957). La obsesión de Dussel desde su estancia en París en la década de 1960 fue la de reinsertar a América Latina en la historia. No resulta extraño, entonces, que el primer curso que dictara en Argentina a

porque concibe la historia como la propedéutica de la conceptualización filosófica, como el primer argumento bajo el cual se sitúan los otros, como el horizonte categorial de todos los marcos categoriales. La «histórica» es, entonces, la parte del discurso de la filosofía de la liberación que repiensa la historia mundial para resituar en ella a América Latina. El marco teórico de la filosofía de la liberación tiene implícito una interpretación de la historia que no es ni eurocéntrica ni moderna. De allí que este sea su necesario comienzo. Esta «histórica» se ha ido llenando de matices a medida que ha ido avanzando el estudio y la reflexión de nuestro filósofo. Así lo atestiguan, pues, tanto sus obras tempranas como también sus últimos trabajos, donde este análisis adquiere una mayor profundidad y originalidad⁴². A continuación, revisamos sucintamente esta conceptualización a partir de las obras del periodo que estamos comentando⁴³.

La histórica de la filosofía de la liberación parte de la crítica a la visión eurocéntrica de la historia desarrollada por los románticos alemanes del s. XIX, en especial por la interpretación hegeliana de la historia universal. Dicho eurocentrismo se patentiza al construir una interpretación ideológica de la historia como un proceso que consta fundamentalmente de tres edades: Antigua, Media y Moderna. Los románticos alemanes fueron quienes en el s. XIX inventaron el concepto de «antigüedad».⁴⁴ Hegel, *v. gr.*, quien tiene una visión de la historia que introduce en su reflexión filosófica y cuyo comienzo ubicaba en el Oriente⁴⁵, «saca de la manga» el concepto de «antigüedad» en sus obras

su regreso de Europa en 1968 como profesor en la Universidad Nacional de Resistencia fuese *Hipótesis para el estudio de Latino América en la historia universal* (Dussel, 2012a).

⁴² El corpus de la obra dusseliana donde trabaja la cuestión histórica lo constituyen los siguientes textos: *Hipótesis para el estudio de Latino América en la historia universal* (2012a); el texto «La histórica latinoamericana» publicado en el tomo segundo de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973b); la obra *1492. El encubrimiento del Otro* (1994b); la «Introducción» a *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998a); algunos capítulos de *Hacia una filosofía política crítica* (2001a); y más recientemente el tomo primero de la *Política de la liberación. Historial mundial y crítica* (2007a), que trata de una historia mundial de la política, pero a través del marco de una visión no eurocéntrica de la historia mundial. En esta obra, Dussel repasa la historia de la política mundial y, fiel a su método, en cada momento histórico de la política, se pregunta qué pasa con los/as oprimidos/as, *v. gr.*, al estudiar a Kant explicita su racismo, quien sostenía que en los lugares tropicales no se puede desarrollar la civilización, sino que es preciso que haya un clima templado como Alemania; o John Locke, fundador del liberalismo, pero sobre todo justificador de la esclavitud y del colonialismo. Dussel reconstruye esta historia desde abajo, desde el/la oprimido/a por el sistema, desde lo negativo, desde la negatividad. Esta es la clave: leer a Platón, a Aristóteles, a Locke, a Hobbes, a Rousseau, etc. desde los/as oprimidos/as de su época, y al hacerlo así surge un nuevo autor no considerado por la interpretación hegemónica o dominante. El método de Dussel consiste en ponerse en el lugar del pobre y desde ahí hacer una decodificación del marco teórico que justifica su opresión (*vid. infra* § 1.4). Sobre la cuestión de la historia en la obra dusseliana, véase: Caicedo-Álvarez, 2017.

⁴³ Más adelante, en el § 4.3.1, analizamos las características de la relación entre capitalismo y modernidad como cuestión geopolítico-económica desplegada desde 1492. Este análisis supone las tesis históricas de Dussel desarrolladas en su obra.

⁴⁴ Walter Benjamin afirma en su obra *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (2007) que fue Novalis quien sostuvo que los románticos alemanes (Schiller, Goethe, Hölderlin, Schelling y Hegel) inventaron el concepto de «antigüedad».

⁴⁵ Hegel sostuvo que la historia universal no es otra cosa que la historia de la libertad y que su despliegue ha sido de este a oeste: China, India, los persas, los helenos y después Roma (Hegel, 2010). Europa es, en esta visión, el centro y el fin de todo el despliegue de la historia universal. Edward Said, *v. gr.*, cuestiona con su obra *Orientalismo* la interpretación hegeliana de la historia (Said, 2002). Nuestro autor, por su parte, considera que la interpretación hegeliana de la historia es una construcción a la vez ideológica y racista, y propone, contrariamente, un devenir histórico de oeste a este (Dussel, 2007a).

Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho (2000) y *Filosofía de la historia universal* (2010). «Destetarse» de este eurocentrismo implica necesariamente construir una visión distinta de la historia. En efecto, Dussel tiene otra visión completamente distinta a la de los románticos alemanes o a la del mismo Hegel respecto de la historia mundial. Hay pues un esfuerzo primero que consiste en empezar a tener una visión distinta de la historia, y lo que nuestro autor llama «histórica» constituye precisamente ese esfuerzo.

Todas las culturas son modos particulares de comprender la vida, siendo la vida un hecho universal. Las culturas tratan temas isotópicos, *v. gr.*, qué es la vida, qué es la felicidad, qué es el ser humano, qué es el bien y el mal, etc., pero las respuestas son distintas porque están en función de horizontes distintos de comprensión. Así también la modernidad. La interpretación dusseliana del acontecer histórico mundial refuta precisamente la visión eurocéntrica que de ella se tiene, sin que esta sea considerada una interpretación definitiva. Se trata, precisamente, del esfuerzo por desprenderse de una visión eurocéntrica de la historia que nos piensa ya de una determinada manera y de construir una interpretación de la historia mundial que permita situar cada historia particular. Conocemos nuestra realidad particular si, en efecto, podemos situarla dentro de las otras. Para nuestro autor, entonces, la historia mundial se configura en tres grandes etapas que suponen, pues, otro marco teórico para toda la filosofía. Analizamos a continuación las notas más importantes de cada una de ellas.

La primera etapa de la historia mundial consiste en el desarrollo de las seis grandes culturas antiguas: Egipto y la Mesopotamia, India, China y luego Mesoamérica y el Tahuantinsuyo. La civilización más antigua conocida hasta ahora por la arqueología y la historia se hallaba en una región al sur de Turquía y colindando con Siria. Se trata de una civilización cuya existencia data de 7.000 años antes de la era común. La gran cultura mesopotámica se hizo en el sur de lo que hoy es Irak⁴⁶. La Mesopotamia es la región cultural más antigua, en la que hallamos a los asirios, los babilónicos, los fenicios, los palestinos y los hebreos. De la Mesopotamia tenemos muchas instituciones todavía vigentes⁴⁷, *v. gr.*, el hecho de que la semana tiene siete días. Ahora bien, los primeros códigos⁴⁸ de derecho mundial escritos son de la Mesopotamia. La tradición babilónica y fenicia es semita, no indoeuropea, y los semitas fueron los primeros que habitaron la región mesopotámica y Egipto saliendo del desierto arábigo.

La historia de Egipto como civilización se remonta 5.000 años hacia atrás. Los presocráticos,

⁴⁶ Repetidamente nuestro autor ha indicado que los bárbaros del s. XXI, Estados Unidos de Norteamérica, han destruido la región más antigua y sagrada de la humanidad, la Mesopotamia, en la Guerra de Irak en el año 2003.

⁴⁷ André Gunder Frank y Barry K. Gills sostienen en su trabajo, *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, que hay un sistema que se viene desarrollando desde las primeras dinastías egipcias hace 5.000 años (Frank y Gills, 1993). Revisamos este punto en el § 4.1.2.

⁴⁸ Hammurabi puso una piedra en cada ciudad del imperio babilónico que contenía en escritura cuneiforme el código de derecho de Babilonia. Desde entonces la ley puede ser leída. El Código de Hammurabi dice, *v. gr.*, «hice justicia con la viuda, con el huérfano, con el pobre y con el extranjero». Aunque la filosofía de la liberación es latinoamericana, sostiene nuestro autor que toma su inspiración en lo más antiguo y crítico de la historia humana.

v. gr., pensaron con categorías egipcias y semitas; los pitagóricos tenían cultos y dioses que eran egipcios. También Atenas era colonia egipcia.⁴⁹ Y Palas Atenea, sin más, era una diosa egipcia. Egipto viene de África y es una cultura negra. África ha dado la cultura madre del mediterráneo, v. gr., la cultura bantú. El gran dios de Egipto era Ptah, y tenía Horus (el corazón, el amor, lo que movía) y Thot (la palabra, que devino en Grecia λόγος, y entre los palestinos y semitas דָבָר, *dabar*). Egipto es la madre del mundo helénico, de Grecia, pero también de Israel. Hay allí una antropología, una filosofía, una política completamente distinta. La palabra δῆμος viene de Egipto, todas las instituciones políticas de Grecia vienen del mundo fenicio, el sufragio, la anáfora donde se ponía el sufragio, el nombre de la asamblea, todo esto tiene origen semita-fenicio. Thales, el primer filósofo griego, era de familia fenicia. ¿Y qué estudió Thales? La sombra de las pirámides y la estrella por la que navegaban los fenicios por el Mediterráneo. Dussel ha estudiado cada una de estas culturas analizando su manera de pensar y su horizonte teórico.

Después de estas grandes culturas, las siguientes son India y China. Luego, pasando por el estrecho de Bering, las grandes culturas mesoamericanas, i. e., mayas y aztecas, y la cultura Inca. En este sentido, la primera conclusión dusseliana es que la historia, entonces, no se despliega como pensaba Hegel del este hacia el oeste, sino que desde la revolución neolítica lo hace de oeste a este.

La segunda etapa corresponde a la expansión de los indoeuropeos; se trata de los arios, los persas, los medos, los griegos, los romanos y los germanos. Todos estos pueblos tienen otra visión del mundo. La filosofía griega es la explicitación teórica de un marco teórico de una cultura particular, aunque esto sea erróneamente tomado como universal. El primer imperio fue el persa, desde el río Indo hasta el Mediterráneo. Posteriormente, durante el helenismo, Alejandro Magno invadirá Persia y hará de los persas un mundo griego.

La consideración de otra historia mundial implica también otra historia de la filosofía. Por ejemplo, al estudiar los presocráticos en Grecia se torna necesario estudiar a los profetas de Israel. Los profetas no son teólogos, son filósofos, para Dussel. La teología y la filosofía fueron separadas por los árabes. Los griegos hacían teología⁵⁰ y los cristianos durante siete siglos hicieron una filosofía teológica. La *Metafísica* de Aristóteles es fundamentalmente un tratado de teología (Aristóteles, 1982). La secularización de la teología que hará aparecer a la filosofía se producirá en Bagdad, donde Averroes, v. gr., distinguirá entre fe y razón.

La tercera etapa corresponde a la expansión de los pueblos semitas, judíos y cristianos, que conquistan todo el Mediterráneo y Turquía, y también a los musulmanes, que llegan hasta Marruecos, ocupando el Mediterráneo oriental, Libia, Egipto, Siria, Afganistán, y desde el mogol llegan a la India y hasta Filipinas.

Para nuestro autor, lo que se denomina «Edad Media» es, en verdad, el mundo latino-

⁴⁹ Véase, v. gr., la obra de Martin Bernal, *Atenea negra* (1993).

⁵⁰ Véase, v. gr., Werner Jaeger y su obra, *La teología de los primeros filósofos griegos* (1998).

germánico enclaustrado por el mundo musulmán. Y el feudalismo propio de la así llamada Edad Media era un fenómeno exclusivamente europeo. En efecto, Europa se hallaba sitiada y aislada del sistema-mundo por el mundo musulmán, que desde Marruecos hasta Filipinas tenía por centro a Bagdad. Europa por entonces era un pequeño continente secundario, periférico y subdesarrollado que desde Viena hasta Granada contaba apenas con setenta millones de habitantes.

Bagdad desde el s. IX-X y durante 500 años fue, de hecho, el centro de la historia del continente. El mundo árabe era un mundo urbano, mercantil y científico. Por ejemplo, de Bagdad salían las caravanas a China, por Kabul a la India y por el norte del Mar Negro a Bizancio y llegaban a El Cairo. Además, en Bagdad inventaron el álgebra junto a los números «arábigos», se desarrolló fuertemente la astronomía proponiendo tempranamente el heliocentrismo, e incluso también la medicina, etc. La cultura árabe construyó una lengua filosófica estricta. Allí estuvo la filosofía de Aristóteles, allí hubo toda una filosofía empírica, de allí eran los grandes matemáticos.

Europa, entonces, se «exclaustrará» del muro que le había impuesto el Imperio otomano por dos extremos; por un lado, por Rusia, que en el s. XVI conquista la Tundra, llegando en el s. XVII al Océano Pacífico por el norte; Rusia será por Bizancio una cultura oriental pero europea, de aquí que Rusia sea al mismo tiempo europea y asiática; y por el otro, por Portugal y su salida al Océano Atlántico, llegando a Angola y Mozambique en África y hasta la India y el Japón, dominando la navegación oceánica, puesto que los árabes solo habían logrado una navegación de cabotaje, *i. e.*, iban por la costa sin internarse en el océano. Los chinos, por su parte, aunque habían descubierto la brújula no eran, al parecer, expertos en la navegación oceánica.

Por esta salida al Océano Atlántico desde Portugal es que el veneciano Cristóbal Colón se propone llegar a una península al sur de China, que estaba relativamente próxima. Esa península se trataba, en verdad, de un error cartográfico. Los chinos habían «descubierto» América hacía ya un siglo, y habían puesto Sudamérica al sur de la China en un mapa equivocado que había llegado a manos de Henricus Martellus, un cartógrafo de origen alemán, afincado en Florencia, quien hacia 1487 dibuja un mapamundi del que se sirvió Colón para trazar su ruta. El verdadero «descubrimiento» de España, entonces, fue el Atlántico, cuestión que los portugueses lo continuarán desde la visión de un gran continente donde una punta es Japón y otra punta es Inglaterra:

Llegado el siglo XIV, comienzan primero los portugueses y después los españoles a internarse en el Atlántico Norte (que será desde fines del siglo XV hasta hoy, el centro de la historia). España y Portugal desenclaustran Europa para el occidente; Rusia lo hará por el oriente. En el siglo XVI España descubre el Pacífico por el occidente y Rusia por el oriente. El mundo árabe es ahora el enclaustrado, y pierde la centralidad que había ejercido en casi mil años. España y Portugal dejarán después lugar al imperio inglés. Europa es ahora el centro (Dussel, 1985b: 17).

El mundo conocido era un mundo trinitario: Europa al norte, África al sur y Asia al este. El «descubrimiento» de la cuarta parte del mundo será en 1507. Ni Colón, ni Américo Vespucio se dieron cuenta que habían llegado a América, sino que creyeron estar siempre

merodeando el sur de la China. El Atlántico será a partir de entonces el centro geopolítico de la modernidad⁵¹, que para Dussel comienza en 1492. La modernidad es, pues, la apertura de Europa al Océano Atlántico logrando de este modo rodear al mundo musulmán desde los océanos. Esto implicará un cambio geopolítico de enorme envergadura. En efecto, lo que era el centro del sistema, desde el mar de la China hasta India, *i. e.*, el lugar del comercio, de los grandes descubrimientos, de la concentración de la población, y el Mediterráneo conectado con el resto del mundo conocido por medio de las caravanas árabes, cambiará y poco a poco el Atlántico irá cobrando fuerza hasta constituirse como el nuevo centro geopolítico. Se tratará a partir de ahora de la historia del mar⁵². Por ello, no es un milagro que Inglaterra, la isla que está en el Atlántico sin conexión con el continente, se constituya en el s. XVII como el epicentro del momento de la segunda modernidad (*vid. infra* § 4.3.1).

En la reconstrucción de la historia mundial que nuestro autor traza, el s. XVI es el verdadero inicio de la modernidad. España, con el casamiento de Isabel I de Castilla y Fernando de Aragón en 1469, es el primer país europeo moderno y unificado. Incluso la Santa Inquisición será considerada por Dussel como una institución moderna, ya que se trata, en cuanto aparato de Estado, del primer servicio de inteligencia. España, entonces, será el primer país moderno que funda la centralidad de Europa desde el Atlántico y que durante tres siglos explotará sobre todo las Indias Occidentales.

El choque entre Europa y el «nuevo» continente ocurre en el año 1492 y en el Caribe, donde surgirá la pregunta respecto de la condición humana de sus habitantes. Este cuestionamiento es de carácter antropológico e implica una determinada valoración de las culturas nativas. Ahora bien, toda esta problemática filosófica del s. XVI no es estudiada como inicio de la filosofía moderna. En efecto, se considera que la filosofía moderna comienza con René Descartes y su obra *Discurso del método* (2004) escrita en Ámsterdam en 1637. Además, se piensa que desde 1492 a 1637 no hubo filosofía, sino la «Segunda Escolástica». De allí que se considerara como tal a todo lo que se hacía en América, *v. gr.*, la creación de las universidades o bien planteos ya críticos como el de Bartolomé de las Casas (Dussel, 2012d: 212-213). Sin embargo, en la disputa de Valladolid celebrada en 1550 entre

⁵¹ Desde una lectura eurocentrada, *v. gr.*, Jürgen Habermas afirma que la modernidad se constituye a partir del Renacimiento italiano, la Reforma protestante luterana, la Ilustración francesa-alemana y el Parlamento inglés. Se pasa así del Renacimiento a la gran revolución científica del siglo XVII, pero no se habla del s. XVI. No se habla de España que era, precisamente, el comienzo de la apertura al Atlántico; de allí que tampoco se habla de América Latina. En este marco de interpretación los latinoamericanos seguimos fuera de la historia (Dussel, 1993c, Habermas, 1989).

⁵² Carl Schmitt en su obra *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal* (2007), sostiene que la modernidad empieza en el mundo jurídico en 1494 con el Tratado de Tordesillas, que trazando una línea imaginaria de norte a sur en el medio del mar dividía la injerencia de España y Portugal en la navegación y conquista del océano Atlántico y del «Nuevo Mundo». Esta cuestión es, aparentemente, moderna y «cartesiana». Las ciudades medievales, como Toledo o Freiburg, por lo general son circulares y surcadas por calles que dibujan un sendero no preconcebido. Mientras que las ciudades coloniales, como por ejemplo Morelia, son rectangulares, «cartesianas». Sin embargo, para Dussel, es imposible la argumentación de Descartes sin el pensamiento de los jesuitas con quienes estudió en La Flèche desde 1610 a 1620. De hecho, Descartes leyó, *v. gr.*, las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez. De modo que, para nuestro autor, hay una anterioridad en el pretendido recomienzo cartesiano de la filosofía que ubica en el pensamiento del s. XVI. Esta es una vieja hipótesis de trabajo de Dussel que puede estudiarse en su artículo «Meditaciones anti-Cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad» (Dussel, 2012d).

Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas se debate la cuestión antropológica señalada. Ginés de Sepúlveda en una relectura de Aristóteles considera a los/as indígenas como esclavos/as por naturaleza. Y si son humanos entonces la conquista les hace bien puesto que les permite ser civilizados/as y cristianos/as. De este modo la conquista queda justificada por dos vías, por un lado, para culminar la humanización del/de la indio/a y, por otro, para que el/la indio/a pueda elevarse a un nivel civilizado y pueda, además, salvar su alma por el cristianismo (Dussel, 1994b). Se trata precisamente de la justificación del colonialismo, pero, extrañamente, no se lo considera filosofía. La filosofía desde el s. XVII desconocerá la del s. XVI y mucho más la de América Latina.⁵³ Para Dussel, entonces, un eje central de su proyecto histórico-filosófico será el de realizar una crítica a la modernidad desde su origen en 1492.

1.2. Principales categorías

Una parte del meta-discurso de la filosofía de la liberación dusseliana se constituye, como dijimos, de seis categorías⁵⁴ abstractas desde las cuales pueden ser analizados, según nuestro autor, todos los temas de todas las ciencias prácticas en la medida en que sean aplicadas al ámbito empírico (*vid. infra* § 1.3). En un recorrido rápido por ellas, conviene decir que la primera categoría, la que constituye el punto de partida de este meta-discurso es la de «proximidad» o «cara-a-cara», y alude a la relación sujeto-sujeto como primera experiencia posible. Desde la lejanía de la proximidad del cara-a-cara, aparece la segunda categoría, «totalidad», donde asoma el mundo poblado de entes, *i. e.*, de posibilidades ópticas que se presentan y se interpretan. Estos entes que pueblan el mundo constituyen la tercera categoría, «mediaciones». Sin embargo, uno de esos entes es otro ser humano y en cuanto tal un ente que no es solo ente; en efecto, aparece como real, aparece como cosa, como ente, pero de inmediato debe ser descubierto como alguien con su propio mundo, su propia historia. Esto determina la cuarta categoría, «exterioridad», respecto de la cual se sostiene que entre los entes del mundo como mediaciones se presenta algo como alguien, y este alguien es otro mundo, y entonces se retorna a la posición cara-a-cara, pero una cosa es el cara-a-cara originario y otra cosa es el cara-a-cara desde un mundo donde ya alguien aparece, se revela. Dos de estas categorías o instrumentos interpretativos constituyen el eje vertebrador del sistema de la filosofía de la liberación dusseliana desde sus comienzos hasta hoy, a saber, «totalidad» y «exterioridad» (Dussel, 1986: 60), categorías que solo funcionan

⁵³ El pensamiento filosófico latinoamericano, según Dussel, tiene por misión introducir el s. XVI en la historia de la modernidad. Esta historia sirve para mostrar otra visión de la filosofía moderna, visión que no poseen ni Heidegger, ni Deleuze, ni Foucault, por ejemplo. Se trata de una cuestión que pone «patas arriba» — al decir de Galeano— toda la historia de la modernidad. Descartes, *v. gr.*, no fue solo alumno de los jesuitas, como se sabe, sino que además escribió su obra en una ciudad hispana, Ámsterdam. Baruch Spinoza, cuyo verdadero nombre fue Benedicto Espinosa, de origen judío sefardí, nace en Ámsterdam luego de que su familia oriunda de Granada había sido expulsada por los reyes católicos en el s. XVI. Sirvan estos datos para mostrar que España estaba presente en el comienzo mismo de lo historiografía filosófica considera como «filosofía moderna».

⁵⁴ El corpus fundamental en el que estas categorías quedarán formuladas es el siguiente. Por un lado, el capítulo III de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*: «La exterioridad meta-física del otro», donde introduce y define las categorías «totalidad» y «exterioridad» (Dussel, 1973b: 97-156); además, el texto *Filosofía de la liberación* (1985b).

en el ámbito humano y que se determinan mutuamente, *i. e.*, no hay exterioridad sin totalidad ni totalidad sin exterioridad:

Si el pensar quiere ser un pensar crítico de la totalidad: ¿cómo pensarla críticamente, si no saliéndose de ella? Pero si salgo, me quedo a la intemperie. Solamente muriendo a la cotidianidad del mundo es como acontece el pensar filosófico. El que no renuncia a la cotidianidad no puede ser filósofo. El que se guarece en la seguridad de la totalidad está muerto y no puede pensar. Lo único que puedo hacer es memorizar «lo mismo» y repetirlo (Dussel, 1995: 133).

Ahora bien, si a ese ente —que no es meramente tal— no se lo instituye como alguien, como otro, entonces se lo cosifica, se lo aliena. Tomar a alguien como cosa es algo real, algo posible, pero dejarlo solo en esa condición y no investirlo de una subjetividad es cosificarlo. La «alienación» es precisamente la quinta categoría y consiste en la negación de la exterioridad del otro y su subsunción como mediación en el mundo o el sistema de quien lo aliena. Se trata del hacer de la alteridad un otro que sí como instrumento de un mundo que no es el suyo. Y esta otrificación es alienación por el acto de la subsunción. La sexta categoría es la más compleja, para Dussel, y con la cual termina la descripción del meta-marco categorial de la filosofía de la liberación. La sexta categoría es la de «liberación». La liberación será el reconocimiento de la exterioridad del otro, la negación de su alienación y la restitución de su alteridad. Presentamos a continuación con más detalle cada una de ellas.

1.2.1. Proximidad

La filosofía de la liberación es, para nosotros, una filosofía relacional, y la primera y fundante relación la constituye el encuentro cara-a-cara con el Otro en la proximidad (llamamos «P_{c-c}» a esta categoría). «Proximidad» o «cara-a-cara» indica, pues, una relación entre dos sujetos enfrentados rostro con rostro. Este es, sin más, el punto de partida de la meta-física de la alteridad. De modo que «proximidad» (*proximité*, según el vocabulario levinasiano)⁵⁵ es la categoría práctica o ética por excelencia del discurso de la filosofía dusseliana (Dussel, 1998c: 23). Esta categoría analítica origina el discurso propio de esta filosofía, ya que permite descubrir al Otro como alteridad radical, como alteridad sagrada. El punto de partida de la filosofía de la liberación es, entonces, la consideración de la alteridad como sagrada, donde el otro no puede nunca ser cosificado, alienado sin caer en una posición antiética. Así, a partir del cara-a-cara es preciso siempre preguntarse, metodológicamente, quién es el/la que padece la opresión, la violencia, la negatividad de cualquier sistema. Esta es la pregunta desde la que comienza todo el discurso de esta filosofía (*vid. infra* § 1.4):

«Cara-a-cara» estuvo un día el conquistador ante el indio, ante el africano y el asiático; el patrón ante el desocupado que le pedía trabajo; el varón ante la mujer desamparada que le imploraba; el padre ante el hijo recién nacido: «cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo». Desde la Totalidad del mundo (lo ontológico) se abría Europa, el varón y el padre ante la Exterioridad (lo meta-físico, si la physis es el «ser» como horizonte del mundo) de las culturas periféricas, la mujer y el hijo, o mejor, ante «el extranjero, la viuda y el huérfano» como proclamaban los

⁵⁵ Emmanuel Levinas será quien enuncie la categoría de proximidad en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Levinas, 2003: 140).

profetas (Dussel, 1992: 27).

En efecto, nuestro autor considera que la primera relación del ser humano no es la relación sujeto-objeto, sino una anterior, la relación sujeto-sujeto, persona-persona, rostro con rostro, cara-a-cara. Ya en el mundo, *i. e.*, abiertos a la luz del mundo, la primera relación que propiamente hablando establecemos no es con la naturaleza, sino con alguien, con otro/a, *v. gr.*, nacemos de alguien, comemos del cuerpo de alguien, nos reflejamos en los ojos de alguien (Dussel, 1992: 27). La filosofía de la liberación dusseliana es una filosofía ético-política, de modo que no tiene por propósito describir ontológicamente cómo es el mundo, sino el de considerar el problema del obrar responsable por la alteridad. No se trata de una filosofía que desde la relación moderna sujeto-objeto (S-O) diga cómo es el mundo. Más bien parte, por el contrario, de una relación originaria sujeto-sujeto (S-S) que dice cómo debe ser el mundo. Esa relación originaria S-S, cara-a-cara, que Dussel denomina, dijimos, «proximidad», se da en un mundo en el que antes de conocer, el ser humano se relaciona con otros/as. Esa relación tiene como fundamento la comunidad; de allí que toda subjetividad es, primeramente, *en* comunidad. Necesitamos de la comunidad para sobrevivir. El ser humano *es* en cuanto *es* en comunidad, *v. gr.*, comer es ya de por sí en los seres humanos un acto comunitario⁵⁶.

La categoría «cara-a-cara» no existía entre los filósofos griegos, mientras que en el pensamiento moderno, a partir de Descartes, la relación fundante será sujeto-objeto⁵⁷. Tampoco forma parte del discurso de la economía capitalista, como tendremos ocasión de mostrar y criticar (*vid. infra* § 4.2), puesto que sostiene que por naturaleza somos individuos y nos amamos a nosotros mismos (*self love*). Esta categoría es, en verdad, de origen semita⁵⁸. La palabra en hebreo es פְּנִים אֶל פְּנִים (*paním el paním*),⁵⁹ y en griego πρόσωπον προς πρόσωπον (*persona-a-persona*),⁶⁰ según la expresión de Pablo de Tarso. Se trata, dice Dussel, de una reduplicación usual en el hebreo que indica lo máximo en la comparación, lo supremo, en este caso: la proximidad, la inmediatez de dos misterios enfrentados uno a otro como exterioridad (Dussel, 1992: 27). La filosofía moderna, según dijimos, ha constituido como primera relación la relación sujeto-objeto (S-O). Sin embargo, para Levinas y para Dussel, decíamos, la primera relación, la fundante, es la relación sujeto-sujeto (S-S), *i. e.*, el cara-a-cara (P_{c-c}). Nunca antes la filosofía había enunciado esta categoría. Y la esencia del pensamiento crítico, para nuestro autor, consistirá en partir de esta relación.

Ahora bien, la relación cara-a-cara en la proximidad se abre a la relación ser humano-

⁵⁶ Véase en el § 4.2.1 de esta tesis la crítica a Adam Smith, quien sostiene que los individuos producen algo para intercambiar en el mercado, y que es en esta instancia del intercambio donde el individuo deviene comunitario. Así, para el fundador del liberalismo económico, la comunidad es posterior a la individualidad; mientras que, contrariamente, para la filosofía de la liberación la comunidad es el *a priori* de la singularidad.

⁵⁷ Descartes, *v. gr.*, en la «Segunda meditación» de su obra *Meditaciones metafísicas*, sostiene que él es una «cosa que piensa» a la que le es indiferente tener un cuerpo, constituyendo así la distinción *res cogitans-res extensa* (Descartes, 2004: 136-137).

⁵⁸ En la obra *El humanismo semita* (1969), Dussel estudia el humanismo semita, no meramente judío, puesto que los mesiánicos, *i. e.*, los cristianos van a ser también judíos, y los musulmanes, semitas.

⁵⁹ Véase *Éx*, 33:11.

naturaleza, sujeto-objeto es la proxemia o relación óptica (Dussel, 1985b: 33). Es la relación del ser humano con los entes, con las cosas. Dussel nombra este tipo de relación mediante la categoría «mediaciones». La proximidad del cara-a-cara tiene que ser interrumpida por la lejanía, por la proxemia, dado que no es posible estar todo el tiempo en la proximidad del cara-a-cara. La relación ontológica es la relación del ser humano con el mundo como totalidad de sentido. Debemos, por tanto, describir ahora las categorías de «totalidad» y «mediaciones».

1.2.2. Totalidad

La categoría «totalidad»⁶¹ (llamamos «T» a esta categoría) es la categoría principal de la ontología, y alude fundamentalmente, en el marco de la filosofía de nuestro autor, al sistema en el cual los entes cobran sentido. La totalidad es entonces aquello que constituye el sentido de los entes, y es, por tanto, el ámbito donde algo que se conoce, se inventa, se intuye, se encuentra, se halla. Esta categoría constituye el fundamento de todo sentido⁶², y en cuento tal, carece de él. La totalidad es aquello en lo que ya siempre nos encontramos y además hallamos a cualquier objeto de investigación o conocimiento u objeto de la voluntad, del querer o del deseo, etc. En la vida cotidiana, *v. gr.*, se está todo el tiempo dentro de totalidades. La totalidad no necesariamente alude a un espacio, en efecto, podría no tener espacio y ser una totalidad no territorial. La totalidad es algo que nunca es un objeto, pero todo objeto se halla dentro de una totalidad:

Totalidad indica ese límite de límites. [...] Evidentemente es el límite dentro del cual todo ente (que puede ser objeto o hecho) encuentra su sentido. El mundo es la totalidad fundamental; es la totalidad de totalidades (Dussel, 1985b: 34).

En las obras del periodo que estamos analizando, la totalidad es para Dussel existencial, *i. e.*, la totalidad en la cual todo ser humano se halla ya siempre en inserto; pero a partir de los desarrollos de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998a) nuestro autor distinguirá entre dos tipos de totalidades, la existencial y la sistémica⁶³.

⁶⁰ Véase I *Cor* 13:12.

⁶¹ Véase Levinas, 1977.

⁶² Véase la discusión entre Theodor Adorno y Karl Popper plasmada en la obra *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Adorno *et al.*, 1973). Para Dussel, Popper se encuentra en el nivel óptico de las ciencias, pero Adorno se halla dentro de un pensamiento dialéctico. Para Popper, entonces, la totalidad no tiene contenido, no tiene sentido.

⁶³ Para nuestro autor, hay una totalidad ya no cotidiana, sino abstracta, *i. e.*, no se trata ya de mundo, sino propiamente del sistema. La totalidad sistemática o la totalidad de un sistema alude a un ámbito más simple y abstracto que el mundo cotidiano. Toda totalidad sistémica es una totalidad derivada de la totalidad existencial, *i. e.*, del mundo. El mundo es más amplio que el sistema. Todo sistema es un cierto corte que se hace en el mundo. En la totalidad del mundo se recortan muchos mundos, cada recorte de la totalidad del mundo constituye un sistema. Todo sistema es abstracto respecto del mundo, *v. gr.*, el sistema universitario, el sistema capitalista, el sistema político liberal, entre otros. Abstracto significa que de la complejidad de la totalidad existencial se toma o configura un sistema en particular. Significa más bien que el sistema es abstraído de la realidad, es analizado y puesto finalmente en la realidad. Ahora bien, creer que lo abstraído es lo real es un error. La abstracción no es irreal, sino fruto de un acto abstractivo, por lo tanto, lo abstraído no existe como abstracto, sino como concreto en el mundo existencial. Al ser imposible de conocer la realidad en su singularidad es conocida a través de sistemas (*vid. infra* § 4.1.2).

En el análisis de la categoría «totalidad», la filosofía de la liberación establece una serie de distinciones semánticas entre diversos términos, *v. gr.*, entre «ontológico» y «óntico», y entre «metafísico» y «meta-físico»; pero también entre «cosmos», «mundo» y «universo»; «significado» y «sentido», «comprensión» e «interpretación»; «identidad» y «diferencia»; «analogía» y «distinción». A continuación, analizamos sucintamente estas distinciones.

Lo ontológico hace referencia a la comprensión del ser, y tiene que ver con la totalidad, puesto que lo ontológico es la totalidad comprendida. Por su parte, lo óntico se refiere a aquello que es parte de lo ontológico, *i. e.*, a las partes componentes del todo, partes —a su vez— que pueden ser un todo y estar compuesto de subpartes, y así indefinidamente. Lo metafísico, en sentido negativo, consiste en la ingenuidad de tomar lo óntico desde la inmediatez, sin comprender que ya es parte de un todo; la actitud metafísica en sentido negativo es la del ingenuo que sostiene que lo que lo enfrenta inmediatamente es ya real; sin embargo, eso se halla, en verdad, mediado por otros momentos. Finalmente, lo meta-físico, en el sentido y grafía levinasiana, es aquello que está más allá de la ontología, de lo ontológico, es lo trascendental a lo ontológico, a la totalidad. Para Levinas, lo meta-físico coincide con lo ético. Y de este modo lo entiende también Dussel. Cada ser humano desde el misterio de su subjetividad está más allá de lo ontológico. Cada ser humano tiene una historia particular que trasciende lo ontológico. Lo ético es lo que aparece en la experiencia cara-a-cara, y esa experiencia es trascendental a la totalidad o al mundo.

«Cosmos» (κόσμος) refiere a la totalidad de la realidad (*plenitudo realitatis*), *v. gr.*, los millones de galaxias existentes a millones de años luz. Es la totalidad de las cosas reales conocidas o no por el ser humano (Dussel, 1985b: 35; 2014: 46). Por su parte, «mundo» (*mundus*) refiere a la totalidad de experiencias que un ser humano tiene respecto del cosmos, es la totalidad de sentido que antecede a todo ente que nos enfrenta (Dussel, 2014: 45-46). Se trata entonces de lo que el ser humano mediante sus experiencias respecto del cosmos incorpora en su mundo⁶⁴. «Mundo», entonces, es la totalidad de las totalidades, es la totalidad cotidiana⁶⁵ que —por tan obvia, tan evidente— no se la ha hecho objeto de pensamiento. «Universo» es, por último, el modo como el cosmos es incluido en el mundo; de modo que es posible hablar de una historia del universo, dado que desde cada cultura el universo se presenta de distinta manera; en efecto, los griegos lo concebían de una manera, los medievales europeos de otra, etc.

Ahora bien, el ser es el horizonte hacia y desde donde se manifiestan los fenómenos del

⁶⁴ Esta cuestión será retrabajada por Dussel a partir de los nuevos desarrollos de su filosofía de la liberación (Dussel, 1998a; 2009a; 2014 y 2016), donde incorpora nociones propias de las neurociencias, en particular a partir de la obra de Gerald Edelman (1989). La totalidad de la realidad es experimentada por cada uno/a de nosotros/as desde los recuerdos que tenemos de todas nuestras experiencias pasadas. El mundo será, entonces, para Dussel, la totalidad de los recuerdos en el cerebro de las experiencias significativas a partir del criterio de verdad vida-muerte. Es la totalidad de los recuerdos de todas las experiencias con el/la otro/a y con las cosas que cada uno/a tiene en su cerebro. La comprensión del mundo es así posible por la actualización de la totalidad de mis experiencias como horizonte.

⁶⁵ Edmund Husserl es quien introduce la categoría *Lebenswelt* (mundo de la vida), precisamente para indicar el mundo de la vida cotidiana (Husserl, 2008).

mundo (Dussel, 1985b: 53), y mundo es la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental (Dussel, 2014: 46). Se trata, pues, del horizonte cotidiano de comprensión dentro del cual vivimos. El mundo es una totalidad instrumental o de sentido, *i. e.*, una totalidad de los entes con sentido. Al dejar la proximidad del encuentro cara-a-cara y dar lugar a la lejanía, el mundo comienza a poblarse de entes. Todo mundo es una totalidad que indica ese límite de límites: es el límite dentro del cual todo ente encuentra su sentido (Dussel, 1985b: 34). Mundo designa entonces la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental. Dicho de otro modo, es la totalidad de los entes (reales, posibles o imaginarios) que son en relación con el ser humano (Dussel, 1985b: 35), de modo tal que sin él no hay mundo, solo hay cosmos. «El mundo es así el sistema de todos los sistemas⁶⁶ que tienen al hombre como su fundamento» (Dussel, 1985b: 35). El mundo no es una parte del cosmos, sino que algunas cosas reales del cosmos juegan en el mundo la función de cosas-sentido (Dussel, 1985b: 35). Es dentro de una totalidad de sentido o mundo donde los entes adquieren un sentido (Dussel, 1985b: 38). Dussel habla también de «cosas-sentido», categoría de Xavier Zubiri, para aludir a aquellas cosas que me enfrentan en el mundo (Dussel, 1985b: 34). El mundo también puede ser pensado como el fundamento de todos los fundamentos, *i. e.*, el fundamento de todo lo que acontece en él, y cognitivamente de todo lo que se conoce (Dussel, 1985b: 37-38). Pero también el mundo, según Heidegger, lo será de la dimensión afectiva, no solo cognitiva; en efecto, también el mundo es la totalidad de los querereres de la voluntad. La voluntad es lo que ama, y en el fondo la vida. De modo que es posible hacer una descripción de la totalidad del mundo no solo desde el conocimiento, sino también desde el querer. Y ver las cosas desde el fundamento del querer y lo querido. Hacer una descripción fenomenológica del mundo desde la afectividad, y de allí que Heidegger tome a Nietzsche y la cuestión de la voluntad de poder como hilo conductor. El mundo no es solo mi experiencia cognitiva de memoria, sino que también es una memorización evaluativa. El valor de las cosas ya no es conocimiento teórico, sino que es ser mediación, *v. gr.*, el agua es mediación para la vida. La totalidad del mundo es también la totalidad de lo querido⁶⁷ por la voluntad.

La cuestión de la «identidad» y la «diferencia» alude a la identidad del todo como fundamento, y a la diferencia de los entes. La identidad es el todo, y cada cosa en concreto es la diferencia. La identidad y la diferencia refieren a la univocidad, a la universalidad, en definitiva, a un pensamiento que puede imponerse como dominador. Para Dussel, la analogía y la distinción permiten otra manera de habérselas con la realidad, una manera muy distinta de la equivocidad y la identidad. El pensamiento que considera al otro como trascendental es analógico, por ello, el ser no se muestra como unívoco, sino como análogo (*vid. infra* § 1.4).

La palabra fuerte en la definición de mundo es la palabra «comprensión». Es una palabra que define Heidegger⁶⁸ en aquello de la comprensión del ser, de aquí la originalidad de

⁶⁶ Léase: sistemas económicos, políticos, sociológicos, matemáticos, psicológicos, etc. Nota nuestra.

⁶⁷ En este sentido, Dussel se refiere a Sigmund Freud y la cuestión del deseo, del «*ich wünsche*»; pero también el deseo es un acto segundo ya que parte de la totalidad de lo deseado como mundo.

⁶⁸ Heidegger propone la noción de comprensión (*Verstehen*), que no es idea ni es objeto, sino que es la

Heidegger respecto de Kant, Hegel y Husserl. Com-prensión (*Verstehen*) es prender, agarrar con, com-prensión es prender algo con otra cosa, es prender algo en relación con todas las otras cosas del mundo. Comprender es un concepto relativo. En efecto, es tomar una totalidad en donde capto un elemento de muchos otros. De modo que el acto de la comprensión es un acto intelectual, cognitivo, pero no es ni el entendimiento ni la idea de razón en Kant⁶⁹ (Dussel, 1985b: 34-35), *i. e.*, no se tiene con él la claridad de una idea o de un postulado de la razón. La comprensión del ser es la comprensión de la totalidad como fundamento de todo lo que aparece como fundado y por medio del cual puede ser interpretado el sentido de cualquier ente en el mundo (Dussel, 1985b: 39-40). El mundo se comprende, en efecto, pero las cosas se interpretan. «Comprensión», entonces, se refiere al mundo, mientras que «explicación» o «interpretación» se refiere a las cosas en el mundo. La interpretación, la hermenéutica es acerca de los entes que pueblan el mundo. La interpretación de las cosas es situar una parte dentro del todo y descubrir su significado y, a su vez, su sentido en la totalidad del mundo. La interpretación es también un acto intelectual que constituye al objeto, pero dentro del mundo.

También nuestro autor distingue entre «significado» y «sentido»,⁷⁰ donde significado⁷¹ alude a la referencia de la subjetividad a lo real, mientras que sentido es el lugar que algo ocupa en la totalidad. La comprensión del sentido significa captar el significado de lo que me rodea, pero además verlo en su relación con la totalidad. El sentido es el lugar que ocupan las cosas con significado dentro de un mundo como totalidad que fundamenta su lugar en esa totalidad como parte funcional. La comprensión lo es del sentido de la totalidad de mis experiencias de la vida cotidiana sobre lo que se montará todo lo demás, *v. gr.*, el pensamiento filosófico.⁷² El mundo está connotado en lo que aparece y está supuesto su

comprensión del sentido del ser. El ser es el fundamento del sentido de todo lo que aparece.

⁶⁹ Para Kant, el conocimiento es algo que proviene de lo real, pero sobre todo es algo que pone el sujeto, *v. gr.*, las intuiciones puras de tiempo y espacio, constituyendo así un fenómeno, y las categorías puras del entendimiento. Las cosas que aparecen no aparecen ni en el tiempo ni en el espacio, tanto el tiempo como el espacio son puestos por el sujeto trascendental. Luego, el entendimiento con sus categorías *a priori* conceptualiza al fenómeno como objeto. De modo que el objeto es una representación que el sujeto trascendental tiene de lo real (Kant, 1998). Para Dussel, sobre todo a partir de sus últimos planteos filosóficos, la cuestión no es como en Kant, sino que el ser humano actualiza lo real en el cerebro neuronalmente. Y el acto de la actualización es el acto cognitivo por el cual el sujeto es sujeto al constituir la representación. Kant en su obra *Crítica de la razón pura* (1998), expone su interpretación acerca de cómo los sujetos racionales conocen la realidad. El sujeto enfrenta la realidad, pero la realidad se da a través de los sentidos (lo percibido); ahora bien, el sujeto tiene unas formas puras, tiempo y espacio, que le agrega a la realidad, y esto formaba el fenómeno. Luego, el fenómeno es constituido conceptualmente como objeto mediante las categorías puras del entendimiento. Para Kant, el sujeto conoce la representación que él mismo hace de lo real. Kant explica cómo el sujeto conoce los objetos de su mundo, *i. e.*, las mediaciones, el tema del conocimiento. Pero Kant, entiende Dussel, no conocía cómo funcionaba el cerebro humano.

⁷⁰ Para Husserl, la intención del sujeto constituye el sentido del objeto y no solo el significado (Husserl, 2013: 277-281).

⁷¹ Lo que hoy Dussel explicaría como la actualización en el propio cerebro de lo que la cosa es.

⁷² Para Heidegger, el acto primero es ser-en-el-mundo, *i. e.*, la comprensión de las cosas en el mundo; un acto cognitivo diferente tanto respecto del objeto constituido por el entendimiento, según Kant, como de la idea, según Hegel. El pensar no es un acto originario, es un acto del mundo. De modo que el acto de pensar es un acto segundo en el mundo. Se piensa porque ya se supone no solo la existencia, sino el mundo. Esta cuestión desfonda a Descartes, quien buscaba una experiencia originaria primera: el *cogito, ergo sum*. La actitud teórica para Heidegger no es primera en el mundo, sino que la primera es práctica. El *Dasein* primero comprende el mundo prácticamente, en sentido práctico, no teórico. El *cogito* cartesiano no es el primer acto constitutivo del

significado. Con el «significado» se descubre el fenómeno como ente (lo que es desde el ser en mi mundo), pero con el «sentido» se sitúa al ente en la totalidad. Para Dussel, alejado tanto de una posición idealista como del realismo ingenuo, sostiene que hay hechos porque hay realidad, y a partir de esos hechos se construyen las interpretaciones. Todo hecho es un fenómeno respecto del cual se sabe su significado y se descubre su sentido.⁷³

El sujeto conoce o percibe lo real a través de su representación de lo real, puesto que la representación es el acto de conocer o percibir lo real. Ahora bien, lo que se conoce o se percibe de la cosa no es toda la cosa. De allí que la cuestión sea fenomenológica. El modo como se aborda lo real es uno frente a los múltiples posibles. Para Dussel, Kant tiene razón respecto de que el sujeto trascendental no conoce del todo algo. Lo verdadero de un sistema puede revelarse en un sistema histórico posterior como falso, como no-verdadero. Interpretar es, pues, habérselas con un ente, con una cosa dentro del mundo; mientras que la comprensión lo es del mundo como totalidad.

A su vez, el mundo crece englobando más al cosmos y deviniendo nuevos mundos. La dialéctica se explica por crecimiento. La mundanidad del mundo, según Heidegger, es el modo como la subjetividad cotidiana y ontológica capta lo real y a su vez va desplegando el horizonte de captación. Pasar del horizonte 1 al horizonte 2 es dialéctico. Se pasa de una comprensión del ser a otra. Y el mundo se va ampliando. Hay entonces una expansión dialéctica del mundo⁷⁴. La dialéctica es el pasaje de una totalidad a otra totalidad o el despliegue del horizonte del mundo. Sin embargo, al cambiar el horizonte del mundo va cambiando su sentido, por lo que las mismas cosas van cambiando de sentido en la historia. Esto prueba también la importancia de saber ubicarse históricamente para precisar desde allí el sentido de las cosas (*vid. supra* § 1.1).

La totalidad o el sistema puede ser injusto, y esto ocurre cuando esa totalidad o sistema se fetichiza y niega la exterioridad (*vid. infra* §§ 1.2.4 y 1.2.5). Esto es, *v. gr.*, el mal en ética o el autoritarismo en política, pero también la dominación de la mujer bajo el patriarcado o la explotación del trabajo en la economía capitalista (*vid. infra* §§ 3.4 y 3.5). La superación de una totalidad fetichizada, *i. e.*, su liberación, se torna entonces una exigencia (*vid. infra* § 1.2.6). De allí que sea necesario preguntarse en qué sistema como totalidad uno puede estar siendo funcional, *v. gr.*, el/la médico/a en el sistema de salud, el/la docente en el sistema educativo, el/la detentador/a del poder público en el sistema de gobierno, en fin, etc.

1.2.3. Mediación

Dijimos que la primera categoría de la filosofía de la liberación es el cara-a-cara o la

ser humano, sino un segundo acto cotidiano en el mundo práctico que se torna teórico. Lo teórico es posterior a lo cotidiano, a lo práctico (Heidegger, 2012: 110-122; Descartes, 2004).

⁷³ Esta posición teórica difiere notablemente a la de Nietzsche para quien no hay hechos, sino solo interpretaciones de los hechos. La distinción mundo-cosmos permite superar la posición tanto de un realismo ingenuo como la de un idealismo.

⁷⁴ Los españoles, *v. gr.*, tuvieron una experiencia española de los aztecas, ya que estos fueron interpretados por aquellos, *i. e.*, fueron interpretados desde el mismo mundo español, no desde el mundo azteca.

proximidad (*vid. supra* § 1.2.1), pero a la proximidad se le contraponen la lejanía o la proxemia. Desde el cara-a-cara con el otro/a y desde su distancia, uno/a lentamente comienza a construir un mundo. En efecto, uno/a tiene experiencias propias, pero, en realidad, el/la otro/a, la madre, el padre, el medio nos van dando la información de una cultura, de una historia, de una lengua que uno/a va recibiendo. La totalidad se construye desde el/la otro/a y desde las propias experiencias. Así, la categoría «mediación» (*Vermittlung*) (llamamos «M» a esta categoría) hace referencia a los medios con los que se cuenta dentro del mundo, *i. e.*, a todos aquellos entes que nos rodean en nuestro mundo (o en un sistema). Todo ente es una posibilidad existencial en el sentido de que existe en mi mundo.

El mundo, para Dussel, es primeramente práctico, ya que todo lo que ese ser humano hace se integra a un proyecto de vida. Lo práctico es aquello que es mediación para la vida.⁷⁵ Las cosas reales son incorporadas a «mi» mundo, *i. e.*, a todas «mis» experiencias. En efecto, el conocimiento que se tiene de los entes nos permite manejarlos prácticamente para cumplir un proyecto de vida. Las cosas son medios para un determinado fin. Todo lo que nos rodea es, en primera instancia, de orden práctico, puesto que está integrado a un proyecto de vida. El conocimiento de la cosa real, para Dussel, no es primeramente teórico, *i. e.*, no se pregunta qué es la madera en un primer momento, sino que está en función de un proyecto práctico de vida. Esto debe entenderse con claridad. No estamos ante la visión moderna, sino ante otra donde la primera relación, como hemos insistido, es práctica y no teórica. El significado de la cosa usa un conocimiento, pero un conocimiento que no es «yo pienso el objeto teóricamente», sino que es un «yo conozco prácticamente la cosa en tanto que la integro a un proyecto de vida».

Aquellas cosas que nos enfrentan en el mundo pueden ser, o bien, a) una cosa real que forma parte de la realidad; b) o bien, una cosa con sentido o cosa-sentido, *i. e.*, dicha cosa real pero incorporada a «mi» mundo con un sentido; o bien, c) un ente, *i. e.*, la cosa dentro de «mi» mundo en su significado de verdad,⁷⁶ analizado y estudiado desde el punto de vista de la analogía, lo cual supone una novedad respecto de las posiciones anteriores de Dussel, fundamentalmente fenomenológica.⁷⁷ Una vez incorporada la cosa a «mi» mundo puede tener muchos sentidos, pero la cosa dentro de «mi» mundo puede ser conocida en su significado de verdad, lo que me permitirá usar la cosa en sus diferentes sentidos posibles.

La naturaleza misma no es la realidad, sino que es la realidad en el mundo no modificada por el trabajo humano (*vid. infra* § 1.3.2). Lo que me enfrenta en el mundo son las cosas con sentido, pero, además, y antes aún, con significado. En este sentido, insistimos, el tratamiento de la cuestión es fenomenológico. Aquí es preciso distinguir las cosas de los

⁷⁵ Veremos luego que la noción de valor será precisamente en la económica aquello que es mediación para la vida, para la afirmación de la vida. Cuestión clave para la filosofía dusseliana desarrollada a partir de 1998 (*vid. infra* § 4.1.2).

⁷⁶ Este punto es corregido por Dussel respecto de lo sostenido en el libro *Filosofía de la liberación* (1985b). Analizaremos esta novedad en el pensamiento de Dussel más adelante (*vid. infra* § 4.1.3).

⁷⁷ Para Zubiri, *v. gr.*, la cognoscibilidad de la cosa le es indiferente a la cosa misma; de hecho, un árbol crece por su dimensión genética, pero no porque sea conocido.

seres humanos. Los seres humanos no pueden ser tratados como cosas porque al hacerlo se los aliena (*vid. infra* § 1.2.5). El Otro es en sí otra cuestión no reducible a la cosa natural, por ejemplo.

Ahora bien, lo que se me presenta en el mundo es el fenómeno, y este es lo que aparece desde el horizonte de todas mis experiencias; pero nunca aparece algo aisladamente, nunca aparece algo solo, sino que aparece en el plexo de una totalidad de acontecimientos. El fenómeno se presenta dentro de un sistema de fenómenos. Y este sistema completo de fenómenos es también el mundo. Todo «objeto» es lo arrojado frente a mí, lo arrojado delante; ob-jecto, *ob-* (ante, enfrente, contra), *-iacere* (arrojar, poner). Se trata del fenómeno que empieza a ser interpretado y conocido.

Para Dussel, siempre se accede a lo real dentro de un mundo, de allí que hayan hechos, pero estos están siempre interpretados. Podría decirse que la posición ontológica de Dussel es la de un realismo crítico, distinguiéndose así tanto de la posición heideggeriana como de la posición nietzscheana. No se accede a lo real como real, sino que se accede a lo real desde un mundo, *i. e.*, desde una lengua, una historia e incluso desde un marco interpretativo que puede ser falso. La falsa conciencia del fetichismo consiste, según hemos indicado, en sostener que cierta interpretación de lo real coincide con la realidad misma. Por ejemplo, la cuestión del contrato social en Hobbes o la cuestión de la economía política en Smith⁷⁸ (*vid. infra* §§ 3.5 y 4.2.1).

A partir de Heidegger, Dussel distingue entre cotidianidad acrítica, ciencia y filosofía. La cotidianidad es la más peligrosa de las prisiones porque quien está en ella cree conocer las cosas como son, sin darse cuenta que en realidad las conoce de un cierto modo, en una cierta época, en una cierta clase social, etc. Naturalizar, hacer naturaleza o realidad «mi» mundo es la prisión más peligrosa. Frente a ello es preciso historizar el mundo, *i. e.*, desnaturalizarlo. Otra vez, pues, la importancia de la histórica (*vid. supra* § 1.1). Por otro lado, se halla la visión de las ciencias, quienes tienen sus propios marcos teóricos históricos y falibles. Dussel explica que la ciencia con pretensión de criticidad resulta ser también ingenua, ya que no cuestiona sus propios presupuestos. Frente a estas posiciones está la visión crítica de la filosofía. Sin embargo, también los/as filósofos/as deben ser críticos/as, *v. gr.*, cuestionando el eurocentrismo en la interpretación hegemónica de la historia de la filosofía. En efecto, la filosofía puede tener un presupuesto eurocéntrico que hace que todas sus conclusiones sean falsas. Las mediaciones en el mundo tienen distintos niveles de criticidad. Es preciso entonces superar la cotidianidad acrítica, *i. e.*, superar una dimensión trágica donde se considera que las cosas son como son y no es posible cambiarlas. Ahora bien, es preciso contar con que el saber de la mayoría de la gente se halla en esa cotidianidad acrítica.

⁷⁸ Afirmar que el ser humano es primero un individuo, y que luego hace un contrato para ser social, es una interpretación posible de la realidad. Esta interpretación puede resultar eficaz durante un cierto tiempo, hasta que empiece a mostrar sus efectos negativos; entonces, se hace necesario ponerla en cuestión. La interpretación del sentido de la realidad no es la realidad misma, y es posible, de hecho, tener otra interpretación de ella (*vid. infra* § 4.2.1).

1.2.4. Exterioridad

La categoría «alteridad» o «exterioridad»,⁷⁹ e incluso «trascendentalidad interior»⁸⁰ (llamamos «E» a esta categoría), es el fundamento del pensar filosófico dusseliano, es lo que constituye la definición propiamente filosófica de la meta-física de la alteridad. El punto de partida del discurso de la filosofía de la liberación es la afirmación de la «exterioridad» con respecto a la totalidad, cotidiana o sistémica, a partir de la distinción analógica (*vid. infra* § 1.4). Esta categoría denota, *stricto sensu*, el ámbito de lo humano situado «más allá» del horizonte del ser del sistema como también la trascendentalidad interior a él (Dussel, 1985b: 52). El Otro⁸¹ es la exterioridad en tanto que alteridad de todo sistema posible; es el más allá de lo mismo que la totalidad siempre es, es el ser humano en cuanto rostro interpelante, revelante, provocante (Dussel, 1985b: 55-56): «Exterioridad [...] quiere indicar el ámbito

⁷⁹ La cuestión de la exterioridad, como hemos dicho, ha sido planteada por Levinas en su obra *Totalidad e infinito* (1977). Exterioridad es una categoría que hace uso de la metáfora de la espacialidad sin hacer referencia a una espacialidad concreta. En efecto, mal se interpretaría esta categoría si a través de ella se pretendiese señalar algo que ocupa un lugar físico distinto al de su par categorial antagónico, *i. e.*, totalidad. Se trata más bien de una indicación metafórica para señalar su distinción respecto del mundo, sistema o totalidad. Levinas es, propiamente, quien rompe con el pensamiento de la totalidad. Cuando el pensamiento es de dominación, el otro no es lo primero. Cuando el pensamiento es crítico, la ética es anterior a la ontología, por lo tanto, el otro es lo primero, es el punto de partida. Y esto es fundamental para Dussel. La alteridad o la exterioridad tiene grados y distinciones, permite, pues, ser pensada en diferentes niveles. Levinas, sostiene que el otro está antes que yo, *v. gr.*, la madre antes del hijo, apenas nazco soy instruido en el mundo ya del otro (lengua, valores, etc.), el otro es lo primero tanto ontológica, como empírica e históricamente. La realidad objetiva, la realidad hecha objeto del conocimiento no existe sin el ser humano, supone un sujeto. La mera realidad es *a priori* del sujeto humano, pero la realidad objetiva es su *a posteriori*. Para Dussel, cada nivel de totalidad o cada nivel sistémico exige distinto instrumental epistemológico. Todo sistema exige, entonces, una epistemología de mediaciones diferenciadas. Por ejemplo, si se piensa en la totalidad del género, y en ella la mujer como dominada, es necesario instrumentarse de psicología, de sociología, de historia, etc. Pero, a su vez, si se sostiene que el/la obrero/a es explotado/a como trabajo asalariado, es preciso considerar las ciencias económicas. E incluso si se sostiene que el/la ciudadano/a es desposeído/a del ser sujeto de la soberanía, que el poder político es dominación legítima ante obedientes, entonces es preciso considerar la política y la historia de la política, etc. Por su parte, con la categoría de exterioridad nos situamos en un nivel más abstracto. Si se toma la cuestión del género, encontramos a la mujer, pero también el ejercicio de la sexualidad no solo heterosexual; si en cambio se toma la cuestión económica, nos encontramos al/a la obrero/a o al/a la excluido/a; en la política hallamos al/a la ciudadano/a domesticado/a por los medios de comunicación, por la mediocracia. Y así en cada sistema posible. Hay, en efecto, grados de exterioridad, *v. gr.*, desde los pueblos amazónicos que no han visto ningún ser «civilizado» hasta el/la obrero/a que acaba de perder el trabajo en Mendoza. Estudiaremos esto con detalle en el tercer capítulo de este trabajo, en particular referido a la dimensión económica. Un muy buen análisis de esta categoría en el pensamiento de Dussel se halla en Hopkins, 2016.

⁸⁰ La categoría de «trascendentalidad» permite situarse análogamente en el lugar del/de la otro/a, en el mundo del/de la otro/a para pensarlo. El Otro europeo para los españoles era el/la africano/a, el/la árabe, pero no el/la amerindio/a (Dussel, 1994b). El no-ser del mundo colonial y neocolonial, *v. gr.*, América Latina respecto de Europa o Estados Unidos. «Ninguna persona, en cuanto tal, es absolutamente y sólo parte del sistema. Todas, aun en el caso de las personas miembros de una clase opresora, tienen una trascendentalidad con respecto al sistema, interior al mismo» (Dussel, 1985b: 60). La importante de esto es que permite comprender, como veremos en detalle, por qué el trabajo vivo, en la interpretación de nuestro autor, guarda siempre una exterioridad respecto del capital como sistema o totalidad (*vid. infra* § 3.4).

⁸¹ El/la otro/a puede ser dentro de un sistema o el Otro como alteridad a un sistema. Precisamente, la escritura de Dussel distingue entre «otro» y «Otro», para referirse así a quien se halla junto a otros/as en el sistema o a quien es exterior a él; la primera indicación corresponde al otro con minúscula, mientras que la segunda al Otro con mayúscula. Por nuestra parte, mantendremos esta grafía para denotar el mismo sentido que aplica Dussel.

desde dónde el otro hombre, como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela» (Dussel, 1985b: 53):

Si la Totalidad mundana en su último horizonte: el ser, es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (la *fysis griega*), y por ello podría denominarse: lo *meta-físico*, lo *trans-ontológico*; "el Otro" como lo *más allá* siempre *exterior* de "lo Mismo" (Dussel, 1973a: 119).

La meta-física de la alteridad es, pues, la crítica a la totalidad del sistema (T) desde la exterioridad (E), es la crítica a la ontología, en especial, a la ontología moderna. Se trata, pues, de «saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro» (Dussel, 1985b: 61) (*vid. infra* § 1.4).

La categoría de exterioridad es, a nuestro juicio, la categoría más importante del discurso de la filosofía de la liberación tal como Dussel la entiende y practica, dado que abre la posibilidad de la construcción de un discurso crítico desde la periferia, desde los/as oprimidos/as del mundo, en especial de América Latina. En efecto, las categorías «totalidad» y «mediación» corresponden al discurso de la filosofía contemporánea, fundamentalmente, a la filosofía heideggeriana y la fenomenología, mientras que «exterioridad» es la categoría ético-crítica que permite articular todo el discurso de la meta-física de la alteridad (Dussel, 1985b: 52). El intento de Dussel en la primera formulación de su ética de la liberación consistió en formalizar filosóficamente esta categoría, *i. e.*, en constituir como categoría filosófica formal la categoría de alteridad o exterioridad, puesto que así se torna posible explicar los motivos filosóficos que encubren y justifican la dominación y opresión, en particular, de América Latina (Dussel, 1998a: 43).⁸²

Emmanuel Levinas piensa la cuestión de la exterioridad en un nivel interindividual; sin embargo, Dussel la extiende al ámbito socio-cultural y político de América Latina (Beorlegui, 2004: 708). El Otro para Dussel es siempre concreto y situado históricamente. Si el Otro levinasiano es abstracto —expresado a través de las figuras bíblicas del pobre, la viuda, el extranjero y el huérfano (Dussel y Guillot, 1975: 104 y Dussel, 2003: 114), el Otro dusseliano es concreto y análogo. La alteridad o exterioridad, el Otro, el *Autrui*, puede, según nuestro autor, fenomenizarse de diferentes maneras. Así, *v. gr.*, el pueblo, el/la oprimido/a, el pobre, la víctima⁸³, pero, con mayor concreción, la mujer en el sistema patriarcal, la juventud en una cultura de masas, y, como veremos más adelante, el trabajo vivo explotado en el sistema capitalista (*vid. infra* § 3.4), entre otros.

⁸² Dussel construye, entonces, a partir de la filosofía levinasiana, categorías que permiten explicar el hecho de la dominación: ofrece la posibilidad de pensar la ética en términos políticos e incluso geopolíticos, más allá del marco existencial de la hermenéutica cultural de Ricoeur y de la ontología fundamental de Heidegger. La inquietud por pensar la situación de los países coloniales ha sido compartida por nuestro autor, entre otros, con Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. En particular, a Dussel le interesa ver cómo América Latina ha sido excluida en cuanto colonia como la exterioridad del mundo eurocéntrico. Esa es su intuición de fondo. Ontológicamente, ser colonia es un no-ser.

⁸³ «Víctima» es la categoría que Dussel introduce en su filosofía de la liberación a partir de Walter Benjamin. Con ella quiere indicar a quienes padecen las consecuencias negativas de un sistema (Dussel, 1998a: 298-299).

Esta categoría ha sido trabajada por nuestro autor en distintos momentos de su producción filosófica (García Ruiz, 2003; Hopkins, 2016). De modo tal que con el paso del tiempo se ha ido precisando y complejizando. En un primer momento, hallamos una prefiguración de la categoría de exterioridad a partir de la experiencia de Dussel en Israel, fundamentalmente. En su artículo de 1962, «Pobreza y civilización», trabaja la categoría de «pobre» como «profeta», donde construye una relación entre la pobreza, la libertad y la creación profética (Dussel, 1973c). En un segundo momento, aparece con claridad la significación de pobreza como exterioridad a la totalidad. Esto acontece a partir de la ruptura con la ontología heideggeriana a partir de la recepción de la obra levinasiana *Totalidad e infinito*, como lo hemos indicado al inicio de este capítulo. Esta cuestión ya es evidente en la obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974b), en la que Dussel sitúa el tránsito de una apertura crítica en tanto distanciamiento con la ontología heideggeriana y constitución de la filosofía de la liberación. En un tercer momento, la exterioridad es entendida en la obra *Historia de la Iglesia en América Latina* (1992) como una praxis subversiva, histórica (sociopolítica, cultural, económica, sexual, etc.) y escatológica; la realidad del ser humano dentro de sistemas opresores es destitución de la realidad del ser humano como exterioridad (Dussel, 1992: 26-27). En un cuarto momento, la correspondencia categorial entre la categoría «trabajo vivo» de la crítica de la economía política y la categoría «exterioridad» de la metafísica de la alteridad (Dussel, 1988) (*vid. infra* § 3.4). Para nosotros constituye un momento fundamental ya que esta correspondencia categorial, junto a otras, como veremos en el tercer capítulo, permitirá el desarrollo de una economía de la liberación. En un quinto momento, esta categoría es resignificada a partir del diálogo crítico entablado con la ética del discurso, en particular con Karl-Otto Apel, como puede observarse en el texto *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* (1993a). Finalmente, la cuestión de la exterioridad trabajada en el marco de los desarrollos de la política de la liberación como en las *20 tesis de política* (Dussel, 2006b).

La expresión filosófica propiamente dicha respecto de la exterioridad es «trascendentalidad interior» (Dussel, 1985b: 52). Esto significa que cada ser humano es, en última instancia, trascendental para otro ser humano. La alteridad es, pues, insondable. Por ello, todo ser humano guarda siempre una exterioridad respecto de la pretensión de otro ser humano de querer comprenderlo en su mundo, de querer intratotalizarlo en su mundo, de querer constituirlo como mediación en su mundo, de querer alienarlo. La libertad es la incondicionalidad del Otro respecto del sistema. Además, todo ser humano es siempre trascendental a cualquier sistema en el cual cumpla, como alienado en él (*vid. infra* § 1.2.5), una determinada función, *i. e.*, guarda siempre una singularidad que ningún sistema puede arrebatar. El ser humano cumple en toda totalidad una función sistémica, pero puede, por ser trascendental a ella, renunciar a esa función. En efecto, dado un sistema *x*, cada ser humano es trascendental a él, *i. e.*, hay momentos, instancias que el sistema *x* no agota y desde donde el ser humano puede rebelarse. Precisamente por este hecho, la trascendentalidad humana frente a todo sistema totalizante, es que es posible su transformación. En este punto radica la capacidad crítica de esta categoría (Dussel, 1985b: 60):

Todo hombre, cada hombre, en cuanto es otro es libre, y en cuanto es parte o ente de un sistema es funcional, profesional o miembro de una cierta estructura, pero no es otro (Dussel, 1985b: 57).

Al estudiar el tema de las mediaciones (*vid. supra* § 1.2.3), vimos que cada ser humano está rodeado de entes, que se constituyen como mediaciones para su proyecto existencial. Los entes se manifiestan fenoménicamente y cada uno los sitúa en su mundo (*vid. supra* § 1.2.2). Cada ser humano interpreta los entes en su mundo. Ahora bien, hay, pues, entre todos los entes uno que no es meramente ente. Es, de hecho, un ente, pero es un ente muy singular que también tiene su propio mundo. Si se procediera del mismo modo con el resto de los seres humanos, que son entes pero que no solo son entes, *i. e.*, si los interpretase solo como entes, entonces se los cosificaría, se los objetivaría como cosas.

Este es el tema que, según Dussel, le interesa a Levinas, quien se detiene en distintos tipos de descripciones (Levinas, 1977: 103-104). La revelación de la exterioridad acontece a través del rostro del ser humano que resiste a la totalización instrumental, *i. e.*, resiste a ser constituido como medio dentro de un horizonte cerrado sobre sí (Dussel, 1985b: 53). Entre los entes, insistimos, hay uno que es irreductible a una deducción o demostración a partir del fundamento, se trata del rostro óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético (Dussel, 1974a: 183). El Otro es una realidad que se «me» revela. Entre las cosas reales no incluidas en «mi» mundo está el Otro, ya que es insondable como tal, ya que es el misterio de otro mundo y otra libertad. El Otro ontológicamente forma parte del sistema, pero como realidad lo trasciende. Ese Otro, desde el momento en que aparece y se revela, «me» interpela, «me» exige algo, y es precisamente el único ente que puede hacerlo. El resto de los entes que solo son entes no pueden exigir nada porque no poseen un mundo. La interpelación del Otro significa que el Otro irrumpe en «mi» mundo como el que también tiene «su» mundo. «¡Tengo hambre! ¡Tengo derecho a comer!» es la interpelación con la que irrumpe el Otro, el/la pobre, el/la oprimido/a, *i. e.*, el ser humano más allá del ser, de la comprensión del mundo, del sentido constituido por la interpretación que supone «mi» sistema, trascendente a las determinaciones y condicionamientos de la totalidad, para mostrar con su palabra lo injusto del sistema (Dussel, 1985b: 54). El Otro en su exterioridad del sistema pro-voca a la justicia (Dussel, 1985b: 56):

El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana (Dussel, 1985b: 56).

La filosofía, para Dussel, es crítica. El Otro, para Dussel, no es un ente, es un alguien. En el mundo surge de pronto alguien y ese alguien trasciende «mi» mundo, ya no es una cosa, es otra realidad. Para Dussel, precisamente, hay realidad más allá del ser, del fundamento, del sistema. Las palabras «ser» y «realidad» se confunden como lo mismo. Por ejemplo, en Aristóteles, el ser (εἶναι) es ambiguo, es tanto el ser como la realidad (*Metafísica*, IV, 2, 1003a-1003b). Ahora bien, Dussel distingue entre «ser» y «realidad». En la modernidad, y sobre todo en Heidegger, especialmente el § 43 de *Ser y tiempo*, se ve cómo el ser es el fundamento del mundo (Heidegger, 2012), siendo el mundo es la totalidad de mis experiencias.

La ontología es fenomenológica porque todo lo que se presenta en el mundo aparece, pero más allá de la fenomenología se abre camino la epifanía: se trata de la manifestación del mundo del Otro que irrumpe como interpelación en mi mundo o en el sistema. Esta irrupción es lo que Dussel llama «epifanía», para distinguirla del mero aparecer. Ningún otro ente es capaz de tal interpelación, salvo otro ser humano en su epifanía. Interpelar es, para Dussel, el ser llamado por la responsabilidad de quien interpela. No se trata de un mero aparecer del Otro en el mundo, sino de una irrupción crítica. El Otro es misterio. Se trata de una secularización y un planteo antropológico de la revelación de la alteridad. En el rostro singular de alguien se revela una comunidad como realidad de un pueblo antes que su propia biografía singular. El Otro en su rostro manifiesta un pueblo, una historia y también una biografía. Por ejemplo, Rigoberta Menchú Tum⁸⁴ es una mujer (el tema del género), indígena (el tema de la cultura indígena), campesina (el tema de la explotación capitalista), guatemalteca (el tema de la dominación, del subdesarrollo, del colonialismo) (Burgos, 1986). Todo ello se muestra en su rostro. Un rostro que no es meramente singular, sino colectivo e histórico. En el rostro del Otro aparecen todos los problemas de la humanidad y todos los problemas que cruzan a esa persona dominada.

La interpelación del Otro exige un acto de fe, de confianza en aceptar su palabra como verdadera solo porque él la revela sin otro motivo que su pronunciamiento (Dussel, 1985b: 59). Se cree en la palabra del Otro porque él la revela. Este acto de creer en la palabra del Otro es, para nuestro autor, abrirse al futuro, abrirse a la posibilidad de una praxis transformadora, liberadora, puesto que es la apertura a la novedad (*vid. infra* § 1.2.6). Es la interpelación del/de la excluido/a la que nos mueve a la creación poética. Y es aquí donde el texto *Isaías* 50:4 transcrito como epígrafe de este capítulo cobra sentido.

El no-ser es el más allá del horizonte del ser. El Otro como exterioridad es un no-ser, y en tanto no-ser, en tanto alteridad de la totalidad, es nada. Es lo que está fuera de la totalidad, es lo otro que el ser, el no-ser. Sin embargo, la exterioridad del Otro es real más allá del ser, del sistema, de la ontología, pero no en la lógica de la identidad y la diferencia, sino en la lógica de la semejanza y la distinción. La novedad es posible en la historia desde la nada, *i. e.*, desde la exterioridad meta-física del otro (*vid. infra* § 1.4). Y esto es así porque la totalidad es siempre la reiteración de lo mismo. Todo sistema futuro es realmente resultante de una revolución que subvierte desde la exterioridad el orden de la identidad. Es una transformación analógica, *i. e.*, semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta (Dussel, 1985b: 58). Dussel aplica esta idea en la erótica, la pedagógica, la política y la arqueológica (*vid. infra* § 1.3.1). También, como demostraremos en el capítulo tercero, lo aplica en la económica, ya que lo otro que el ser del capital, *i. e.*, su no-ser, es el trabajo vivo. El trabajo vivo es la exterioridad para el capital, es la nada, pero una nada muy singular, una nada que desde su pobreza absoluta es la única fuente creadora de valor (*vid. infra* § 3.4).

⁸⁴ Rigoberta Menchú Tum es una líder indígena y activista guatemalteca nacida en 1959, miembro del grupo maya quiché, defensora de los derechos humanos, embajadora de buena voluntad de la UNESCO y ganadora del Premio Nobel de la Paz (1992) y el Premio Príncipe de Asturias de Cooperación Internacional (1998).

1.2.5. Alienación

La categoría «alienación» (llamamos «A» a esta categoría) explica, en abstracto, el hecho por el cual la alteridad es negada o destituida de su condición de tal y consiguientemente subsumida en la mismidad sistémica. La subsunción es la acción de la totalidad que «englute» al Otro. Es un acto antropofágico.⁸⁵ La alienación es, pues, la intratotalización de la exterioridad, la sistematización de la alteridad, la negación del otro como Otro. La praxis de dominación implica un doble movimiento, ya que es, por un lado, la acción por medio de la cual se niega la alteridad, pero, a la vez, es la acción por medio de la cual se afirma el sistema, *i. e.*, se determina al otro como una función interna al sistema. Es una praxis que afirma la mismidad del sistema mediante la negación de alteridad o, dicho de otro modo, la aniquilación de la distinción. Cuando esto ocurre, el Otro deviene un ente, un instrumento, una mediación del sistema. En esto consiste precisamente el problema del mal⁸⁶ en la ética de la liberación.

La cuestión de la alienación supone la experiencia de la proximidad (P_{c-c}) (*vid. supra* § 1.2.1). En efecto, si no hubiese alteridad, no habría tampoco alienación, porque ya de por sí solo existiría la unidimensionalidad del sistema, de la totalidad en la cual el ser humano sería *ab ovo* un medio. La exterioridad en cuanto distinción niega la unidimensionalidad sistémica. El reconocimiento de la alteridad permite advertir cuando un Otro es transformado en una mediación del sistema. La alienación es, en efecto, negación de la alteridad que supone, de hecho, la alteridad. Para Dussel, entonces, alteridad y alienación son correlativos. Al no conocer uno no se reconoce el otro.

La forma de negar la alteridad es justificar la alienación. Desde el horizonte de la proximidad la alienación es posible. Se descubre al/a la alienado/a en tanto se tiene la experiencia de la alteridad. La proximidad no es la causa de la alienación, sino el horizonte desde donde se puede interpretar la profundidad de la alienación. Sin la experiencia de la alteridad no es

⁸⁵ La cuestión cultural, entonces, puede ser ahora formulada desde la dialéctica del opresor-oprimido. Previo a la conquista y a su proceso de exterminio, sostiene nuestro autor, hubo un mundo otro que el europeo que fue reducido a un ente a disposición de la civilización del «centro» por la lógica de la dominación. La cuestión dusseliana fundamental consiste en explicar los motivos filosóficos que encubren y justifican la dominación y opresión de América Latina. La exterioridad del amerindio fue sometida por el europeo, lo que constituyó el primer proceso de alienación en América. El amerindio es interiorizado en la totalidad hispano-americana y puesto al servicio del dominador como mano de obra. Esta dominación es acometida en función de un proyecto histórico. Ese proyecto no era otro, sino el de enriquecer al español a través del oro y la plata expoliada de América (Dussel, 2006: 188-189).

⁸⁶ En los trabajos tempranos de Dussel (1969, 1975a), nuestro autor estudia tanto el universo cultural semita como el indoeuropeo. En el pensamiento griego, en Plotino, *v. gr.*, «lo uno» (τὸ ἕν) es «lo bueno» (τὸ ἀγαθόν). «Lo uno» es la totalidad, no hay así alteridad posible. El mal, por su parte, es justamente la multiplicidad. El alma cae en un cuerpo, y el cuerpo es el τὸ πρῶτον κακόν, el mal originario, el pecado original. Por ello es preciso librarse del cuerpo para volver a la unidad, y en esto consiste el trabajo de las ascesis, el ascender liberándose del cuerpo y los apetitos del cuerpo para poder contemplar las cosas divinas. Por otro lado, en el pensamiento semita, el bien es el servicio al otro. Y el otro en su necesidad vital de comer, por lo tanto, es afirmación de la multiplicidad. Es justamente no inmolar al otro que tiene hambre por la divinización del uno, de la contemplación de las cosas divinas. El mal es la totalización idolátrica de la totalidad. Es otra manera de entender qué es el mal. Y el bien es el servicio al otro y más cuando el otro es pobre, porque es fruto de una dominación que es el mal. Se trata de otra visión de la historia.

posible descubrir la alienación. El concepto de alienación aparece como negación de la proximidad. Al/a la dominador/a, de otro modo al/a la dominado/a, al/a la alienado/a, el ser se le impone como fundamento y desde allí se justifica su posición alienante como mediación para el proyecto sistémico, sin advertir su propia fetichización. En el momento en que descubra su propia fetichización debe cambiar su posición y empezar a ver las cosas de otra manera. Toda exterioridad negada exige como respuesta un nuevo sistema, pero el nuevo sistema, por definición, no podrá ser perfecto porque esa posibilidad está fuera del alcance de la condición humana. Si somos libres, es inevitable que haya mal. Sin embargo, ese otro sistema, en cuanto posible, implica una praxis necesaria de liberación.

1.2.6. Liberación

La categoría «liberación»⁸⁷ (llamamos «L» a esta categoría) es, según nuestra interpretación, otra categoría fundamental del discurso filosófico dusseliano. Se trata de una categoría programática que, además, da nombre a esta rama de la filosofía práctica. ¿Por qué «filosofía de la liberación»? ¿Por qué no «filosofía de la emancipación»? En el discurso filosófico dusseliano, las categorías «emancipación» y «liberación»⁸⁸ presentan un contenido semántico bien diferenciado. La primera de ellas, en efecto, nos remite al ámbito de la racionalidad moderna y sus consecuencias prácticas (v. gr., al «mito de la Modernidad») (Dussel, 1994b; 2012a: 70-74); y la segunda, al intento de superación de tal racionalidad. Antonio Negri y Michael Hardt construyen correctamente la distinción entre «emancipación» y «liberación». Para ellos, emanciparse es afirmar lo que ya se era, v. gr., el/la hijo/a se emancipa de los padres cuando llega a la mayoría de edad, mientras que liberarse es afirmar lo que no se era, es llegar a ser lo que no se era, v. gr., el/la esclavo/a se libera de su amo/a:

La distinción terminológica entre *emancipación* y *liberación* tiene aquí un valor crucial: mientras que la emancipación lucha por la libertad de la identidad, la libertad de ser *quien verdaderamente eres*, la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y autotransformación, la libertad de determinar *lo que puedes devenir*. La política fijada en la identidad inmoviliza la producción de subjetividad; en cambio, la liberación exige emprender y hacerse con el control de la producción de subjetividad, haciendo que ésta siga avanzando (Negri y Hardt, 2011: 333).

Esta categoría denota el pasaje de lo ontológico a lo trans-ontológico, lo que implica precisamente la cuestión de la construcción de otra totalidad, análoga a la trascendida, pero a la vez distinta (Dussel, 1998c: 21) (*vid. infra* § 1.4). La meta-física de la alteridad es, pues, una meta-ontología, aquello que está después de la ontología o, dicho de otro modo, más allá del ser, y cuyo punto de partida es la alteridad del Otro. La filosofía de la liberación, entonces, consiste en un pensar que no es solo ontológico, sino trascendental a la ontología, que no es solo del ser, sino también —y sobre todo— de la realidad más allá del ser.⁸⁹

⁸⁷ Para otros análisis de esta categoría, véase, v. gr., García Ruiz, 2001; Córtez Márquez, 2015.

⁸⁸ El término «liberación» tiene, para nuestro autor, una fuerza política mayor que el término «emancipación». De hecho, los movimientos revolucionarios desde 1970 hasta 1990, al menos, lo incluyeron en sus denominaciones, v. gr., el Frente Sandinista de Liberación Nacional y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, entre otros.

⁸⁹ Véase Levinas, 2003.

Para nuestro autor, «liberación» significa «salida de y en dirección hacia algún lugar». Ahora bien, al igual que ocurre con la categoría «exterioridad» (*vid. supra* § 1.2.4), se trata de una metáfora espacial. ¿Salida, entonces, de dónde? Salida de la esclavitud, *i. e.*, salida de la alienación (A), salida de la negación del ser humano como exterioridad (E), como otro que todo otro que ha sido colocado como mediación (M) en un proyecto ajeno, de un sistema que no es el suyo. Dussel toma este sentido del texto bíblico *Éxodo* 3:8. En hebreo, «salida»⁹⁰ se dice הצלה (*atsalá*, en gr. ἔξοδος, y en al. *Befreiung*). En ese texto aparece el término hebreo להציל (Lehatsiló, literalmente «sacar de la prisión, liberar»), utilizado por la tradición hebreo-cristiana para designar la liberación. Semánticamente, entonces, la palabra «liberación» hay que referirla a un núcleo teórico y conceptual semita:

Así que he descendido para librarlos del poder de los egipcios y sacarlos de ese país, para llevarlos a una tierra buena y espaciosa, tierra donde abundan la leche y la miel. Me refiero al país de los cananeos, hititas, amorreos, ferezeos, heveos y jebuseos (*Éx.* 3:8 Nueva Versión Internacional).

Se trata, pues, de un texto a la vez mítico y dialéctico. En cuanto mítico o metafórico, no es, en efecto, un relato histórico. Los mitos no son historias de sucesos efectivamente acaecidos, sino construcciones racionales con categorías simbólicas que pueden ser interpretadas, sin embargo, como racionales.⁹¹ En el mito exódico, «Egipto», como símbolo, es una tierra de opresión. La nueva tierra, el nuevo sistema, será entonces, también como símbolo, «Jerusalén». El mito, según Ricoeur, da que pensar, de allí que el mito sea un discurso racional basado en símbolos que permite un análisis hermenéutico. El mito nunca es preciso, por ello puede ser releído a lo largo de la historia, y en cada una de las relecturas aplicarlo al caso presente. «Egipto», de nuevo, es una metáfora de un Estado dominador, y «los esclavos en Egipto» son una metáfora de todos/as los/as dominados/as de la historia. Considerar así la cuestión es racionalizar el mito, y a partir esto puede ser pensado filosóficamente. Por eso, en cuanto dialéctico, para Dussel, el mito habla de dos tierras, «Egipto», donde se es esclavo, y otra tierra «buena y espaciosa», la tierra utópica, la tierra futura. La liberación es, entonces, el proceso en el que acontece el pasaje de una totalidad dada a una nueva totalidad⁹² (*vid. infra* § 1.4), en la que el/la alienado/a deja de serlo (*vid. supra* § 1.2.5). La liberación, el acto de liberar, consiste fundamentalmente en el movimiento de reconstitución de la alteridad del/de la alienado/a. Esto supone la salida de la instancia alienante y la

⁹⁰ Todas las culturas de la humanidad se expresan en mitos, incluyendo la cultura occidental. Ernst Bloch analiza algunos mitos en su obra *El principio esperanza*; allí muestra que hay mitos totalitarios y que justifican la dominación, pero también hay otros, en cambio, que son críticos y que fundamentan la liberación. Entre los críticos identifica al «mito del éxodo», *v. gr.*, en su texto «Moisés o la conciencia de la utopía en la religión, de la religión en la utopía» (Bloch, 2007). Egipto es, para Bloch, la metáfora del sistema de opresión y la salida de la totalidad opresora de la tierra primera de la esclavitud, de la negatividad, del sufrimiento, de la opresión, de la pobreza, como un éxodo para ir más allá en el proceso de liberación.

⁹¹ En este orden de consideración, Dussel tiene en cuenta tanto la producción de Franz Rosenzweig como la del neokantiano Hermann Cohen, de quienes estudia las categorías simbólicas de las estructuras míticas del judaísmo.

⁹² Para esta interpretación, es importante tener como referencia la lectura que hace Dussel de la obra sartreana *Crítica de la razón dialéctica*, donde el filósofo francés sostiene, entre otras cuestiones, que el movimiento dialéctico consiste en el pasaje de una totalidad a otra (Sartre, 2004 y 2012).

construcción de un nuevo orden (Dussel y Guillot, 1975: 41). Liberación es, pues, tener la creatividad de construir la novedad, un nuevo momento histórico, un nuevo proyecto histórico humano, en particular, desde la positiva exterioridad cultural del pueblo, *v. gr.*, el pueblo latinoamericano (Dussel, 1977c: 69 y 1995: 161). La liberación es, en tanto proceso, la negación de un punto de partida y la tensión hacia un punto de llegada, se trata entonces de la salida de un estado de cosas opresivo o excluyente en dirección a una tierra «buena y espaciosa», como afirma el mito (Dussel, 2016: 158):

¿Qué significa en realidad liberación? Significa que el oprimido *llegue a ser otro* en un *orden nuevo*. Por lo tanto, la liberación no se cumple dentro de la totalidad, como retorno a la unidad, sino muy por el contrario: es el proceso por la construcción de un nuevo ámbito, de una patria nueva (Dussel, 1977c: 69 y 1995: 160).

La metáfora del «pasaje por el desierto» para la construcción de un sistema nuevo, a partir de la salida del viejo, implica un proceso largo. La cuestión filosófica entonces es cómo pensar en el medio de este pasaje. Se trata de pensar en el «entre» que corresponde al pasaje de una totalidad a otra sin estar plenamente ya y todavía en ninguna de ellas. Este pensar es propiamente analéctico, *i. e.*, a la vez dialéctico y analógico (*vid. infra* § 1.4).

Ahora bien, la palabra «liberación» en el nombre «filosofía de la liberación» no es una metáfora, sino que es una categoría racional que denota el hecho empírico de la liberación (L) del/de la alienado/a (A) en un sistema dado (T). La filosofía de la liberación no habla de «libertad», sino de «liberación»; habla, por tanto, de un proceso, se trata de una filosofía del proceso de la liberación. Es una filosofía del presente hacia el futuro. La formulación de la filosofía de la liberación dusseliana que estamos analizando aquí consta de dos momentos centrales⁹³. Por un lado, el momento negativo, *i. e.*, el de la crítica a la totalidad vigente, fundamentalmente a la cosmovisión filosófica occidental, a la modernidad eurocéntrica. Por el otro, el momento positivo de constitución de una nueva totalidad o del intento de configurar una meta-física de la alteridad, como alternativa a la ontología de la totalidad, fundada en la experiencia de radical alteridad del Otro (Beorlegui, 2004: 737). A este momento, Dussel lo nombrará con la categoría «trans-modernidad» (*vid. infra* § 4.1.1). Se trata entonces de un pensar programático que presenta en principio dos tareas: una destructiva, cuyo blanco es la filosofía moderna europea en cuanto ontología; y otra

⁹³ En trabajos recientes, Dussel ha reconsiderado esta cuestión, véase, *v. gr.*, Dussel, 2009a y 2020a, refiriéndose a las tres constelaciones de la política. La primera de ellas alude a la crítica negativa al sistema, se trata de la crítica que, desde la negatividad de las víctimas, pone en cuestión la totalidad del sistema. La segunda constelación se refiere a la praxis de destrucción del sistema, praxis deconstructiva negativa: se trata de deconstruir el viejo sistema total o parcialmente. Finalmente, la tercera constelación alude a la praxis constructiva positiva: se trata de construir el nuevo sistema, donde se da la ambigüedad de la creación de la «tierra prometida», es la política como construcción, y es de liberación porque es la construcción de la nueva «patria». La praxis de liberación propiamente dicha es este momento creativo, como praxis que crea el orden nuevo. Respecto a este cambio de consideración, conviene tener presente la siguiente aclaración que hace nuestro autor: «Levinas criticó la Totalidad (*primera* constelación). Alrededor de 1970, redactando el segundo volumen de *Para una ética de la liberación*, y gracias a J. P. Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, descubrimos otra Totalidad (la futura, fruto de la praxis de liberación, que constituye la *segunda* constelación). Por ello todas mis obras, desde aquella *Ética* (1973) hasta las *14 tesis de ética* (2016) (y las *políticas* respectivas) tenían *dos* partes (una por cada constelación). Pero a partir de 2017 tendrán todas ellas *tres* partes» (Dussel, 2020a: 10). Esas tres partes son, obviamente, las indicadas al inicio de esta nota.

constructiva, la praxis misma de liberación. Se comprende, entonces, por qué es una filosofía que tiene un sentido político muy claro. Todo sistema es, en verdad, fruto de un proceso de liberación. En esto se cifra lo que podríamos llamar la «filosofía de la historia» de la filosofía de la liberación. La liberación trata entonces de un pasaje, de un ir hacia un nuevo sistema que en cuanto tal es un proceso dialéctico trans-ontológico. Todos los tipos de sistemas tienen una negatividad y, por tanto, una víctima y un tipo de liberación distinta. Cada negatividad de un sistema exige su propia liberación:

La *praxis de liberación*, por su parte, es la mediación universal por la que se deconstruye (destruye) el sistema injusto, negativamente, y se crea el nuevo sistema, positivamente. Hay toda una dialéctica entre positividad y negatividad. [...] La Filosofía de la Liberación, [...], inicia su camino con una *afirmación* primera (cuando, como hemos ya indicado, el oprimido imagina racionalmente un proyecto de libertad futuro, *afirmación* entonces), desde donde analécticamente se puede *negar* la *negación*. La lógica de la praxis de liberación es ciertamente más compleja que la mera actualidad de la existencia en el mundo. Es una puesta en cuestión y creación de lo nuevo (Dussel, 2016: 202).

Conviene también mostrar la distinción entre «moral» y «ética», y entre «conciencia ética» y «conciencia moral». Con respecto a la primera distinción, para nuestro autor, la moral es la ley del sistema que justifica la alienación del Otro (A), *v. gr.*, una moral burguesa que sostiene la obligación de cumplir las leyes, de honrar las deudas, de sostener a como dé lugar la propiedad privada, de ser un/a buen/a empresario/a, etc. La ética, por su parte, es la crítica a la moral del sistema como *conditio sine qua non* para una praxis de liberación (*vid. infra* § 2.5).

Por otro lado, los autores clásicos sostienen que la conciencia moral es la aplicación de los principios éticos en el caso concreto, *v. gr.*, «no matarás». Se trata de la aplicación en un silogismo del principio ético al caso concreto y extraer de allí una conclusión. El sistema, el mundo, tiene una moral, tiene toda una estructura de normas morales que uno recibe por educación, por formación de clase, por estudios universitarios, etc., y esos principios al igual que las leyes son aplicadas al caso concreto. Ahora bien, para Dussel, esto no es suficiente, ya que aplicar las leyes del sistema, aplicar las normas del sistema, «Egipto» como metáfora del sistema en el paradigma de la liberación, es sostener la esclavitud. Los/as dominados/as lo son moralmente por las normas del sistema vigente. Contrariamente, la conciencia ética no escucha, no obedece, no sigue la ley ni las normas del sistema que puede o no ser dominador. Se trata, pues, de poner en cuestión la normatividad del sistema vigente injusto. La conciencia ética se constituye desde la exterioridad del Otro, desde la alteridad; en efecto, no parte de los principios vigentes en el sistema (T), sino que parte de la interpelación del Otro (E) como alteridad negada en el sistema (A). Es desde la conciencia ética que se toma a cargo al Otro al oír su grito. El grito⁹⁴ del Otro es el punto de partida.⁹⁵ Se parte de un grito, de una interjección —«¡ay!»—, antes que de una articulación ya lingüística —«¡tengo dolor!»—,

⁹⁴ La alusión a este grito es una referencia al mito exódico, donde Moisés en medio del desierto escucha el grito de su pueblo que está esclavizado en Egipto.

⁹⁵ De allí que ante el cuestionamiento por paternalismo al reclamarle al filósofo quién lo ha nombrado representante de los/as oprimidos/as, la respuesta es nadie, lo hace porque tiene conciencia ética.

¡sufro!»—. El ἦθος⁹⁶ liberador es la liberación que se ha interiorizado en una subjetividad, en una singularidad que como tal tiene hábitos de liberación. La noción del ἦθος liberador es para un sujeto intrasistémico, *i. e.*, que está dentro de los márgenes del ἦθος dominador.

Finalmente, queremos señalar que, en el epílogo de su obra *14 tesis de ética*, la cuestión de la liberación ha sido nuevamente planteada por nuestro filósofo como un «paradigma de la liberación» (Dussel, 2016: 197-203; también en Dussel, 2017). De modo que, para Dussel, «liberación» es tanto una categoría como un paradigma. Es la categoría final del discurso propio de la meta-física de la alteridad que, en conjunto con las otras, constituyen este paradigma (*vid. supra* § 1.2). Vale la pena detenernos en este punto para ahondar en la comprensión del sentido de la cuestión de la «liberación». Este «paradigma de la liberación» se inscribe, en efecto, en el marco teórico de la filosofía de la liberación que parte del/de la esclavo/a, del/de la pobre, del/de la oprimido/a, en definitiva, del/la alienado/a en el sistema. Y desde el paradigma de la liberación se piensa no desde el mundo vigente positivo, como lo hace la ontología, sino desde la negatividad, *i. e.*, se piensa desde el ser humano pobre, desde el/la oprimido/a (Cortéz Márquez, 2015). Este paradigma puede, por tanto, ser aplicado a diversos campos⁹⁷ donde se efectiva: la erótica, la pedagógica, la ética, la política, la económica, entre muchos otros.

El concepto de liberación es, según dijimos, de origen semita. Aparece, según Dussel, en los pueblos del norte de Siria (Dussel, 1969). Los griegos, por su parte, jamás pensaron algo parecido, pues consideraban el mundo como algo dado y no como algo por darse (Dussel, 1975a). Esta estructura semántica-significativa se constituye en torno a la esclavitud como negación del ser humano en una totalidad ontológica, y a la salida de ella pensada como el rescate del/de la esclavo/a. La redención es la liberación del esclavo, *i. e.*, el pago del dinero necesario para liberar a un/a esclavo/a. En la primera tierra se es esclavo/a, pero redimido/a en la segunda ya se es creador libre en ella. La liberación es un proceso que implica la creación de un nuevo sistema como redención del/de la dominado/a. Se trata, en abstracto, de la redención del/de la esclavo/a, del/de la oprimido/a, pero, en concreto, del/de la obrero/a en el sistema económico capitalista, de los pueblos originarios en el sistema colonial y neocolonial, de la mujer en el sistema patriarcal.

La creación es, por su parte, novedad, es ir hacia lo nuevo, es pensar las cosas no como dadas, no desde la positividad de lo dado, del sistema, sino desde la negatividad, *v. gr.*, los/las oprimidos/as y los/las excluidos/as. El asunto es, entonces, cómo los/las oprimidos/as y excluidos/as toman conciencia de sí, y desnaturalizando su condición, se abren a la gesta de su liberación a través de la construcción de un nuevo sistema (*vid. infra* § 1.4).

1.3. Principales relaciones

⁹⁶ En el sentido griego, ἦθος es el carácter que un sujeto tiene como actitudes respecto de lo real. Es un ἦθος de valentía, de justicia, de prudencia, de sabiduría, etc. Se trata del «modo de ser», del ἦθος una subjetividad que debe afrontar cierta realidad.

⁹⁷ Respecto de la noción de campo, véase lo dicho en el § 4.1.2.

La filosofía de la liberación distingue entre dos tipos de relaciones, la práctica y la productiva. La relación práctica o «praxis» (πραξις) es intersubjetiva, *i. e.*, es la relación del ser humano con el ser humano; mientras que la relación del sujeto o del ser humano con la naturaleza es técnica, productiva o poiética (ποίησις).⁹⁸ Dussel reserva la palabra «praxis» para referirse a las relaciones prácticas, *i. e.*, los momentos meta-físicos de la proximidad: erótica, pedagógica, política y antifetichismo (*vid. infra* § 1.3.1); mientras que usa la palabra «arte» en el nivel técnico, para referirse a los ámbitos de la semiótica, la poiética y la económica (*vid. infra* § 1.3.2). Veamos seguidamente más en detalle estas cuestiones.

1.3.1. Momentos meta-físicos o éticos de la proximidad: erótica, pedagógica, política y antifetichismo

La experiencia originaria propia de la filosofía de la liberación es, como hemos analizado ya, la proximidad (*vid. supra* § 1.2.1). La praxis o la relación práctica o ética es la relación inmediata entre dos seres humanos en el cara-a-cara. Esta relación es anterior a la relación del sujeto con la naturaleza o relación teórica, *i. e.*, relación sujeto-objeto. El momento ético originario del cara-a-cara se particulariza en distintos niveles concretos. Esos niveles prácticos o éticos, llamados «momentos meta-físicos de la proximidad», son cuatro,⁹⁹ a saber: la «erótica»¹⁰⁰ (relación varón-mujer), la «pedagógica»¹⁰¹ (relación padres-hijo/a), la «política»¹⁰² (relación hermano/a-hermano/a) y el «antifetichismo»¹⁰³ que pone en cuestión la fetichización o divinización del sistema. Con estos momentos meta-físicos de la proximidad, la filosofía de la liberación se sitúa ya en un nivel más concreto de análisis.

Las relaciones prácticas o meta-físicas le fueron sugeridas a Dussel a partir de un texto de la obra de Bartolomé de las Casas¹⁰⁴, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (De las Casas, 2016; Dussel, 1985b: 18-19). Las seis categorías analizadas en el § 1.2 pueden ser planteadas en cada una de las cuatro relaciones intersubjetivas mencionadas. Es decir, los cuatro momentos meta-físicos determinan a las seis categorías analizadas en veinticuatro momentos prácticos o éticos. Lo que constituye un análisis más específico para cada una de

⁹⁸ Esta distinción la construye nuestro autor a partir de Aristóteles, quien afirma que la praxis y la poiésis son distintas: «Πραξις καὶ ποίησις ἕτερον» [«la praxis y la poiesis son distintas»] (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 4, 1140 a 17).

⁹⁹ Es preciso señalar que la filosofía de la liberación estudia estos cuatro niveles mencionados, sin embargo, es posible describir otros, según nuestro autor.

¹⁰⁰ El tema de la erótica es uno de los ha suscitado significativas controversias respecto de la obra de Dussel. Desarrollado originalmente en el capítulo séptimo del tomo III de su obra *Filosofía ética latinoamericana* (Dussel, 1977b), fue duramente criticado por posiciones teóricas feministas luego de su publicación en el año 1977. En el año 1980, fue publicado de manera independiente bajo el título *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* (Dussel, 1980c). En 2007, la editorial venezolana El perro y la rana publica una nueva edición corregida bajo el título *Para una erótica latinoamericana* (Dussel, 2007c).

¹⁰¹ Análogicamente, esta relación también será analizada por nuestro autor como cultura-pueblo, cultura dominante-cultura dominada.

¹⁰² Este tema será profusamente trabajado por nuestro autor en Dussel, 2001a, 2006b, 2007a, 2007b, y 2009a.

¹⁰³ También denominada relación escatológica o teológica.

¹⁰⁴ Esta cuestión, sin embargo, le recuerda a Dussel textos más antiguos, *v. gr.*, el Código de Hammurabi: «he hecho justicia con la viuda [varón-mujer: erótica], con el huérfano [padres-hijo: pedagógica] y con el pobre [hermano-hermano: política]».

ellas. Toda relación cara-a-cara (P_{c-c}) es ambigua, ya que en ella el Otro (E) puede ser instrumentalizado, alienado (A) en el sistema (T) como una mediación suya (M).

El corpus donde nuestro autor desarrolla estas cuestiones es el siguiente. En primer lugar, los §§ 16-19 del capítulo tercero del primer tomo de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973a), donde realiza un análisis abstracto de los momentos meta-físicos. En segundo lugar, los tomos III, IV y V de la obra, *Filosofía ética latinoamericana* (Dussel, 1977b, 1979 y 1980a); y también en el capítulo tercero de la obra *Filosofía de la liberación* (1985b), donde repasa resumidamente estos temas. ¿Cómo procede Dussel metodológicamente en su análisis de los momentos meta-físicos? Se trata, en efecto, de aplicar en el plano concreto de cada relación las categorías de la filosofía de la liberación ya estudiadas. Los momentos de la reflexión en cada una de las relaciones prácticas son los siguientes. En primer lugar, situar la cuestión en la realidad latinoamericana mediante el análisis de la «simbólica» que descubre la cotidianidad de la dominación que el proceso de conquista y colonización ha ocultado. En segundo lugar, analizar la interpretación dialéctica u «ontológica» de cada una de las relaciones, ya que el mundo como totalidad de sentido puede ser situado en los cuatro niveles prácticos. En tercer lugar, desarrollar el momento crítico de la «meta-física». En cuarto lugar, el análisis de la económica en cada una de las relaciones, dado que la proximidad humana se vive desde la lejanía de la economía que la hace posible: «La casa, el vestido, el alimento los arrebatan el ser humano a la naturaleza (relación económica) para albergar y hacer posible el cara-a-cara» (Dussel, 2007c: p. 63). La dimensión económica, pues, desde la lejanía, está presente en cada una de las relaciones prácticas. En quinto lugar, el análisis de la «eticidad del pro-yecto». Finalmente, en sexto lugar, el análisis de la «moralidad de la praxis».

Nuestro autor denomina «erótica» al momento meta-físico de la proximidad constituido por la relación práctica entre varón y mujer. La erótica¹⁰⁵, entonces, es el punto de partida de todos los ejercicios del cara-a-cara, y consiste en pensar esta posición en el mundo dependiente latinoamericano. El corpus en el que Dussel trabaja este tema está compuesto por el cap. VII del tomo tercero de *Filosofía ética latinoamericana* (1977b),¹⁰⁶ titulado «La erótica latinoamericana (La antropológica I)», donde trabaja la cuestión de manera sistemática, y por el § 3.2 del capítulo tercero de la obra *Filosofía de la liberación* (1985b). En lo que sigue hacemos un repaso de los distintos momentos de la reflexión sobre la erótica.

¹⁰⁵ Con respecto a la reedición en el año 2007 de la obra *Para una erótica latinoamericana*, ha dicho nuestro autor: «Este ensayo fue escrito en 1972. Han pasado más de 30 años, pero creo que sigue teniendo sentido. Habría que completarla en una visión del género más compleja, tal como se trata en nuestros días. La dejo, sin embargo, como está, ya que es como un documento histórico del comienzo de la reflexión filosófica sobre la mujer en nuestro continente cultural. Algunas deficiencias deberían atribuirse al estado de la reflexión en ese momento» (Dussel, 2007c: 12). Esta cita merece relacionarse con la afirmación, más precisa, realizada en el prólogo a la tercera edición de la obra *Filosofía ética de la liberación* respecto de la necesidad de reescribir completamente el capítulo III de la erótica latinoamericana a la luz de una relectura de Freud y de una reconsideración crítica respecto del feminismo a partir de su avance y maduración desde mediados de 1970 (Dussel, 1987: 8-9).

¹⁰⁶ En el año 2007, como dijimos, se publicó en Venezuela una reedición sobre este tema con el título *Para una erótica latinoamericana* (Dussel, 2007c). Este texto es el que seguimos en nuestra exposición.

El punto de partida dusseliano respecto de la erótica lo constituye el análisis de su simbólica. En ella, Dussel se pregunta cómo había sido la relación varón-mujer en América Latina antes de la invasión y la conquista. Es en las teogonías mayas, aztecas e incas donde halla nuestro autor la simbólica de la erótica latinoamericana. En efecto, en la cosmovisión de las grandes culturas amerindias, el relato mítico del origen de los dioses es siempre bisexual, era un dios femenino y masculino al mismo tiempo; *v. gr.*, entre los mayas, en particular los Quiché, en el *Popol-Vuh* se afirma que al origen está Alom-Qaholom, la diosa madre y el dios padre de todo; entre los incas: el Padre Sol y la Madre Luna. Es posible rastrear en las mitologías indígenas el lugar de la mujer. La mujer tenía en el mundo prehispánico una situación social muy distinta a la que tendrá después de la conquista bajo la imposición del machismo hispánico. Nuestro autor resalta el significativo lugar que en tales relatos míticos amerindios tiene la mujer, en contraposición con el relato cristiano de los conquistadores (Dussel, 2007c: 15). Afirma Dussel: «El *sujeto* europeo que comienza por ser un *yo conquisto* y culmina en la *voluntad de poder* es un sujeto *masculino*. El *ego cogito* es el *ego* de un varón» (Dussel, 2007c: 13).

Dussel señala respecto de la vida erótica cotidiana amerindiana la dependencia de la mujer respecto del varón. La vida erótica era regulada por la monogamia (Dussel, 2007c: 18). Además, señala que la erótica amerindiana se refiere siempre a un orden o totalidad establecida desde una milenaria tradición:

La vida erótica amerindiana es familiar-política y religiosa, sagrada, pero sin la posición del cara-cara que personaliza e historifica la relación sexual, sin la voluptuosidad personal de la erótica latinoamericana. No hay por ello descripciones propiamente eróticas y la vida sexual tiene funciones enmarcadas dentro de las exigencias de la Totalidad eterna. La casa es el clan, frecuentemente totémico, que se confunde entonces con la familia y los dioses ancestrales (las huacas son el ayullu) (Dussel, 2007c: 19).

La Virgen de Guadalupe, *v. gr.*, no es solamente un fenómeno cristiano, es una verdadera síntesis cultural de miles de años. La veneración a Tonantzin, la madre tierra por parte de los indígenas se sincretizó después de la conquista con la Virgen de Guadalupe que trajeron los españoles. Cuando acontece la conquista, Hernán Cortés no es solo un dominador, no solo domina económica y políticamente, también domina eróticamente a las culturas a través de su mujer. Ahí se da la dominación de la mujer en el corazón mismo del proceso de la conquista y de la cultura mestiza. Además, la erótica de la conquista consiste en que el varón hispánico, el *ego conquiro*, afirma Dussel, mata al varón indio o lo somete a la servidumbre a través de la encomienda, la mita, etc.; mientras que la mujer india pasa al servicio personal o al amancebamiento con el conquistador (Dussel, 2007c: 19-20):

No hay lugar a dudas, la madre del latinoamericano, del mestizo, es la india. La india es alienada eróticamente por el varón conquistador y guerrero; dicha erótica se cumple fuera de las costumbres americanas e hispánicas; queda sin ley y bajo la fáctica dominación del más violento. El coito deja de tener significación sagrada, la unión entre los dioses míticos, y se cumple aun para el hispánico fuera de sus propias leyes católicas. El amancebamiento no se propone tampoco, en primer lugar, un hijo, ya que será considerado hijo natural y pocas veces será reconocido. Se trata del cumplimiento de la voluptuosidad, la sexualidad puramente masculina, opresora, alienante (Dussel, 2007c: 20).

La simbólica de la mujer latinoamericana se refiere a las descripciones de la mujer hechas por el varón, *v. gr.*, Alejo Carpentier con su obra *Los pasos perdidos* o Rómulo Gallegos con *Doña Bárbara*. Con respecto a una simbólica contra el machismo, nuestro autor refiere a Silvina Bullrich y Alfonsina Storni.

La erótica de la dominación consiste en que el varón latinoamericano constituye la relación erótica como dominador. En tal relación, la mujer es posesión del hombre. Así, la mujer es cosificada, deviene objeto.

La pareja varón-mujer es la totalidad erótica histórica. Dicha pareja «forja su mundo, modifica el cosmos, construye cultura, fabrica la casa para habitar un hogar, un fuego, una interioridad inmanente» (Dussel, 2007c: 27). Dussel opondrá a la dominación del varón sobre la mujer, el cara-a-cara erótico como la meta-física erótica. La erótica varón-mujer es llevada analécticamente a la fecundidad: al/a la hijo/a acogido/a en la hospitalidad pedagógica del padre y la madre (Dussel, 2007c: 27-28).

La interpretación dialéctico-ontológica de la erótica está representada, para nuestro autor, por los trabajos de Sigmund Freud, Jacques Lacan y Maurice Merleau-Ponty. Freud, *v. gr.*, al no superar la totalidad erótica incurre en el encubrimiento de la dominación de la mujer (Dussel, 2007c: 32-33). El aporte teórico de Freud consiste en sostener el mundo del deseo como dimensión esencial humana. La descripción freudiana de la sexualidad es una ontología de la sexualidad. Su fundamento freudiano es el «principio de realidad». La realidad freudiana entendida como un mundo dado, una realidad histórica vivida concretamente: una totalidad vigente, un sistema y una estructura relativa. Freud, para Dussel, describe una posición patológica y reductiva del yo europeo del siglo XIX; en efecto, según nuestro autor, el triángulo edípico se da cuando el niño nace en una familia totalizada patriarcalmente y donde la *imago* del padre se impone diariamente por el castigo, la corrección, el consejo (Dussel, 2007c: 51-52).

El psicoanálisis freudiano es una ontología del ser pensada desde el deseo. Hay un mundo del varón en el cara-a-cara varón-mujer. El *ego cogito* cartesiano es en la erótica repensado como un *ich wünsche* (yo deseo). Pero este *ich wünsche* es de una corporalidad machista y, por lo tanto, es una «yo fálico». El ser humano centro de un mundo machista; donde el Otro, *v. gr.*, la mujer, ha sido alienada como cosa, y considerada una mediación fálica. Así, el otro se comprende como no-falo, como castración. La mujer no es aquí la alteridad (E), sino que es objeto o mediación (M) que desde la exterioridad ha sido alienada (A) como objeto. La relación varón-mujer fetichizada en el machismo, el varón domina a la mujer, la mujer es una mediación del autoerotismo del varón, la mujer es un objeto sexual por el cual el varón se satisface, un instrumento del autoerotismo del varón. Freud es un genio en tanto que descubre mecanismos ocultos del psiquismo y del mundo del deseo; sin embargo, es la expresión teórica del machismo. Describir al ser humano desde el machismo y sostener esa descripción como lo real es fetichismo.

Lacan realiza una hermenéutica del ser en el mundo masculino, *i. e.*, una interpretación

ontológica dominadora del «yo deseo».

Merleu-Ponty, por su parte, analiza en su obra *Fenomenología de la percepción* (1993), en particular en el apartado «El cuerpo como ser sexuado», la cuestión de la sexualidad desde el punto de vista fenomenológico. La descripción ontológica de Merleu-Ponty afirma que la sexualidad es un modo-de-ser-en-el-mundo que pende de una intención de la conciencia. De esa manera se aleja de la mera representación o del puro instinto. El ser humano debe afirmar y provocar algo de su mundo como objeto sexual. De modo que la conciencia tiene una función sexualizante: comprensión erótica del mundo (Dussel, 2007c: 55-56). Merleau-Ponty sostiene que la sexualidad es una relación donde el sujeto constituye fenomenológicamente al otro. Fenomenológicamente hablando, cuando se hace teoría se tiene una intención cognitiva y se constituye un objeto del saber. En una posición política se constituye a los objetos como mediaciones políticas. En una apertura sexual al mundo, sexualizo todos los objetos, y esa intención agrega algo al objeto en su sentido sexual. Un mismo objeto puede ser constituido desde muchos horizontes, por ejemplo, como objeto de saber, como medio para un determinado propósito, como objeto económico, como objeto sexual, etc. La corporalidad del otro es sexualizada.

La limitación tanto de la hermenéutica psicoanalítica en torno a la sexualidad como de la fenomenología consiste en permanecer dentro del marco ontológico, dentro de la totalidad. La superación de la misma será posible a través de la consideración meta-física de la exterioridad del Otro (Dussel, 2007c: 45).

Por su parte, la erótica de la liberación es una sexualidad alterativa, *i. e.*, una sexualidad que parte de la alteridad. Esta cuestión implica necesariamente la superación de la totalidad (T) hacia el ámbito de la alteridad (E). Para Dussel, ir más allá de la ontología freudiana es ir más allá del principio de realidad. El más allá del *eros* totalizado es la aventura del amor sexual en cuya re-creación nace la pareja y se pro-crea el/la hijo/a en fecundidad (Dussel, 2007c: 51-52). La procreación del/de la hijo/a es un medio para no totalizar a la pareja. La descripción meta-física de la sexualidad consiste, entonces, en la superación del horizonte ontológico freudiano y fenomenológico. La sexualidad, dice Dussel, no es una mera representación intelectual ni una mera pulsión biológica, pero tampoco es una mera intención de conciencia (Merleu-Ponty) o un momento de un inconsciente productor de entes (Deleuze-Guattari) (Dussel, 2007c: 56). La descripción meta-física del erotismo es la apertura al Otro como otro. Se trata de la superación del ser masculino y la apertura al otro, la mujer, y el respeto al otro como Otro, y a partir de allí una erótica completamente distinta:

La sexualidad es uno de los modos concretos del cara-a-cara que se juega esencialmente en el *sexo humano-a-sexo humano* (el coito), donde la sexualización del Otro no depende sólo ni del nivel genital biológico, pulsional psicológico, ni de la intención constituyente de objetos sexualizados, sino del encuentro de dos exterioridades, dos sujetos, que no pueden dejar de contar siempre con el misterio y la libertad del Otro (Dussel, 2007c: 56-57).

Es el Otro el tema del erotismo meta-físico, ético o de la filosofía de la liberación. La sexualidad debe ser un servicio: uno debe transformarse en la mediación del Otro, pero

mutuamente. La sexualidad es un modo de ser en el mundo que pende de una intención de la conciencia —en el sentido husserliano— que yo constituyo, se trata de la intención sexualizante. Dussel habla, en este punto, de una liturgia erótica:

Toda la liturgia erótica, desde la caricia al comienzo lejana pero siempre en tensión, hasta en su constitución propiamente sexual (la caricia sexual crece hasta el tacto genital recíproco y bipolar), se encamina al contacto (no sólo sensible sino también propiamente meta-físico) en la proximidad del Otro como otro. La proximidad (que es el cara-a-cara en todos sus niveles, pero en ninguno tan íntima como en el sexo-a-sexo en la justicia y la belleza) es lo que desea la pulsión sexual humana, es decir, la unidad voluptuosa como realización sensible-intelectiva que se alcanza por el servicio que se hace al Otro, no sólo posibilitándole la revelación de su ser oculto y permitiéndole así la donación de su persona que se descubre simbólicamente en la desnudez bella de la carne vista, como anuncio de la realidad de la belleza de carne vivida en el coito bisexual en la justicia, sino principalmente, por el cumplimiento del deseo-del-Otro (Dussel, 2007c: 62-63).

Es decir, el rostro, la carne del otro se la desea en la proximidad, pero no como mero autoerotismo o satisfacción cumplida por mediación de algo, sino como la satisfacción concomitante originada en el dar al otro la satisfacción a él debida. Es un sentir al otro como otro, en el reconocimiento pleno de su libertad, de su poder decir «no», pero un sentir que exige al mismo tiempo el que el otro se experimente sentido. La sensibilización de la carne del otro no es un mero tocar *algo*, sino un tocar *alguien* en cuanto se reconoce tocado: es un tocar con intención refleja y como pregunta de un ir de proximidad y lejanía hasta un encuentro futuro más cabal. No se trata de usar al otro como medio de mi propio autoerotismo. Se trata de un amor de justicia (Dussel, 2007c: 57-58).

La estética erótica es la *pulchritudo prima*, la belleza originaria, *i. e.*, la corporalidad del otro sexuado en su desnudez como disponibilidad del medio para la vida. La belleza humana es la belleza propiamente dicha, la que mide toda otra belleza. Lo bello es lo que nos presenta la realidad como disponible para la vida. Para Dussel, la belleza tiene que ver con la disponibilidad para la vida. Lo más transparentemente disponible es lo bello. Y lo más bello de lo bello es otro ser humano en su desnudez. Lo que se nos muestra en la belleza de ese otro/a sexuado/a es la disponibilidad de ese ser, que además tiene subjetividad e historia, como principio de la vida:

La belleza antes de toda manifestación desde un artífice (artista) es la revelación provocadora, interpelante del rostro, de la carnalidad del Otro, cuyo ápice (en tanto belleza) se manifiesta en la belleza sexual, sexuada, la del *otro sexo* (Dussel, 2007c: 61).

La pulsión de totalización es la tensión exclusivamente ontológica, hacia lo mismo. El principio de placer (lo inconsciente, el pasado sin represiones) o la pulsión de vida (lo sexual para Freud), lo mismo que el principio de realidad (lo económico como necesidad) o la pulsión de muerte (como el fin indeterminado de la naturaleza) quedan englobados, para Dussel, en la pulsión de totalización. La pulsión alterativa, por su parte, es la tensión metafísica, hacia el Otro como otro. Es el deseo humano por el que se tiende al otro como otro en posición servicial, gratuita, metafísica (más allá del ser o la totalidad), real (Dussel, 2007c: 73-74):

La pulsión sexual humana es alterativamente erótica, pero dicha alteridad no es sólo la de dos individuos de una especie, sino la de dos personas cuyo abismo de dis-tinción no puede ser atravesado sino por el respeto, la fe, el amor-de-justicia y el servicio. La intención sexual alterativa nos abre a un ámbito desconocido para Freud y define a la sexualidad, el erotismo, la pulsión humana y el inconsciente en un nivel que exige una redefinición no solo de la intersubjetividad y de todas las situaciones patológicas de la psique humana, sino que modifica aún toda la terapia y educación del niño, del púber o adolescente, del adulto y aún del anciano (Dussel, 2007c: 74).

La moralidad erótica opresora o praxis de dominación erótica consiste en la legalidad de la opresión erótica de la mujer: división económica del trabajo. La praxis erótico-dominadora es esencialmente auto-erótica edípica; es negación del sexo del otro y reducción a lo mismo totalizado (Dussel, 2007c: 120-122). Para Dussel, la alienación de la mujer dentro de la totalización machista es no respetar su distinción sexual, esto es, la manera clitoriana-vaginal de abrirse al mundo; la mujer, desde la ontología del machismo, es incorporada como parte al servicio del varón y destituida de su alteridad. Así, entonces, la mujer es comprendida como falicidad castrada o como objeto fálico (Dussel, 2007c: 127-128).

Por su parte, la moralidad erótica liberadora o praxis de liberación erótica consiste en que las mujeres, en tanto oprimidas en la cultura machista y patriarcal, son las que realizan el camino de liberación erótica. La liberación erótica propone no la indiferenciación autoerótica, sino la distinción sexual, la superación de la distinción fálica al servicio del deseo clitoriano-vaginal en su propia realización (desde el *ego* fálico) y viceversa si se trata de una mujer. El proyecto del auto-erotismo es la indiferenciación sexual, mientras que el proyecto de la liberación erótica es el de la distinción sexual en la libertad y la justicia (Dussel, 2007c: 128-129). Sólo es posible la sexualización en la justicia a partir de la alteridad, del otro en tanto que otro, exterioridad; por la pulsión de alteridad que, para Dussel, es pulsión, libido o deseo pero que no se cierra como totalidad auto-erótica, sino que se abre hacia la alteridad distintamente erotizada:

La liberación erótica lleva entonces a permitir al Otro ser otro sexualmente dis-tinto y poder así vivir la plenitud alterativa de la sexualidad humana por gratuita sensibilización de la carne del Otro (Dussel, 2007c: 129).

La pareja de hombres y mujeres libres: varón-mujer en la voluptuosidad de la justicia y el amor, puede nuevamente totalizarse, cerrarse en un hedonismo sin trascendencia, sin fecundidad. Así, dice Dussel, llegarían los miembros de la pareja a una amistad, entendida como mutua benevolencia en la sexualidad, o a la construcción de una casa sin alteridad. Es decir, la posibilidad de re-totalización de la pareja liberada consiste en no abrirse a la alteridad en cuanto pareja, esto es, al/a la hijo/a. Dicha apertura a la alteridad del/de la hijo/a, abre en la filosofía de la liberación el momento pedagógico. Es el doble juego pulsional: de totalización y de alteridad.

Por su parte, la «pedagógica» es el momento meta-físico de la proximidad constituido por la relación práctica entre padres e hijo/a. Análogamente, la pedagógica es también el fundamento filosófico de las siguientes relaciones posibles, a saber: maestro/a-discípulo/a, generación antigua-generación joven, cultura dominante-cultura dominada, cultura

ilustrada-cultura popular, ciencia crítica eurocéntrica-descolonización epistemológica. El corpus en el que Dussel trabaja este tema está compuesto por el cap. VIII y el Apéndice del tercer tomo de *Filosofía ética latinoamericana* (1977b), titulados respectivamente «La pedagógica latinoamericana (La antropológica II)» y «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular», donde trabaja la cuestión de manera sistemática,¹⁰⁷ y por el § 3.4 del capítulo tercero de la obra *Filosofía de la liberación* (1985b).¹⁰⁸ Veamos brevemente en qué consiste.

Tanto la pareja varón-mujer se puede totalizar y quedar así, en una relación idílica, donde cada uno/a constituye al otro/a como mediación. El problema de la erótica, según la posición de nuestro autor, es la totalización de la pareja. La alteridad que pondrá en cuestión esta totalidad erótica es el/la hijo/a. La apertura al/a la hijo/a es la trascendencia de la pareja, su apertura al Otro y con ello la posibilidad de la reproducción de la vida. La alteridad en la pedagógica es el Otro como hijo/a.

El análisis de la pedagógica comienza, al igual que en las otras relaciones prácticas, por la simbólica, *i. e.*, por la hermenéutica de los mitos, en este caso de los mitos pedagógicos, de las culturas originarias nuestra América antes de la conquista. Estos mitos muestran cómo se constituyó la relación pedagógica padres-hijo/a. Según observa Dussel, los pueblos originarios planteaban una pedagógica muy distinta a la moderna.

La ontología pedagógica está representada por la obra de varios autores/as, entre ellos/as: Juan Luis Vives (1492-1540), Michel de Montaigne (1533-1592), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Johann Pestalozzi (1746-1827), John Dewey (1859-1952) y María Montessori (1870-1952). En ellos/as, es posible reconocer el desarrollo de la pedagogía moderna en tanto que pedagogía de la burguesía que se rebelaba ante el feudalismo y contra la monarquía. Rousseau será, para nuestro autor, precisamente quien, como crítico feroz de la cultura feudal, encarna el lugar del gran pedagogo de la burguesía. En su obra, *Emilio* (2002a y 2002b), su texto pedagógico más conocido, en nombre de la «naturaleza» define o determina lo que es la pedagogía burguesa. El contenido de la naturaleza, de la cual, según Rousseau, hay que partir, es el contenido de la cultura europea burguesa moderna. Esto constituye una fetichización de algo que es histórico y que se lo hace pasar por connatural.

Los límites de la interpretación dialéctica de la pedagógica tienen que ver precisamente con los límites de la ontología pedagógica, *i. e.*, límites de una visión de la pedagógica que al fin se cierra en un sistema que niega la alteridad como hijo/a, como juventud y como cultura popular, y obliga a cumplir con las normas y criterios del sistema tradicional establecido. La dominación pedagógica consistirá entonces en la imposición del proyecto de la totalidad (T) a la alteridad (E), así la dominación pedagógica es una dominación ideológica. Dada una totalidad cultural (T), esta niega (A) la exterioridad del Otro (E), del/de la alumno/a, del/de la

¹⁰⁷ Ambos textos serán publicados también en el libro titulado *La pedagógica latinoamericana* (Dussel, 1980b).

¹⁰⁸ En el § 5.2 de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998a), Dussel retoma la cuestión de la pedagógica a partir de los análisis de Paulo Freire, Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, Reuven Feuerstein y Lev Vygotski.

discípulo/a, de la cultura popular; así, el hecho de su dominación le exige repetir lo mismo. Explotado/a y excluido/a es el/la alumno/a, ya que el ser es la cultura vigente, y el no-ser es lo que es el/la alumno/a. De allí que sea subsumido/a en la cultura vigente (T) y como una mediación de esta (M). Se trata, pues, de la alienación (A) del/de la alumno/a, del/de la discípulo/a, de la cultura popular en nombre de la cultura dominante y su fetichización como «lo natural», puesto que pasa por ser universal, no europea ni moderna. Para Dussel, la pedagógica dominadora opera a través de un «ego magistral», el cual domina al/a la alumno/a, y le propone que recuerde lo que el/la maestro/a le está enseñando. La pedagogía dominadora es la que enseña y el/la alumno/a debe repetir. Es una repetición memorista. Lo que Freire denomina «educación bancaria»:

En la «visión bancaria» de la educación, el «saber», el conocimiento, es una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes. Donación que se basa en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la absolutización de la ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual ésta se encuentra siempre en el otro (Freire, 2002: 77).

La meta-física pedagógica cuestionará la ontología pedagógica a través de autores como Iván Illich¹⁰⁹, con su obra *La sociedad desescolarizada* (2006), y Paulo Freire, con *Pedagogía del oprimido* (2002). Para este último, *v. gr.*, una cuestión clave consiste en cómo hacer posible la autoconciencia del/de la dominado/a pedagógicamente reconociéndose como distinto del sistema, *i. e.*, cómo la comunidad cobra conciencia de ser oprimida y de ser excluida y, además, cómo cobra conciencia del valor de su cultura que ha sido excluida de la cultura vigente. Para el pedagogo brasileño, la alfabetización es una mediación para la lucha, de modo que se le otorga así un sentido histórico-político. Freire parte del adulto, no del niño; parte de la comunidad, no del singular; y propone la discusión y el consenso como punto de partida y llegada. Se trata entonces de una comunidad dialogante y lingüística que llega mediante el diálogo a conclusiones.

Nuestro autor denomina «política» al momento meta-físico de la proximidad constituido por la relación práctica entre hermanos/as. El corpus en el que Dussel trabaja este tema está compuesto por el cap. IX del cuarto tomo de *Filosofía ética latinoamericana* (Dussel, 1979), titulado «La política latinoamericana (La antropológica III)», donde trabaja la cuestión de manera sistemática, el artículo «Elementos para una filosofía política latinoamericana» (Dussel, 1975c) y el § 3.1 del capítulo tercero de la obra *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1985b).

Finalmente, la última relación práctica estudiada por nuestro autor es denominada «antifetichismo». En ella la problemática estudiada es la totalización del sistema. Si el sistema se sacraliza como totalidad, ¿cómo es posible entonces transformarlo? En efecto, ante lo divinizado solo es posible la veneración. De modo que se torna necesario volverse «ateo» del sistema. El ateísmo del sistema es así la condición de posibilidad de su

¹⁰⁹ Illich funda en Cuernavaca el Centro Intercultural de Documentación, conocido como CIDOC, al que fuera invitado Dussel por el mismo Illich en 1968 a dictar una serie de conferencias; además, este centro editó entre 1969 y 1971 en ocho tomos su tesis de doctorado en historia titulada, *El episcopado hispanoamericano*.

transformación, es la condición de posibilidad de su revolución¹¹⁰. El corpus en el que Dussel trabaja este tema está compuesto por el cap. X del quinto tomo de *Filosofía ética latinoamericana* (1980a), titulado «La arqueológica latinoamericana (Antifetichismo metafísico)», donde trabaja la cuestión de manera sistemática, y por el § 3.3 del capítulo tercero de la obra *Filosofía de la liberación* (1985b).

1.3.2. Filosofía del ente natural, del ente cultural, de la producción y de la economía

En el párrafo anterior, hemos estudiado sucintamente los cuatro momentos meta-físicos o éticos de la proximidad (*vid. supra* § 1.3.1); ahora debemos estudiar cuatro aspectos más que se pondrán en relación con los ya vistos. Nos referimos a las cuestiones de la naturaleza, la semiótica, la poiética y la económica tal como son pensadas por la filosofía de la liberación. Se trata, entonces, de las mediaciones de las relaciones prácticas o meta-físicas, donde cada una de ellas cambia su sentido según sea la relación en cuestión. A propósito, convendrá tener presente lo ya dicho respecto de la categoría «mediación» en el § 1.2.3.

Analizamos en primer lugar el sentido del concepto «naturaleza» para la filosofía de la liberación, *i. e.*, lo que podríamos llamar la filosofía de la naturaleza propia de esta escuela filosófica. Dussel trabaja esta cuestión fundamentalmente en el § 4.1 de su obra *Filosofía de la liberación* (1985b).

Hemos visto que nuestro autor distingue entre «mundo» y «cosmos»¹¹¹ (*vid. supra* § 1.2.2); mundo como la totalidad de sentido y cosmos como la totalidad de la realidad (*omnitudo realitatis*). Del cosmos solo se tiene experiencia de una muy pequeña parte, esa parte es lo que constituye el mundo. Ahora bien, entre el mundo y su conexión con el cosmos se halla la naturaleza como aquel ámbito no modificado por el trabajo. Dussel entiende por naturaleza a la totalidad de la realidad incluida en el mundo. La naturaleza es la realidad comprendida en el mundo. La cosa natural es la cosa incorporada al mundo, pero aún no transformada por el trabajo humano, es aquello que es dejado ser como es desde la realidad, desde el cosmos. Interpretar el concepto de naturaleza de este modo nos obliga a reconocer su devenir histórico, por lo que es posible estudiar el concepto que de ella tenían, *v. gr.*, los griegos, los semitas, los aztecas, los mayas y, por supuesto, la ciencia moderna secularizada. La naturaleza, entonces, no es el cosmos, sino lo que la comunidad de la cual se forma parte ha experimentado históricamente del cosmos. La naturaleza es la totalidad de los entes no culturales comprendidos en el mundo (nube, montaña, pájaro, en fin, etc.), que sin dejar de

Institución misionera en defensa del indio (1504-1620).

¹¹⁰ En los *Manuscritos* de 1844, Marx sostiene que después de negar la negación del ser humano, el ateísmo deja de tener función (Marx, 1997). Para Marx, el ateísmo era la condición de posibilidad de la revolución. En efecto, es preciso para hacer la revolución ser ateo del dinero que se instituye como divino (Dussel, 1985b: 116-117).

¹¹¹ Todo el cosmos es una sola sustantividad, *i. e.*, es un solo sistema sin dentro ni fuera. Solo en la sustantividad viviente hay un dentro y un fuera, *v. gr.*, un organismo unicelular como la ameba tiene ya toda la lógica de la vida y es una sustantividad independiente con respecto a todo el cosmos. Lo en uno vivo es tan antiguo como la vida en la Tierra, y lo en uno real es tan antiguo como el universo o el cosmos. El ser humano, por su parte, es el único ser que conocemos que tiene conciencia de que tiene conciencia. La sustantividad autoconsciente es, para Dussel, la ética.

ser parte del cosmos como reales tienen como fundamento de sentido el proyecto histórico del mundo. La naturaleza es, pues, una realidad intramundana. Mundo y cosmos coinciden en la naturaleza: la naturaleza es lo real en el mundo tal como se da sin modificación por parte del ser humano. La naturaleza no es simplemente lo dado, sino lo dado dentro de un sentido histórico, lingüístico y cultural determinado por el mundo como totalidad de sentido.

La naturaleza tampoco es la cultura, aunque la cultura sea una transformación de la naturaleza donde el ser humano deja su impronta creativa. La cultura, de hecho, se construirá sobre la naturaleza trabajada como materia de trabajo.¹¹² Así, la historia de la cultura no es lo mismo que la historia de la naturaleza. El horizonte de comprensión del mundo, que para Heidegger es la comprensión del ser como comprensión de la totalidad de sentido, Dussel lo piensa como «horizonte mítico». De tal manera que el horizonte mítico comprende a la naturaleza dentro de la comprensión del mundo expresada en los grandes mitos, aún en el hombre moderno. Dussel no habla de sujeto-objeto sino de ser humano-naturaleza, ya que el ser humano es comunitario e intersubjetivo, e incluye la proximidad.

El cosmos es anterior al mundo (*ordo realitatis*), en efecto, hubo cosmos antes de que hubiera seres humanos; pero en el orden del conocimiento (*ordo cognoscendi*), el mundo es anterior al cosmos, ya que se accede al cosmos a través del mundo. Además, cuando la naturaleza es considerada como un instrumento de servicio se la toma con un sentido económico (*ordo operandi*).

En las ediciones posteriores al trabajo de recepción de la obra de Marx, Dussel introduce en su texto *Filosofía de la liberación* (1985b) algunos agregados y correcciones significativas. Por ejemplo, en el ámbito de la naturaleza la cuestión ecológica y la cuestión de la relación entre naturaleza y capitalismo. Con respecto a la cuestión ecológica, sostiene que el respeto a la vida consistiría en el uso de la naturaleza de una manera que no la destruya. Por otra parte, la relación entre naturaleza y capitalismo es de una oposición tal que se manifiesta entre una responsabilidad por la vida y un peligro para la vida, dado que el criterio del capitalismo es el incremento de la tasa de ganancia y no de la preservación de la vida (Dussel, 1985b: 133-136) (*vid. infra* § 4.2.2).

El mundo que despliega el ser humano es, como hemos dicho, posterior al cosmos. El ser humano se enfrenta a la naturaleza y hace de ella su lugar, su horizonte, su hogar, οἶκος. La cultura es, en el sentido más amplio de la palabra, la transformación de la naturaleza por

¹¹² Tanto el realismo como el materialismo ingenuo piensan la totalidad de lo real como material. En efecto, el materialismo dialéctico pensó todo como materia, exclusivamente. Así, consideró que lo único real era el cosmos, y el mundo era algo accidental, era la realidad como materia. El realismo ingenuo cree que se accede al cosmos o a lo real de una manera directa. Y nunca el ser humano accede al cosmos de manera directa, siempre se accede al cosmos desde el mundo. Por su parte, Kant y su idealismo es la posición contraria del realismo, en efecto, se trata del que cree que hay mundo, pero no hay cosmos. Es decir, para Kant no se conoce lo real, sino que se conoce una construcción del objeto que ya es parte del mundo. Kant sostiene que el sujeto conoce una representación, pero no conoce lo real. En definitiva, el idealismo toma el mundo, pero desconoce el cosmos. El materialismo ingenuo toma al cosmos, pero desconoce al mundo. Y el realismo ingenuo accede al cosmos sin mundo (*vid. infra* § 2.2.2).

parte del ser humano. Este transforma antropogénicamente la realidad a través del trabajo para adaptarla a su propia corporalidad. La semiótica se refiere, pues, al primer tipo de productos de la creación cultural del ser humano, *i. e.*, los signos (gr. σῆμα, σημεῖον). Todos los seres vivientes tienen un cierto lenguaje, pero el ser humano debido a su desarrollo cerebral ha logrado un lenguaje muy superior al del resto. En efecto, los signos son aquellos entes culturales que permiten la comunicación. La cuestión de la semiótica se refiere a los entes producidos, *i. e.*, no naturales, que el ser humano crea para comunicarse. El nivel abstracto de la semiótica, para Dussel, está constituido por la semántica y la sintaxis, mientras que el nivel concreto es el nivel pragmático.

El ser humano crea signos acerca de determinados conceptos para comunicarlos externamente, de modo que el significar es ya un acto productivo. Alguien —el sujeto— dice algo —un signo— sobre algo —el significado. El significado es lo real, el signo es lo producido y el ser humano es quien lo expresa, quien lo saca fuera de sí para ponerlo en consideración con otro. El sujeto toma lo real como verdadero, la realidad le impacta a la subjetividad y construye lo real en su cerebro. Pero una vez construido ese concepto ahora viene un acto correlativo inverso, el significar. Es decir, el «dar verdad» de la cosa es esta manifestación de lo real construida por el cerebro humano como lo real en él y que a su vez es replicado por un significar. La comunicación siempre se hace, en último término, para la sobrevivencia. Nos comunicamos para poder vivir y para vivir mejor. La comunicación es un instrumento de la comunidad para aumentar la posibilidad de la sobrevivencia, lo que equivale a decir que es un acto práctico. El tema de la semiótica queda situado, según Dussel, en un nivel práctico de comunicación intersubjetiva comunitaria.

Los signos no son individuales, sino que son totalidades significativas sistemáticas. Aunque la unidad del lenguaje sea la palabra, este funciona como sistema, *i. e.*, como un sistema que denota algo y connota todo el mundo. Es un mundo de significados o, mejor, el mundo tiene una réplica de sí mismo significativo. El mundo es una totalidad de sentido, hemos dicho, *i. e.*, la totalidad de mis experiencias; estas, a su vez, tienen como correlato una totalidad de significantes con las cuales se puede hablar de aquello que ha sido la experiencia de cada ser humano. Hay una totalidad del mundo con significado, *i. e.*, con referencia a lo real, pero también con sentido, *i. e.*, con referencia al mundo. Habría, por tanto, una hermenéutica del significado, que es la hermenéutica de la referencia a lo real, y una hermenéutica del sentido, que es la referencia al sentido a la totalidad del mundo. En efecto, vemos la realidad desde un mundo con sentido histórico. La totalidad paralela al mundo es la lengua. La lengua es la totalidad de palabras que tienen significado y sentido pero que no funcionan simplemente como unidades, sino de una manera siempre abierta y, por lo tanto, con una infinita capacidad de sentido. El lenguaje, entonces, es un horizonte categorial que permite llegar a la individualidad de un acontecimiento vivido y que exigiría también una palabra individual para el acontecimiento, pero como esto es imposible entonces con las palabras se construye el significado de una apertura cuasi infinita de acontecimientos posibles.

La poiética, por su parte, trata acerca de los entes producidos materialmente; de allí que,

filosóficamente hablando, estaría constituida por una estética de la liberación¹¹³, una filosofía de la producción en general y una filosofía de la tecnología¹¹⁴. «Poiesis» refiere, pues, a un acto de trabajo que modifica la naturaleza materialmente. En efecto, las cosas naturales no están inmediatamente a disposición del ser humano. Este debe transformarlas. La poiesis es, entonces, el horizonte de la transformación de las cosas naturales. Una acción productiva es, pues, aquella mediante la cual el ser humano produce algo, y lo poiético es el valor de uso¹¹⁵ producido. El trabajo es la actividad del sujeto transformadora de la naturaleza que tiene por fin del proceso un producto. Y este producto es el punto de partida de la reflexión económica (*vid. infra* § 3.4.2). Una vez modificada la cosa natural ya no pertenece a la naturaleza, sino que ha devenido un ente cultural. El criterio con el que el ser humano transforma los entes naturales es el de hacerlos disponibles para la vida humana. El hacer disponible la naturaleza para el ser humano es el criterio de transformación de la naturaleza. Mediante la acción productiva o una acción poiética, las cosas naturales se tornan disponibles para el ser humano, para la corporalidad humana.¹¹⁶

El trabajo, entonces, transforma la naturaleza como disponible, como satisfactor de las necesidades. La transformación de la naturaleza es siempre una mediación práctica, de allí que necesitemos ir modificando la naturaleza como satisfactor. El ser humano crea sistemas de trabajo por el que produce a la naturaleza como el satisfactor de sus necesidades. De allí que la naturaleza sea la materia del trabajo (*vid. infra* § 2.4.2) (Dussel, 1985b: 151).

Finalmente, después de haber trabajado la cuestión de la naturaleza tal como la entiende la filosofía de la liberación, y junto a ella, la creación de productos culturales como los signos, la semiótica, el lenguaje y demás, y también de productos como la modificación de la naturaleza a través del trabajo, llegamos a cuestión de la económica. La «económica» no es la economía, sino la parte de la filosofía de la liberación que piensa las relaciones práctico-productivas.¹¹⁷ Lo económico es, para Dussel, una relación del ser humano con la naturaleza (relación productiva y tecnológica con la realidad objetiva), pero lo económico no es solo

¹¹³ En el semestre 2020-2, Dussel ha dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el curso «Estética de la liberación latinoamericana», y hasta donde tenemos entendido prepara la edición de un libro homónimo con sus tesis fundamentales al respecto. Un adelanto de ellas lo hallamos en el capítulo séptimo de su más reciente obra, *Siete ensayos de filosofía de la liberación*, titulado «Siete hipótesis para una estética de la liberación» (Dussel, 2020a).

¹¹⁴ La τέχνη como razón técnica es la virtud del saber producir entes materiales transformados, es una razón que sabe transformar la naturaleza. La relación técnica es la relación sujeto-naturaleza del trabajo. En la época contemporánea esta relación es la tecnología. En el § 4.2.2 analizamos brevemente la cuestión de la tecnología en relación con la racionalidad del capital.

¹¹⁵ Analizaremos esta cuestión con detenimiento en el § 3.3.

¹¹⁶ La coherencia formal es el hecho de que, en un producto, una parte del mismo se relaciona con las otras y estas a su vez con la primera, por lo que todas están relacionadas entre sí. De modo que la coherencia formal en el diseño implica que algo por producir tenga articulación entre todas sus posibles funciones. Además, el objeto debe ser semánticamente claro. Las cosas deben ser diseñadas semánticamente para que se pueda descubrir el significado de sus funciones claramente. Esto es lo que Dussel llama disponibilidad para la corporalidad en vista de la vida. Un buen diseño es algo que resulte manejable para el ser humano para el aumento cualitativo de la vida. Con el tiempo el ser humano ha logrado hacer más disponible la naturaleza para la vida humana (Dussel, 1985b: 152-153).

¹¹⁷ Esta definición es crucial para nosotros, pues es el sentido que en este trabajo le damos a la expresión «económica de la liberación».

necesidad, trabajo y producto, sino que también es la relación del productor del producto con otro ser humano (relación denominada *praxis*, *vid. supra* § 1.3.1) (Dussel, 2014: 13-14).

En efecto, son «prácticas» porque son relaciones entre seres humanos, cara-a-cara, y además son «productivas» porque son relaciones cara-a-cara mediadas a través del producto del trabajo. Así, la compleja estructura de la económica consiste en la articulación de las relaciones prácticas con las relaciones productivas:

La económica es la parte de la filosofía que piensa la relación práctico-productiva, la relación del hombre-el otro mediado por el producto de la relación hombre-naturaleza. Por ello debe decirse que la relación económica es concreta, real, y en relación con la cual la pura relación práctica o poiético-productiva son abstractas o faltas de realidad histórica, institucional (Dussel, 1985b: 161).

Se trata, pues, de la relación del ser humano con la naturaleza y en función de la alteridad. Es, por cierto, la relación más compleja de todas. La económica es la relación del ámbito práctico, *i. e.*, de los cuatro momentos meta-físicos de la proximidad: erótica, pedagógica, política y antifetichismo) (*vid. supra* § 1.3.1) con el ámbito productivo (semiótica y poiética). La unidad, dice Dussel, de ambos ámbitos es la economía (Dussel, 1985b: 161). La económica es una síntesis de las categorías estudiadas, ya que son prácticas como la erótica, la pedagógica, la política y el antifetichismo, pero también son productivas, pues considera la naturaleza, la semiótica y la poiética.

La económica, insistimos, no es solo práctica (como la política) ni solo técnica (como la tecnología), sino práctico-productiva. Se trata, pues, de la relación de un sujeto (S_1) con otro sujeto (S_2), y por ello es práctica; pero, además, es productiva, ya que es esta misma relación práctica pero mediada por los productos del trabajo de ambos sujetos. En el cruce entre lo práctico y lo productivo, entre la *praxis* y la *poiesis* se halla la económica.

En la económica se produce una relación del ser humano con la naturaleza, con los signos en el mercado y una modificación material del trabajo que produce el bien o la mercancía para otro. El otro puede ser dentro de un sistema o el otro como alteridad a un sistema. Cuando el acto de justicia es respecto del otro como alteridad al sistema se trata de una «económica de la liberación» (*vid. infra* § 4.1), porque rompe el sistema para poder ser solidario con aquel o aquella que en la exterioridad tiene hambre, tiene sed, no tiene vestido ni tiene casa, como decía el mito de Osiris de hace 5.000 años.

1.4. Método anadialéctico: pensar desde la filosofía de la liberación

América latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como entes o cosas desde su fundamento. Para nosotros va a ser muy importante esclarecer cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido como entes o cosas, para entendernos como latinoamericanos y poder plantearnos la posibilidad de la liberación, de abrimos un camino de exterioridad.

En este último párrafo de nuestro primer capítulo, estudiamos la cuestión metodológica de la filosofía dusseliana de la liberación.¹¹⁸ El aporte en términos metodológicos de nuestro autor, a principios de la década de 1970, lo constituye la formulación del método que denominará originariamente «método analéctico» o «método anadialéctico». Se trata, por cierto, de un tema complejo y, creemos, insuficientemente explorado aún.¹¹⁹ Nos concentramos en el examen de sus notas fundamentales ajustándonos al análisis de las obras que publicara nuestro autor por entonces. La propuesta metodológica desplegada en estas obras constituye un elemento angular respecto del filosofar crítico de nuestro autor desde entonces hasta hoy. El método analéctico se yergue como uno alternativo y a la vez crítico respecto del método dominante en el quehacer filosófico desde tiempos remotos: el método dialéctico, cuya enorme limitación consiste en que, de suyo, no permite tematizar filosóficamente y en cuanto tal lo otro que la identidad de sí, *i. e.*, la alteridad.

El método analéctico, por el contrario, permitirá precisamente tematizar filosóficamente esta cuestión, y desarrollar desde allí la formulación de una ética de la liberación que será expuesta en los cinco tomos de la obra más importante de nuestro autor por entonces, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publicada a partir de 1973. Hacia 1998, veinticinco años después, y con la publicación de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, los postulados iniciales de su ética serán significativamente complejizados mediante una arquitectónica de principios que, sin embargo, sostendrá el punto de partida en la exterioridad del Otro como su elemento teórico y metodológico fundante (Dussel, 2001b y 2004). Esta mención nos permite poner en evidencia la importancia del método para el sistema de la filosofía de la liberación dusseliana.

Pensamos, en efecto, que esta filosofía puede ser caracterizada como un sistema filosófico con su propia lógica. Esta lógica es la que permite pensar la praxis histórica y a partir de ella tematizar filosóficamente los diversos temas que esta filosofía trata, entre los que hallamos, *v. gr.*, la histórica, la ética, la política, la económica, la erótica, la pedagógica y la estética, entre otros. Se trata de lo que podríamos denominar su matriz generativa. El acontecer de lo real es el punto de partida, pero desde él la filosofía piensa categorial y metodológicamente su facticidad en vista de su crítica y posible superación. El método de la filosofía de la liberación es precisamente el camino que debe seguir el pensamiento propio de esta filosofía al considerar críticamente diferentes aspectos del orden real. Examinamos en lo que sigue en qué consiste precisamente este modo de pensar.

¹¹⁸ La cuestión metodológica ha estado presente desde un inicio como una de las preocupaciones centrales de lo que fuera todo el movimiento de la filosofía de la liberación, y ha sido además intensamente trabajado por sus diferentes miembros. Aspectos metodológicos, entonces, de la filosofía de la liberación han sido tratados, *v. gr.*, por Arturo Andrés Roig, Mario Casalla, Horacio Cerutti Guldberg, Juan Carlos Scannonne y Julio De Zan, solo para nombrar algunos (Ardiles *et al.*, 1973). Sin embargo, hacemos notar que, por nuestra parte, nos centramos en el análisis del método propio de la filosofía desarrollada por Dussel.

¹¹⁹ Aspectos de este método han sido estudiados en diversos trabajos respecto de los cuales mencionamos los siguientes: Parisí, 1979; García Ruiz, 2003; González San Martín, 2014 y Herrera Salazar y Reyes López, 2017. Sin embargo, no hemos hallado en ellos una singular atención al proceso mismo del pensar que se juega a partir de él, cosa que nos proponemos mostrar en este párrafo.

Nuestra argumentación se articulará en cuatro momentos. En el primero de ellos brindamos una caracterización inicial respecto del método, indicando tanto su corpus como los elementos centrales que lo componen. En el segundo momento, abordamos la caracterización del método dialéctico tal como lo entiende la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, *i. e.*, como un método propio de la lógica de la identidad y la diferencia, e indicamos en qué sentido el método anadialéctico es dialéctico. En tercer lugar, analizamos el tránsito de la totalidad dialéctica al ámbito de la exterioridad para dar pie a la descripción de lo propiamente analógico del método, e indicamos las consecuencias prácticas que tanto un método como el otro tienen según la caracterización de esta filosofía. En buena medida, la segunda y tercera partes pondrán en evidencia la distinción entre el método dialéctico y el método anadialéctico. Finalmente, abordamos la cuestión de la corrección del método como «momento analéctico» del método dialéctico.

1.4.1. Caracterización inicial del método de la filosofía de la liberación

El método analéctico o anadialéctico es el método del pensar de la filosofía de la liberación dusseliana, *i. e.*, es el modo como esta filosofía piensa lo real y su devenir. Este método permitirá criticar la categoría ontológica por excelencia, *i. e.*, la categoría «ser», ya que es la que impide pensar lo otro que sí, lo distinto, *i. e.*, la alteridad meta-física (E). La pretensión de esta filosofía de la liberación es repensarlo todo, tanto la lógica como la ontología hasta la estética y la política, y hacerlo desde el «no ser», *i. e.*, desde el otro, desde la nada de sentido respecto de la totalidad vigente (Dussel, 1975d: 65), léase, *v. gr.*, el/la oprimido/a, el ser humano pobre, la mujer, el/la indio/a, los pueblos originarios, *los/las desharrapados/as del mundo* (al decir de Paulo Freire), *los/las condenados/as de la Tierra* (como lo diría Frantz Fanon). Esta pretensión sigue constituyendo el sostén de la filosofía producida por Dussel, y otorga además la clave de su método. Su núcleo se halla, para nosotros, en su instrumental categorial y metodológico, *i. e.*, en su modo de pensar, como hemos indicado, el acaecer de lo real.

La cuestión metodológica y crítica fundamental de esta filosofía exige preguntarse siempre y en primer lugar por quien padece las determinaciones negativas de un sistema dado, sea este en el campo que sea, *v. gr.*, erótico, pedagógico, político, económico, ecológico e incluso teológico, *i. e.*, preguntarse quién es el/la pobre, el/la oprimido/a respecto del nivel práctico que se esté considerando dentro de un sistema establecido. Esta es la clave del método analéctico: reconocer como punto de partida a quien padece las consecuencias negativas de un sistema, *i. e.*, saber situarse en el/la otro/a como oprimido/a y desde allí principiar el discurso crítico y liberador; saber situarse, entonces, desde la negatividad del sistema para desde allí realizar una decodificación del marco teórico que justifica su opresión en vista de su superación.

En este sentido, el aporte dusseliano consistirá justamente en la propuesta de un método de pensamiento que haga posible la consideración filosófica de lo distinto. El método filosófico propio del pensamiento moderno es el que piensa la identidad del sistema dado en cuanto

tal, se trata, pues, según dijimos, del «método dialéctico u ontológico». Sin embargo, el que permitirá afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico y que exigirá ir más allá de la totalidad fundante del sistema hacia una nueva totalidad es el «método anadialéctico». Dice nuestro autor:

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Lévinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como «objeto» o «cosa» en su mundo; no podíamos partir de los que los han imitado en América latina, porque es filosofía inauténtica¹²⁰. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática (Dussel, 1973b: 156-157 y con ligeras modificaciones también en 1974a: 176).

Este texto evidencia cuál es la consideración del punto de partida para el filosofar latinoamericano, según nuestro autor. La dialéctica como método es propiamente la hegeliana. El comienzo de la superación de este método ha sido a través de la tarea emprendida por los posthegelianos de la mano del «segundo» Schelling. Además, la superación del pensamiento ontológico heideggeriano ha sido posible por la crítica de Emmanuel Lévinas. Ambas instancias de pensamiento instauran un ámbito de consideración real y posible de ser tematizado filosóficamente que se halla más allá, en el sentido metafísico que nuestro autor aplica, de la totalidad ontológica propia del pensar hegeliano y heideggeriano, cada uno a su modo. Veremos con detalle esta cuestión en las páginas que siguen.

Nuestro autor trabaja el método de la filosofía de la liberación en diversos pasajes de su obra. Enumeramos a continuación siguiendo un orden cronológico los que a nuestro juicio son los más significativos.¹²¹ En primer lugar, la obra publicada en el año 1972 cuyo título fue *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (Dussel, 1972b). Sin embargo, este texto fue reeditado con correcciones y ampliaciones en 1974 bajo el título *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel, 1974a), donde deben destacarse los capítulos 4 y 5 que tratan propiamente acerca del método.¹²² En segundo lugar, el capítulo

¹²⁰ La cuestión de la inautenticidad de la filosofía en América Latina fue puesta sobre el tapete por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en su texto publicado en 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Salazar Bondy, 1968). Nota nuestra.

¹²¹ Hemos sabido de la intención de nuestro autor de escribir una obra que sucintamente revise y actualice los supuestos y alcances del método anadialéctico. Dicha obra se titularía *Mínima lógica de la liberación*. Sin embargo, hasta el momento no hay noticias de ella más allá de lo dicho en el curso que dictara en el semestre 2016-2 en el Colegio de Filosofía de la UNAM titulado «Sobre el método analéctico crítico». Véase también la alusión a este proyecto futuro en Dussel, 2014: 304 n. 14 y en 2020a: 65 n. 37.

¹²² Respecto de esta obra ha dicho Dussel, en el en curso del semestre 2016-2 en el Colegio de Filosofía de la UNAM ya aludido en la nota anterior, que debería revisarla y corregirla en la medida en que habría que

VI del tomo segundo de *Para una ética de la liberación latinoamericana* publicado, como hemos dicho, en 1973, titulado «El método de la ética», en particular, el § 36 cuyo título es: «El método analéctico y la filosofía latinoamericana» (Dussel, 1973b).¹²³ En tercer lugar, el capítulo 5 del texto *Filosofía de la liberación* cuya primera edición fue publicada en 1977, en especial el § 5.3 titulado «Momento analéctico» (Dussel, 1985b).¹²⁴ En cuarto lugar, las tesis 9.1, 11 y 12 de la obra *20 tesis de política* (Dussel, 2006b). En quinto lugar, el § 11.2 del primer tomo de *Política de la Liberación* (Dussel, 2007a). En sexto lugar, el epílogo de *14 tesis de ética* titulado, «Paradigma de la liberación» (Dussel, 2016). Finalmente, el capítulo de su reciente obra, *Siete ensayos de filosofía de la liberación*, titulado «Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación» (Dussel, 2020a). También hay menciones al método en, v. gr., el cap. VI de la obra *Introducción a la filosofía de la liberación*, titulado «El método del pensar latinoamericano; la Analéctica como "ruptura teórica"» (Dussel, 1995), y el apéndice de la obra *Ética comunitaria*, titulado «Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales» (Dussel, 1986).

La lógica propia de la filosofía de la liberación dusseliana es tanto dialéctica como analógica. Es decir, no es solamente dialéctica ni es meramente analógica. Es una posición más compleja ya que reúne a ambas. Se trata entonces, lo repetimos, de una manera de pensar y de exponer el despliegue y transformación de lo real que es a la vez dialéctico y analógico. ¿Pero en qué sentido es esto así? Veamos primero propedéuticamente esta cuestión para luego desplegarla analíticamente. El método propio de la ontología de la totalidad es el dialéctico. Frente a este, Dussel desarrolla un nuevo método, el analéctico, como método de la *meta-física de la alteridad*. El método de la meta-física de la alteridad es dialéctico en tanto que la liberación consiste en el pasaje de una totalidad (llamamos «T₀» al sistema vigente u orden moral establecido) a una nueva totalidad (llamamos «T₁» al nuevo sistema como superación de T₀) (*vid. supra* § 1.2.2). Pero esa nueva totalidad (T₁) no es meramente continuidad de la anterior, sino que posee elementos novedosos surgidos desde la puesta en cuestión de dicho sistema por la exterioridad del mismo (E de T₀). La posibilidad de la crítica, según Dussel, a la totalidad vigente solo es posible desde la exterioridad de tal sistema. Sin la referencia a la exterioridad todo se disuelve en el ámbito de la mismidad propia de la totalidad. Esta puesta en cuestión y esa novedad es lo analógico del método. Se trata entonces de un método que articula la dialéctica con la analogía; en resumen, el método anadialéctico es así tanto una dialéctica analógica como una analogía dialéctica.

comparar el método dialéctico, sobre todo en Marx, con el tema de la analogía. En el fondo es toda la cuestión del método dialéctico-analógico. Por nuestra parte, analizaremos brevemente este punto en el § 3.7.

¹²³ Este texto fue escrito hacia 1972 y respecto de él ha dicho Dussel en el curso ya mencionado que representa la actualidad de lo que piensa. Será publicado también con el mismo título en el libro de Dussel *América Latina: dependencia y liberación* (Dussel, 1973c: 108-131), y en el volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973d).

¹²⁴ Al nombrarlo así, Dussel ha destituido a la analéctica del lugar de método, situándola, en cambio, como un momento del método dialéctico. Evidentemente la distinción entre método propiamente dicho o momento del método dialéctico es toda una cuestión que parece no estar cerrada para el mismo Dussel. Más adelante en este trabajo abordaremos sumariamente este punto de discusión (*vid. infra* § 1.4.4). De momento, no conocemos un trabajo de nuestro autor que resitúe la analéctica como un método más allá de lo enunciado en el curso mencionado, de allí que, para nosotros, la analéctica debe ser considerada hoy como un momento del método dialéctico.

Ahora bien, desde nuestra interpretación, el método supone poner en funcionamiento todas las categorías del discurso de la filosofía de la liberación, *i. e.*, proximidad (P_{c-c}), totalidad (T₀, T₁), mediaciones (M), exterioridad (E), alienación (A) y liberación (L) (Dussel, 1973a, 1973b y 1985b). Pensar lo real analécticamente supone hacer funcionar todas las categorías de la meta-física de la alteridad, cuyos sentidos son adquiridos cabalmente cuando metodológicamente pensamos el devenir de lo real a partir ellas. En lo que sigue, avanzamos en base a esta consideración.

Una primera cuestión fundamental para el desarrollo argumentativo de este párrafo consiste en indicar qué entiende Dussel por las nociones de «diferencia ontológica» y «distinción meta-física». Esto es así dado que la lógica propia del método dialéctico será la lógica de la diferencia y la identidad, mientras que la lógica propia del método anadialéctico será la de la distinción y la analogía. La dialéctica en tanto que unívoca considera la identidad y la diferencia, la analéctica en tanto que analogía, en cambio, la semejanza y la distinción. La lógica tradicional estudia, entre otros, tres temas importantes, a saber: la univocidad, la analogía y la equivocidad. En efecto, en el plano de la argumentación, lo unívoco se transforma en un pensamiento dogmático, propio del marco positivista, y el equívoco en un pensamiento escéptico, propio del marco relativista. Solo lo análogo es capaz de conciliar aparentes dilemas y abordar conceptos complejos (Beuchot, 2007 y 2009). La dialéctica dialógica entre «lo mismo» y «lo otro» puede tener una doble vía radicalmente distintas entre sí. Por un lado, la dialéctica monológica, *i. e.*, lo otro en la mismidad como diferencia; y, por otro, la analéctica dialógica, *i. e.*, la alteridad ante la mismidad como distinto (Dussel, 1973a: 102). El método analéctico, como se comprende de lo dicho, desarrolla la segunda vía.

La noción de diferencia es entendida por nuestro autor como lo que es arrastrado desde la identidad o la in-diferencia originaria hasta la dualidad; de allí que la diferencia supone la unidad de lo Mismo (Dussel, 1973a: 102). La diferencia ontológica es la analogía del ser y del ente, que sin embargo no es la analogía del ser mismo (Dussel, 1974a: 189). La distinción, en cambio, es lo separado, lo no necesariamente procedente de la identidad que como totalidad los comprende (Dussel, 1973a: 102). La distinción meta-física considera los analogados del ser en cuanto analógico (Dussel, 1974a: 189); se trata de la diversidad del ser en una y otra significación originariamente distinta:

Ante la identidad y la diferencia se levanta la metafísica de la irreductibilidad y la distinción: la analogía. En la di-ferencia, al fin, todo es uno. En la dis-tinción la diversidad puede caer en el solipsismo por a-versión, pero puede igualmente ad-vertir su destrucción por el ensimismamiento egótico y re-vertirse al Otro por con-versión en el diálogo (Dussel, 1973a: 103).

Para Dussel, la cuestión no estriba en que solo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. El mismo ser como fundamento de la totalidad no es el único modo de predicarlo. En efecto, el ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná-*) la totalidad, el otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *voẽiv* griego, de la *Vernunft* hegeliana o de la *Verstehen* heideggeriana. En definitiva, la totalidad no agota los

modos de decir ni de ejercer el ser (Dussel, 1974a: 190-191):

«El Otro» como «lo otro» di-ferente dentro de la Totalidad de «lo Mismo» es *parte* del mundo, del horizonte trascendental ontológico. «El Otro» como dis-tinto y exterior al horizonte trascendental de «lo Mismo» puede proponer, en cambio, algo *nuevo* desde su exterioridad real. La *nada* expresa, con respecto a mi mundo como Totalidad de la mismidad (de la potencia-acto), *negativamente* para mí, la afirmación de la autonomía o libertad ajena que como «el Otro» obrará lo que elija sin que yo pueda ponerle condiciones de posibilidad (Dussel, 1973a: 125).

Detengámonos entonces, en primer lugar, en la caracterización que traza Dussel respecto del método dialéctico.

1.4.2. Método dialéctico: lógica de la identidad y ontología

Como dijimos, dos años después de la publicación acaecida en 1972 de la obra *La dialéctica hegeliana*, Dussel publica una nueva edición de este trabajo bajo el título *Método para una filosofía de la liberación* (1974a), cuyo subtítulo encierra el programa metódico de esta obra: «Superación analéctica de la dialéctica hegeliana».

En efecto, para la construcción del método anadialéctico nuestro autor estudia allí detenidamente diversas posiciones en torno a la dialéctica, por un lado, los supuestos platónicos y aristotélicos, así como también los supuestos modernos, *v. gr.*, la dialéctica hegeliana en cuanto tal y su superación a partir de la crítica schellingiana y la de los filósofos posthegelianos. Estudia entonces las posiciones de autores tales como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, los poshegelianos Feuerbach, Marx y Kierkegaard. Por otro lado, analiza las críticas a la ontología heideggeriana de *Ser y tiempo* (2012) realizada fundamentalmente por Levinas en su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1977), pero también por Sartre y Zubiri (Dussel, 1974a: 162-174 y 1995: 109-111). Posteriormente, plantea la cuestión de la superación de la ontología dialéctica con el método de la filosofía de la liberación latinoamericana como otro modo de pensar y de referir la realidad, como veremos en el § 1.4.3.

Tales críticas constituyen, para nuestro autor, la «prehistoria» de la filosofía latinoamericana de la liberación, siendo esta a su vez considerada como una novedad en la historia misma de la filosofía. Estas críticas, dijimos, inauguran un ámbito trascendental a la identidad ontológica. La filosofía de la liberación como novedad en la historia de la filosofía es, pues, novedad analógica, novedad surgida desde lo otro que la filosofía moderna europea, y lo que permite su novedad es precisamente la consideración de un nuevo punto de referencia metódico: la alteridad (E). Por ello, Dussel entiende que la filosofía de la liberación en cuanto meta-física de la alteridad es un pensar nuevo y trans-moderno, y sostiene al respecto en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* lo que sigue:

La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía

latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna¹²⁵ y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Lévinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! (Dussel, 1973b: 162).

Esa riqueza es, metafóricamente, el pensar filosófico latinoamericano de la liberación. El esfuerzo teórico de nuestro autor ha consistido, en buena medida, en el ejercicio de un modo de pensar por fuera de los límites del pensamiento de Hegel y de Heidegger, *i. e.*, por fuera de la dialéctica y de la ontología. La apertura a la alteridad, desde la cual poder tematizar filosóficamente al otro como radicalmente distinto, será posible entonces a partir tanto de la crítica schellingiana y de los posthegelianos a Hegel como de la crítica levinasiana a Heidegger.¹²⁶

El método de la ontología de la identidad o de la totalidad, decíamos, está representado para Dussel en las filosofías de Hegel y Heidegger, fundamentalmente.¹²⁷ Es el método del pensar de la totalidad (hegeliana, desde el absoluto; o heideggeriana, desde la finitud). En su obra *Filosofía de la liberación*, Dussel entiende por dialéctica lo siguiente:

El ámbito propio de la dialéctica es lo ontológico; es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro hasta su fundamento. En el nivel semántico se refiere a sistemas concretos teniendo por punto de partida radical (o de llegada si se quiere) el mundo cotidiano, en su nivel acritico. La categoría propia del método dialéctico es la de totalidad. Su principio es el de identidad y diferencia. Es decir, el método dialéctico parte del principio mismo de la ciencia; puede pensar los supuestos de toda teoría científica, y lo hace desde el mundo, desde el nivel político, erótico, pedagógico, económico, etc. Puede pensar a la misma naturaleza como un momento en la historia del mundo; puede cuestionar la totalidad de la ciencia. Los supuestos (lo puesto debajo) últimos son el tema de la dialéctica (Dussel, 1985b: 178-179).

Se trata de un movimiento que acontece al interior de una misma totalidad, un ámbito lógico que fundamenta a los entes a partir de la identidad y la diferencia.¹²⁸ En efecto, es un devenir determinado por la identidad y la diferencia que se realiza al interior de un sistema dado ($T_0 \rightarrow T_0$, donde « \rightarrow » indica movimiento o pasaje de una instancia a otra). Es un

¹²⁵ En su momento, Dussel caracterizó como «postmoderna» a la filosofía de la liberación misma. Sin embargo, para evitar que ella sea entendida equívocamente prefirió más tarde reemplazar dicha palabra por «transmoderna». La caracterización de postmoderna virará en el pensamiento de Dussel a transmoderna, precisamente para no confundirla con el pensamiento de Lyotard o Vattimo, entre otros. Nota nuestra.

¹²⁶ La crítica de la que hablamos la realiza Schelling en su obra *Filosofía de la revelación* publicada en 1841, pero también los posthegelianos, *i. e.*, por Ludwig Feuerbach en su obra *La esencia del cristianismo* de 1841, Karl Marx en su obra *Manuscritos de París* de 1844 y Søren Kierkegaard en su obra *Post-scriptum a las migajas filosóficas* de 1846, para mencionar solo algunas.

¹²⁷ Una nota importante es que para este entonces, hablamos de 1973, Marx era para Dussel también un pensador de la totalidad (*vid. supra* § 2.2.2). Sin embargo, esta consideración trocará hacia mediados 1980, luego de su analítica, profunda y creativa lectura de la obra del autor de *El capital*. Véase Teruel, 2010.

¹²⁸ Es preciso tener en cuenta la distinción semántica que establece la filosofía de la liberación entre diferencia y distinción. La palabra «diferencia» viene del latín *differre* formado por el prefijo *dis-* (divergencia, separación múltiple) y el verbo *ferre* (llevar). «Diferencia» significa, según Dussel, que desde el origen uno deviene dos; «diferir» significa ser arrastrado en la multiplicidad. Sobre la noción de «diferencia ontológica», véase: Dussel, 1973a: 102; 1973b 164 y 1974a: 189-190. Por su parte, la palabra «distinción» alude, según nuestro autor, a lo pintado distinto que nunca fue uno, como lo que indica la diferencia. La palabra «distinción» señala, para Dussel, lo que siempre ha sido dos, lo que desde un origen han sido dos cosas. Sobre la noción de «distinción meta-física», véase: Dussel, 1973a: 102; 1973b 164 y 1974a: 189.

sistema que deviene desde sí y por sí a sí mismo. El método dialéctico, de hecho, al no reconocer la distinción de la alteridad (E), la subsume eliminando de ella todos sus rasgos distintivos, *i. e.*, hace de lo distinto identidad al incorporarlo a la mismidad del sistema (T₀). De allí que este proceder metódico sea propio de la dominación en tanto que implica la negación de la alteridad. La lógica de la identidad o la lógica de la univocidad es, en definitiva, la lógica de un pensamiento totalizante (*vid. supra* § 1.2.2).

La dialéctica como el método de la identidad y la diferencia supone, precisamente, la conciliación de los opuestos en la diferencia a partir de su subsunción en la identidad. Las diferencias, lo que se corresponde con el momento de la negación, son asumidas en el momento de la negación de la negación. Las diferencias entonces son asimiladas en la identidad haciendo de lo diferente algo idéntico. Así, aquello que es diferente resulta ser identificado por la mediación dialéctica en la totalidad.

Examinamos brevemente la cuestión del método dialéctico según la posición hegeliana teniendo como referencia naturalmente el análisis de Dussel al respecto. Hegel es considerado por nuestro autor como el pensador paradigmático de la dialéctica, de la lógica de la identidad y la diferencia, *i. e.*, del método de la ontología. El periodo central del pensar hegeliano debe situarse, según nuestro filósofo, entre 1801 —año en que llega a Jena invitado por Schelling— y 1817 —año en que publica su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Dussel, 1974a: 65). La *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1966) era para Hegel la primera parte del sistema de la ciencia (*i. e.*, de la filosofía). La *Fenomenología del espíritu* constituye una «introducción a la filosofía» en tanto que «ciencia de la experiencia de la conciencia», *i. e.*, es una exposición dialéctico-científica del proceso que deberá efectuar la conciencia del/de la filósofo/a para elevarse de la cotidianidad al saber verdadero (Dussel, 1974a: 74). Hegel, contrariamente a Descartes, Fichte y Schelling, tomará como punto de partida, al igual que Aristóteles y Kant, el *factum*, *i. e.*, el orden de la experiencia, de la cotidianidad empírica. No dejará de lado ni la sensibilidad ni el entendimiento, y comenzará a partir de ellos un camino dialéctico in-volutivo hacia el absoluto (Dussel, 1974a: 74). Mientras que del absoluto partirá el sistema de-volutivamente. La dialéctica comienza por negar la cotidianidad, no para implantar lo cotidiano en un ámbito trascendente o *allende*, sino para alcanzar in-volutivamente una totalidad *aquende*. La dialéctica es, entonces, la aniquilación de las determinaciones fijas o cristalizadas en la cotidianidad (Dussel, 1974a: 76). El movimiento de la experiencia hasta el absoluto será descrito en la *Fenomenología del espíritu*, mientras que la división o exposición del ser se explicará en la *Ciencia de la lógica* (Hegel, 2013; Dussel, 1974a: 73). La introducción a la *Fenomenología del espíritu* es la indicación sobre el inicio originario del filosofar, mientras que el último capítulo de la *Ciencia de la lógica* es la culminación esclarecedora del sentido del método dialéctico en el pensar hegeliano (Dussel, 1974a: 82).

El sentido total de la *Fenomenología del espíritu* muestra que el inicio del filosofar parte de la conciencia natural y se eleva hasta el saber absoluto (el sistema mismo) (Dussel, 1974a: 79). Allí, Hegel describe el camino de la conciencia natural (*natürlichen Bewusstsein*) por alcanzar el verdadero saber a través de la experiencia que la conciencia realiza consigo misma en una

serie de sus figuras (*Gestaltungen*) como otras tantas etapas del tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu (*Geist*) y llegando, a través de la experiencia (*Erfahrung*) completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí (*an sich*) misma es (Hegel, 1966: 15-25; Dussel, 1974a: 74-75). La filosofía o el sistema, tal como Hegel lo pensaba entre 1807-1817, era la culminación de un proceso humano universal de autoconciencia. El movimiento dialéctico no era simplemente un método científico o lógico, sino el real proceso de la conciencia, del espíritu como humanidad, como absoluto: Dios como sujeto (Dussel, 1974a: 80).

El núcleo doctrinal central consiste en lo siguiente: lo finito (*Endlich*) es movido dialécticamente, desde la escisión (*Entzweiung*) originaria del en-sí y el ser-ahí hasta el retorno acabado o la supresión (*Aufhebung*) total por la que lo finito en perfecta transparencia no deja ver dentro y a través de sí otra cosa que el absoluto (Dussel, 1974a: 83-84). El camino dialéctico que se describe en la *Fenomenología del espíritu* es la introducción que «yo» cumpla para poder filosofar, pero al mismo tiempo se cumple «en mí» un momento del círculo del absoluto mismo: el hecho de que alguien penetre en la filosofía es ya una etapa del espíritu como absoluto, como historia universal, como proceso real. En efecto, para poder filosofar es preciso que la conciencia haya alcanzado el saber absoluto, que es el camino cumplido en la *Fenomenología del espíritu*.

El sistema comienza en el absoluto como lo totalmente carente todavía de determinación, lo indeterminado, para desarrollar dialécticamente un círculo; dicho círculo parte del absoluto como negatividad total y se coloca en su propia exterioridad; se produce como una escisión, plurificación o *explicatio* manifestándose así no ya «el» ser, sino «un» ser puesto «allí» (*Dasein*); el *Dasein* indica la noción de ex-sistencia; ex-pedido del absoluto como total negatividad originaria, el *Dasein* es remolcado por un movimiento que sin freno lo arrastra circularmente en un proceso de retorno por un anhelo invencible de alcanzar la inmediatez, el estar «consigo mismo» (Dussel, 1974a: 82-83).

La síntesis del movimiento dialéctico se explica por los siguientes momentos: a) la propedéutica a la filosofía está constituida por la *Fenomenología del espíritu*, que comienza desde la cotidianidad, el *factum*, la conciencia natural en cuanto «certeza sensible», y culmina en el saber absoluto o la filosofía como modo de saber; b) así se inicia el segundo comienzo, el del sistema, que en cuanto comienzo es pura indeterminación: ser, naturaleza o espíritu; el movimiento dialéctico impulsa el proceso que alcanza el resultado: la idea absoluta, la vida y la filosofía como perfección suprema. Así, desde los comienzos se produce la ex-posición que sitúa lo indeterminado en la total determinación: el ente o ser-ahí (*Dasein*), la materia móvil, el espíritu subjetivo como alma (Dussel, 1974a: 84-85). La negación del absoluto es la determinación, y la supresión de la negación es elevación (*Aufhebung*) que retorna al absoluto (Dussel, 1974a: 85). Para Hegel, el ser del ente, la cosa como cosa, o el objeto en cuanto tal es el pensar mismo. El estar pensando algo, su actualidad misma como concepto constituye su esencia. Esta esencia, que la cosa es, es idéntica al contenido del pensar o del concepto; es más, son lo mismo. El ser del ente es la actualidad misma del pensar. Así, se suprime la oposición entre el pensar-objeto pensado,

entre concepto-esencia, entre saber-ser. De la misma manera, dice Dussel, se habría anulado la oposición moderna del sujeto y el objeto (Dussel, 1974a: 86).

El ser es el origen desde donde son producidos los entes (Dussel, 1974: 87). El proceso dialéctico de diferenciación y alteridad es un acto del absoluto como concepto inicialmente solo en sí —todavía no para sí—, que como momento de su ser se «despliega», se diferencia, en su interna «exterioridad» (Dussel, 1974a: 88). El proceso evolutivo natural o biológico de la naturaleza o de la historia del ser humano no es sino el despliegue interno de la totalidad, siempre total y, sin embargo, totalizándose (Dussel, 1974a: 88). Al ex-presarse o salir de sí mismo el absoluto se produce una escisión originaria o diferencia ontológica por la que se engendra o emerge por emanación la totalidad de los entes, el cosmos, y, al mismo tiempo, es negada o aniquilada la absoluta pertenencia del ser consigo mismo como ser en y para sí (Dussel, 1974a: 88). En Hegel, el ser, origen del proceso dialéctico, es el absoluto como lo absolutamente originario, por ello mismo, indeterminado, infinito. Este absoluto que se presenta al comienzo como ser se manifiesta plenamente al fin del proceso (Dussel, 1974a: 92). El absoluto, según Dussel, que es espíritu y sujeto, sería distinto a los espíritus humanos, como un sujeto universal sin conciencia propia, que se llega a conocer solo por mediación del espíritu humano en la historia universal. Ese auto-conocimiento a través del espíritu humano es el modo propio de conocerse del sujeto absoluto (Dussel, 1974a: 93). La idea absoluta o el espíritu absoluto es una posibilidad que se auto-expresa por los espíritus humanos en la historia, siendo la evolución cósmica y biológica una preparación (Dussel, 1974a: 94).

La dialéctica en Hegel no es, meramente, un método del pensar, sino que se trata, en cambio, del movimiento mismo de la realidad que el pensar debe descubrir. El devenir (*Werden*) niega la negación y manifiesta «lo devenido»: el ente, no el ser en general, sino este-ser-ahí (*Dasein*), cualificado, talificado: es este tal y no-aquel otro (Dussel, 1974a: 95-96). La dialéctica es el movimiento mismo en que se niegan las oposiciones, que por su parte son determinaciones que finitizan el absoluto, que lo niegan entonces por su parte. La dialéctica es ese sobre-pasarse de un opuesto a otro hasta la reconciliación en el absoluto de lo diferenciado por la escisión con la que comienza la *Explication* (despliegue del absoluto) (Dussel, 1974a: 97). Afirma Dussel:

El pensar moderno va intro-yectando «el Otro» en «lo Mismo», hasta que la Totalidad, como única substancia, imposibilita una alteridad real, proceso que culmina en Spinoza, pero aún con mayor coherencia y sentido en Hegel (Dussel, 1973a: 108).

Y más adelante:

Los opuestos hegelianos, las sucesivas reconciliaciones del momento especulativo, nunca pueden abrirse a lo realmente nuevo, a lo «realmente Otro»; sólo se mueven dialécticamente dentro de «lo Mismo» sin ninguna novedad, sin auténtica Alteridad. La categoría de Totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vendrá después será un ver cómo poder evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkegaard hasta Husserl (y aún incluyendo en esta tarea al mismo Marx o Heidegger) (Dussel, 1973a: 115-116).

En efecto, la totalidad de lo que es, para Hegel, o bien es naturaleza o bien es espíritu. Esa es la totalidad que se despliega dialécticamente. No hay, pues, un más allá, un ámbito trascendental a ella. Este punto será el blanco de la crítica del «segundo» Schelling y de los posthegelianos a partir de él. Esa trascendencia abierta por ellos será fundamental para el método de la filosofía de la liberación, puesto que será posible pensar una exterioridad a la totalidad.

Estudiamos a continuación también muy brevemente el pensamiento de otro de los máximos exponentes del pensar ontológico, Martin Heidegger, a partir de su obra *Ser y tiempo* (2012). La importancia de Heidegger para nuestro autor obedece al hecho de que el filósofo alemán desde 1913 a 1927 se ocupó de conceptualizar la superación (*Aufhebung*) del pensar moderno (Dussel, 1974a: 151). Para este análisis, es preciso señalar la cuestión fenomenológica como método de indagación heideggeriana. La fenomenología como «filosofía primera» es una doctrina del método desarrollada por Edmund Husserl a partir de su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Husserl, 2013), y consiste fundamentalmente en partir de la «actitud natural», para seguidamente poner esa posición ingenua y mundana «entre paréntesis» por medio de la ἐποχή fenomenológica. De esta manera se alcanza una nueva «posición», la actitud fenomenológica, *noesis* o intención que constituye el ámbito del *noema* puro o esencia. El *ego cogito* puro o fenomenológico tiene como *cogitatum* a la esencia, correlato objetivo de la subjetividad trascendental o reducida del mismo fenómeno. La esencia, sentido del objeto, queda incluida en la subjetividad pura y separada así de la facticidad como actitud natural (Husserl, 1992; Dussel, 1974a: 150).

El punto de partida del pensar heideggeriano es la facticidad y el ser como marco de la cotidianidad factual. Según Dussel, todo el libro *Ser y tiempo* es una obra dialéctica. El punto de partida es el *Dasein*, el ente que es ahí, *i. e.*, el ente al que el ser se le manifiesta, el ente que descubre el ser. *Dasein* o ex-sistencia indican ambos términos la trascendencia del ser del hombre: ahí, en el mundo fáctico, cotidiano, el *factum* del que parte la dialéctica. El movimiento dialéctico en Heidegger partirá, no hacia la inmanencia involuntaria de la subjetividad, sino hacia la trascendencia del mundo cuyo último horizonte onto-lógico es el ser que se manifiesta. Lo ontológico es el horizonte o nivel que engloba, comprende al ente. Lo dialéctico es el movimiento que atraviesa el horizonte establecido. El último horizonte mundano es el ontológico, es el ser que se manifiesta y funda todo el orden óntico o intramundano. El movimiento dialéctico es entonces un cierto movimiento que atravesando el orden u horizonte meramente óntico alcanza y se abre a lo ontológico (Dussel, 1974a: 152-153).

¿En qué sentido entonces el método anadialéctico es, pues, dialéctico? Lo es en tanto que considera el pasaje de una totalidad dada (T_0) a una nueva totalidad (T_1), pero bajo la consideración de la instancia trascendental a ella, la exterioridad (E). La dialéctica es, en efecto, el pasaje de una totalidad dada a otra totalidad futura, cuestión que Dussel reconoce en la crítica sartreana a la razón dialéctica, pero que en cuanto tal responde a la lógica de la identidad y la diferencia. Es el movimiento que permite la apertura de un horizonte dado a

otro. Este pasaje solo puede acontecer de modo novedoso, según nuestro autor, desde la irrupción analógica de lo distinto (E). Veamos, entonces, a continuación, la caracterización del método anadialéctico, para explicar con detalle este punto.

1.4.3. Método anadialéctico: lógica de la distinción y meta-física

Tanto la totalidad como la exterioridad tienen sus propias lógicas. Por una parte, la lógica de la totalidad establece su discurso desde la identidad o fundamento hacia la diferencia, es una lógica que aliena o cosifica la exterioridad (Dussel, 1985b: 54). Por otra, la lógica de la exterioridad o de la alteridad establece su discurso desde el Otro. La cuestión de la distinción-convergencia de la lógica de la exterioridad no es lo mismo que la cuestión de la identidad-diferencia de la lógica de la totalidad¹²⁹.

Para nuestro autor, el método anadialéctico consiste en la superación¹³⁰ de la dialéctica a través del planteo meta-físico de la exterioridad del otro, en la superación de la ontología por mediación del momento antropológico (Dussel, 1974a: 14 y 149). Es el momento propiamente crítico del método y, en cuanto crítica al sistema, es el momento liberador. Para entender por qué es así, necesitamos considerar la cuestión del tránsito de la totalidad hegeliana al ámbito de la exterioridad. Según lo que refiere nuestro autor en su obra *Método para una filosofía de la liberación*, este pasaje es posible a partir fundamentalmente de la crítica a Hegel por parte de Schelling y los posthegelianos, como también de la crítica de Levinas a Heidegger (Dussel, 1974a).

Hemos dicho que el método dialéctico encuentra en Hegel su principal exponente. La dialéctica hegeliana presenta, fundamentalmente, dos momentos, el de la negación (1) y el de la negación de la negación (2). Pero el método anadialéctico que formula la filosofía de la liberación posee tres. El primer momento es positivo y consiste en afirmar la positividad de la exterioridad (E). En esto consiste la novedad del método. Esta exterioridad, en un segundo momento, es alienada (A) en el sistema vigente (T₀). Ahora bien, es desde esa primera afirmación que, en un tercer momento, se puede negar la negación y construir desde ella, mediante una praxis de liberación (L), un nuevo sistema (T₁).

En efecto, veamos esquemáticamente esta cuestión: (a) dada la identidad del sistema (T₀), (b) siendo, además, el/la oprimido/a en el sistema una diferencia interna respecto de la identidad del mismo (A), *i. e.*, respecto de la totalidad idéntica de sí, ya que solo hay diferencias internas a esa totalidad dominadora; y (c) considerando que el/la oprimido/a no es solo una diferencia interna desde la mismidad del sistema, sino que también tiene una dimensión no comprendida en el sistema, *i. e.*, es exterioridad o trascendentalidad interna a

¹²⁹ El todo o la totalidad, *i. e.*, la identidad o *lo Mismo*, se diferencia internamente entre un *lo mismo* (distinto de *lo Mismo*) y un *lo otro* (distinto de *el Otro*) (Dussel y Guillot, 1975: 18). De modo que es necesario distinguir mediante el uso de mayúsculas y minúsculas *lo otro* como parte intrínseca de *lo Mismo* y *el Otro* como exterioridad de *lo Mismo*. A propósito, véase también la nota 82.

¹³⁰ En su momento, el método analéctico fue presentado por Dussel como la superación de la dialéctica hegeliano-marxiana, véase: Dussel, 1973b: 132, 156-157; 1974: 11, 18, 186-187 y 226; 1986: 261-261; 1995: 233-234, 238; y también Cerutti Guldberg, 2006: 426.

él (E), distinción analógica respecto de la identidad del sistema. Entonces, (d) la analogía permite considerar la distinción al sistema (T_0), *i. e.*, su exterioridad (E), la exterioridad a la identidad, puesto que en la lógica de la identidad no hay exterioridad. En la analogía, entonces, la totalidad (T_0) es una distinción respecto de otra que es la exterioridad (E). El/la oprimido/a subsumido/a (A) en la totalidad del sistema (T_0) es también distinto/a respecto de ella. Es precisamente desde el ámbito de la exterioridad (E) de la totalidad de la identidad (T_0) desde donde surge la capacidad de negar el sistema (T_0) y construir uno nuevo (T_1), a través de una praxis de liberación (L).

De modo que, lo repetimos, desde el ámbito de la distinción, *i. e.*, de la exterioridad (E) respecto de la totalidad (T_0) y en la afirmación analógica de su exterioridad (E) se niega la universalidad del sistema (T_0), y se construye uno nuevo (T_1). El nuevo sistema (T_1) no es el mero pasaje de la potencia al acto ($T_0 \rightarrow T_0$), no es tan solo el pasaje de lo que en el primer sistema (T_0) estaba en potencia y es actualizado en el nuevo sistema, en definitiva, la novedad como la actualidad de lo ya dado, sino que el aporte que hace el otro desde su exterioridad (E) en cuanto a su distinción al sistema dado (T_0) constituye la novedad con respecto a él. No se trata, entonces, de lo que Hegel explica como el desarrollo del concepto, la concreción de la abstracción del concepto, el despliegue de las figuras en abstracto ya contenidas en el concepto, la realización del concepto. Más bien se trata del acto impotente ante lo imposible, *i. e.*, de la potencia del sistema dado interpelado desde la nada surge un sistema con novedades¹³¹.

El argumento es el siguiente: el sistema mismo no puede crear lo nuevo, sino desde la interpelación de alguien que desde la exterioridad como nada del sistema interviene en la movilización de lo ya existente haciendo posible la creación de algo nuevo. Así, en el nuevo sistema se conjuga tanto el pasaje de la potencia al acto, y en este sentido hay continuidad dialéctica, con el pasaje de lo no incluido a lo sí incluido, y en este sentido hay en él novedad ($T_0 \rightarrow T_1$). Por ello, el nuevo sistema no es idéntico ni diferente al anterior, sino analógicamente distinto. Se trata del proceso de una anadialéctica donde el primer sistema (T_0) es analógico respecto del segundo sistema (T_1), *i. e.*, tienen algo en común, aquellos elementos que el nuevo sistema toma del antiguo, pero además hay nuevos elementos que nunca estuvieron en el anterior y que son aportados precisamente por el ámbito de la exterioridad (E) del sistema transmutado (T_0).

Se trata de una creación de la nada donde el sistema no es divino y lo nuevo surge del otro que crea. Esa creación es novedad y constituye al nuevo sistema. La doctrina de la creación desde la nada —aquí la nada es la exterioridad, el no-ser del sistema— es pensada por Dussel como una doctrina política de movilización histórica: se crea algo para lo que el sistema no estaba capacitado (Dussel, 1985b: 118-119). No es, insistimos, un pasaje de la potencia al

¹³¹ Es precisamente en este sentido en el que hay que inscribir, en términos políticos, las recientes protestas de los pueblos de Chile, Ecuador, Bolivia y Colombia, que desde su rebeldía creadora han logrado hacer temblar la totalidad opresora de sus gobiernos. No es casual, entonces, que se recrudezca la reacción conservadora, la reacción sistémica. Piénsese, *v. gr.*, en el golpe militar al gobierno de Evo Morales en Bolivia, o en el triunfo de la primera vuelta del abiertamente ultraderechista José Antonio Kast en las últimas elecciones de Chile.

acto, dado que el sistema mismo no puede crear lo nuevo, sino que desde la interpelación de alguien que desde la exterioridad como nada del sistema interviene en la movilización de lo ya existente haciendo posible la creación de algo nuevo.

Es, en efecto, otra manera de pensar el desarrollo, donde no se sigue la lógica de la identidad, puesto que en ella solo hay dos posibilidades, o bien que el/la dominado/a pase a ser dominador/a o bien que el/la dominador/a continúe con su dominio, y esto es todo; al modo de transvaloración nietzscheana de todos los valores...¹³² Mientras que en la lógica de la analogía, el/la dominado/a que tiene una exterioridad en última instancia irreductible en el sistema dado, al constituirse el próximo sistema no ocupará el lugar de los dominadores, sino que será un nuevo sistema donde cada elemento constituyente redefinirá su función en él. Además, debe tenerse en cuenta la imposibilidad de la perfección de todo sistema, por lo que el nuevo inevitablemente volverá a totalizarse. Esto determinará la necesidad de una nueva transformación, un nuevo pasaje a otro sistema análogo ($T_1 \rightarrow T_2$).¹³³

Los antecedentes filosóficos de esta cuestión los halla nuestro autor, por un lado, en Schelling, quien sostiene que más allá de la totalidad ontológica hay todavía un ámbito de realidad. Esta tesis constituye el punto de partida de los desarrollos de los poshegelianos ya mencionados (Dussel, 1974: 120-128, 129-135, 135-144, 145-149 y 1995: 110-111 y 134). Por otra parte, a través de Levinas, entiende la ontología de la identidad o dialéctica monológica como aquel movimiento entre las instancias de identidad y diferencia. Es a esta ontología a la que le opone una meta-física que plantea la irreductibilidad de los términos en relación, lo Mismo y lo Otro; se trata, pues, de una analéctica dialógica (García Ruiz, 2003: 179). La meta-física de la alteridad u ontología negativa es la oposición a la ontología de la totalidad (Dussel y Guillot, 1975: 13). Por último, a partir de la obra de Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 2004 y 2012), Dussel podrá estudiar la cuestión del pasaje de una totalidad a otra.

¿En qué sentido, entonces, el método anadialéctico es, pues, también, analógico? Lo es porque su punto de partida no está en la afirmación de la identidad sistémica (T_0), sino en la afirmación de la distinción analógica (E). Es desde la afirmación del/de la otro/a que se revela con su palabra desde su libertad incondicionada. Se trata, pues, de una cuestión fundamentalmente ética: la analéctica tiene en cuenta el rostro sensible del/de la otro/a y exige poner fácticamente a su servicio un trabajo creador que haga posible la constitución

¹³² Para Nietzsche, *v. gr.*, la moral de los esclavos no es otra cosa que la transvaloración de todos los valores respecto de la moral de los señores. Véase Nietzsche, 2003: 81-84.

¹³³ Dussel reconoce que su filosofía de la liberación tiene implícita una filosofía de la historia, según ya hemos hecho notar, porque explica el proceso histórico, *i. e.*, cómo se pasa de una totalidad a otra totalidad con novedad histórica. La historia no camina, según reconoce nuestro autor, sobre los poderosos o por los grupos dominantes, el *Weltgeist*, como lo pensaba Hegel, sino que la historia avanza «por abajo». Hay, de hecho, un mundo vigente, pero en el mundo vigente hay oprimidos/as, y son ellos/as precisamente quienes quieren un nuevo sistema. En nombre de ellos/as y con ellos/as debe hacerse otro mundo. En esto consiste en buena medida el proceso es de liberación (L) (*vid. supra* § 1.2.6). El cumplir las necesidades de los/as oprimidos/as es lo que hace avanzar a los sistemas históricos, *i. e.*, las totalidades. Sin duda se trata de una cuestión muy problemática en el planteo de nuestro autor; aquí solo la enunciamos. Quizás en futuras investigaciones podamos abordar críticamente este tema.

de un nuevo orden sistémico (T_1). La cuestión de la analogía será propiamente la cuestión de la lógica de la liberación:

El método *dia-léctico* es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiendo en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia-léctico* es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método *ana-léctico* es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para «servir-le» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre *dia-léctico*, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la *verdadera* dialéctica» (hay, entonces, una *falsa*) parte del diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo *ana-léctico* (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia-léctico* (Dussel, 1974a: 182).

Dijimos que la cuestión de la superación de la ontología dialéctica a través del método de la filosofía de la liberación es el tema central de la anadialéctica. Dice al respecto nuestro autor:

No podemos seguir a Hegel ni a los hegelianos, no podemos seguir a los fenomenólogos ni a los existencialistas, porque ellos se imitan unos a otros. Sólo podremos seguir a los críticos de Hegel para poder continuar, pero siendo más críticos que ellos mismos, es decir, pensando a partir de categorías nuevas (Dussel, 1995: 134).

La posibilidad entonces de salir de la lógica dominante del pensar ontológico moderno estriba, en un sentido abstracto, en la consideración de la exterioridad (E). La dialéctica es, como dijimos, el pasaje de un horizonte a otro, de una totalidad a otra, pero es un devenir de lo mismo a lo mismo, un devenir de la identidad y la diferencia ($T_0 \rightarrow T_0$). Mientras que la analogía es el elemento que torna posible la constitución de la relación entre esos horizontes disímiles, el de la totalidad y el de la exterioridad. La analogía permite entonces tener un punto de apoyo exterior a la identidad del sistema para poder ponerlo en cuestión y trascenderlo.

En efecto, lo anadialéctico indica el hecho real por el que todo ser humano, todo grupo, comunidad o pueblo, se sitúa siempre *más allá* del horizonte de la totalidad, de la delimitación del sistema vigente (T_0) (Dussel, 1985b: 180). La exterioridad del otro, según el método anadialéctico crítico, debe ser primeramente afirmada. La dialéctica en tanto que negación de la negación es la fuerza del proceso dialéctico, pero no es suficiente. Será posible negar la negación si se tiene de alguna manera una imagen de la afirmación, una consideración afirmativa de la propia alteridad, un ponerse a sí mismo de la otredad. En efecto, para Dussel, hay una instancia afirmativa o positiva previa a la negación dialéctica. Así, el método es analéctico porque el punto de partida está *más allá* de la totalidad, el punto de partida está en la exterioridad, *i. e.*, en el Otro, en la exterioridad negada por la totalidad sistémica. Esto es lo que permite la irrupción de lo radicalmente nuevo, la novedad de la alteridad como exterioridad.

Expliquémonos mejor. Para poder pasar de una totalidad dada a otra nueva ($T_0 \rightarrow T_1$), que

es el proceso dialéctico mismo, es preciso de alguna manera imaginar primero la positividad que permitirá la negación de la negación. Esto es precisamente lo analéctico. La analéctica se abre así al ámbito meta-físico, *i. e.*, al ámbito que se halla más allá de la identidad del sistema. Este ámbito es el de la alteridad, el de la exterioridad (E), es el ámbito de la distinción, de la otredad frente a la mismidad del sistema (T). El método analéctico tiene entonces como punto de partida un momento antropológico:¹³⁴ la revelación del otro (E). Y en cuanto tal no es una relación óptica de entes entre sí (M) dentro de la totalidad dada (T₀), sino que es una relación ética, es el cara-a-cara entre dos libertades no reductibles a la mismidad de la identidad sistémica (P_{c-c}). En efecto, la anadialéctica, en cuanto método, parte desde el otro como libre, como un más allá (E) del sistema de la totalidad (T₀) que afirmándose a sí mismo permite tanto ponerlo en cuestión al evidenciar su negatividad —*i. e.*, ser alienado (A) en el sistema— como superarlo en un nuevo sistema (T₁), a través de una praxis de liberación (L).

Según lo que hemos indicado, y a modo de brevísima recapitulación, el método propio de la «ontología de la totalidad» es el dialéctico. Frente a este, Dussel construye un nuevo método, el anadialéctico, como método de la «meta-física de la alteridad». El método es anadialéctico porque considera como punto de partida un más allá de la totalidad vigente del sistema dado (T₀), el punto de partida está en la exterioridad (E), *i. e.*, en el Otro en tanto que es afirmado es su positividad en el momento lógico inicial del método. Esto constituye la posibilidad de la irrupción de lo radicalmente nuevo, su novedad como exterioridad:

Se trata ahora de dar el paso metódico esencial. El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, o la identidad del concepto en y para-sí como idea absoluta en Hegel: «el pensar que piensa el pensamiento». La ontología de la identidad o de la totalidad piensa o incluye al otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento *antropológico* que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la *revelación del otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la identidad o la totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica (Dussel, 1974a: 175-176).

El saber-oír es el momento constitutivo del método analéctico mismo.¹³⁵ Se trata del momento discipular del filosofar como la condición de posibilidad del «saber-interpretar» para «saber-servir» en los diversos momentos meta-físicos del cara-a-cara (la erótica, la pedagógica, la política y el antifetichismo) (*vid. supra* § 1.3.1). El/la filósofo/a de la liberación debe saber-oír la voz que proviene desde la exterioridad (E) del sistema vigente (T₀). Este/a filósofo/a debe ser un/a servidor/a comprometido/a con la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la

¹³⁴ Nótese bien la dimensión antropológica de esta filosofía: se trata de la epifanía de otro ser humano que, *v. gr.*, uno mismo.

¹³⁵ Recuérdese el epígrafe inicial de este capítulo, *Is* 50:4.

liberación. Ese tema, esa palabra, se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación (Dussel, 1974a: 184).

Nótese, además, en el siguiente texto el análisis comparativo respecto de los métodos en cuestión:

De la misma manera, cuando más otro es «el Otro», más *nada* es con respecto a la Totalidad de la mismidad y por ello más libre. El Libre en absoluto, la Nada absoluta de mismidad creada, la Negatividad pura es el Otro absoluto, el Creador de la constitución real de las cosas y los hombres. Por ello la Alteridad, «el Otro», la Nada, la Libertad, la Creación y la Novedad se oponen a la Totalidad, «lo Mismo» (siempre neutro), la Necesidad, el Eterno retorno y lo Inmóvil. En la dialéctica de la Totalidad sólo hay relación hombre-naturaleza y por ello es ontología (el hombre como *lógos* ante las cosas: *tà ónta*) o economía («ley de la casa» o el Todo); en la analéctica de la Alteridad hay relación irrespectiva, encuentro de libertad-libertad (y sólo desde ella, libertad-naturaleza) y por ello es meta-física o ética (el hombre como libre ante otro libre real: «el Otro» que exige justicia). En la Totalidad sólo hay monólogo de «lo Mismo»; en la Alteridad hay diálogo entre «el Mismo» y «el Otro», diálogo histórico progrediente en la novedad, curso creativo, dis-curso. Ese dis-curso (*correr-a-través-de* la novedad de la Alteridad) es la historia humana; es la vida de cada hombre desde su generación intrauterina hasta su muerte. La historia, el dis-curso, es el *entre* «el Mismo» y «el Otro» como exterioridades cuyo misterio nunca se agota ni se revela enteramente en ese dis-curso (Dussel, 1973a: 127).

Una última observación. Es preciso reconocer que la cuestión tanto de la ontología de la totalidad como de la meta-física de la alteridad no es un mero ejercicio de lógica abstracta. Se trata entonces de reconocer el alcance concreto de estas mismas lógicas en su dimensión ética y política.¹³⁶ En este sentido señala Dussel lo que sigue:

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad (Dussel, 1974a: 183).

La ontología de la totalidad o la lógica de la identidad permiten la justificación de la dominación. La meta-física de la alteridad o la lógica de la analogía permiten la fundamentación de la liberación. Entre las consecuencias ético-políticas de la lógica de la identidad moderna hallamos, *v. gr.*, las siguientes: el eurocentrismo, el colonialismo, el capitalismo, el patriarcalismo, las diversas manifestaciones del totalitarismo, el racismo, etc. Se trata inevitablemente de las consecuencias prácticas de la concepción unívoca del ser, de la realidad, de la historia. Frente a ella se alza otra exigencia, otra necesidad, la inauguración de otro mundo posible, lejos de la univocidad ontológica, donde todos los mundos sean posibles. La lógica de la liberación como lógica anadialéctica permite pensar y obrar en una praxis que permita la novedad en la historia, una novedad que solo desde la alteridad negada se puede gestar. El método anadialéctico, dialéctico y analógico a la vez, según dijimos, es pensado por Dussel precisamente como la superación polisémica de los dilemas que plantea la razón moderna.

¹³⁶ La obra de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (1993), será clave en el análisis que nuestro autor realice de las implicancias prácticas que la ontología de la totalidad tiene cuando la mismidad se constituye como lo fundante de la alteridad en tanto que diferencia interna.

La fuerza de la dialéctica es negar la negación, según lo que desde Hegel y Marx se sostiene. El/la esclavo/a es un ser humano negado, negar esa negación es liberarse; pero, ¿por qué se niega la negación al origen, por qué se deja de querer ser esclavo/a? Pues, porque se sueña con ser libre, *i. e.*, como origen de la primera negación está la afirmación del yo como libre. Esto es lo que diferencia una dialéctica negativa de una dialéctica positiva o, como Dussel la denomina, «anadialéctica». Para nuestro autor, la dialéctica tiene, como hemos dicho, tres momentos. El primer momento es positivo y consiste en afirmar la propia positividad siendo alienado/a, *i. e.*, afirmarse como libre siendo esclavo/a. Es desde esa afirmación que se puede negar la negación y, por ello, dejar de ser esclavo/a. Se trata de un proceso (L) que parte de la positividad (T₀) puesta en cuestión desde la alteridad (E) negada (A) a la construcción de una nueva positividad (T₁). Después de la liberación comienza la creación del nuevo sistema desde la nada del sistema antiguo, *i. e.*, desde el/la oprimido/a y el/la excluido/a (E). Desde la nada del/de la excluido/a surge un proceso creativo del nuevo sistema (T₁). Hay una totalidad en la que uno nace como opresor/a u oprimido/a, y la nueva totalidad que se crea desde la liberación del/de la oprimido/a sea uno opresor/a u oprimido/a. Ahora bien, como sabemos, el nuevo sistema no podrá ser perfecto, por lo tanto, será necesario también criticarlo y superarlo en su debido momento.

Esbozamos a continuación un breve comentario respecto de un extenso pasaje de la obra *Método para una filosofía de la liberación* (1974a) en el que se indican los momentos propios del pensar anadialéctico. El texto constituye en tal sentido una síntesis del modo de pensar propio de la filosofía de la liberación. Dice Dussel en él:

El movimiento del método es el siguiente: En primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el «rostro» óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro. Esa *revelación del otro*, es ya un cuarto momento, porque la negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como «servicio» en la justicia (Dussel, 1974a: 183).

En el primer momento, la totalidad tiene dos sentidos. Uno es el de la totalidad existencial, *v. gr.*, la totalidad del mundo de un singular. El otro es el de la totalidad sistémica (T₀), por ejemplo, el sistema capitalista. Frente a ambos sentidos de la totalidad se yergue siempre una alteridad irreductible. Esa realidad irreductible es lo que Dussel denominará, como hemos dicho, bajo la categoría de exterioridad (E) o trascendentalidad. Podríamos afirmar entonces que todo el pensamiento metodológico de la filosofía de la liberación se sostiene en la relación analéctica entre la totalidad y la exterioridad, en cuanto denuncia de la alienación

(A) y praxis de liberación (L). El hecho de partir de los entes e ir al fundamento¹³⁷ de los mismos es una cuestión propia tanto de la ontología hegeliana como de la heideggeriana. Lo primero del método es que cualquier tema sea referido al fundamento. Y el fundamento lo es de una totalidad. Es la totalidad la que explica el sentido de un ente. Lo concreto es el uso particular que recibe un ente en el marco de la totalidad de sentido que le da significación. Un ente puede así tener muchos sentidos según la totalidad en la que se encuentre.

En el segundo momento, se demuestra la relación del fundamento a lo fundado. Esto se refiere al ámbito de la ciencia, de lo apodíctico. Lo científico es, pues, la mostración del fundamento a lo fundado. Es el retorno al ente desde el fundamento hallando así el sentido del ente. Se trata de entes que son posibilidades, mediaciones (M) en la totalidad. Se trata de un movimiento que va de la parte al todo, y en cuanto tal ya no es dialéctico, sino científico, no es ontológico, sino óptico.

El tercer momento se refiere al rostro de cualquier ser humano, y constituye el momento trascendental del mundo (E). El otro, lo que él sea como biografía, no puede ser justificado desde el horizonte del mundo de un singular ni desde el horizonte del sistema. Este es el pasaje trans-ontológico, más allá del fundamento, y constituye el momento analógico, según dijimos. En efecto, ya no será desde la identidad de «mi» mundo o del sistema desde donde se deduce al otro, sino que es preciso una experiencia distinta que consiste en considerar al/a la otro/a como Otro desde una semejanza, y no como diferente desde una identidad. Esto evidencia el misterio de la revelación.¹³⁸ El otro se revela en el mundo, mientras que los entes se manifiestan. Las cosas se manifiestan como fenómenos, según la filosofía husserliana. Lo que se manifiesta como ente es lo cósmico, pero el otro no se manifiesta. El otro en tanto que trans-ontológico significa que aparece en el mundo como un ente, pero queda allí como un misterio al que es preciso preguntarle «¿quién eres?», ya que no se revela por sí solo. Ante esa pregunta, el otro se revela desde la libertad de sí y mediante su palabra. El otro, para Levinas, ante el que nos situamos en el cara-a-cara, es primeramente un ser humano que se revela, que dice su palabra. Es entonces revelación del otro desde su subjetividad, desde su libertad. No es, por tanto, la manifestación en el mundo de un singular o de un sistema como un ente más entre todos los otros (Dussel, 1974a: 181).¹³⁹

El pasaje de la totalidad ontológica (T₀) al otro trans-ontológico (E) es ya analéctico en el

¹³⁷ La palabra «fundamento» (*Grund*) no es solo hegeliana, sino que en el sentido que la toma Dussel es también y en realidad schellingiana. Heidegger cuando en *Ser y tiempo* (2012) habla de fundamento lo toma de Schelling, al cual le dedicó dos semestres por el año 1919-1920. Véase González San Martín, 2016.

¹³⁸ La palabra «revelación» tiene que ver, en este contexto, según Dussel, con el curso que Schelling dictara en el año 1841, *Filosofía de la revelación*. Se trata del texto fundacional de los poshegelianos. Oyeron estas clases de Schelling: Mijaíl Bakunin, Søren Kierkegaard, Friedrich Engels, Jacob Burckhardt, Friedrich Karl von Savigny, Leopold von Ranke, Alexander von Humboldt, entre otros.

¹³⁹ Levinas habla del otro en cuanto «absolutamente Otro». En este sentido, el filósofo de origen lituano se queda en la mera consideración abstracta de la alteridad, *i. e.*, no considera que el otro pudiera ser un/a indio/a, un/a africano/a, un/a asiático/a, un/a palestino/a. Para Dussel, en cambio, la alteridad puede ser pensada análogamente como lo otro que yo, en un sentido singular, pero también como América Latina con respecto a la totalidad europea, como el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y dependientes, en fin, etc. (Dussel, 1974a: 181-182).

sentido de que se va hacia el más allá del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ como totalidad o comprensión en tanto que distinción meta-física y no una diferencia ontológica. Los entes (o mediaciones en el sistema, M) son diferentes entre sí respecto de la totalidad que los fundamenta, pero cada rostro óntico del otro respecto de mí mismo no es una diferencia en la identidad ontológica, sino que es una distinción desde la semejanza. No se trata de una identidad. Lo trans-ontológico exige abrirse al otro más allá del horizonte del mundo de un singular o de una totalidad dados. Y la posibilidad de que esto acontezca es por analogía. Es, pues, análogamente al sentido de la palabra de un singular o de un sistema como puede otorgarse sentido a la palabra del otro.

En el cuarto momento, la negatividad primera alude a la cuestión de que al revelarse el/la otro/a no se entiende quién es, no se sabe quién es ese otro/a. Su revelación exige un acto de fe antropológica, un acto de confianza. La revelación del/de la otro/a ante un singular o ante una totalidad sistémica ya es un momento distinto. Lo ético es precisamente el cara-a-cara de la experiencia de la alteridad como otredad (P_{c-c}). Esta es la esencia de lo ético, según Levinas. La ética fundamental tiene un momento originario en el cara-a-cara que ordena respetar al/a la otro/a, dejarlo ser. Es preciso dejar un lugar al/a la otro/a para que se revele, y esta revelación pone en cuestión a quien la recibe porque lo interpela, y en esa interpelación la posición ética de la proximidad (P_{c-c}) exige tomar a cargo el misterio del/de la otro/a, *i. e.*, lo que el/la otro/a sea desde sí y por sí. La negatividad primera del/de la otro/a consiste en que simplemente es otro/a que un singular, es otro/a que un sistema. La interpelación del/de la otro/a sitúa a quien lo/a toma a cargo como su responsable. Y, por lo tanto, se es responsable de su existencia, si es una experiencia auténtica. El otro, en un sentido análogo, lo es también la comunidad en tanto que anterioridad lingüística y cultural, *v. gr.*, de la cual todo singular forma parte.

Finalmente, en el quinto momento, siendo responsable por la alteridad es necesario cambiar el orden sistémico vigente (T_0) que lo aliena (A), *i. e.*, que en el proceso ontológico de la identidad y la diferencia lo instituye como mediación (M) en él. Esto es, cambiar el sistema y crear otro análogo. Con la creación del nuevo sistema (T_1) finaliza el proceso, pues cuando hay otro mundo ese nuevo mundo es ya el otro punto de partida. Lo propio del método analéctico es la consideración de su dialéctica porque se pasa de una totalidad a otra, pero movido desde la interpelación del otro que es análogo y no dialéctico. El otro surge desde la distinción y no desde la diferencia y la identidad. El método analéctico es ético puesto que si no se acepta la palabra de la alteridad como distinta se lo aliena (A), y la totalidad se cierra como pretensión, ya que nunca se puede cerrar del todo. El mal es la totalización de la totalidad en donde a la alteridad se la constituye como un ente, como una mediación (M) en el sistema (T_0). Es, pues, su negación como otredad. El bien es, contrariamente, la liberación (L) de la alteridad (E) alienada (A) en el sistema (T_0).

1.4.4. Estatuto de la lógica de la liberación: el «momento analéctico» del método dialéctico

Es preciso señalar, por último, que frente a la consideración inicial respecto del método

analético como superación de la dialéctica hegeliano-marxiana, y luego de la minuciosa y exhaustiva lectura que Dussel realizara de la obra teórica de Marx (Teruel, 2010; 2016), nuestro autor corrige su posición. No cambiará su análisis respecto de la lógica hegeliana, pero sí respecto a la de Marx; quien, según Dussel, invierte la lógica de Hegel, pero no respecto de la caracterización escolar del idealismo por el materialismo, sino por la irrupción en la totalidad del capital de un momento exterior a ella, el trabajo vivo (*vid. infra* §§ 2.4.2 y 3.4).

La corrección del método analético supone la identificación del «momento ana-dialéctico» del método (Dussel, 1983: 94-98 y 1985b: 180-182). El momento ana-dialéctico es el momento afirmativo de la exterioridad por el cual será posible negar la negación del proceso dialéctico y abrirse a la novedad histórica. Es el momento de la irrupción de la alteridad en el sistema, de la irrupción del Otro que exige justicia. Se presenta como la instancia de la crítica desde la exterioridad. La relación entre un yo y un Otro, entre la totalidad y la exterioridad, entre la mismidad y la alteridad, entre un ser y un no-ser implica una doble determinación, o bien se es quien formula la interpelación, y se ubica así en la exterioridad o en la trascendentalidad interna, o bien se es quien recibe la interpelación, ubicándose, por lo tanto, en la totalidad. El momento analético implica ubicarse en el primero de ellos, *i. e.*, en el momento de la formulación de la interpelación, implica situarse en la exterioridad como momento fundante de la crítica.

El método tiene, entonces, como punto de partida un «momento antropológico» que no es relación óptica con la alteridad sino ética: la revelación del Otro en el cara-a-cara.¹⁴⁰ El momento ana-dialéctico trata precisamente del pasaje de la ontología a la meta-física, *i. e.*, la apertura a la alteridad más allá del fundamento de la identidad del sistema, más allá de la mismidad de la totalidad. «Ana-dia-léctico», donde «aná-» indica la trascendencia positiva del otro; «diá-», el pasaje, y «lógicos», la totalidad. Es un pasaje más allá de la totalidad desde la alteridad positiva (Dussel, 1985b: 180 y 1986: 262).

La cuestión central de la corrección del método dialéctico consiste en la pérdida del estatus de la analética como método propio y su redefinición como momento del método dialéctico. En principio, hemos dicho, el método analético fue erigido como una alternativa lógica tanto a la dialéctica hegeliana como a la marxiana. Su corrección implica ahora representarlo como un momento de «trascendentalidad interna» dentro del sistema dialéctico. En efecto, en la redefinición metodológica de la filosofía de la liberación, la analética será una pieza esencial del movimiento dialéctico, *i. e.*, la analética es parte integrante de la dialéctica, y de manera especial, de la dialéctica de Marx. La dialéctica constituye para Dussel el contexto mayor en el que se inscribe la analética:

Esta nueva visión, que resume la transformación del planteamiento metodológico inicial de la filosofía de la liberación de Dussel, representa, a nuestro modo de ver, el resultado central de la intensiva y directa lectura de Marx emprendida por Dussel a partir de 1976/1977. Con esto

¹⁴⁰ Esta instancia antropológica es fundamental para interpretar en Dussel el sentido de la crítica, *v. gr.*, de los principios normativos críticos formulados en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Dussel, 1998a). *Vid. infra* § 4.1.3.

queremos decir también que esa nueva concepción refleja una experiencia hermenéutica decisiva, a saber, el descubrimiento de Marx como fundador de una dialéctica distinta, «la verdadera dialéctica», histórica y positiva. En otras palabras, Dussel descubre a Marx como pensador de la exterioridad y reconoce en el método dialéctico marxiano la lógica radicalmente crítica, superadora de todo sistema, de la alteridad (Fornet-Betancourt, 2001: 336).

Esta corrección tiene que ver, entonces, según Fornet-Betancourt, con el interés de Dussel de converger metodológicamente con Marx:

Insistimos en esta concepción de la analéctica como método propio —que Dussel defiende hasta 1979— porque entendemos que ese viraje en la posición filosófica dusseliana que hemos caracterizado metodológicamente como el paso de la resistencia frente a Marx a la convergencia con Marx, es un viraje que a partir de 1980 se hace notar precisamente en el hecho de que la analéctica pierde el estatus de método propio, y se convierte en un momento del método dialéctico. Hay que constatar, en efecto, que a diferencia de la versión original de su *Filosofía de la Liberación* (1977), en la segunda edición de 1980, Dussel no habla más del «método analéctico», sino de «el momento analéctico del método dialéctico metafísico» (Fornet-Betancourt, 2001: 334-335).

A partir de 1980, Dussel entiende la analéctica como un momento complementario de la dialéctica, y más en concreto, de la dialéctica marxista:

Su dimensión «complementaria» hay que entenderla más bien como co-fundamentación de nuevas perspectivas dialécticas de pensamiento. El momento analéctico es el momento que hace que la dialéctica negativa devenga positiva. Porque es la analéctica la que hace posible que la dialéctica convierta «la anterioridad absoluta» de la exterioridad sobre la totalidad en punto de partida para su reflexión (Fornet-Betancourt, 2001: 335).

La negación de la negación es posible, según Dussel, desde la afirmación de la exterioridad vivida, real, concreta. Lo analéctico del método consiste, pues, en la afirmación de la exterioridad, *i. e.*, del más allá del ser del sistema. El momento analéctico, primero y originario, no es otro que la afirmación de la exterioridad. Se trata de una dialéctica no meramente negativa, sino también positiva. El método dialéctico, para nuestro autor, en primer lugar, afirma la exterioridad (E), y luego, desde ella, niega su negación (A), para desde allí construir la nueva totalidad (T_1) desde la totalidad vigente (T_0). Dussel mismo se refiere a este cambio del modo que sigue:

En la primera edición de nuestra *Filosofía de la liberación* —Edicol, México, 1977— habíamos hablado todavía, al igual que en la *Ética*, de un «método» analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza por la afirmación de la exterioridad, del más allá del Ser del sistema, del Otro, del pobre, del oprimido. El escuchar su voz —«ante la cual hay que *saber guardar silencio*», cuestión que no puede tratar Wittgenstein— era el arranque inicial, *meta-físico* (aquí «metá» en griego, significa *más allá*: más-allá-de-la-ontología o del horizonte ontológico del Ser del sistema vigente). [...] En la segunda edición (USTA, Bogotá, 1980) cambiamos la palabra «método» analéctico por «momento» analéctico. Ahora, con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un momento, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico *afirma* primero la exterioridad, *desde ella* niega la negación, y emprende hacia el *pasaje* de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es *nueva*; era imposible para la antigua totalidad. El Otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una *nueva* totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) con momentos nunca incluidos [*sic*] en el antiguo sistema (analécticos) y con otros incluidos [*sic*] en él. En algo «semejante» (la continuidad con el pasado) en algo «distinto» (lo nuevo analéctico) el nuevo sistema histórico no es unívoco ni equívoco: el totalitarismo de la mismidad ha sido superado (Dussel, 1983: 97).

En esta larga cita, nuestro autor muestra que la ontología es el λόγος respecto del ser, *i. e.*, el pensar de la totalidad, la filosofía que comprende al sistema en su fundamento, en su identidad, en el origen de la diferencia, dicha ontología, dice Dussel, puede moverse al fin de lo mismo hacia lo mismo, y, en casos más críticos, por negación de la negación. Ahora bien, lo negado en el sistema es negado desde el mismo fundamento del sistema. Por ello, la mera negación de lo negado no puede aportar novedad real. Sin embargo, para Dussel, más allá del horizonte del sistema, la realidad se afirma, bulle, se alegra, experimenta, recuerda y hace historia que irrumpirá un día en las historias contadas... En efecto, la negación de la negación es posible desde la afirmación de la exterioridad vivida, real, concreta: la realidad más allá del ser del sistema indica la cuestión del momento analéctico del método dialéctico. La dialéctica negativa, que tiene por último horizonte la totalidad (como realidad y categoría) y, por ello, la negación de la negación como motor dialéctico al fin cae en tautología. Mientras que si el motor del proceso dialéctico (que es un pasar de una totalidad dada a otra totalidad que la comprende, fundamenta y explica) es la afirmación de la exterioridad, puede negarse la negación desde dicha afirmación (Dussel, 1983: 95-96).

Capítulo segundo

DE LA LECTURA DUSSELIANA DE *EL CAPITAL* Y SU INTERPRETACIÓN ÉTICO-ANTROPOLÓGICA

La filosofía de la liberación nació en coyuntura de luchas populares que nos exigieron «aclaraciones» teóricas; acompañó prácticamente los procesos populares (expusimos nuestros temas de manera concreta a barriadas, organizaciones juveniles, partidos, mítines, indígenas, etc.); fuimos exigidos a descubrir nuevos temas y a internarnos en lo desconocido. Por ello caímos en errores (en parte rectificados posteriormente al ver la equivocidad de categorías que pudieron fundar praxis contradictorias: pero fue la contradicción *de las praxis* la que nos mostró la equivocidad de las categorías y no los libros ni los filósofos), y por ello hemos podido corregirlos.
– Enrique Dussel (1983: 89)

Queremos encontrar un Marx real, histórico, titubeante, genial, inventor de categorías; que siempre debió y supo corregirlas a medida que avanzaba su discurso; siempre crítico con la economía capitalista, pero, antes aún, crítico de sí mismo. Nunca instalado. Nunca superficial. Nunca entregando a la prensa algo no pensado acabadamente.
– Enrique Dussel (1985a: 21)

Por tres motivos principales se debió encarar una insospechada, larga, meticulosa y exigente tarea de releer la obra máxima de Karl Marx: *El capital*. En primer lugar, para comprender en profundidad el tema del «pobre», central en la Filosofía de la Liberación; en segundo lugar, para poder estar a tono e informado de la temática mexicana acerca del marxismo y su significado económico-político muy en boga en ese momento; y, en tercer lugar, para verificar personalmente la validez de la Teoría de la Dependencia latinoamericana, tan descalificada superficialmente por mucho [*sic*]. Lo que al principio se pensó como una corta lectura se transformó en un decenio, con más de 16 semestres en un seminario donde se efectuó una apasionante lectura con una comunidad numerosa de estudiantes en la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México).
– Enrique Dussel (2020b: 177-178)

En este capítulo¹⁴¹, analizamos lo que denominamos «el Marx de Dussel», *i. e.*, la interpretación ético-antropológica que nuestro autor realiza del conjunto de escritos de Karl Marx que conforman el MEGA² II, la segunda sección de la edición crítica de sus obras. Se trata, de hecho, del único estudio existente hasta el momento en el mundo sobre las cuatro redacciones de *El capital*.

Para ello, transitaremos las siguientes instancias argumentativas. En primer lugar, abordamos críticamente las deficiencias del planteamiento originario de la meta-física de la alteridad, lo que constituirá, a nuestro juicio, un móvil necesario para internarse en el estudio de la obra de Marx. Se trata, pues, de la necesidad de clarificar las ambigüedades propias de esta filosofía como también la de desplegar un planteamiento riguroso respecto de su dimensión económica (*vid. infra* § 2.1). En segundo lugar, mostramos el pasaje de una posición antimarxista-leninista en tanto que antidogmática a una posición de subsunción con respecto a la obra de Marx, lo que denominamos el pasaje de la consideración respecto de Marx como «sabio de la totalidad» a «profeta de la liberación» (*vid. infra* § 2.2). En tercer lugar, describimos el MEGA² II y presentamos la producción filosófica de Enrique Dussel a partir de su lectura de las cuatro redacciones de *El capital* (*vid. infra* § 2.3). En cuarto lugar, abordamos los supuestos filosóficos de la lectura dusseliana del MEGA² II, *i. e.*, las filosofías de Levinas y, fundamentalmente, de Hegel y Schelling (*vid. infra* § 2.4). Finalmente, estudiamos sucintamente la interpretación ético-antropológica que nuestro autor realiza de *El capital* y sus escritos preparatorios (*vid. infra* § 2.5).

Dedicamos, entonces, este segundo capítulo a analizar la lectura y producción dusseliana en torno a la obra de Karl Marx.¹⁴² En efecto, entre los años 1984 y 1990, Dussel publica una serie de trabajos en los cuales da cuenta de su particular interpretación de *El capital* y sus escritos preparatorios. Las críticas realizadas a la primera formulación de la ética de la liberación en el ámbito de la filosofía tanto argentina como latinoamericana pusieron en evidencia una serie de problemas teóricos significativos, entre ellos, el de adolecer de una filosofía económica capaz de criticar, *v. gr.*, al sistema capitalista dominante. Había estudiado otras relaciones tales como la erótica, la pedagógica, la política y la arqueológica (*vid. supra* § 1.3.1), pero el orden económico no había sido suficientemente trabajado por nuestro autor (*vid. supra* § 1.3.2). Ahora bien, como Dussel ha reconocido, si no se lee a Marx, se corre el riesgo de producir una filosofía abstracta, dado que el autor de *El capital* sigue siendo el gran crítico de la sociedad capitalista. En este sentido, conviene señalar que

¹⁴¹ Aunque este capítulo es una reelaboración parcial de la primera parte de nuestra tesis de maestría (Teruel, 2016), lo que proponemos en él son algunos elementos que no habíamos considerado antes, así como también mayores precisiones conceptuales, revisión de bibliografía actualizada y una síntesis de la interpretación ético-antropológica que Dussel hace de la obra de Marx. Hemos decidido incluir estos temas por la importancia que tienen, a nuestro juicio, en el marco de lo que esta tesis sostiene como hipótesis de trabajo: el desarrollo de una filosofía económica de la liberación a partir de la subsunción de *El capital* de Marx.

¹⁴² Entendemos de este modo todo el trabajo hermenéutico consagrado a la obra de Marx por parte de nuestro autor. Esta lectura de Dussel se inscribe en lo que hoy permite la edición histórico-crítica de la obra del filósofo decimonónico, esto es, una lectura desde nuevos marcos interpretativos. En este sentido, el trabajo de Dussel es pionero respecto del que muchos/as investigadores/as desarrollan actualmente, como por ejemplo Wolfgang Fritz Haug, Michael Krätke, Geert Reuten, Christopher J. Arthur y Jacques Bidet, entre otros/as (Musto, 2011 y 2015).

Marx no ejerce en Dussel ninguna «fascinación irracional»¹⁴³; antes bien, proveniente de una posición antimarxista¹⁴⁴ (*vid. infra* § 2.2.1), trabajó fundamentalmente el corpus de la segunda sección del *MEGA*², que contiene las cuatro redacciones de *El capital*.

En este sentido, y anticipándonos a nuestra argumentación, entendemos que Dussel realiza una reinterpretación del pensamiento de Karl Marx desde la categoría meta-física de exterioridad (E), propia de su marco categorial (*vid. supra* § 1.2.4), tomando como nudos las cuestiones marxianas del trabajo vivo (*lebendige Arbeit*), la pobreza absoluta (*absolute Armut*) y la fuente creadora de valor (*schöpferischen Quelle des Wertes*). Sin embargo, veremos más adelante cómo de su interpretación surgen entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política de Marx otras correspondencias categoriales que son fundamentales para nuestro análisis de la filosofía económica de la liberación (*vid. infra* §§ 3.1-3.7). En efecto, discutimos en este capítulo cómo, para la interpretación dusseliana de la obra de Marx, la contradicción fundante del capital es el encuentro cara-a-cara entre el/la poseedor/a del dinero y el/la poseedor/a del trabajo. Este encuentro encierra además una dimensión tanto ética como antropológica, que Dussel explicita en su lectura de la obra marxiana. La crítica de la economía política es, para nuestro autor, una ética que denuncia la falta estructural del mundo presente como la alienación del/de la obrero/a y la apropiación de su trabajo no pagado (*vid. infra* § 2.5).

Para nuestro autor se trata, precisamente, de «ir a Marx mismo» (Dussel, 1985a: 11), al mayor de los críticos teóricos del capital (Dussel, 1993b: 20). Ir a Marx mismo significa, pues, leer sus propias obras, leer a Marx desde Marx y no desde sus comentaristas, sean estos epígonos o detractores. La tarea, entonces, que se impuso nuestro autor fue estudiar toda la parte teórica de la producción de Marx, *i. e.*, la producida entre los años 1857 a 1882, incluidos en la sección II del *MEGA*². El resultado de este trabajo es una inversión de las hipótesis de lecturas marxistas tradicionales (*vid. infra* § 2.5):

El Marx más antropológico, ético y antimaterialista no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, el de las «cuatro redacciones de *El capital* (1857-1882)». Un gran filósofo-economista fue apareciendo ante nuestros ojos. Ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Coletti o Habermas colmaban nuestras aspiraciones (Dussel, 1998c: 25).

Sin embargo, como se comprenderá de suyo, ese ir a Marx mismo, por parte de Dussel, no puede prescindir de su propio horizonte de comprensión. Así, su lectura de la obra de Marx es realizada desde el propio armazón categorial de la filosofía de la liberación y desde su

¹⁴³ Se defiende así Dussel de la acusación realizada por K.-O. Apel acerca de la fascinación que el marxismo ejerce sobre los/as intelectuales de los países subdesarrollados (Cf. Dussel y Apel, 2004: 106 nota 78).

¹⁴⁴ Afirma Raúl Fornet-Betancourt que Dussel, en sus obras de los años '70, «paga realmente tributo al antimarxismo propio del catolicismo tradicionalista de su patria» (Fornet-Betancourt, 2001: 326). De hecho, nuestro autor afirmaba explícitamente la incompatibilidad filosófica entre el marxismo y el cristianismo, para rechazar en nombre de tal incompatibilidad al marxismo como posible horizonte teórico para una filosofía de la liberación de inspiración cristiana en América Latina. Escribía Dussel en ese entonces: «El marxismo engelsiano ortodoxo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. No es puramente una interpretación económica socio-política, es también una ontología y como tal, es intrínsecamente incompatible con la metafísica de la Alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana» (Dussel, 1974a: 284). Esta tesitura obedece a la posición fuertemente antidogmática que nuestro autor sostenía por entonces respecto de la tradición marxista-leninista ortodoxa.

propio *locus enuntiationis*. Esto implicará, como veremos respectivamente en los capítulos tercero y cuarto de nuestro trabajo, el planteamiento de la hipótesis de la correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política, según lo anticipamos, y la fundamentación de una económica de la liberación que esta correspondencia habilita.

2.1. Análisis crítico respecto de la meta-física de la alteridad: deficiencias de su planteamiento originario

De todas maneras el populismo nos envolvió con sus equívocos. La «vía corta» de la crítica radical y global debe ahora dejar lugar al tiempo de la reflexión pausada. Es el tiempo de la «vía larga», de las mediaciones, de los métodos analíticos que nos permitan comprender los errores, las ambigüedades, las faltas de fundamento, la claridad, los compromisos no descubiertos con la pequeña burguesía, nuestra clase de origen.

— Enrique Dussel (1983: 16)

En el capítulo anterior hemos estudiado con detalle, a partir de los textos dusselianos, el metadiscurso categorial y metodológico de la meta-física de la alteridad. En lo que sigue, realizamos un balance crítico respecto de las insuficiencias, ambigüedades, vaguedades o abstracciones que es posible hallar en el planteo teórico de la primera formulación de la filosofía de la liberación (*vid. supra* §§ 1.1-1.4). Para ello, revisamos brevemente cuatro aspectos, a saber: las principales críticas formuladas a la filosofía de la liberación dusseliana, las deficiencias en el planteamiento de los momentos concretos, la cuestión respecto al método analéctico como supuesta superación de la dialéctica hegeliana y marxiana y, finalmente, el análisis respecto de la dimensión económica, en el que hacemos un especial énfasis, ya que es de enorme importancia para todo el conjunto de este trabajo. Centramos nuestra atención en las críticas vertidas a nuestro filósofo respecto de su obra producida hasta su exilio en México ocurrido en el año 1975. Este párrafo, entonces, pondrá en evidencia la necesidad, por parte de nuestro autor, de superar sus limitaciones teóricas y avanzar, entre otros desarrollos, hacia la conformación de una filosofía económica de la liberación. Este punto nos dará el pie necesario para estudiar el trabajo hermenéutico de Dussel sobre la obra de Marx (*vid. infra* §§ 2.2-2.5).

Las críticas que la filosofía de la liberación de cuño dusseliano ha recibido han hecho foco en diferentes flancos, *v. gr.*, su pretendido recomienzo desde cero del pensar filosófico latinoamericano, su postura de confrontación a partir del sostenimiento de categorías dicotómicas que se muestran como insuficientes para el análisis de lo real y su pretensión de superación, su posición esencialista sobre América Latina, los/as oprimidos/as y los/as pobres, al igual que su paternalismo, e incluso la aparente indistinción en su narrativa entre el discurso propiamente filosófico respecto del discurso teológico, en fin, etc.

Es posible, entonces, trazar una «cartografía» de las críticas que la filosofía dusseliana de la

liberación ha recibido.¹⁴⁵ Las críticas provienen tanto de posiciones internas al movimiento de la filosofía de la liberación, como de posiciones externas. Entre las primeras, *v. gr.*, situamos la de Horacio Cerutti Guldberg y su crítica como «populismo de la ambigüedad abstracta» (2006) junto con la postura de superar la filosofía de la liberación en «filosofías para la liberación» (Cerutti Guldberg, 2011); la de Alberto Parisí y su crítica al método analéctico (1979), la de Ofelia Schutte y su crítica respecto a la «dusselianización» de Marx (1987),¹⁴⁶ la de Elina Vuola y su crítica desde la visión feminista de la teología de la liberación (2000), la de Raúl Fonet-Betancourt y su crítica desde la filosofía intercultural (2004) y la de Paola Gramaglia y su crítica respecto de la relación de Dussel con «sus pobres» (2015). Entre las externas, conviene señalar la de Rafael Plá León y su crítica desde el marxismo-leninismo (1995), la de Santiago Castro-Gómez y su crítica desde una posición postmoderna al señalar el «envejecimiento» de las categorías de la filosofía de la liberación, además de considerarla como un «romanticismo de los pobres» (1996), la de Martha Zapata Galindo y su crítica desde el feminismo a la erótica dusseliana (1997), la de Jorge Veraza y su crítica a la categoría de exterioridad erróneamente interpretada, a nuestro juicio, como una categoría espacial antes que metafórica (2007) y la de Stefan Gandler y su crítica a Dussel como «teólogo» que intenta construir una cercanía entre Marx y el cristianismo (2007).

Veamos, en primer lugar, las principales críticas formuladas a la filosofía dusseliana de la liberación, en particular, con respecto a las categorías propias de su metadiscurso. En este sentido, una crítica fundamental consiste en el señalamiento del nivel de abstracción de algunas de las categorías centrales de su discurso originario. En efecto, conceptos tales como «pobre», «pueblo», «oprimido», «exterioridad», entre otros, constituirán el duro blanco de ataque de esa crítica.

Sabemos que la filosofía de la liberación asume un compromiso con los/as pobres, pero el concepto «pobre», ¿a quién hace referencia?, ¿se trata de una categoría económica o teológica? Esta pregunta no puede ser respondida con los elementos que aportara la filosofía de la liberación hasta el periodo que estamos considerando. Dussel no pensaba las cuestiones del pobre ni de la pobreza del pueblo en términos de la economía política. Es decir, no eran pensados, *stricto sensu*, como conceptos económicos. De allí la ambigüedad en su uso que denunciará posteriormente como los «equívocos del populismo».

Una de las críticas más agudas, en este sentido, ha sido la realizada por Horacio Cerutti Guldberg en su ya clásico libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti Guldberg, 2006: 341ss y 372ss). En efecto, Cerutti le critica la ambigüedad del concepto «pobre» al interpretarlo como una figura mística antes que propia de un análisis científico. El concepto pobre es, para Cerutti, místico y no científico. Marx, *v. gr.*, no habla, según Cerutti, del pobre

¹⁴⁵ En este sentido, véase Beorlegui, 2003 y Urquijo Angarita, 2018. Para críticas a algunos desarrollos de la filosofía de la liberación posteriores a 1998, véase el texto de Dussel, 2007b: 173-191, donde responde sobre ellas.

¹⁴⁶ El artículo de Schutte al que hacemos referencia se titula «Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano» (1987), donde la autora sostiene que la filosofía de la liberación dusseliana y el marxismo son teóricamente incompatibles, dado que la primera intenta derivar sus principios fundamentales de la fe antes que del conocimiento científico.

sino de clases y lucha de clases.¹⁴⁷ Para Dussel, el/la pobre es el/la oprimido/a como exterioridad:

El «oprimido como oprimido» no es el «pobre» (el «oprimido como Exterioridad»). El «pobre», tanto del «bienaventurados los pobres (*ptokhoi*) (Lucas 6,20) como, mejor aún, del «siempre tendréis pobres en medio de vosotros» (Mateo 26,11), es el Otro [...] en tanto no posee el valor supremo del sistema sociopolítico, económico, cultural, etc. El «pobre» es realidad e igualmente «categoría»: es la nación dominada, la clase dominada, la persona dominada, la mujer oprimida, el hijo domesticado en cuanto *exterior* a la estructura de dominación misma. En este sentido el «pobre» (en sentido bíblico) no se identifica con el «oprimido como alienado» en el sistema, pero posee muchas de las notas del pobre socioeconómicamente hablando (Dussel, 1992: 30).

Ahora bien, Gramaglia (2015) muestra que la constitución del concepto «pobre» en la obra temprana de Dussel en referencia al sujeto latinoamericano es insuficiente.¹⁴⁸ Veamos por qué. En primer lugar, porque es un concepto con el que Dussel transita entre lo teológico y lo filosófico; de allí la ambigüedad con la que nuestro autor se refiere al «pobre» desde la teología o la ética: «La concepción del pobre se presenta como la de un sujetopreciado, noble, el cual resulta de la naturaleza valiosa de su "ser", como lo que es inexcusable salvar de la alienante fuerza de la civilización moderna» (Gramaglia, 2015: 165). La ambigüedad de la definición de pobre, según la autora, oscila entre la idea de «profeta» y la idea de «sujeto político». En efecto, la consideración de la pobreza como exterioridad alude a su dimensión política:

La novedad del *pobre*, entonces, es pensada desde dos modalidades: «pobre latinoamericano» y «oprimido». La primera se define desde una antropología en clave teológica que se configura en términos de carencia de lo económico, despojo de las riquezas materiales pero, al mismo tiempo, señala la condición de dignidad evidenciada por las nuevas lecturas teológicas. La segunda se define así exclusivamente con relación a una perspectiva geopolítica, que describe la cartografía del mundo como sistema capitalista en el cual dos polos: países desarrollados y países del Tercer Mundo lo constituyen. La característica de esta relación es la desigualdad y la opresión, y desde este lugar el «oprimido» padece el tipo de relación injusta (Gramaglia, 2015: 167-168).

Para Gramaglia, la cuestión del pobre en Dussel responde antes que a una preocupación de carácter filosófico a una cuestión teológico-ético-política, de allí que conceda en este análisis una mayor importancia al hecho de pertenecer nuestro autor a una tradición teológica cristiana que a la influencia o no que pueda haber recibido de, *v. gr.*, Levinas (Gramaglia, 2015: 177-179). Sin embargo, hace notar que, con Levinas, Dussel resignifica la cuestión del pobre en una eticidad cuya base es la proximidad del cara-a-cara (Gramaglia, 2015: 198).

Otra crítica importante tiene que ver con la sustantivación o «esencialización» que Dussel hace de la alteridad o exterioridad (E). Y en este sentido recaería todo lo que Dussel analógicamente incluye bajo la categoría de alteridad, *i. e.*, América Latina (o en un sentido

¹⁴⁷ En esto se equivoca Cerutti, pues, Dussel demostrará a partir de su lectura de la obra de Marx que el punto de partida del análisis respecto de la categoría de «clase» es precisamente la de «*pauper*», la de «pobre» (*vid. infra* § 3.4).

¹⁴⁸ El libro de Paola Gramaglia, *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres* (2015), es un muy documentado estudio sobre la obra de nuestro autor en el que se confronta con una de sus nociones clave, la de pobre. En particular el capítulo 3, «El pobre como sujeto ético» nos ha permitido argumentar en torno a un concepto que encierra una enorme complejidad en el

más amplio, la periferia mundial), el/de la pobre, el/de la oprimido/a.

La idea del filósofo como «profeta de la liberación» le valió la crítica de paternalista. Esta crítica se centra en considerar a Dussel como el intelectual que «ilumina» a los/as pobres, a los pueblos oprimidos su único camino posible de liberación.

Por otro lado, es posible advertir también una serie de considerandos críticos en torno a las deficiencias de los momentos concretos de la meta-física de la alteridad (*vid. supra* § 1.3.1). La problemática del género en la erótica, la problemática de la cultura popular en la pedagógica, la problemática del pueblo y el populismo en la política, y la problemática del Otro absoluto en tanto que Dios en la escatológica.

Para la filosofía de la liberación, la erótica, *i. e.*, la relación práctica varón-mujer, es un momento meta-físico fundamental, dado que la mujer era pensada como la exterioridad del mundo machista o patriarcal. La filosofía de la liberación planteó este tema hacia 1973, pero con errores que fueron duramente criticados por posiciones del feminismo latinoamericano propio de la época. En efecto, pueden evidenciarse algunas expresiones que dejan traslucir, pese a su intención crítica, una posición machista.¹⁴⁹ La casa, *v. gr.*, es entendida por Dussel como «la prolongación de la corporalidad de la mujer, el lugar de la fecundidad varonil o el mundo del hijo» (Dussel, 1977b: 57). Tesis absolutamente inaceptables para el feminismo crítico (Zapata Galindo, 1997).

Por otro lado, los temas relativos a la identidad de género y a los diferentes tipos de orientación sexual no fueron planteados por la erótica latinoamericana. Cuando hacia 1972 Dussel trabaja la cuestión de la erótica, lo hace solo a partir de la heterosexualidad varón-mujer, dado que la heterosexualidad es la que garantiza la sobrevivencia de la especie *homo*, pero, además, hay que decirlo, la reproducción de la familia como modelo propio de la moral cristiana. Esta consideración le valió fuertes críticas desde el feminismo, donde precisamente no se habla de la erótica, sino de la cuestión del género¹⁵⁰ y de las diferentes orientaciones de la sexualidad¹⁵¹.

Otro blanco de crítica recayó tanto sobre el modo como la filosofía de la liberación trata la problemática de la cultura popular en la pedagógica como respecto de la ambigüedad e imprecisión del concepto «pueblo», y con ella, los planteos populistas de la filosofía dusseliana. En este último sentido la cuestión de la política fue planteada de un modo insuficiente. La ambigüedad resulta patente si este concepto es leído como una noción teológica, donde la comunidad es el «pueblo de Dios», a partir de una lectura clasista del problema. Así, la dicotomía conceptual quedaba establecida entre «pueblo» y «clase» (Cerutti, 2006: 45; Gramaglia, 2015: 34). Sin embargo, la noción de clase social, para Dussel,

pensamiento de nuestro autor.

¹⁴⁹ Recuérdese lo dicho en el § 1.3.1

¹⁵⁰ Por ejemplo, cisgénero, transgénero, transexuales y tercer género o no-binarios.

¹⁵¹ Por ejemplo, heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad, pansexualidad, demisexualidad, lithsexualidad, antrosexualidad, polisexualidad y asexualidad.

resultaba insuficiente para el análisis de la particularidad latinoamericana. Era necesario establecer con claridad conceptual la diferencia entre las categorías «pueblo», «popular» y «populismo», otro de los blancos de ataque por parte de la crítica de Cerutti (Dussel, 1984b: 15-27; 2006a: 251-329 y 2012b). La posición de Dussel era, por entonces, la del peronismo progresista en Argentina de los años setenta del siglo pasado, en la que no había un conocimiento profundo de Marx. Tenía un horizonte todavía de una visión económico capitalista crítica, hasta de grupos progresistas y hasta de grupos populares o pupulistas. En este sentido, Cerutti criticará a Dussel como populista, crítica que nuestro autor vivencia como una acusación y un ataque (Dussel, 1994a: 159 n. 17).

Además, ¿quién es «el Otro absoluto» del planteo de la escatológica? ¿«Dios»? De serlo, esta filosofía se asentaría en un principio teológico. Aunque hay un esfuerzo por parte de Dussel de despegar epistemológicamente la dimensión filosófica de su filosofía de toda posible interpretación teológica, sin embargo, hay claroscuros como este que merecen indicarse.

La filosofía de la liberación, como hemos mostrado, presentaba el método analéctico como la superación de la dialéctica hegeliano-marxiana (*vid. supra* § 1.4). La crítica al método analéctico estriba fundamentalmente en esta consideración (Dussel, 1973b: 130-156; 1974a: 11, 18 y 226; 1986: 261-264; 1995: 221-241). En este sentido, conviene no olvidar la crítica que también le hiciera Cerutti a Dussel al considerarlo «antimarxista» (Cerutti Guldberg, 2006: 426):

Cerutti [...] se regodea con mi «antimarxismo» de la época del comienzo de los 70's. Debe entenderse que si a dicho antimarxismo se le hiciera la aclaración de «antidogmatismo», tan presente en algunos marxismos como el althusseriano, estaliniano, el del PC argentino oficialista, etc., estaría de acuerdo con mi posición de aquella época, hoy también. Como Cerutti parece ignorar la historia del marxismo argentino, no comprende (ni explica, sino que confunde desde horizontes diversos al argentino, por ejemplo el mexicano o ecuatoriano el «sentido» real de la cuestión. ¿De qué otra manera podría pensar alguien que viniera de un pensar crítico pero tradicional y que intentaba articularse a los grupos populares, acerca del «marxismo argentino» hegemónico? Sólo habiendo vuelto al Marxismo y gracias a posturas tales como las de José Aricó (que trabajaba en Córdoba, pero que nosotros no conocíamos), hubiéramos podido corregir nuestro juicio (y que lo hemos hecho desde 1976) pero no desde la posición althusseriana de un Santos o Cerutti, que no aportaban en su momento nuevos horizontes (lo que no significa que no puedan hacerlo hoy) (Dussel, 1994a: 85 n. 11).

Por último, queremos señalar que la problemática de una filosofía de la economía no ha acusado un desarrollo significativo en la primera formulación de la filosofía de la liberación (*vid. supra* § 1.3.2). Nos interesa muy especialmente poner en evidencia esta cuestión, *i. e.*, mostrar la insuficiencia del desarrollo del nivel económico o material en esta primera formulación ético-filosófica, puesto que esta cuestión contrastará notablemente con la fundamentación de una económica de la liberación como demostraremos en el último capítulo de este trabajo. La insuficiencia del planteo de la económica en la primera formulación de la meta-física de la alteridad consiste en el hecho de que el análisis fenomenológico no es capaz de explicar las relaciones de poder o de dominación que acontecen en el marco del funcionamiento del capital. La filosofía de la liberación en su formulación originaria no despliega un marco categorial que permita criticar al sistema

capitalista como sistema económico de dominación. Por entonces, Dussel definía la económica como la relación del ser humano con la naturaleza mediada por el producto del trabajo. Sin embargo, las mediaciones de la proximidad resultaban ser insuficientes para explicar el problema de la dominación económica. De hecho, faltaba la mediación económica que fundamentase la reproducción de la vida. Se torna necesario construir una relación económica con mayor concreción: capitalista-obrero/a, productor/a-consumidor/a, capital-trabajo. Era necesario realizar el tránsito del trabajo como poiesis (Dussel, 1973a, 1973b, 1977b, 1979, 1980a y 1985b) al trabajo como alienación y robo de vida (Dussel, 1985a, 1988 y 1990a).

La económica, para Dussel, consiste en el hecho de poner a la naturaleza a disposición de la alteridad por medio del trabajo como servicio. Hay una económica en cada relación del cara-a-cara: económica erótica (Dussel, 1977b: 85-97), económica pedagógica (Dussel, 1977b: 156-168), económica política y económica arqueológica. Sin embargo, Dussel no muestra en su formulación económica la dominación o explotación capitalista sobre el/la trabajador/a. Su análisis no tiene en cuenta la posición de Marx respecto de la explotación en el capital.

La dificultad de construir una filosofía económica en el marco de la meta-física de la alteridad estriba, entonces, en un hecho fundamental: el significativo desconocimiento que por entonces tenía nuestro autor respecto de la crítica de la economía política de Marx, cuestión que le impidió poder formular con claridad una filosofía económica en el marco del desarrollo de su filosofía. Respecto de esta aseveración, ha dicho nuestro autor: «Después de una relectura completa de Marx, comprendí que había interpretado mal a Marx en mi primera etapa» (García Ruiz, 2003: 12). Por nuestra parte, ha sido el mismo Dussel quien nos lo confirmara en una entrevista personal que le hiciéramos en el año 2017. El desconocimiento de la obra de Marx torna imposible realizarle una crítica al capital sin caer en posiciones ambiguas. Dussel refiere que su desconocimiento sobre el pensamiento de Marx hizo que en la filosofía de la liberación que él desarrollaba se presentaran ambigüedades (Dussel, 1994a: 80). De hecho, nuestro autor ha dicho que conocía mal a Marx sobre todo por carecer de una lectura directa de su obra (Dussel, 1983: 93); más bien lo conocía a través de lecturas indirectas como, *v. gr.*, las que señala en la bibliografía de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973a y 1973b). Hacia 1974, en su obra *Método para una filosofía de la liberación*, ya anticipaba Dussel que deseaba encarar en el futuro próximo un estudio sobre Marx (Dussel, 1974a: 138). Esto constituirá una limitación fundamental respecto de la posibilidad de una constitución de una económica en la filosofía de la liberación. Él mismo lo refiere de la siguiente manera:

En su origen argentino, y por influencias del populismo *peronista*, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos, que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la Liberación como alternativa al pensamiento de Marx. Debo confesar que lo conocíamos mal; no la habíamos trabajado como a otros pensadores — exceptuando quizá Osvaldo Ardiles que había profundizado la Escuela de Frankfurt—. Al comenzar en México la lectura atenta de Marx, en sus textos originales en alemán, tanto en el *MEW* como en el *MEGA* (cuando era necesario, y tal fue el caso de los *Cuadernos de París*, o aún los anteriores de Kreuznach u otros), en especial los *Grundrisse* y los recientes *Manuscritos del 61-63*, comenzó a revelarseme un pensamiento fino, preciso, deslumbrante. Todo lo contrario de un

materialismo objetivista, economicista. Marx levanta siempre al sujeto, al «hombre que trabaja», al «trabajo vivo» ante sus obras, sus productos, ante la acumulación de su vida en el capital. No se trata de un humanismo a lo Calves, ni tampoco la simplificación de Althusser. Se trata de un Marx que levanta a la persona —*Person* es usada desde los *Manuscritos del 44* hasta *El Capital*— como lo que mide el valor de todo producto. La relación persona-persona o relación práctica, *ética*, se encuentra a la base de toda su reflexión económica. Su materialismo no es cosmológico u ontológico —como en el dogmatismo a lo Konstantinov— sino productivo: *el sujeto de trabajo constituye a la naturaleza como materia*. La «materia» es un momento constituido [sic] por el sujeto productor (Dussel, 1983: 93).

Esta extensa cita nos permite poner en evidencia lo que aquí afirmamos, *i. e.*, que el joven Dussel, el de la primera etapa de la filosofía de la liberación (1969-1977), en efecto, no conoció suficientemente la crítica a la economía política de Marx, lo que se evidencia en una serie de limitaciones de su propia filosofía de la liberación. En efecto, el entramado categorial de la primera formulación de la filosofía de la liberación tiene limitaciones severas para poder criticar la alienación que produce el sistema capitalista en los seres humanos y plantear además su posible superación. Es una incapacidad de hacer una economía de la liberación por la falta del conocimiento de Marx, pero no por la falta de categorías ontológicas o meta-físicas. El problema de estas categorías era su abstracción, de modo que, cuando se intentaba realizar una crítica concreta se caía en una especie de crítica pequeñoburguesa del capitalismo o lisa y llanamente en el populismo. Se trata de una insuficiencia que parte del desconocimiento de nuestro autor respecto de la crítica de Marx y la formulación de una economía ambigua. Para el propósito general de este trabajo, este punto es de significativa importancia, ya que nos permitirá dar el salto a lo que sostendremos en los capítulos siguientes de nuestra tesis, y que consiste precisamente en afirmar el desarrollo y fundamentación de una filosofía económica a partir del trabajo interpretativo que nuestro autor realizará respecto de la obra teórica de Karl Marx, esto es el *MEGA*² II, y su correspondiente subsunción en la filosofía de la liberación:

En nuestro caso nos interesa particularmente el discurso populista, porque hemos visto su equívoco. Pero, por otra parte, es necesario continuar la tarea de repensar todas las partes de la filosofía, en especial una filosofía del trabajo, de la economía, de la producción, que le venimos llamando a falta de mejor nombre: una poética de la liberación (Dussel, 1983: 18).

En definitiva, todas estas limitaciones señaladas pondrán en evidencia, según nuestra tesis, la necesidad de profundizar en el pensamiento de Marx. Estudiemos entonces esta cuestión.

2.2. De «sabio» a «profeta»: acerca de las consideraciones de Dussel respecto de Marx

En este párrafo, analizamos las consideraciones que nuestro autor ha tenido respecto del autor de *El capital* a lo largo de su producción filosófica. Hay, al menos, dos posicionamientos que revisar.¹⁵² En primer lugar, previo a su sistemática lectura del *MEGA*²

¹⁵² En la obra de Raúl Fonet-Betancourt (2001), *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, hallamos el capítulo: «Etapa de los nuevos intentos de naturalizar al marxismo en Latinoamérica o fase actual. Enrique Dussel (1934-)-», en el que el autor de origen cubano señala dos momentos de la conflictiva relación de Dussel en torno al pensamiento de Marx: uno, el primero, de divergencia, y otro, el segundo, de convergencia respecto de la obra de Marx. Este análisis se desprende de la misma obra de Dussel,

II (*vid. infra* § 2.3), Marx es considerado un pensador ontológico y moderno, a quien caracteriza como un «sabio de la totalidad»¹⁵³, al igual que a Hegel o a Nietzsche, por ejemplo. Sin embargo, las limitaciones teóricas de la meta-física de la alteridad —analizadas en el § 2.1— obligaron a nuestro autor a reconsiderar una serie de categorías, tesis e hipótesis de su filosofía de la liberación. Entre otros aspectos, esto fue un importantísimo móvil para estudiar, como hemos dicho, la obra de Marx. A partir de este estudio, y según nuestra interpretación, Marx es reconsiderado ahora como un pensador meta-físico y crítico de la modernidad, caracterizándolo como un «profeta de la liberación»¹⁵⁴. Analizamos en detalle estas consideraciones teniendo presente cuatro aspectos, el ontológico y meta-físico, el metodológico, el de la crítica o no a la modernidad, y el teológico.

2.2.1. Marx como «sabio de la totalidad»

El universo categorial y metodológico de la filosofía de la liberación, antes del exilio de Dussel en México en el año 1975, se hallaba lejos del de Marx y el marxismo (*vid. supra* §§ 1.1-1.4). Por entonces, la posición de Dussel respecto de Marx y el marxismo era duramente crítica. Entendía al marxismo como lo opuesto a una meta-física de la alteridad, y asumía una posición abiertamente antimarxista con respecto al marxismo dominante por entonces, *i. e.*, el marxismo-leninismo. Discutiremos esta cuestión teniendo en cuenta sus obras *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973a y 1973b), *América Latina: dependencia y liberación* (1973c), *Método para una filosofía de la liberación* (1974a) y *Filosofía de la liberación* (1985b).

¿En qué consistió, entonces, el antimarxismo de nuestro autor? Fundamentalmente, su antimarxismo debe ser entendido como una posición antidogmática y antialthusseriana,¹⁵⁵ en base a la cual intentará situar, tal como se desprende de sus textos, a la filosofía latinoamericana de la liberación como una alternativa al pensamiento marxista (Dussel, 1972c: 84, Fonet-Betancourt, 2001: 326 y Moros Ruano, 1984 y 1995):

El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. No es puramente una interpretación económica socio-política, es también una ontología y como tal, intrínsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana (Dussel, 1972c: 84; también en 1974: 284).

Por entonces, Marx era considerado por Dussel como un pensador encerrado en la totalidad

quien señala explícitamente a Marx como un pensador de la totalidad y, luego, como un pensador meta-físico. Por nuestra parte, hemos denominado respectivamente a estas posiciones respecto de Marx como «sabio de la totalidad» y como «profeta de la liberación».

¹⁵³ Sobre la figura del «sabio de la totalidad», véase Dussel, 1973b: 35.

¹⁵⁴ Sobre la figura del «profeta de la liberación», véase Dussel, 1973b: 38. Lo que Dussel llama «profeta» es lo que Walter Benjamin llama «mesías».

¹⁵⁵ En efecto, Dussel ha señalado que su posición antimarxista, en realidad, debe ser entendida como un antidogmatismo y un antialthusserianismo, en relación a dos posiciones dominantes del marxismo entre los años 1950 y 1980 en América Latina, el marxismo-leninismo y el althusserianismo. Es en este sentido, *v. gr.*, en el que cuestiona la posición política del Partido Comunista Argentino de la época separado del pueblo al seguir la línea estaliniana de órdenes y contraórdenes (Dussel, 1984b: 21 n. 19).

moderna europea y que, en consecuencia, no llegó a comprender la alteridad de aquellos pueblos que se hallaban fuera de ella. Era un continuador, a su manera, de la lógica de la totalidad propia de la dialéctica hegeliana, que solo puede considerar la exterioridad del otro como una parte del movimiento de la totalidad que se expande a sí misma en el sistema y que deviene consciente de su propia identidad (Fornet-Betancourt, 2001: 327) (*vid. supra* § 1.4). Según Fornet-Betancourt, detrás de la crítica dusseliana al marxismo se halla, por un lado, la influencia del antimarxismo de la tradición católica de América Latina, que en Argentina tiende políticamente al populismo y, por otro, la influencia de la meta-física levinasiana de la alteridad:

No es ninguna casualidad que la filosofía de Levinas haya sido estudiada y acogida en América Latina sobre todo por aquellos autores que conectaban la tarea de la constitución de una teología y filosofía de la liberación con el programa de articular una alternativa teórica y política frente al marxismo (Fornet-Betancourt, 2001: 327).

Esta tesitura teórica respecto de Marx, decíamos, lo considera como un pensador ontológico y moderno, *i. e.*, como un pensador cuya filosofía queda encerrada dentro de los límites de la categoría de totalidad. Esto se deja ver, *v. gr.*, respecto del modo como Dussel interpreta la categoría marxiana «ser genérico» (*Gattungswesen*) a partir del *Manifiesto del Partido Comunista* (Marx y Engels, 2016a), como también a los *Manuscritos* de 1844 (Marx, 1997 y 2011):

Karl Marx [...] queda apresado dentro de la categoría de la Totalidad, en especial por la noción de *Gattungswesen* del hombre como humanidad. La dialéctica hegeliana del señor-esclavo es ónticamente interpretada, asignándosele al señor (que era una «figura» de la conciencia) la clase burguesa y al esclavo (momento superior de la conciencia) la clase proletaria: «La historia de toda humanidad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases». A esta dialéctica se agrega la del hombre y la naturaleza, que se concreta por el trabajo que el hombre como *praxis* efectúa sobre la naturaleza: la cultura. Cuando el hombre recupera su ser alienado en la obra del trabajo, que va a parar a manos ajenas en el sistema el capitalista, dicho hombre se realiza como «ser genérico» (*Gattungswesen*), como humanidad sin contradicciones, desapareciendo la «conciencia desdichada» y produciéndose la plena resurrección en la que consiste la humanización de la naturaleza o la naturalización del hombre: situación límite irreversible de la conciencia, identidad y efectividad humano-natural: Totalidad cultural como Resultado. Si se tiene en cuenta lo dicho podrá comprenderse que la categoría de Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx. Todas las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la naturaleza e historia, y, por su parte, al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, la Totalidad al fin es cultural: *homo faber* (Dussel, 1973a: 116).

Podríamos pensar la hipótesis que afirmase que el Marx anterior a 1857 es un Marx que, al no haber pensado ni explicitado la categoría de trabajo vivo, que Dussel lee como exterioridad, queda, entonces, «apresado» en la categoría hegeliana de totalidad. El Marx que Dussel «salvará» de su crítica como pensador moderno y ontológico es el Marx de 1857 en adelante (*vid. infra* § 2.2.2). Pero, ¿por qué Marx es considerado por Dussel como un pensador ontológico? Responder esta pregunta nos exige plantear una distinción clave para todo el pensamiento de nuestro autor. Se trata, pues, de la distinción entre ontología y meta-física. Teniendo en cuenta lo ya dicho al respecto en el primer capítulo de este trabajo (*vid. supra* § 1.4), conviene ahora ubicar a Marx en esta distinción. En efecto, respecto de la ontología, afirma nuestro autor:

Entendemos por «ontología» (u «ontológico») la posición existencial o fáctica, la consideración filosófica o científica del ente (la cosa o la sustancia: determinada, existente o real, para expresarnos como Marx) en referencia a la «totalidad», al «ser», al «fundamento» en el sentido aristotélico, hegeliano o heideggeriano (la «identidad» para Hegel). En este sentido, su significación es la tradicional, como cuando se habla de la «ontología» de esos tres filósofos nombrados (evidentemente aunque con diferencias). La cuestión ontológica por excelencia, en el tema que estamos tratando, es la del «ser» (en el nivel del «núcleo racional»), y del «valor que se valoriza» como el ser, la esencia o el fundamento del capital (en la «matriz generativa» económica) (Dussel, 1990a: 335).

A partir de la lógica de la identidad y diferencia, lo ontológico manifiesta una referencia del ente con la totalidad, mientras que la meta-física alude a posición crítica con respecto a la totalidad:

Entendemos por «meta-física» —y separaremos la palabra con un guión para indicar este «nuevo» sentido, diferente del tradicional— la posición trascendental, ética o crítica en cuanto tal. Es una posición «crítica» ante lo ontológico (o la ontología), transontológico, que parte no del «ser», sino de la «realidad real» (para expresarnos como Marx) del otro, del pobre, del «trabajo vivo». Marx nunca usó el término «meta-física» en el sentido que ahora le damos, y cuando utilizó la palabra «metafísica» (sin guión, es evidente), éste tenía por lo general un significado negativo, despectivo, tradicional; es filosofía idealista. Sabemos esto, pero deseamos recuperar la palabra y reconstruirla en un sentido más genuino (Dussel, 1990a: 335).

En esta etapa, Dussel muestra también su divergencia metodológica respecto de la dialéctica de Marx, puesto que, análogamente a Hegel, la consideraba como el trabajo de la negatividad que acontece en el interior de una totalidad cerrada. La dialéctica marxiana mantiene la unidad de la totalidad, una totalidad que no es ya el espíritu que se desarrolla a sí mismo, sino las realidades concretas, históricas, materiales. Sabemos que, para Marx, el punto de partida de la historia enraíza en el modo como los seres humanos producen los elementos necesarios para vivir (Marx y Engels, 2014: 22); así, entonces, modifica la dialéctica hegeliana en una dialéctica histórica, pero su dialéctica, según nuestro autor, no alcanza a sobrepasar la historicidad de la totalidad vigente, *i. e.*, la europea, precisamente porque la dialéctica marxista adolece de la categoría de alteridad (Fornet Betancourt, 2001: 333). Marx permanece, pues, atrapado en el horizonte de la totalidad ontológica (*vid. supra* §§ 1.2.2 y 1.4.2). Así, tanto para Hegel como para Marx, a pesar de las contradicciones internas de la totalidad, esta conserva su unidad e identidad. Por ello, para Dussel, el marxismo parece hallarse limitado al análisis de las contradicciones de clase que se dan al interior de una determinada totalidad poética y económica, *v. gr.*, el capitalismo.

Además, el pensamiento analéctico era entendido por sus cultores, como hemos dicho, como la superación del marxismo (Dussel, 1972c: 84), pero a partir de 1977, *i. e.*, el año en el que Dussel comienza su cuidadoso estudio de la obra de Marx (Dussel, 1994a: 222-223), este descubre evidencias que demuestran que Marx utilizó, implícitamente, entre otras, la categoría de exterioridad, lo que motivará su reconsideración al respecto (*vid. infra* § 2.2.2 y sobre todo §§ 3.1-3.7).

La crítica a la modernidad es un eje que atraviesa toda la producción dusseliana, desde sus comienzos hasta hoy. En este sentido, conviene tener presente lo dicho sobre la modernidad en el § 1.1. Marx era considerado de un modo inequívoco por nuestro autor como un

pensador moderno:

Marx pertenece entonces a la modernidad por un doble supuesto jamás pensado: por afirmar el *sujeto* como fundamento del ser, y la *Totalidad* como último horizonte de su dialéctica bipolar, ontología que explícitamente indica la imposibilidad de una meta-física de la Alteridad (Dussel, 1973b: 50).

Finalmente, respecto de la cuestión teológica debe indicarse el señalamiento del ateísmo de Marx. Esta cuestión propia de una interpretación marxista-leninista de Marx virará notablemente como se deja ver en la obra de Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Dussel, 1993b).

2.2.2. Marx como «profeta de la liberación»

En el inicio de este segundo siglo posterior a la muerte de Marx (desde el 1983), y después de la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989 y de la profunda crisis del socialismo real, los estudios sobre Marx deberán cobrar nueva fisonomía, como frontal crítica de un capitalismo que se pretende triunfante —aunque el 75 % del capitalismo mundial, en el «Sur», en el antiguamente llamado Tercer Mundo, gime en la miseria de un proceso de creciente empobrecimiento sin solución en la economía de precios y mercado libre—, pero que en realidad encubre una necrofilia que le es esencial. Marx es el mayor de los críticos teóricos del capital, aun con sus «metáforas» teológicas, y este sería un nuevo aspecto, llamado, opino, a tener enorme relevancia y profunda pertinencia en el próximo futuro.

— Dussel, 1993b: 20

La filosofía de la liberación ha tenido, desde sus inicios, una relación compleja con el desarrollo del marxismo en nuestra región.¹⁵⁶ El caso de Dussel es un ejemplo. Nuestro autor no es un pensador que se defina como marxista; antes bien, la relación de Dussel con el marxismo es problemática y crítica. Lo que sí está fuera de discusión es que, mientras el pensamiento occidental, en general, después de la caída del muro de Berlín en 1989, le soltaba la mano a Marx, nuestro autor se declaraba su discípulo:

Esto es lo que quiero que conserven: el *núcleo racional que estaba oculto bajo la envoltura mística* (y agrego, en América Latina, donde estaba de moda Marx, pero ahora ya no, y se lo ha declarado un «perro muerto», me declaro discípulo de aquel gran pensador¹⁵⁷ [...]) (Dussel, 2008a: 123).

Este párrafo constituye un momento de transición en nuestro trabajo. Hasta aquí hemos estudiado fundamentalmente al «primer» Dussel, *i. e.*, al filósofo analéctico antes de internarse en la lectura de la obra de Marx. A partir de ahora empezamos a descubrir, en buena medida, «otro» Dussel, *i. e.*, un filósofo que reforzará la criticidad de su pensamiento

¹⁵⁶ Respecto del marxismo latinoamericano, véase, *v. gr.*, Acha y D'Antonio, 2010; Aricó, 2010 y 2015; Dussel, 1990b; Fornet-Betancourt, 2001; Guadarrama González, 1994 y 1998; Löwy, 1991, 1999 y 2007.

¹⁵⁷ Aquí Dussel parafrasea lo que Marx dice de Hegel en el epílogo a la segunda edición de *El capital* (Marx, 1975: 20). Nota nuestra.

a partir de la subsunción de *El capital* en su planteamiento originario. Marx dejará de ser un desconocido para nuestro autor y pasará a ser fundamental en el proyecto de construir una económica en la filosofía de la liberación (*vid. infra* §§ 4.1-4.3). Luego del exilio de nuestro autor en México en el año 1975, pero sobre todo a partir de 1983, su consideración respecto de Marx cambiará radicalmente. De hecho, Marx pasará a ser considerado como un «profeta de la liberación», *i. e.*, un pensador meta-físico y crítico de la modernidad. La clave de este cambio se halla en las conclusiones que sacará nuestro autor respecto de su trabajo de interpretación del *MEGA*² II. De ahora en más, *El capital* será una obra ineludible para el tratamiento concreto de lo que en este trabajo llamamos «económica de la liberación», pero también lo será para el sistema mismo de la filosofía de la liberación dusseliana:

Filosóficamente, teniendo como referencia la ontología hegeliana en su momento más abstracto y esencial (en el concepto de «realidad»), Marx desarrolla una «económica» de gran pertinencia actual. Hoy, la mayoría de la humanidad (el Sur, 75 % del mundo capitalista, el mundo excolonial y periférico), está sumido en la «pobreza»: ni tiene «condiciones» para su «realización», ni las podrá tener en el próximo futuro por exigencias ecológicas. Está sumido en la más «absoluta pobreza» y aún descenderá a grados de mayor miseria. Marx es el *único* filósofo moderno que ha elaborado una «económica» pertinente, aunque los grandes filósofos europeo-norteamericanos (*sin releer seriamente a Marx*, porque no está de «moda») lo han declarado un «perro muerto». Para la filosofía de la liberación no es cuestión de moda, es cuestión de vida o muerte de la mayoría de la humanidad. Es una cuestión *ética radical*, donde se juega la universalidad de la razón y el sentido de toda hermenéutica (Dussel, 1993a: 155).

Sin embargo, hay otras lecturas sobre el asunto, como, *v. gr.*, la de Karl Popper,¹⁵⁸ quien señala a Marx como un «falso profeta» porque plantea la necesaria destrucción de orden vigente en nombre de una utopía posible; así lo sostiene en su obra política *La sociedad abierta y sus enemigos* (Popper, 2006: 297). De modo que, para el epistemólogo austríaco, lo mejor es lo ya dado y su reafirmación, *i. e.*, el capitalismo. Por su parte, para la meta-física de la alteridad, Marx es un «mesías de la liberación», pero, ¿por qué? Pues porque anuncia el tiempo futuro de un nuevo sistema donde son superadas las negatividades propias del sistema capitalista (*vid. infra* § 4.1) y, además, es quien con su obra se manifiesta en contra de la lógica totalitaria del capital al demostrar su irracionalidad, *i. e.*, la imposibilidad desde ella de reproducir y desarrollar la vida humana (*vid. infra* § 4.2).

El camino que transita Dussel desde la resistencia metodológica contra Marx hacia la convergencia metodológica con él es, para Fernet-Betancourt, precisamente lo que marca el viraje fundamental en la posición filosófica de nuestro autor quien, apoyándose en aquél, intenta efectuar la corrección de los planteamientos originales de su filosofía de la liberación (Fernet-Betancourt, 2001: 328-329).

Desde los *Manuscritos* de 1844, según nuestro autor, Marx desarrolla una dialéctica de la vida y la muerte, donde la realización del capital implica, a su vez, la desrealización del/de la trabajador/a (Dussel, 1998a: 319): «La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas» (Marx, 1997: 109). En el marco del proceso de producción capitalista, el/la trabajador/a pone su vida en el producto, pero no la

¹⁵⁸ Recuérdese que Popper es, según Perry Anderson, uno de los intelectuales que siembra las bases del neoliberalismo (Anderson, 1997).

recupera, ya que el salario no paga todo el trabajo objetivado. El sistema capitalista es, para Marx, enajenante, dado que niega la vida del/de la trabajador/a, *i. e.*, lo/la oprime, lo/la desrealiza, lo/la empobrece, lo/la mata (*vid. infra* § 3.5) (Dussel, 1998a: 320):

Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. [...] El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. [...] La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil (Marx, 1997: 110).

El pensamiento de Marx es, desde 1857, *i. e.*, desde los *Grundrisse*, una ontología del capital. Tanto en *El capital* como en sus escritos preparatorios, Marx desarrolla una ontología del capital como una «ontología de la muerte», pero lo hace a partir de una «meta-física de la vida». En esto ya puede apreciarse el rotundo cambio de consideración de nuestro autor respecto del pensamiento del Moro. La lectura dusseliana, que caracterizamos como una lectura meta-física de la obra de Marx, buscará comprender, entre otras cosas, la «esencia del capital»¹⁵⁹ como valor y como plusvalor desde la exterioridad del trabajo vivo (Dussel, 1985a: 19-20) (*vid. infra* §§ 2.3-2.5 y 3.1-3.7):

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 (Dussel, 1985: 19-20).

En este sentido, la posición de Marx consiste en un «materialismo productivo», donde la vida es el último referente de todo su análisis económico. Esta cuestión Dussel la denomina «vitalismo ontológico». Lo que está detrás de todo el pensamiento materialista de Marx es así una «meta-física de la vida»¹⁶⁰, como puede observarse, *v. gr.*, en la distinción categorial que traza Marx entre trabajo vivo y trabajo muerto u objetivado. Esta distinción, absolutamente central, como veremos en este trabajo, para la elaboración de una filosofía económica de la liberación, constituye para Dussel la metafísica de la vida en Marx (*vid. infra* § 3.4.1):

Si puede satisfacer su necesidad con un objeto-natural (una fruta a la mano) el consumo no estará mediado por un acto productor —no habrá producción ninguna. Sólo en el caso de que el «objeto-natural satisfactor» no esté a la mano, habrá que producirlo. El sujeto-necesidad se transforma así en sujeto-productor (que en realidad, y para Marx mismo, no es entonces la primera relación del hombre con la naturaleza). Aun en el caso de la satisfacción la relación sujeto-necesidad y naturaleza es relación «material», pero la naturaleza no será en este caso «materia» de trabajo (en un «materialismo» marxista, que siempre es productivo y no

¹⁵⁹ En un sentido fenomenológico hegeliano, nuestro autor se refiere con el término «esencia» al «fundamento de lo que aparece» (Dussel, 2020a: 89), tema estudiado por Hegel en el libro segundo de su *Ciencia de la lógica*, titulado «La doctrina de la esencia (1813)» (Hegel, 2011).

¹⁶⁰ Es Michel Henry quien muestra cómo el fondo del pensamiento de Marx es el sujeto viviente, la vida como última referencia (Henry, 2018).

cosmológico), sino «materia» de disfrute, de satisfacción (como «contenido [*Inhalt*]» de la necesidad; sentido aún más esencial y fundamental del «materialismo» del goce, la alegría y la felicidad de un Marx desconocido frecuentemente) (Dussel, 1985a: 35-36).

En la interpretación de Dussel, Marx no elabora una «metafísica de la naturaleza», sino que le interesa la naturaleza como materia —en el sentido de contenido— de trabajo. En efecto, no desarrolla un tratado de física, sino una teoría de la producción. Marx no es materialista, fisicista o positivista, es, antes bien, vitalista. Sin embargo, la errónea lectura del materialismo soviético le atribuye a Marx una «cosmología» que él no elabora (Dussel, 1998a: 225, n. 168). El materialismo dialéctico sostiene que si se afirma la prioridad del sujeto de trabajo se cae en una posición idealista, pero si se afirma que lo primero es la materia se cae en una posición materialista. De modo que, ante la pregunta, qué está primero, la materia de trabajo o el sujeto de trabajo, el marxismo-leninismo ha respondido diciendo que primero está la materia, y que el sujeto es algo posterior.

Sin embargo, el materialismo histórico no es el materialismo dialéctico. Marx entiende al cosmos, a las cosas reales como materia de trabajo para la vida. Se trata, entonces, de un materialismo productivo. De hecho, no sostiene que todo sea materia, que todo fuese físicamente materia. Lo que llamamos espíritu es fruto de la realidad física, pero lo físico no es meramente material, es a la vez energía y materia; y esta energía pone en cuestión una visión simplista de la materia (Dussel: 1985b: 121-122). De modo que, para Marx, el sujeto de trabajo es quien constituye a la naturaleza como «materia de trabajo», por ello no hay materia de trabajo sin sujeto de trabajo, y en esto consiste precisamente su «materialismo».

El materialismo en Marx, entonces, consiste en sostener que el trabajo del trabajo vivo constituye a la naturaleza en tanto que materia de trabajo para producir un producto. El sujeto es primero para Marx, pues sin sujeto de trabajo no hay posibilidad de constituir a la naturaleza como «materia de trabajo». Sin sujeto humano no hay materia de trabajo, pero, a la vez, sin naturaleza no hay materia de trabajo. Es la síntesis entre la objetividad y la subjetividad. El trabajo constituye a la naturaleza como materia de trabajo y esto es una lógica de la cual no podemos evadirnos. La materia es puesta en la naturaleza, según Dussel, como mediación para la afirmación de la vida, *i. e.*, para hacerla disponible para la corporalidad humana, para poder manejarla y para poder regenerar la energía que la propia vida consume en un proceso entrópico inevitable. Marx sostiene que la naturaleza como naturaleza no es parte de su objeto de estudio, sino la naturaleza considerada como materia de trabajo. En efecto, a Marx no le interesa la naturaleza como naturaleza, según lo que sostiene junto a Engels en *La ideología alemana*, eso es un problema de la física, a Marx le interesa la naturaleza como materia de trabajo, en vista de la reproducción de la vida (Marx y Engels, 2014: 37). El ser humano ha hecho de la Tierra una naturaleza incorporada a la cultura como objeto del trabajo humano, de tal manera que ya no es posible hallar una naturaleza en estado puro, en cuanto tal:

Es cierto que queda en pie la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario [...] pero esta diferencia solo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza *anterior* a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas

cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por lo tanto, para Feuerbach (Marx y Engels, 2014: 37).

En esto consiste, en resumen, el materialismo vitalista de Marx: primero es la subjetividad del trabajo, y luego la objetividad de la materia constituida como materia de trabajo. Marx afirma de este modo la prioridad del sujeto por sobre el objeto. Materia significa, entonces, en Marx, «contenido». La naturaleza como materia de trabajo es la naturaleza como contenido del trabajo. Dice Dussel al respecto:

Marx critica que en Hegel la «naturaleza» es sólo un momento negativo que vale sólo como en el proceso de subsunción (*Aufhebung*) de la autoconciencia, del pensar que regresa hacia sí mismo hasta el Saber Absoluto. La «naturaleza» en cuanto tal no cuenta para Hegel. Marx necesita mostrar que la naturaleza existe «de suyo» (desde sí), para refutar el idealismo absoluto hegeliano, pero exactamente lo que le interesa a Marx (contra los materialistas ingenuos o cosmológico-metafísicos y los positivistas marxistas *standard* posteriores) es la naturaleza como «materia (*material*, con «a»: contenido) de trabajo (como cultura, como economía), porque la mera «naturaleza anterior a la historia humana» —y aquí Marx ironiza, y pareciera que Habermas no entiende la ironía— no le interesa ni a Feuerbach ni a Marx, ni a la Ética de la Liberación (Dussel, 1998a: 190).

En otro pasaje:

El «materialismo» de Marx, obviamente, es *Material* (con «a»), ya que su problemática es la de una ética de contenido, y no del «materialismo dialéctico» de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa (Dussel, 1998a: 622).

Marx, insistimos, parte de la subjetividad del ser humano, de allí que sea esta, pues, la que constituye a la naturaleza como materia de trabajo. Sin trabajo, en efecto, hay cosas reales, pero no materia de trabajo:

El «círculo» de la necesidad (a) funda el «círculo» de la producción (b), y ambos fundarán materialmente al «círculo» económico propiamente dicho, para Marx (en su «materialismo *histórico*») el sujeto (necesitado o productor) funda a la «materia» en su esencia (como «contenido» consumido de la necesidad o como «con-lo-que» consumido constituye el objeto producido); el «sujeto» *histórico* es anterior; el sujeto es el *a priori* de la materia. Primero está el sujeto *histórico* como trabajo, y después está la naturaleza como *materia*, éste es el concepto del materialismo «histórico» o productivo. Si la materia (como masa física, astronómica, cosmológica) es anterior al sujeto histórico («materialismo» ontológico, cosmológico, intuitivo o ingenuo) es cuestión secundaria para Marx, y *fuera* de su discurso «científico» —ya que son postulaciones filosóficas, en el mal sentido de la palabra, y del que Marx nunca se ocupó en su discurso científico *central*, fundamental, teórico, que tiene hoy para América Latina un sentido político apremiante (Dussel, 1985a: 36-37).

Según la interpretación que hace nuestro autor, la vida es el contenido de toda acción humana y es el contenido de la materia última. Es un vitalismo del trabajo. Contrariamente a la interpretación de Habermas, quien considera la posición marxiana como un productivismo a través de la relación sujeto-materia, para Dussel se trata de una relación práctica entre sujetos S_1 - S_2 (*vid. supra* § 1.2.1). El materialismo de Marx consiste en constituir la naturaleza en materia de trabajo y esto es materializar la subjetividad:

La relación persona-persona o relación práctica, *ética*, se encuentra a la base de toda su reflexión

económica. Su materialismo no es cosmológico u ontológico —como en el dogmatismo a lo Konstantinov— sino productivo: *el sujeto de trabajo constituye a la naturaleza como materia*. La «materia» es un momento constituido [sic] por el sujeto productor (Dussel, 1983: 93).

La antropología de Marx concibe al ser humano como perteneciente tanto a un mundo espiritual y cultural consciente como a un mundo material, y por ello puede transformar la naturaleza. En efecto, el ser humano es un ser necesitado, *i. e.*, somos seres que tenemos necesidades, pero estas necesidades pueden serlo del estómago o de la fantasía:

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana: de si lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción (Marx, 1975: 43).

El materialismo de Marx, entonces, tiene que ver con el contenido de todo acto humano que, en cuanto tal, se dirige siempre, en última instancia, a la afirmación o negación de la vida, en definitiva, a la realización o no de la vida humana, *i. e.*, del cumplimiento o no de las necesidades. El contenido de todos los actos, según el materialismo, es la vida humana, y la vida inmediata (Marx y Engels, 2014: 31), de allí que para nuestro autor Marx sea un vitalista:¹⁶¹

Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es este un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres (Marx y Engels, 2014: 22-23).

Ahora bien, otro aspecto importante a destacar respecto de Marx como «profeta de la liberación» lo constituye el análisis de los elementos que conforman la «filosofía implícita» de su pensamiento. En este sentido, consideramos, en primer lugar, la cuestión respecto de los niveles de abstracción del discurso que Dussel halla en *El capital* y sus escritos preparatorios. En efecto, nuestro autor señala tres niveles de abstracción discursivos: el nivel I, que corresponde al núcleo racional ético-filosófico o meta-físico de Marx; el nivel II, que corresponde a la matriz crítica del discurso racional de Marx o la matriz generativa económica, ambos implícitos en *El capital*; y, finalmente, el nivel III, en el que se sitúa propiamente la elaboración teórica de *El capital* (Dussel, 1990a: 334). Veamos brevemente estos aspectos.

El primer nivel consiste en el «núcleo racional implícito» en el discurso teórico o científico de Marx, desde el cual realiza la crítica a la totalidad del capital (*vid. infra* § 3.2) desde la exterioridad del pobre (*vid. infra* § 3.4). Se trata del nivel de mayor abstracción o universalidad de su pensamiento. En una nota al pie de su obra, *Las metáforas teológicas de Marx* (1993b), nos precisa Dussel cuáles son las dimensiones de este núcleo racional:

¹⁶¹ Este reconocimiento de Marx como vitalista será clave para la reformulación de la filosofía de la liberación y el planteo del principio material universal (*vid. infra* § 4.1.3).

Esta «económica ideal» integra lo que denominamos, en *El último Marx (1863-1882)*, el «núcleo racional» implícito y la «matriz generativa económica» (cap. 9, pp. 361 ss.). Aunque allí advertimos sobre las determinaciones de exterioridad y creatividad del trabajo vivo, ahora estamos desarrollando su aspecto fundamental: su comunitariedad —cuestión que estaba implícita, pero que no fue explicitada dentro de la «matriz generativa»—. Exterioridad, creatividad (desde más allá de todo «sistema») y comunitariedad serían las determinaciones de ese «núcleo racional», y de esa «económica» (Dussel, 1993b: 301 n. 34).

No hay en Marx un concepto «explícito» de filosofía, pero sí uno «implícito», cuyo centro es la subjetividad del/de la trabajador/a. Este núcleo racional, entonces, tiene tres dimensiones: la cuestión de la exterioridad del trabajo vivo, la cuestión de ser este la fuente creadora de valor y la cuestión de la comunidad económica como comunidad de vida. La posición dusseliana respecto del pensamiento de Marx consiste en sostener que lo que Hegel hizo en filosofía, Marx lo rehizo en economía, pero invirtiéndolo desde Schelling, con o sin conciencia de ello. Lo que Schelling criticó de Hegel en filosofía fue tomado por Marx explícitamente en economía y está filosóficamente implícito en su núcleo racional ético-filosófico. Para Dussel, el núcleo racional ético-filosófico marxiano debe más a Schelling que a Hegel: es esencialmente schellingiano, y solo formalmente hegeliano (*vid. infra* § 2.4). La matriz generativa económica de este núcleo define al trabajo vivo en la tradición de Schelling como una fuente creadora (*schöpferischen Quelle*) del ser como valor-capital (*vid. infra* § 3.4.2) (Dussel, 1990a: 343-344).

El segundo nivel consiste en la «matriz generativa» que se sitúa ya en el ámbito económico. Se trata de un nivel intermedio de abstracción, ya que es concreto respecto del nivel I, pero abstracto respecto del nivel III. Esta matriz indica el horizonte categorial fundamental que origina y ordena el movimiento total de *El capital* en diversos grados de abstracción y en distintos niveles de profundidad, *i. e.*, permite desarrollar el concepto de capital (*vid. infra* § 3.2) y construir sus categorías necesarias (*vid. infra* § 3.3). La matriz generativa económica implícita en *El capital* corresponde a la consideración de la exterioridad como negatividad, al trabajo vivo como fuente creadora de valor y a la subsunción o negación de la exterioridad (*vid. infra* §§ 3.4 y 3.5). Esta matriz generativa fue aplicada por Marx, de hecho, al capitalismo, a partir del análisis del material de la «experiencia empírica»; sin embargo, entiende nuestro autor, esta matriz podría aplicarse críticamente a cualquier posible sistema económico, manteniendo las diferencias esenciales de cada uno de ellos (Dussel, 1990a: 348).

El tercer nivel, ya más concreto que los anteriores, tiene que ver con el marco-concepto categorial de *El capital* para efectuar investigaciones científicas o tomar decisiones políticas. El programa de investigación de Marx tenía como propósito responder la pregunta acerca de por qué el/la productor/a y el/la creador/a del valor, *i. e.*, en definitiva, el/la que crea la riqueza es pobre. Se trata de una pregunta y de una respuesta a la vez ética y política (*vid. infra* § 2.5), ya que le brinda al/a la obrero/a la posibilidad de comprender por qué siendo el/la creador/a de la riqueza es pobre.

Con respecto a la cuestión metodológica como otro de los aspectos a tener en cuenta en este

análisis, Dussel revisará con detenimiento la dialéctica marxiana,¹⁶² en la que advierte fundamentalmente dos instancias: la abstracción de las determinaciones y el ascenso dialéctico de lo abstracto a lo concreto. Muy brevemente dicho, la abstracción de las determinaciones toma como punto de partida lo real y lo concreto. Del concreto real, entonces, se logra por abstracción una representación plena que se sitúa en el mundo conceptualizado. La abstracción produce una determinación abstracta como momento real de la cosa, pero en tanto concepto que reproduce lo real. Se trata de un trabajo teórico, de una «producción teórica».¹⁶³ El primer momento del método teórico para Marx es el estudio o investigación de las determinaciones, simples o complejas, por análisis (Dussel, 1985a: 49-51). Por otro lado, el ascenso dialéctico a lo concreto acontece con posterioridad al hecho de que las determinaciones abstractas hayan sido fijadas o definidas por la abstracción. El acto dialéctico comienza desde la determinación abstracta y construye sintéticamente una totalidad —concreta con respecto a la determinación, pero abstracta con respecto a la «totalidad concreta explicada». Una vez llegados a este punto en el proceso dialéctico, es preciso, según Marx, emprender un camino de retorno (Dussel, 1985a: 52-54). Para Marx, la realidad no es el concepto; el concepto es lo pensado, *i. e.*, fruto de una elaboración, producto del pensar, de un trabajo teórico (Dussel, 1988: 300). El movimiento de la dialéctica marxiana, según la interpretación de Dussel, presenta distintos grados de abstracción que indican sus niveles de complejidad: lo más abstracto es lo más universal y simple; lo más concreto es lo más particular y complejo (Dussel, 1990a: 408). Los tres libros de *El capital* están situados en diversos grados de abstracción, *v. gr.*, el libro I que estudia la producción del valor es más abstracto que el libro II que analiza la circulación del valor; a su vez el libro III estudia ya el grado más concreto que es el enfrentamiento entre muchos capitales, y por ello se encuentra en un grado de mayor complejidad (Dussel, 1990a: 416).¹⁶⁴

Ahora bien, ¿qué es ciencia para Marx? El autor de *El capital* considera la «ciencia» (*Wissenschaft*) como el saber que resulta del pasaje de la mera «forma de manifestación» a la «esencia» (*Wesen*), que estando «oculta», en tanto que «fundamento» (*Grund*), debe ser «descubierta» (Dussel, 1990a: 165). La labor de la ciencia consiste, pues, en el saber proceder dialécticamente del «fenómeno superficial» que aparece (*erscheinen*), hacia su fundamento oculto (*verborgen*), la «esencia» como descubrimiento del concepto (Dussel, 1990a: 108, 110 y 361 y también 2014: 329).¹⁶⁵ Es, entonces, tanto la crítica de la apariencia (del mero fenómeno que aparece en el mundo de las mercancías) como la referencia de dicha apariencia al mundo esencial o real de la producción (*i. e.*, del valor del capital), y el desarrollo del concepto de capital a través de sus categorías (Dussel, 1988: 290). En términos económicos es el pasaje de la circulación (nivel fenoménico, aparente o superficial) a la producción (nivel fundamental o esencial) del trabajo vivo (Dussel, 1988: 297-299). Un ejemplo de esta cuestión es la relación entre el plusvalor (*Merhwert*), que se halla en el nivel

¹⁶² Veremos esta cuestión con mayor detenimiento en el § 3.7.

¹⁶³ De allí que, *v. gr.*, Dussel hable de «la producción teórica de Marx» en referencia a su comentario de los *Grundrisse* (Dussel, 1985a).

¹⁶⁴ Para un análisis más detallado de este punto, véase Teruel, 2016.

¹⁶⁵ En la obra colectiva *Marxismo y epistemología* (Dussel *et al.*, 2007), hallamos los artículos de Alan Rush y Christopher Arthur quienes discuten la interpretación dusseliana sobre la epistemología de Marx.

fundante de la producción, y la ganancia (*Profit*), que se halla en el nivel fundado de la circulación (*vid. infra* § 3.3). Si el fenómeno, para Marx, manifestara la esencia, entonces no sería necesaria la ciencia. Si las determinaciones del capital manifestaran su fundamento, entonces no sería necesaria la crítica de la economía política. Marx describirá como «científico» el orden sistemático, *i. e.*, dialéctico de las categorías. La ciencia económica consiste, entonces, para Marx, en el desarrollo genético del concepto de trabajo vivo, dado que partir de él se realiza tanto la crítica general de todas las categorías ya constituidas de la economía política burguesa como también se constituyen las propias categorías, explicando unas a partir de otras y sin dejar de cumplirse la ley del valor (Dussel, 1988: 228).

Contrariamente, la ciencia burguesa desarrolla su análisis desde la mera apariencia. La economía liberal —o neoliberal— explica todo desde la «superficie» del mercado como el «mundo de las mercancías», como la totalidad de las apariencias. Sin embargo, para Marx, más allá del mercado hay muchas otras realidades que no se manifiestan, como el/la obrero/a que objetiva su vida en el producto de su trabajo.

El nivel superficial o fenoménico de la apariencia (*Erscheinung*) es propio del ámbito de la circulación del capital (*Zirkulation des Kapitals*), mientras que el nivel profundo o del fundamento (*Grund*) es propio de la producción del capital (*Produktion des Kapitals*). Marx descubre el capital primeramente como capital circulante y desde la «apariencia» de la circulación retorna hacia el «fundamento» de lo que no-aparece: la esencia (Dussel, 1993b: 61-62 y 1994a: 225-226). En efecto, en el nivel superficial de la circulación, el trabajo vivo es invisibilizado, ya que todo este nivel se fetichiza (*vid. infra* § 3.5). El plusvalor no aparece en el nivel fenoménico de la circulación del capital, y no lo hace porque es su fundamento oculto (*vid. infra* § 2.4). Esto constituye, para nuestro autor, el gran descubrimiento de Marx. La función de la ciencia económica es, entonces, manifestar dicho fundamento invisible, oculto, misterioso (Dussel, 2014: 87 n. 3 y 2020a: 93). Es en el nivel profundo del capital donde el trabajo vivo subsumido y explotado (*vid. infra* § 3.5) produce valor y crea plusvalor (*vid. infra* § 3.4):

Todo el pensamiento «ontológico» de Marx (una vez que «meta-físicamente» el valor ha sido creado por el «trabajo vivo»; es decir, cuando el «Ser-valor» está dado) se mueve en esos dos planos estructurantes del material empírico: lo que «aparece (*Erscheinung*)», el «Fenómeno», y lo que lo «funda» y es su «contenido» radical: la «Esencia (*Wesen*)» (Dussel, 1990a: 406).

Ambos planos son momentos ontológicos que, para Dussel, manifiestan la estructura fenomenológica del pensamiento de Marx: lo que aparece en el nivel superficial o fenoménico es una manifestación fundada en una esencia invisible propia del nivel profundo o del fundamento (Dussel, 1990a: 406-407). El discurso dialéctico de Marx posee así una lógica implícita. El ser del capital se transforma de una de sus formas de aparición en otra. Esos modos de existencia como momentos del fenómeno son, a su vez, momentos del proceso o movimiento dialéctico de la totalidad del capital (Dussel, 1990a: 340-341).

Ahora bien, cada momento fenoménico recibirá una denominación categorial. ¿Qué es,

entonces, para Marx, una categoría¹⁶⁶ (*Kategorie*)? Es un instrumento epistemológico propio de su método dialéctico (Dussel, 2006c). Las categorías son las diferentes formas o configuraciones a través de las cuales, analíticamente, el concepto de capital es desarrollado dialécticamente. En efecto, la sucesión y conexión racional de cada categoría con la siguiente hasta organizar un sistema, constituye, como se ha dicho ya, un momento esencial de lo que Marx entiende por ciencia (Dussel, 1988: 302).

En este sentido, Marx distingue, según Dussel, entre intuición (*Intuition*), concepto (*Begriff*) y categoría (*Kategorie*). Brevemente explicado, la intuición es una concepción o una formación de una representación de un concepto que por inicial es oscura, ambigua (Dussel, 1988: 23-24). El concepto, por su parte, se refiere a la esencia abstracta como resultado de una concepción racional que se refiere al contenido global y en movimiento dialéctico (es un *todo*, conceptuado: el capital, por ejemplo) (Dussel, 2006c). Se relaciona con la estructura total y dialécticamente móvil de las determinaciones¹⁶⁷. Las determinaciones constitutivas de la esencia conforman el concepto, determinan su contenido. Dicho de otro modo, las diferentes partes objetivas son abstraídas, o separadas como determinaciones abstractas con las que se desarrolla el concepto (Dussel, 2006c). La categoría, finalmente, indica un momento del concepto en su desarrollo dialéctico, cuya determinación es su contenido singular. Las categorías son las diferentes formas o configuraciones a través de las cuales, analíticamente, el concepto es desarrollado dialécticamente y, por otra, son los instrumentos metodológicos para efectuar la explicación y la interpretación de los fenómenos fundados en la esencia del capital (Dussel, 2006c). Las categorías se relacionan entre sí, dado que son las partes del discurso científico. Las categorías, entonces, indican un momento del mismo concepto como instrumentos de interpretación en el orden del discurso dialéctico (Dussel, 1988: 23-24). Todo sistema, según Marx, está formado por categorías; y cada categoría tiene como contenido una determinación. Cada categoría, entonces, se redefine en cada momento histórico que subsume la categoría del sistema anterior. Así, por ejemplo, el dinero como dinero o el dinero como capital. Las categorías, entonces, son elementos o mediaciones de construcción o explicación; momentos hermenéuticos esenciales del método (Dussel, 1985a: 60). Marx entonces se mueve de las intuiciones al concepto, y en su desarrollo va constituyendo las categorías; pasa de momentos falsos y confusos a los claros y distintos en la sistematización de un orden exigido por la realidad (Dussel, 1988: 23-24). Para Marx, el orden de las categorías (orden del pensar teórico, que surge de la realidad, pero no se confunde con ella) debe estar determinado por su posición sincrónica y esencial en la

¹⁶⁶ El concepto de categoría, como sabemos, procede de Aristóteles, y es usado en toda la lógica occidental, especialmente en Kant y en Hegel, en los cuales Marx se inspira.

¹⁶⁷ Una determinación tiene un concepto, y un concepto puede ser constituido como una categoría científica para interpretar lo empírico. La noción de determinación con la que Marx analizará el capital, la toma de Hegel, y este a su vez de Spinoza (Neumann, 2017): «La determinidad *en general* es negación (Determinatio est negatio), como dijo Spinoza, una proposición de importancia omnimoda, y que se dio como resultado al considerar la determinidad. Pues ésta es esencialmente el límite y tiene al ser otro por fundamento suyo; el estar es aquello que solamente por su límite es lo que es; él no cae fuera de esta su negación. Por eso era necesario que la realidad pasara a negación; con ello, revela su fundamento y esencia» (Hegel, 2011: 259). La determinación es, por su parte, lo que Aristóteles llamaba «μορφή», forma. El capital, v. gr., tiene determinaciones esenciales. Marx fue reconstruyendo esas determinaciones a partir de la lectura de la economía política burguesa, así descubre su determinación fundamental: el plusvalor (*Merhwert*) (vid. *infra* § 3.3).

moderna sociedad capitalista. Así, el orden de las categorías (aunque sea un orden teórico) reconstituye la realidad en un orden abstracto, surgiendo desde la misma realidad (no desde las ideas) (Dussel, 1985a: 56).

Si atendemos brevemente al aporte categorial de Marx a la teoría económica, deberíamos señalar, *v. gr.*, las siguientes. En los *Grundrisse*, descubre la categoría de «plusvalor» (*Merhwert*) (Marx, 1971a; Dussel, 1990a: 60), pero también la de «capital variable» (Marx, 1971a y 1972), denominada en su momento «fondo de salario» (Dussel, 1990a: 67). En los *Manuscritos del 61-63* descubre las categorías de «ganancia media»¹⁶⁸ y de «precio de producción»¹⁶⁹ (*Produktionspreis*) (Dussel, 1990a: 60). Dussel, por su parte, estudia también la conformación de otras categorías en el discurso de Marx tales como «precio de mercado» (*Marktpreis*), «interés» (*Zins*), entre otras, en función tanto del trabajo pagado como del trabajo impago (*unbezahlte Arbeit*) (Dussel, 1990a: 75-77). En el libro II de *El capital*, la categoría clave será la de «capital circulante», y en el libro III, las categorías clave serán las de «ganancia media» y «precio de producción» (Dussel, 1990a: 423-424).

Otro punto a destacar es la consideración que hace Dussel de Marx como pensador crítico de la modernidad. Como hemos dicho desde un principio, para nuestro autor, se trata de ir con Marx más allá de él, por ello toma de este fundamentalmente su crítica al sistema de las categorías de la economía política burguesa, porque con esto brinda también pautas para agudizar la crítica contra la modernidad. Marx en cuanto crítico del capital es, pues, a la vez, un pensador crítico de la modernidad, dado que cuestiona radicalmente uno de sus elementos constitutivos centrales.¹⁷⁰

En este sentido, debemos igualmente señalar que, para nuestro autor, Marx era eurocéntrico, al menos hasta la primera edición de *El capital* en 1867. La discusión de Marx con los populistas rusos sobre la «cuestión rusa» (1868-1877) constituirá un punto clave del cuestionamiento a su eurocentrismo. Dussel no defiende al Marx «historiador» por ser precisamente eurocéntrico; véase, *v. gr.*, sus considerandos sobre la cuestión colonial o su consideración crítica respecto de la figura de Simón Bolívar (Aricó, 2010: 157-182). Otro eje

¹⁶⁸ El tema de la ganancia media lo descubre Marx hacia 1862 gracias a Johann Karl Rodbertus y el concepto de «precio de producción». El campo, según Rodbertus, exige más trabajo que la industria, por lo tanto, los bienes del campo tienen una ganancia media más alta que la industria. Para Marx, el precio de producción era el costo de producción más la ganancia media. Ahora bien, el precio final es determinado posteriormente al precio de producción. El capitalismo, afirma Dussel, considera solo al precio final y nunca a lo que corresponde al valor, *v. gr.*, el precio de producción.

¹⁶⁹ El tema de la renta de la tierra lo llevará a una nueva categoría, la de precio de producción, que permite explicar la transferencia de valor de un capital a otro, de una rama a otra, de un país a otro. El precio de producción es el costo de producción (lo que gasta el/la capitalista: medios de producción y salario) más la ganancia media. Dussel señala que hay una media nacional de todos los capitales, y esa media es la media de plusvalor del país. De modo que la media de ganancia de toda la producción es la ganancia media, que sumada al costo de producción es el precio de producción. A partir de esta categoría, será posible explicar, *v. gr.*, la cuestión de la transferencia de valor de un país a otro, tema clave para una teoría de la dependencia en clave marxista (*vid. infra* § 4.3). Por su parte, el costo de producción será la totalidad del dinero invertido en la producción del producto, mientras que el precio de producción será la suma entre el costo de producción y la ganancia media (Dussel, 2014: 96).

¹⁷⁰ Para un desarrollo inicial de la cuestión *vid. supra* § 1.1, y para un desarrollo más complejo *vid. infra* § 4.3.1.

donde se evidencia su eurocentrismo es en el análisis que en los *Grundrisse* realiza de la historia de los «modos de apropiación», siguiendo la visión de Hegel en su *Filosofía del derecho* (Dussel, 1985a: 233-243). El marco teórico del análisis respecto de los modos de apropiación es completamente eurocéntrico, *i. e.*, al pensar la historia de estos sistemas, se toma a Europa como punto de partida, no se piensa ni en China ni en India ni tampoco en Amerindia, al identificar los siguientes momentos: el modo de apropiación tribal o primitivo, el greco-romano, el germano (nórdico), el feudal y el capitalista. Dussel critica el análisis histórico que hace Marx, apoyado en Hegel, por eurocéntrico (*vid. infra* § 4.3.1).

Por ello, para nuestro autor, la importancia de Marx no está en su interpretación de la historia universal, sino en su crítica al capitalismo. Sí defiende, pues, al Marx que describe abstractamente la esencia, la lógica del capital, cuestión que nos ocupa en este trabajo. Una indicación fundamental sobre este asunto tiene que ver con la noción de «creación de valor desde la nada del capital». En efecto, esta cuestión nos remite a la noción schellingiana de «Señor del ser» para referirse a Dios, indicando con ella la trascendencia del creador (*vid. infra* § 2.4). Esta noción está a la base de la interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios de Marx. La afirmación de la creación de valor desde la nada del capital nos remite a un ámbito de superación de la ontología moderna. Poder pensar y afirmar un ámbito meta-físico, *i. e.*, la exterioridad del trabajo vivo respecto del capital, es ya superar la ontología del pensar moderno europeo (*vid. supra* § 1.4). Es, pues, en este sentido que Marx es, para nuestro autor, un pensador meta-físico y crítico de la modernidad.

Las cuestiones que discutimos brevemente a continuación tienen como referencia fundamentalmente la obra de Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (1993b). El autor de *El capital* pasará a ser considerado por nuestro autor como un teórico que desarrolla una teología implícita en su obra. Como es sabido, Marx era judío y provenía de una familia de rabinos, de modo que conocía muy bien la metafísica semita. Marx fue, para nuestro autor, un claro exponente de ella al utilizar en su discurso metáforas como la de la creación de la nada, la sangre como símbolo de vida, el pecado original o la referencia a la carnalidad del ser humano (Dussel, 2016: 202 y 2020b: 178). En efecto, si se toman sistemáticamente en serio las referencias metafóricas de Marx, estas producen como resultado un discurso paralelo a su discurso económico-filosófico central. Este discurso metafórico paralelo lo denomina Dussel «teología metafórica de Marx» (Dussel, 1993b: 18). Marx no tuvo la intención de producir una teología explícita; sin embargo, para nuestro autor, sostiene objetivamente un discurso teológico implícito, negativo, «metafórico» (Dussel, 1993b: 16 n. 27). La manera metafórica de usar temas bíblicos y teológicos por parte de Marx, obliga a una atenta lectura oblicua, que exige una doble competencia: filosófico-económica y teológica (Dussel, 1993b: 20). Un ejemplo de este uso de una teología metafórica lo constituye el modo como Marx se refiere al capital con predicados o determinaciones relacionados al «fetichismo», al «demonio», a la «bestia del Apocalipsis», o bajo otras advocaciones tales como «Moloch», «Mammón» o «Baal».

Al respecto, lo inmediato a señalar es que, para nuestro autor, Marx no afirmaba el ateísmo ni sostenía que debía eliminarse la religión. Así, pues, casi todos los dogmas marxistas no

son, curiosamente, propios de Marx... En el capítulo XXIV del primer tomo de *El capital*, Marx sostiene que lo que los teólogos llaman «pecado original» es la acumulación originaria (Marx, 1988: 891). Este pecado tiene una historia constituida precisamente por los modos de subsunción del trabajo. De modo que para transformarlas se torna necesario transformar las visiones míticas que lo justifican. El pecado original es una injusticia que el ser humano tiene desde su nacimiento. Se trata de un pecado estructural: si se nace pobre, se morirá pobre; si se nace rico/a, se morirá rico/a. Las estructuras que hacen a uno/a o bien rico/a o bien pobre están antes que el ser humano nazca. ¿Por qué nació pobre un/a obrero/a y acepta serlo? ¿Por qué el/la hijo/a del/de la rico/a lo sigue siendo? Ahora bien, las estructuras que hacen que haya pobres o ricos/as son estructuras históricas y sociales que determinan al sujeto que nace. Es el pecado original de la estructura del capital.

Para Hegel, la religión era el fundamento del Estado, de modo que, según Marx, para hacerle una crítica al Estado es preciso comenzar por su fundamento, *i. e.*, la religión. Por eso, para Marx, el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión:

Por eso se dice: la crítica de toda crítica comienza por la crítica de la religión del sistema, del ídolo. Esta es la ortodoxia metafísica más clara. Para ser un buen cristiano hay que ser un buen ateo del ídolo, del «dios dinero», por ejemplo (Dussel, 1977b: 214).

¿Qué significa esto propiamente? Siguiendo a nuestro autor, la teología calvinista invirtió el cristianismo admitiendo el préstamo a interés, e invirtió la economía política ocultando la injusticia del plusvalor. Así, el cristiano puede aceptar el capitalismo. Es preciso entonces hacer una crítica de la teología calvinista para volver a los primeros siglos del cristianismo. Si la economía política es invertida a partir de la crítica, entonces no puede aceptarse el capitalismo porque el plusvalor es una injusticia. Marx pensaba que el creyente, modificando su teología, podía luchar con el no-creyente contra el capitalismo. En efecto, el texto bíblico *Deuteronomio 23:20* señala que «No exigirán de un compatriota que les pague interés por el préstamo que le hayan hecho, sea de dinero, de comestibles o de cualquier cosa de las que se prestan cobrando interés». Esta prohibición, sin embargo, será reinterpretada por el calvinismo y el presbiterianismo. Para Marx, entonces, se tornará necesario hacer una crítica de la religión calvinista para, a través de ella, hacer una crítica de la economía capitalista, puesto que los calvinistas han hecho un cristianismo adaptado al capitalismo donde no se ve ninguna contradicción entre el capitalismo y el cristianismo. De allí las metáforas teológicas de Marx que invierten el sentido calvinista y muestran su sentido originario. En el texto, *La cuestión judía*, Marx sostiene que es necesario mostrar al cristiano la contradicción de su Biblia con el capitalismo (Marx, 2009: 142). El argumento de Marx es el siguiente: si un cristiano es capitalista, y si el capitalismo es la «bestia» del Apocalipsis, el «demonio visible», el «Moloch», el fetiche; entonces, por silogismo hipotético, dicho cristiano es el demonio, dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica. Ser cristiano y ser capitalista es una contradicción. En efecto, el ejercicio cotidiano de la praxis en el sistema capitalista involucra éticamente una acción satánica, demoníaca para un cristiano (Dussel, 1993b: 14).

El valor que no es sino trabajo humano objetivado y acumulado en el capital, se ha tornado

un poder autónomo, autonomizado, que comienza a tener todos los atributos de un «dios»: sujeto autocreador desde la nada, eterno, infinito en el espacio, poder civilizador, fuente de libertad e igualdad, divinidad providente (Dussel, 1993b: 106). Para Dussel, Marx realiza una crítica religiosa de la economía política, *i. e.*, descubre los mecanismos de la dominación del capitalismo como estructuras fetichistas, demoníacas, satánicas, idolátricas. El carácter fetichista del capital es su estatuto religioso estricto. El ateísmo del capital es la negación de la divinidad del capital como una posición antifetichista, antiidolátrica (*vid. supra* § 2.2.2) (Dussel, 1993b: 127-128).

Por otro lado, Marx desarrolla, según nuestro autor, una economía a partir de un tema central de la metafísica semita: la creación de la nada (*creatio ex nihilo*, *Schöpfung aus nichts*). En efecto, en los *Grundrisse* afirma que el trabajo vivo como fuerza de trabajo «reproduce» el valor del salario en el tiempo socialmente necesario, pero después de ello, el/la trabajador/a continúa trabajando en lo que Marx llama el plust tiempo del plustrabajo, donde el plusvalor es «creado» por el trabajo vivo desde la nada del capital (*vid. infra* § 3.4). Cuando Marx habla de que el trabajo vivo es fuente del valor siempre usa la palabra «fuente creadora» y no dice «fuente productora» o «fuente reproductora». Siguiendo a nuestro autor, Marx usa así una categoría semita: hablar de «creación de la nada» del capital, *i. e.*, creación de valor no fundado en el ser del capital. En efecto, el capital, como se desprende de suyo, no paga todo el trabajo que el/la trabajador/a realiza, de modo que el plusvalor que el/la obrero/a crea no tiene como fundamento el capital porque no surge de él. El salario, entonces, paga solo una parte del trabajo, mientras que el trabajo no pagado que el/la obrero/a realiza crea el plusvalor (*vid. infra* § 3.3). De allí que Marx, *v. gr.*, en los *Grundrisse* use expresiones como «*Wertschöpfung*», «*Schöpfung des Mehrwerts*», «*Schöpfung des Surpluskapitals*», «*Schöpfung von Neuwert*», «*Schöpfung des Surpluswerts*». Marx afirma que el capitalista tiene la suerte de encontrar en el mercado una «fuente creadora de valor» («*schöpferischen Quelle des Wertes*»). No es meramente productora, sino y sobre todo creadora. No es lo mismo fuente (*Quelle*) que fundamento (*Grund*) (*vid. infra* § 2.4). El capital es resultado de la intervención desde fuera del capital, desde la nada del capital, desde su no-ser (*vid. infra* § 3.7). En efecto, el plusvalor (*Merhwert*) lo crea (*schafft*) el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) sin haber recibido salario (*unbezahlte Arbeit*), y Marx llama a esto creación de valor desde la nada, usando así una expresión judeo-cristiana (*vid. infra* §§ 2.4, 3.3 y 3.7).

La antropología de Marx, desde los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, no se basa en la distinción griega de cuerpo y alma, sino que desde una visión semita de la existencia afirma que la corporalidad del ser humano es a la vez espiritual y carnal. En efecto, no hay, para Marx, un alma que vivifique un cuerpo, sino una «subjetividad corpórea» o una «corporalidad espiritual». La subjetividad humana es su propia corporalidad en tanto que piensa, tiene necesidades y produce objetos reales. Además, dicha subjetividad-corporalidad es, según Dussel, al mismo tiempo, persona como sujeto de derechos y deberes:

El Marx de 1844 había ya superado el dualismo cuerpo-alma cartesiano, la negatividad del cuerpo en la modernidad (de Descartes a Kant o Hegel, pasando por los empiristas ingleses). Desde los *Manuscritos del 44*, la «corporalidad» significa para Marx la realidad del ser humano «espiritual» y simultáneamente «carnal» —expresada en «órganos»: manos, pies, estómago, cerebro, ojos

[...]. No hay un «alma» que domine a un «cuerpo»: hay una subjetividad corpórea, una corporalidad espiritual, hay «necesidades humanas [...] que se originen en el estómago o en la fantasía» (Dussel, 1990a: 372-373).

Antes de poder pensar, en tanto que exigencia cartesiana, antes de tener ideas o producirlas, el ser humano real se alimenta, respira, produce sus instrumentos, los intercambia o los compra, exigencia marxiana. La conciencia no es la que determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia: antes de «poder pensar» hay que «poder vivir». La antropología marxiana supera así tanto la posición mecanicista del materialismo dialéctico, que entiende al cuerpo humano como una máquina, como la posición moderna que sostiene el dualismo cuerpo-alma (Dussel, 1990a: 373).

Esta posición antropológica unitaria y productora de Marx, según Dussel, que concibe al ser humano como subjetividad creadora, se inscribe en la tradición semito-cristiana. Decíamos que, en los *Manuscritos* de 1844, Marx sostiene una antropología antes que helénica (cuerpo-alma), semita, pues, según Dussel, el autor habla allí de órganos, del estómago, de la cabeza, de los pies, de las manos, cuestión que también aparecerá en *El capital*. Hay, en efecto, en la interpretación dusseliana una puesta en evidencia de los elementos de tradición semita presentes en el pensamiento de Marx. Para nuestro autor, insistimos, las categorías de «carne» y «sangre» son muy importantes pues dan cuenta de la concepción unitaria del ser humano como persona, dentro de cuya tradición semito-cristiana se inscribe Marx, en contra de la antropología dualista griega y moderna cartesiana. Por ello, en la interpretación filosófico-económica de Marx, la carnalidad del ser humano desde una concepción unitaria del mismo es una cuestión esencial. No hay una teorización de Marx al respecto, pero sí es un supuesto que Dussel entronca con la tradición semito-cristiana en la que inscribe a Marx. De allí también que, como vimos, Marx no sea un filósofo moderno en sentido estricto.

Una última cuestión. En el pensamiento semita, y en un nivel metafórico, la vida es simbólicamente representada por la sangre¹⁷¹, como ofrenda sacrificial y culto a la divinidad (Dussel, 1993b: 31-32 y 2020a: 88). El valor es vida humana¹⁷² objetivada representado en la metáfora de la sangre (Dussel, 2014: 30). Por ejemplo, en el capítulo V del primer tomo de *El capital*, Marx refiere que el capital es trabajo muerto que solo se reanima a la manera del vampiro al chupar la sangre del trabajo vivo, *i. e.*, del/de la trabajador/a. En el tomo III habla de que el sacrificio de vidas humanas se debe a la sórdida avaricia, una «lapidadora» de seres humano, de trabajo vivo, una derrochadora no solo de carne y sangre, sino también de nervios y cerebros. El trabajo vivo en cuanto objetivación de vida en el plust tiempo del plustrabajo será interpretado como el sacrificio de la vida del/de la trabajador/a en pos de la acumulación de capital. Así pues, para Dussel, la objetivación de vida que no retorna a su fuente creadora es muerte para el trabajo vivo (Dussel, 1993b: 161-162).

¹⁷¹ Un texto bíblico que retrata metafóricamente esta cuestión y que Dussel suele citar al respecto es *Eclesiástico (Ben Sirá)* 34, 21-22: «El pan de la limosna es vida del pobre, / el que se lo niega es homicida; / mata a su prójimo quien le quita el sustento, / quien no paga el justo salario derrama sangre».

¹⁷² Es Michel Henry quien ha puesto en evidencia la importancia del concepto de «vida» en Marx (Henry, 2018).

Marx denomina metafóricamente a la circulación del valor por las determinaciones del capital como «circulación de sangre» (*Blutzirkulation*), circulación de la vida objetivada del/de la obrero/a (Dussel, 1985a: 259 y 2020a: 88). Hay «vida» en el capital porque hay circulación de «sangre», *i. e.*, de valor; pero esa sangre es robada al/a la trabajador/a. Marx ha referido que el capital chupa la sangre del/de la trabajador/a y con ella se vivifica. Así, el sistema capitalista vampiriza la sangre del/de la trabajador/a: vive de su sangre, vive de su vida, la vida del capital es la muerte del/de la obrero/a. En efecto, para Marx la sangre-vida del/de la trabajador/a será sacrificada como culto al fetiche y transubstanciada en la vida-sangre del capital (Dussel, 1993b: 32 n. 21). El valor que produce y crea el/la trabajador/a es la sangre que el capital pone en circulación para su proceso de valorización. Esa sangre es expropiada por el capital, y por ello es vida que ha sido arrebatada del/de la trabajador/a, es, en definitiva, su muerte. Para Marx, la acumulación de valor en el capital es acumulación de vida humana objetivada y expropiada, la realización de uno es la desrealización del otro, *i. e.*, la muerte del/de la obrero/a.

2.3. Comentario dusseliano al *MEGA*² II

Realizaremos, entonces, una lectura ontológica —para describir el capital—, pero «más-que-ontológica» (metafísica) para comprender desde la exterioridad del trabajo vivo a la misma esencia del capital como valor, como plusvalor.

— Enrique Dussel (1985a: 20)

Mi tarea no ha pretendido ser sobre todo teórica, sino también práctica, política. Era necesario desbloquear a Marx; descubrirlo de nuevo; dejarlo «abierto» a prolongaciones no dogmáticas, adecuadas a nuestra realidad latinoamericana.

— Enrique Dussel (1990a: 134)

Desde 1857 a 1867, Marx tiene los años más creadores de su producción teórica, que no cesará, sin embargo, hasta su muerte en 1883. En esos años, escribirá cuatro veces su obra magna, *El capital*, en la que estudia y critica la lógica propia del sistema económico capitalista. En este párrafo estudiamos en qué consistió el comentario que Dussel ha realizado respecto de ella.¹⁷³ Veremos, en efecto, que se trató de una recepción genética del

¹⁷³ Entre los trabajos que han revisado de un modo u otro la producción dusseliana respecto de Marx, véase: el segundo tomo de la obra colectiva *La filosofía de la liberación, hoy* (2013b); en particular, la parte VI del tomo II coordinado por Gandarilla Salgado y Jorge Alberto Reyes López titulado: «Entrecruzamientos de la economía y la ética críticas»; también el libro editado por el mismo Gandarilla Salgado junto con Mabel Moraña, *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (2018): se trata de una muy interesante compilación de trabajos, entre los cuales destacamos los que componen su segunda parte: «Economía y Marxismo», con trabajos de Franz Hinkelammert, Ricardo Gómez, Antonio Infranca y Eduardo Mendieta. Véase además Cuetú, 2003; Livov, 2005; Díaz Novoa, 2009; Herrera Salazar, 2011 y 2020; Castillo Alvarado, 2012; González San Martín, 2014; Morollón del Río, 2016; González Jiménez, 2017; Bautista Segales, 2018a, 2018b y 2018c; Urquijo Angarita, 2018 y Desentis Torres, 2019. También queremos señalar una serie de trabajos sobre la obra de Marx en los que hemos podido constatar la referencia a la lectura de Dussel, *v. gr.*, el texto de Jacques Bidet, *Exploring Marx's Capital. Philosophical, Economic and Political Dimensions* (2007a); también del mismo autor, *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de El capital* (2007b); el texto de Bidet y Stathis Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism* (2008), el de Riccardo Bellofiore y Roberto Fineschi, *Re-reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition* (2009a), y

pensamiento de Marx, de una lectura muy atenta de su obra, de un Marx «leído con microscopio» —como le gusta decir a nuestro autor—, en la que se analiza cómo este va produciendo su discurso teórico categoría tras categoría. Para nuestro intérprete, Marx produce su obra a través de un proceso crítico y confrontativo con las teorías económicas burguesas de la época; así, va madurando, a lo largo de su producción teórica, tanto la conceptualización como la denominación de las categorías propias de su discurso (Dussel, 1988: 178-179). La construcción teórica marxiana implica, pues, un proceso, por ello es posible advertir diferencias entre la redacción de los *Grundrisse* y la de los manuscritos del 61-63, como también en los manuscritos del 63-65, o en la primera edición de *El capital* de 1867 y la segunda de 1872.

Según nuestra hipótesis, el punto de partida del trabajo hermenéutico que realiza Dussel respecto de la obra de Marx lo constituye, entre otros aspectos,¹⁷⁴ la necesidad de superar las limitaciones teóricas en que había incurrido la primera formulación de su filosofía de la liberación (*vid. supra* § 2.1), como también la exigencia de desarrollar una filosofía económica consistente en el marco de su sistema filosófico. Dussel advierte que la posibilidad de superar las ambigüedades teóricas de su filosofía solo podría llevarse a cabo a través de un profundo estudio de la obra del mayor crítico del capital. En efecto, la superación de las ambigüedades del populismo, *v. gr.*, podía encaminarse desde una profunda crítica al capital dependiente y periférico latinoamericano (*vid. infra* § 4.3), y con él, al capital en cuanto tal. Se trataba, entonces, de la necesidad de comprender la ontología del capital, el fundamento del capitalismo, puesto que la lógica de su proyecto constituye a América Latina como una de sus mediaciones necesarias (*vid. infra* § 3.7). Para ello, Marx era crucial, y *El capital*, enormemente pertinente en América Latina, incluso hacia 1990, en el contexto del derrumbe del socialismo realmente existente en Europa (Dussel, 1990a: 323 y 405).

A partir de 1976, ya exiliado en México, Enrique Dussel problematiza la cuestión política del populismo. Las ambigüedades en las que su propia filosofía había caído (*vid. infra* § 2.1) no lograban ser superadas con los análisis de Louis Althusser (Althusser, 1967 y Althusser y Balibar, 2004), Georg Lukács (Lukács, 1984) o Antonio Gramsci (Gramsci, 2004). De modo que la exigencia de salvar las deficiencias de su planteo filosófico originario junto a la tarea de comprender la configuración de los años '70 del siglo pasado, obligan a Dussel a internarse en la obra de Marx (*vid. infra* § 2.2). De hecho, son cuatro las razones por las cuales Dussel estudia a Marx; él mismo lo explica del modo que sigue:

El acceso sistemático a Marx que comencé en la segunda parte de la década del setenta en México se debió a cuatro hechos. En primer lugar, por la creciente miseria del continente latinoamericano (que no ha cesado de empobrecerse, hasta llegar a la epidemia de cólera como

de los mismos autores, *Marx in questione: il dibattito dell'International Symposium on Marxian Theory* (2009b). También del mismo Bellofiore junto a Guido Starosta y Peter D. Thomas, *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse* (2013). Finalmente, los recientes libros editados, uno de ellos, por Matt Vidal, Tony Smith, Tomás Rotta y Paul Prew, *The Oxford Handbook of Karl Marx* (2019), y el otro por Jeff Diamanti, Andrew Pendakis e Imre Szeman, *The Bloomsbury companion to Marx* (2019). Por último, mencionamos en este recuento algunos de nuestros trabajos al respecto (Teruel, 2010, 2011a, 2011b, 2011c, 2012, 2015, 2016 y 2017).

¹⁷⁴ Otros aspectos los hemos discutido ya en Teruel, 2016.

fruto de la contaminación, marginalidad y desnutrición acelerada de la mayoría del pueblo latinoamericano). El «pobre», en la «exterioridad» del sistema de producción y distribución, es un «hecho» más brutal que nunca (desde 1968 a 1992). En segundo lugar, para poder efectuar una crítica del capitalismo causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el Norte (más desde noviembre de 1989), se mostrara que fracasa en el 75 % de la Humanidad: en el Sur (África, Asia, América Latina). En tercer lugar, porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una económica y política firmes —para posteriormente afianzar también la pragmática, como subsunción de la analítica. En cuarto lugar, porque para poder superar el «dogmatismo» (marxista-leninista) en los países socialistas (y había comenzado a tener muy frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética, en las Academias de Ciencia) era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana (Dussel, 1998c: 24).

Sabemos, por otra parte, que Marx era hacia mediados de 1970, en buena medida y en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales, el lenguaje de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).¹⁷⁵ Antes de 1975, nuestro autor había estudiado poco la obra del «Moro» (*vid. supra* § 2.1), pero una vez en México, debido a su exilio acaecido ese año, trabajará para sumarse al ritmo del pensamiento mexicano. Esta cuestión le llevará diez años de ingentes esfuerzos. En esos años, trabajó minuciosamente la obra de Marx y produjo el único estudio las cuatro redacciones de *El capital* existente aún hoy en el mundo. Este trabajo hermenéutico no era un mero ejercicio teórico o filosófico, sino que respondía, fundamentalmente, a la exigencia que se impuso nuestro autor de colaborar con los procesos revolucionarios que en América Latina auguraban hacia 1980 una segunda emancipación. Sin embargo, una década más tarde este contexto cambiará rotundamente; también lo hará significativamente la arquitectónica de la filosofía de la liberación dusseliana, en la que Marx, sin embargo, tendrá una importancia decisiva, como demostramos en este trabajo.

De modo entonces que, a partir del año 1977, nuestro autor se entrega a la tarea de «leer seria y directamente» (Dussel, 1998c: 24) la obra teórica de Karl Marx producida entre los años 1857 y 1882 (Dussel, 1994a: 222-223; 2020c: 38-39 y Beorlegui, 2004: 740-741). Realiza ese estudio cuando ya su filosofía de la liberación había adquirido solidez teórica; pero el estudio sistemático de la obra del filósofo alemán, corporizado en las publicaciones que realiza entre 1983 y 1993,¹⁷⁶ lleva a una ampliación de su horizonte hermenéutico-crítico con respecto a sus obras anteriores y en función de las características de su nueva producción teórica. Es allí donde hallamos el desarrollo y consolidación de la dimensión económica de su sistema filosófico. La lectura realizada por Dussel tenía la intención de descubrir diacrónicamente la constitución de las categorías en Marx:¹⁷⁷

En la tarea de reconstrucción radical del pensamiento de Marx, era necesario, en lugar de estudiar a los comentaristas europeos de nuestro autor, imponerse la paciente tarea de releer

¹⁷⁵ Por aquel entonces, las tres corrientes de pensamiento fundamentales en las ciencias sociales y las humanidades desarrolladas en la UNAM eran el marxismo, los estudios latinoamericanos y la filosofía analítica, véase, *v. gr.*, Vargas Lozano, 1997; Salmerón, 1991; Beuchot, 2008 y Pereda, 2009.

¹⁷⁶ Nos referimos a Dussel, 1983, 1984a, 1985a, 1988, 1990a y 1993b.

¹⁷⁷ La primera consideración de Dussel respecto de la obra de Marx ha sido tomarla en su proceso, en su construcción, no como si estuviese ya hecha, acabada. El trabajo de Dussel consiste en una historización arqueológica de la evolución de la producción teórica de Marx, que permite descubrir la génesis y el desarrollo de su pensamiento y distinguir su interpretación de otras realizadas sobre la obra del filósofo alemán (Dussel, 1990a: 332).

íntegramente, desde la situación de «dependencia» latinoamericana, y en seminario, toda la parte teórica de la producción del mismo Marx (es decir, los tomos de la obra de Marx de 1857 a 1882, incluidos en la sección II del *MEGA*). Mi primera constatación fue descubrir el abandono del estudio serio, íntegro y creador que habían sufrido las investigaciones sobre Marx por parte de los «grandes» filósofos europeo-norteamericanos (en los últimos años no se ha leído seriamente a Marx). Algunos «marxeólogos» editaban demasiado lentamente sus obras —en el Instituto Marxista-Leninista, tanto de Berlín como de Moscú. Marx no era «aceptado» ni por el capitalismo ni por el estalinismo (Dussel, 1998c: 24).

El corpus de esta lectura era el siguiente: (i) los exámenes de bachillerato de 1835; (ii) la tesis doctoral de 1841; (iii) los artículos de 1842 a 1843; (iv) los trabajos de París y Bruselas de 1843 a 1849, *v. gr.*, el texto *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844; (v) los siete primeros tomos de la sección IV del *MEGA*², donde están publicados los cuadernos de notas escritos por Marx entre los años 1851 y 1856, *v. gr.*, el *Cuaderno tecnológico-histórico*¹⁷⁸; (vi) el texto de los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de 1857-1858; (vii) los *Manuscritos del 61-63*; (viii) los *Manuscritos del 63-65*; y finalmente, (ix) el primer tomo de *El capital* y los manuscritos que conforman los tomos segundo y tercero, editados póstumamente, como es sabido, por Friedrich Engels y Karl Kautsky (Dussel, 1994a: 223-224).

Para Dussel, el resultado de la lectura sistemática de la obra de Marx, realizada durante veinte semestres, entre 1980 y 1990, en la UNAM con un grupo de estudiantes, consiste en una inversión de las hipótesis que sostenían las lecturas marxistas tradicionales. Al cabo de esos diez años de arduo trabajo, el resultado es una interpretación novedosa de las cuatro redacciones de *El capital*. En efecto, los desarrollos teóricos del Marx maduro se le revelan como antropológicos y éticos, fundamentalmente a partir de las categorías «trabajo vivo», «pobreza absoluta» y «fuente creadora de valor» (*vid. infra* § 3.4), categorías en base a las cuales hallará en Marx la problemática de la exterioridad del pobre, elemento central de la filosofía de la liberación dusseliana (*vid. supra* § 1.2.4), y que, desde nuestra interpretación, le abrirán la puerta para la construcción de una filosofía económica crítica, como veremos en los últimos dos capítulos de este trabajo. Marx, afirma nuestro autor, «deconstruye la economía capitalista críticamente y la reconstruye antropológica y éticamente» (Dussel, 1994a: 224) (*vid. infra* § 2.5).

Toda la lectura de Dussel respecto de *El capital* y sus escritos preparatorios está puesta en el desarrollo del marco categorial marxiano. Se trata de ver, analizar, comprender el desarrollo de nuevas categorías por parte de Marx. En este sentido, la lectura de Dussel apunta a una atención en el orden del surgimiento de categorías y a su contenido semántico (Dussel, 1993b: 73). Como veremos, Dussel muestra a lo largo de sus comentarios y siguiendo un orden cronológico, la construcción de las categorías que realizó Marx:

Desde ese octubre de 1857 hasta la publicación de *El Capital* en 1867, el discurso dialéctico de Marx no tiene pausa, sino en unos pocos meses entre 1859 al verano de 1861; irá construyendo, constituyendo una por una sus categorías (Dussel, 1993b: 61).

¹⁷⁸ Véase Marx, 1984.

Para Dussel, el Marx de 1857 en adelante es el «Marx definitivo». Efectivamente, en los *Grundrisse*, afirma nuestro autor, Marx expone ya el orden prácticamente definitivo de las categorías de *El capital* (Dussel, 1994a: 225-226 y 2020a: 88):

Hay entonces una evolución genética en la constitución de las categorías en Marx. Deberá entonces leerse el texto con cuidado, con una continua atención epistemológica ya que hay una evolución no homogénea en el nivel nominal, conceptual y categorial. Marx va elaborando, en el «laboratorio», de los *Manuscritos del 61-63*, nuevos nombres para nuevos conceptos y categorías; partiendo de los nombres, conceptos y categorías falsos y confusos de la economía política vigente, situándolos, además, en un orden sistemático (antes-después) y en una estructura de niveles (esencia profunda, apariencia superficial, etc.) también nuevos (Dussel, 1988: 24).

Desde 1857, los planes de *El capital* consistían en la problematización del orden de las categorías en el desarrollo del concepto de capital, y esto porque el propósito de Marx, como hemos indicado, era realizar una crítica de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa (Dussel, 1990a: 419):

El «desarrollo» del *concepto de capital* a través de la «construcción» de *categorías* —que es el trabajo dialéctico de Marx en *El Capital*—, se cumple, paso a paso, partiendo del «trabajo vivo» y desplegando posteriormente todos los momentos del «trabajo objetivado»: valor, plusvalor, etc., culminando en la acumulación, primer círculo; en la reproducción, segundo círculo; en la distribución por clases del plusvalor (como «ganancias» o «réditos»), en el tercer círculo. Estos tres círculos, como una espiral, constituyen los tres libros de *El Capital* (Dussel, 1994a: 242-243).

En este sentido, para Dussel, la categoría de trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) es, en el orden de las categorías, la primera y la que origina a todas las demás (*vid. infra* § 3.2). El valor (*Wert*), en tanto que el ser (*Sein*) o fundamento (*Grund*) del capital (*Kapital*), es la segunda categoría, ya que es producto del trabajo vivo y es, en cuanto tal, trabajo objetivado (*vid. infra* § 3.3) (Dussel, 1990a: 421). La categoría clave que se origina a partir de la categoría de trabajo vivo es la de plusvalor (*Merhwert*) (*vid. infra* § 3.3). En efecto, la categoría de plusvalor nace desde el horizonte teórico que despliega la categoría de trabajo vivo en su contradicción con la de trabajo objetivado (Dussel, 1990a: 422). Estudiaremos con sumo detalle estas cuestiones en el capítulo tercero, a partir del análisis de las correspondencias categoriales entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política.

Una de las tesis clave que nuestro autor sostiene respecto de su lectura de la obra de Marx es que este redactó su texto fundamental, como hemos dicho, en cuatro oportunidades; de allí que hable de las cuatro «redacciones» de *El capital* (Dussel, 1994a: 225-240). De modo preciso, el corpus de las cuatro redacciones de *El capital*, con el que nuestro autor construye su interpretación y que denomina «producción teórica o científica» de Marx, corresponde a la segunda parte de la edición crítica de las obras completas de Marx y Engels, *Marx-Engels-Gesamtasugabe*, más conocido como *MEGA*^{2,179} cuyo título es: «Das Kapital» und *Vorarbeiten* (i. e., «El capital» y los trabajos preparatorios). Veamos con precisión a qué textos nos estamos refiriendo. En efecto, los escritos que componen la primera redacción de *El capital* son los siguientes:

¹⁷⁹ Para un mayor detalle respecto de la estructura de la *MEGA*² véase Musto, 2011.

* el texto de 1857-1858: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*.¹⁸⁰

* el texto de 1858: *Urtext*.¹⁸¹

El primero de los textos aludidos lleva por título, en su traducción al español, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, aunque es más conocido como «los *Grundrisse*». Con dicho texto, para nuestro filósofo, según lo hemos dicho ya, Marx comienza en 1857 su producción teórica. Los *Grundrisse* permanecieron inéditos hasta 1939-1941; sin embargo, el comienzo de su divulgación fue a través de la edición inglesa editada por Eric Hobsbawm en 1964 con el texto *Formaciones económicas precapitalistas* (Marx y Hobsbawm, 1989). Por su parte, en el *Urtext* («Texto originario» de *El capital*), escrito en 1858, Marx expone en un texto corto cuestiones sobre la mercancía, el dinero y comienza lo que será el «capítulo III» sobre el capital; sin embargo, abandonará su redacción (Dussel, 1994a: 228). Fue publicado por primera vez junto con los *Grundrisse* y como apéndice del mismo.

La segunda redacción está conformada, según Dussel, por los capítulos 1 y 2 de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, y los manuscritos de 1861 a 1863:

* el texto de 1859: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.¹⁸²

* el texto de 1861 a 1863: *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*.¹⁸³

Los *Manuscritos del 61-63*, también conocidos como *Teorías sobre el plusvalor*, constan de más de 1400 cuartillas y fueron escritos por Marx entre agosto de 1861 y junio de 1863. Conformarían, según Dobb, un cuarto volumen de *El capital* que Engels no pudo editar. Fue Karl Kautsky quien en 1905 los publica como *Theorien über den Mehrwert* (Dobb, 1975: 183). Sin embargo, hoy sabemos, a partir de Dussel, que no se trataba de un cuarto volumen, sino de la segunda redacción de *El capital*. Marx expone allí las teorías sobre la plusvalía en franca confrontación crítica con sus propias categorías. Dussel considera la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 como el comienzo de estos manuscritos: constituye la primera redacción definitiva de la sección I de *El capital*, según su edición de 1873 (Dussel, 1994a: 229). Los *Manuscritos del 61-63* están conformados por 23 cuadernos de apuntes, publicados íntegramente por primera vez entre 1977 y 1982, y constituyen los 6 volúmenes del tomo 3 de la sección II del MEGA². Los cuadernos I al V de los *Manuscritos de 61-63*, contienen el texto cuasi definitivo sobre la transformación del dinero en capital y sobre el plusvalor absoluto y relativo. Además, Marx realiza allí una crítica a la historia de la economía y desarrolla nuevas categorías (Dussel, 1994a: 230). En estos manuscritos discute

¹⁸⁰ MEGA² II/1.1-1.2, MEW Bd. 42. En español: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858* (3 tomos), véase Marx, 1971a, 1972 y 1976d.

¹⁸¹ MEGA² II/2. En español: «Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1858)», en Marx, 1976d: 119-218.

¹⁸² MEGA² II/2, MEW Bd. 13. En español: *Contribución a la crítica de la economía política*, véase Marx, 1980a.

¹⁸³ MEGA² II/3.1-3.6, MEW Bd. 26.1-26.3 y Bd. 43. En español: *Teorías sobre la plusvalía* (3 tomos), véase Marx, 1980b, 1980c y 1980d. También *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*, véase Marx, 1982b.

también con ciertos economistas burgueses, dado que confunden el tema del plusvalor con la ganancia o la renta, cuestiones que Marx define con claridad. Estos manuscritos tratan también sobre cuestiones de los libros II y III (capital mercantil, ganancia, etc.) y también referentes al libro I (donde aclara la cuestión de la «subsunción real» del trabajo vivo) (Dussel, 1994a: 231). Marx elabora en ellos una versión casi definitiva de muchas de las cuestiones esenciales del libro I de *El capital*, también del libro II donde trata la cuestión de la reproducción del capital, y trata, además, temas centrales del libro III, tales como el precio de producción desde la ganancia media y la cuestión de la renta, entre otros. Los manuscritos de 1861-1863 constituyen un estado intermedio entre los *Grundrisse* de 1857-1858 y la redacción de los *Manuscritos del 63-65* y del tomo I de *El capital*. Hay estudios parciales respecto de estos manuscritos, pero este comentario de Dussel es el primero que trata *in extenso* todos los *Manuscritos del 61-63* (Dussel, 1988: 13).

La tercera redacción la compone los manuscritos de 1863 a 1865:

* el texto de 1863 a 1865:¹⁸⁴ *Zur Kritik der politischen Oekonomie (Manuskript 1863-1867)*.¹⁸⁵

Los *Manuscritos del 63-65* constituyen, según nuestro autor, el primer intento de Marx de redactar completamente los tres libros de *El capital*. Si tomamos en cuenta esto, entonces, el segundo y tercer tomo de *El capital* fueron escritos por Marx antes que los editados por Engels. Por ejemplo, el llamado «capítulo VI inédito» (Marx, 1971b) de *El capital* es uno de los manuscritos correspondientes al periodo 1863-1865. Los *Manuscritos del 63-65* contienen 1219 folios escritos a mano con la pequeña y taquigráfica letra de Marx. Es el único texto completo de los tres libros y por ello se trata de un manuscrito fundamental (Dussel, 1990a: 22) que el Instituto Marxista Leninista de Berlín comenzó a publicar en 1988. Dussel debió consultarlo un año antes en su versión manuscrita.¹⁸⁶ Se trata de los manuscritos que contienen, en forma de tres libros, la tercera redacción de *El capital*, que es la única completa. Los *Manuscritos del 63-65* contienen la primera redacción articulada de los libros I,

¹⁸⁴ Los editores del *MEGA*² indican como fecha final del manuscrito el año 1867, porque hay alguno que llega hasta esa fecha. Sin embargo, Dussel no considera los *Manuscritos* del libro II, posteriores del *Manuscrito I*, y por ello pone como fecha término 1865 (Dussel, 1994a: 248).

¹⁸⁵ *MEGA*² II/4.1-4.3, *MEW* Bd. 25. En el momento en que Dussel consulta estos documentos en el Institut für Marxismus-Leninismus de Berlín hacia 1987, los mismos se hallaban inéditos (Dussel, 1990a: 9 y 29). En español: *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito)*, véase Marx, 1971b. Dussel solo refiere el tomo II/4.1, por lo que los tomos 4.2 y 4.3 aún no habían sido publicados cuando Dussel realizó su comentario (Dussel, 1994a: 232). Según Dussel, estos *Manuscritos del 63-65* constituyen la única redacción completa de *El capital* (Dussel, 1990a: 29 y 133). Dussel incluye aquí también al *MEW* Bd. 25. En español: *El capital. Crítica de la economía política*, Libro III, véase Marx, 1976c, 1977 y 1981.

¹⁸⁶ Los *Manuscritos del 63-65* se hallaban aún inéditos cuando Dussel los trabajó. La lectura de los mismos la realizó en el Instituto Internacional de Historia Social (IISG) de Ámsterdam y en el Instituto Marxista-Leninista de Berlín. En efecto, nuestro autor realizó hacia 1987 la quijotada de ir primero a Sloterdijk donde se halla el IISG para estudiar allí mismo donde se encuentran alojados parte de los archivos de Marx. Allí pudo comparar lo que se había traducido, así como también revisar aquello que aún por entonces no había sido publicado. Dussel trabajó entonces con los manuscritos inéditos de Marx, y posteriormente con los manuscritos alojados en el archivo Marx del Partido Marxista-Leninista de Berlín. Cuando Dussel realiza este comentario tales manuscritos se hallaban inéditos, de modo que tuvo que revisar los originales en el archivo Marx en Ámsterdam, Holanda.

II y III de *El capital* (Dussel, 1990a: 29-30).

Finalmente, la cuarta redacción está compuesta por los siguientes escritos:

* el texto de 1867: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*.¹⁸⁷

* el texto de 1872: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*.¹⁸⁸

* los textos de 1865 a 80, *i. e.*, los manuscritos del Libro II y III que quedaron inconclusos: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band*,¹⁸⁹ y *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*¹⁹⁰ (Dussel, 1990a: 9-10).

El libro primero de *El capital* fue publicado en seis oportunidades entre 1867 y 1890, tres de ellas en vida del autor. Esas ediciones fueron las siguientes: 1) 1867, primera edición alemana (que corresponde al tomo II/5 del *MEGA*² editado en 1983); 2) 1872, segunda edición alemana (tomo II/6 del *MEGA*², editado en 1987); 3) 1872-1875, edición francesa (tomo II/7 del *MEGA*², editado en 1989). Las otras ediciones fueron: 4) 1883, tercera edición alemana (tomo II/8 del *MEGA*², editado en 1989); 5) 1887, edición inglesa (tomo II/9 del *MEGA*² II/9, editado en 1990); y 6) 1890, cuarta edición alemana (tomo II/10 del *MEGA*² II/10, editado en 1991) (Musto, 2011: 56-57). Los libros II y III de *El capital*, como señala Dobb, nunca fueron completados y mucho menos revisados o reescritos mientras Marx vivió. A su muerte, en 1883, existían solo como bosquejos y notas sin terminar, las cuales Friedrich Engels publicó en forma de libro II en 1885 y de libro III en 1894 (Dobb, 1975: 183).¹⁹¹ En efecto, al respecto afirma polémicamente Dussel:

Es demasiado sabido que Marx sólo escribió para la publicación el libro I. Por ello, todos los demás libros deben ser considerados metodológicamente como inexistentes y se deberá trabajar en el futuro, exclusivamente, con los *Manuscritos* del mismo Marx. Las ediciones de Engels y Kautsky se deberán estudiar para conocer el pensamiento de ambos autores, pero no el de Marx (Dussel, 1988: 261).

El capital, en tanto discurso, es, según Dussel, un marco teórico categorial para estudiar el funcionamiento del capital como hecho empírico. Ahora bien, un marco categorial¹⁹² es una

¹⁸⁷ *MEGA*² II/5, *MEW* Bd. 23.

¹⁸⁸ *MEGA*² II/6, *MEW* Bd. 23. En español: *El capital. Crítica de la economía política*, Libro I, véase Marx, 1975, 1988 y 2006. La traducción realizada por Pedro Scaron y publicada en Siglo XXI Editores sigue, en verdad, la quinta redacción de dicha obra, *i. e.*, la que corresponde a la segunda edición en alemán de 1872.

¹⁸⁹ *MEGA*² II/13, *MEW* Bd. 24. En español: *El capital. Crítica de la economía política*, Libro II, véase Marx, 1976a y 1976b. La traducción realizada por Pedro Scaron y publicada en Siglo XXI Editores sigue, en verdad, la edición del tomo segundo editada por Friedrich Engels en el año 1885.

¹⁹⁰ *MEGA*² II/15, *MEW* Bd. 25. En español: *El capital. Crítica de la economía política*, Libro III, véase Marx, 1976c, 1977 y 1981. La traducción realizada por Pedro Scaron y publicada en Siglo XXI Editores sigue, en verdad, la edición del tomo tercero editada por Friedrich Engels en el año 1894.

¹⁹¹ Marx escribió enteramente los tomos II y III en los *Manuscritos de 1863-1865*. Estos manuscritos ya están publicados en alemán en el *MEGA*² II, pero aún no han sido traducidos al español. En este sentido, sería muy interesante una lectura comparativa entre el segundo y tercer tomo de *El capital*, escritos por Engels a partir — como se ha dicho — de los manuscritos de Marx, y precisamente los *Manuscritos de 1863-1865* escritos por Marx. Una de las cuestiones posibles a revisar sería intentar hallar la lógica de las correcciones de Engels a Marx para ver a partir de ella lo que propiamente dijo Marx.

¹⁹² En este sentido, veremos en el tercer capítulo de nuestro trabajo que el marco categorial de la crítica de la economía política puede vincularse, categoría por categoría, con el marco categorial de la meta-física de la

estructura de categorías que permite «iluminar» una interpretación concreta. El orden de las categorías en el desarrollo del concepto de capital en general constituye el movimiento dialéctico propio de la obra *El capital*. Esta lógica metódica es el camino de la ciencia en Marx (Dussel, 1990a: 397-398). Este orden ha sido elaborado en los diversos planes que Marx fue exponiendo en sus distintos manuscritos. Para Dussel, el orden de la investigación de Marx será el mismo tanto en los *Grundrisse*, como en los *Manuscritos del 61-63*, en los *Manuscritos del 63-65* y en *El capital* (Dussel, 1990a: 195). Así, la exposición de los *Grundrisse*, divide el desarrollo del concepto de capital en tres momentos: un proceso de producción, uno de circulación y, finalmente, otro que consiste en la unidad determinada de ambos (*vid. infra* § 3.2) (Dussel, 1990a: 25). Dussel sostiene que Marx, hasta el fin de su vida, dividió el plan de *El capital* en seis partes, aunque reconoce que es una cuestión debatida entre marxólogos (Dussel, 1988: 255-256):

De todas maneras, si se comparan estos planes con los de *El capital* mismo se podrá ver el progreso que se cumple desde 1857 a 1867. En estos diez años propondrá todavía muchos otros planes, que sólo en el de *El capital* tomo I cobrará forma definitiva, porque de los tomos II, III y IV nunca Marx llegará a estar conforme con su articulación —y es por ello hasta hoy cuestión debatida la adecuada planificación de la temática de esos tomos (Dussel, 1985a: 159).

Estas seis partes surgen de dos vertientes diferentes, por un lado, las primeras tres partes corresponden a las tres clases fundamentales de la sociedad capitalista, según el análisis de Adam Smith en su obra *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1958), *i. e.*, I) capital (clase capitalista), II) renta de la tierra (terrateniente, propiedad territorial), y III) salario (clase obrera, trabajo asalariado). Las restantes tres partes que se inspiran —según Dussel— en la obra de Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (2000), y consisten en IV) Estado, V) relaciones entre Estados (división internacional del trabajo), y VI) mercado mundial. La articulación de las seis partes se elabora metódicamente de lo abstracto a lo concreto. Lo más abstracto, fundamental y esencial corresponde al primer tratado sobre el capital (Dussel, 1990a: 14-15). Marx dividió, a su vez, la primera parte en cuatro secciones: 1) el capital: su concepto en general, *i. e.*, en abstracto, 2) la competencia o acción recíproca de múltiples capitales en concreto, 3) el crédito en concreto y 4) el capital accionario (o por acciones) en concreto (Dussel, 1990a: 19-21). A su vez cada parte tenía sus subdivisiones. El esquema completo sería el siguiente:

- I. El capital
 - 1. El capital en general
 - a. La mercancía
 - b. El dinero
 - c. El capital (en general)
 - c.1. El proceso de producción del capital
 - c.1.1. La transformación del dinero en capital
 - c.1.2. El plusvalor absoluto
 - c.1.3. El plusvalor relativo
 - c.1.4. La combinación entre ambos
 - c.1.5. Las teorías sobre el plusvalor.
 - c.2. El proceso de circulación del capital
 - c.3. Unidad de ambos o capital y ganancia.

alteridad. Este tema, central en nuestra tesis, nos permitirá demostrar la subsunción de *El capital* en la filosofía de la liberación.

- 2. La competencia (o la acción recíproca de múltiples capitales)
- 3. El crédito
- 4. El capital accionario
- II. La renta del suelo (o la propiedad de la tierra)
- III. El salario (o el trabajo asalariado)
- IV. El Estado
- V. El comercio exterior (o el comercio entre naciones)
- VI. El mercado mundial

Ahora bien, si se terminase de construir la totalidad de las múltiples determinaciones del capital al mercado mundial, este sería el horizonte teórico abstracto presupuesto y necesario en tanto que marco categorial, según hemos dicho, para poder efectuar investigaciones científicas o asumir decisiones políticas concretas (Dussel, 2006c). Sin embargo, del proyecto original de *El capital*, Marx solo publicó, de hecho, la tercera parte de una de las cuatro del primero de los seis tratados, *i. e.*, la septuagésima segunda parte de su proyecto originario. Dussel advierte que la producción teórica de Marx quedó inconclusa¹⁹³ y, sobre todo, abierta a futuros desarrollos, por lo que se torna necesario, en nuestro tiempo, no solo reinterpretar la totalidad de la obra de Marx a la luz de la edición del *MEGA*², sino también continuar su labor teórica, en especial desde América Latina, para el estudio del capitalismo periférico latinoamericano. Es necesario, entonces, seguir el discurso de Marx ya sin él, pero a partir de lo bosquejado por él; es necesario, entonces, ir con Marx más allá de él. Es precisamente en esta cuestión donde estriba, como se reconocerá, el sentido de nuestro trabajo. Dussel asume, pues, como tarea propia, pero desde el marco de su propia filosofía de la liberación, continuar el discurso de Marx desde América Latina. Es el propio Marx quien da pie a esta consideración, según Dussel:

Lo cierto es que Marx publicó en vida sólo la primera de las tres partes (el proceso de la producción del capital), ya que no llegó a publicar el libro II y tampoco el III; es decir, publicó el tratado sobre el capital en su concepto, que sólo era la primera de cuatro secciones (faltaban las correspondientes a la competencia, el capital crediticio, y el accionario), y que hubiera sido sólo la primera de las seis partes del plan (faltaban la renta, el salario, el Estado, sus relaciones con otros estados, y el mercado mundial). Es decir, en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto. 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. Fue un pensamiento histórico, y hay que historificarlo en América Latina para que responda a la realidad original de nuestro continente. Ésta es nuestra tarea (Dussel, 1990a: 26).

Con respecto a las ediciones de las obras completas de Marx en su lengua madre hallamos, por un lado, el *Marx-Engels-Gesamtsgabe* (*MEGA*) y, por otro, el *Marx-Engels Werke* (*MEW*). Sin embargo, los intentos de edición de las obras completas de Marx y Engels han sido cuatro¹⁹⁴. La primera corresponde a la primera edición del *MEGA*, a cargo de David Riazánov. La segunda corresponde a la edición de la Academia de Ciencias de la URSS, se trata en efecto de la edición del Partido Comunista de la Unión Soviética.¹⁹⁵ Esta edición es

¹⁹³ Dussel trabaja la cuestión del discurso inacabado de Marx y la necesidad de su continuación en 1985a: 60-63, 156-159 y 333-335; en 1988: 253-261 y en 1990a: 52-61, 87-90, 199-207 y 405-429.

¹⁹⁴ Para mayores detalles véase: Cerqueira, 2015; Fineschi, 2013a y 2013b; Heinrich, 2008 y 2011 y Musto, 2011.

¹⁹⁵ Hoy se sabe que constituye una versión ideologizada de dichas obras, como lo atestigua, *v. gr.*, la edición del texto *La ideología alemana* (Marx y Engels, 2013).

la versión de las obras completas de Marx y de Engels que ha conocido y estudiado el marxismo del siglo XX. La tercera edición corresponde a los cuarenta y tres volúmenes de la ya mencionada *Marx-Engels Werke (MEW)*, que fuera editada por el Instituto Marxista-Leninista de Berlín y publicada por la editorial Dietz-Verlag de Berlín entre 1956 y 1963. Finalmente, la última edición es la conocida como *MEGA²*, se trata de la versión de las obras completas de Marx y Engels que, en buena medida, el marxismo del siglo XX ha desconocido, pero que será clave para el marxismo del siglo XXI. De ella indicamos a continuación algunos aspectos.

Hacia 1990, por iniciativa del IISG, se estableció la Internacional Marx-Engels-Stiftung (IMES). El IMES es una red internacional políticamente independiente, basada principalmente en el IISG, el Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (BBAW), el Karl-Marx-Haus (KMH) de la Fundación Friedrich Ebert (FES) en Trier y el Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv sotsial'no-politicheskoi istorii (RGASPI) en Moscú. La principal tarea del IMES es continuar con la publicación de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)*.¹⁹⁶ La edición de las obras completas de Marx y Engels suponen dos grandes tareas, por un lado, la transcripción de los manuscritos de ambos autores y, por el otro, el ordenamiento de los mismos para tornarlos inteligibles. Así, *v. gr.*, respecto de la primera tarea, la compleja caligrafía de Marx ha exigido a los editores del *MEGA²* contar con filólogos especializados en descifrar sus manuscritos.

La *Marx-Engels-Gesamtausgabe* está compuesta de cuatro secciones, de las cuales solo la sección II ha sido editada y publicada completamente. Las tres secciones restantes aún se encuentran con volúmenes en proceso de edición. La primera sección se denomina *Werke, Artikel, Entwürfe* y contiene las obras, artículos y borradores excluido *El capital*; la misma consta de 32 volúmenes. En ella se hallan textos como *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro (MEGA² I/1)*, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (MEGA² I/2)*, *Manuscritos económico-filosóficos (MEGA² I/2)*, *La ideología alemana (MEGA² I/5)*, *El 18 brumario de Luis Bonaparte (MEGA² I/11)* y *Crítica al programa de Gotha (MEGA² I/25)*, para mencionar solo algunos.

La segunda sección contiene, como hemos dicho, las cuatro redacciones de *El capital* y se denomina «*Das Kapital*» und *Vorarbeiten* (*i. e.*, *El Capital* y los trabajos preparatorios); la misma consta de 15 volúmenes en 23 tomos. Cuando Dussel trabaja estos textos en la década de 1980 aún no había sido ni editada ni publicada completamente. Faltaban aún por editarse seis tomos. En el año 2012 finaliza la edición de esta sección con los volúmenes II/4.2 y II/4.3. A partir de entonces contamos, por fin, con la obra completa e histórico-crítica de *El capital* y sus textos preparatorios publicada, fundamentalmente los *Manuscritos del 61-63* y

¹⁹⁶ El objetivo de la IMES es completar el *MEGA²* como una edición histórico-crítica de los trabajos completos de Karl Marx y Friedrich Engels. En la actualidad, equipos de académicos de Alemania, Rusia, Francia, los Países Bajos, Austria, EE. UU. y Japón están trabajando el *MEGA²*, conformando así el proyecto internacional más importante en su clase. Desde sus inicios, la IMES se ha esforzado por garantizar que el *MEGA²* se mantenga libre de alianzas partidarias políticas. Fue por esta razón que la IMES decidió cambiar de editorial, dejó de ser editado por la editorial Dietz Verlag y pasó a serlo por la Akademie Verlag. Para mayor información, véase el sitio web del Internationale Marx-Engels-Stiftung (IMES), www.iisg.nl/imes.

los *Manuscritos del 63-65*.

La tercera sección contiene el epistolario de Marx y Engels y consta de 35 volúmenes, la misma se denomina *Briefwechsel*; y la cuarta sección denominada *Exzerpte. Notizen. Marginalien* (i. e., *Extractos. Noticias. Marginalia*), consta de 32 volúmenes.

Las cuatro secciones suman un total de 114 volúmenes de los cuales se han publicado hasta el momento 54. Esto significa que, al día de hoy, hay publicado en lengua alemana menos de la mitad de lo que Marx y Engels escribieron. Además, es preciso señalar que por cada volumen se publican dos tomos, uno que contiene propiamente la obra y el otro que contiene su aparato crítico.

El Marx de la edición histórico-crítica es un Marx libre ya de todo dogmatismo, de toda prevención ideológica y, sobre todo, abierto a nuevas interpretaciones. Es en este Marx donde debemos inscribir la interpretación dusseliana de su obra, puesto que se ha servido tanto de la parte editada del *MEGA*² como de los manuscritos aún inéditos para realizar sus comentarios.

Sabemos, por otro lado, que la copiosa obra que Enrique Dussel ha desarrollado desde la década de 1960 ha versado fundamentalmente sobre cuestiones filosóficas, teológicas e históricas.¹⁹⁷ Ahora bien, entre 1985 y 1993 publicará una serie de trabajos que serán fundamentales respecto del desarrollo de la filosofía de la liberación, sobre todo a partir de la publicación en 1998 de *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Dussel, 1998a). Nos referimos a las obras que son el resultado del trabajo realizado durante veinte semestres tanto en la UNAM como en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) sobre el *MEGA*² II. A raíz de este minucioso trabajo hermenéutico respecto de *El capital* y sus textos preparatorios surgen los tres tomos escritos por Dussel, publicados en México por la editorial Siglo Veintiuno.¹⁹⁸ Las obras de Dussel sobre *El capital* y sus escritos preparatorios son las siguientes:

* *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*,¹⁹⁹ publicado en 1985.

¹⁹⁷ Para consultar mayores detalles de la bibliografía de Enrique Dussel, véase: Dussel, 1995: 243-304; García Ruiz, 2003: 276-299; Hernández Piñero, 2005: 205-224 y Moreno Villa, 1998b: 39-46. El texto de Hernández Piñero es un excelente trabajo que muestra cuál ha sido la producción filosófica de nuestro autor siguiendo el criterio cronológico de las etapas de su desarrollo filosófico.

¹⁹⁸ Los tres primeros publicados por la editorial mexicana Siglo Veintiuno en la colección «Biblioteca del Pensamiento Socialista», en la serie «Ensayos críticos».

¹⁹⁹ Este libro en un primer momento iba a llamarse *Para leer los Grundrisse*, para indicar que, si Althusser hubiera leído enteramente la obra de Marx, no habría podido escribir sus dos textos fundamentales, i. e., *Para leer El capital* y *La revolución teórica de Marx*, al menos del modo como lo hizo (Dussel, 1990a: 115). El título debió cambiarse por una sugerencia del propietario de la editorial Siglo XXI en México que editaría el texto de Dussel y ya venía editando los de Althusser. Sin embargo, el título mantiene una crítica a Althusser en tanto y en cuanto el filósofo francés hablaba de las «prácticas teóricas», mientras que Dussel habla de la «producción teórica» de Marx. El libro ha sido traducido al francés y publicado por la editorial L'Harmattan en el 2009 con el título *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundrisse*. También ha sido traducido al portugués y publicado en São Paulo en el año 2012 por la editorial Expressão Popular bajo el título *A produção Teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*.

Se trata de un comentario línea por línea de los *Grundrisse*, *i. e.*, como se ha dicho, de la primera redacción de *El capital* de Karl Marx. En esta obra, compuesta de seis partes y dieciocho capítulos, Dussel demuestra que Marx conocía muy bien a Hegel, y que lo usó al invertir su lógica (*vid. infra* § 2.4). Con los *Grundrisse*, Marx formula una teoría de la producción que, según Dussel, no ha tenido otra igual en la historia de la filosofía (Dussel, 1984a: 73). Este trabajo es un comentario pionero respecto de los *Grundrisse*.²⁰⁰

* *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*,²⁰¹ publicado en 1988. Se trata de un comentario a la segunda redacción de *El capital* a través de los textos *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) y los *Manuscritos del 61-63*. La singularidad de este texto es que es el único comentario que hasta el momento existe en cualquier lengua respecto de los manuscritos de 1861-1863.

* Finalmente, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El capital*,²⁰² publicado en 1990. Se trata del comentario que recorre la producción teórica marxiana desde 1863 a 1882, fundamentalmente los *Manuscritos del 63-65* y el libro I de *El capital* (Dussel, 1990a: 9).

Estas obras constituyen, al día de hoy, el único comentario de las cuatro²⁰³ redacciones de *El capital*, y procuran ser una interpretación novedosa y original, pero sobre todo antidogmática y ético-antropológica de la obra teórica de Marx (*vid. infra* § 2.5). No hay otro comentario semejante a la obra de Marx que repase toda su producción entre 1857 y 1882. En efecto, ni en Alemania, ni en Rusia, ni en Francia, ni en ningún otro lado se ha trabajado completamente la totalidad de la obra de Marx respecto de la redacción de *El capital* y sus textos preparatorios, *i. e.*, del MEGA² II. Debemos indicar, sin embargo, que los trabajos preparatorios o iniciales sobre la lectura que nuestro autor realizara de la obra de Marx aparecen con anterioridad al primer comentario de 1985. En efecto, los primeros trabajos publicados sobre esta lectura los hallamos en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* de 1983. En esta obra nos encontramos, para nuestro interés, con la interpretación de los textos del joven Marx y el debate en torno a la revolución popular y el populismo. No es extraño que por entonces Dussel estuviese interesado antes que nada en la dimensión religiosa de Marx y en la cuestión del fetichismo, interés que atraviesa toda su producción hasta el día de hoy. Luego, nos encontramos con su obra *Filosofía de la producción*, publicada en 1984, donde ya es posible observar mayor detenimiento en el análisis de la obra de Marx, sobre todo respecto de las nociones de *poiesis* y tecnología. Por último, a la trilogía aludida

²⁰⁰ Hoy sabemos que se ha avanzado más en su estudio, *v. gr.*, con el reciente trabajo de Musto, *Los Grundrisse de Karl Marx* (Musto, 2018).

²⁰¹ La editorial Routledge ha publicado en 2001 la traducción al inglés de esta obra de Dussel bajo el título, *Towards an unknown Marx: a commentary on the Manuscripts of 1861-63*.

²⁰² En 2009, la editorial romana Manifestolibri publicó su traducción al italiano bajo el título, *L'ultimo Marx*.

²⁰³ Cinco si se cuenta como tal las correcciones y agregados a la segunda edición de 1872 (Dussel, 2014: 118 n. 9).

debe sumarse también el texto de 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*²⁰⁴, obra con la cual desea colaborar con una relectura distinta de la obra del gran pensador, filósofo y economista del siglo XIX (*vid. supra* § 2.2.2). Por último, cabe mencionar la obra *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, publicada en 2014, donde Dussel subsume su interpretación de la obra de Marx en el marco de la arquitectónica categorial de la filosofía de la liberación a partir de 1998 (*vid. infra* §§ 3.1-3.7 y 4.1).

2.4. Supuestos filosóficos de la lectura dusseliana del MEGA² II: Levinas, Hegel y Schelling²⁰⁵

Según nuestro autor, Marx no puede ser leído y mucho menos interpretado haciendo abstracción de su trasfondo filosófico. Las lecturas de *El capital* realizadas desde la mera teoría económica dejan en el olvido la importancia que ciertas filosofías tuvieron en la producción teórica de su autor. Resulta interesante, por ello, situarse en la cuestión filosófica de la producción teórica de Marx. En este parágrafo, entonces, analizamos sucintamente los pilares sobre los que se erige la interpretación que construye Dussel respecto del MEGA² II: las filosofías de Hegel, Schelling y, fundamentalmente, Levinas.²⁰⁶ En apretada síntesis, diríamos, la filosofía levinasiana constituye el punto de partida de la meta-física de la alteridad en Dussel. La dialéctica hegeliana es el sustrato filosófico que le permite a Marx, según nuestro autor, explicar el desarrollo del concepto de capital. Y la filosofía del segundo Schelling permite sostener la hipótesis de un creador por fuera del ser, que Dussel lee en Marx como el trabajo vivo respecto del capital.

La importancia de Levinas para la filosofía de la liberación dusseliana ya ha sido trabajada. En este punto será preciso que el/la lector/a recupere lo dicho al respecto en la introducción de nuestro primer capítulo cuando analizamos algunos elementos centrales la obra levinasiana *Totalidad e infinito*. Sin embargo, debemos señalar que Dussel afirma explícitamente que su trabajo sobre *El capital* es una interpretación levinasiana de Marx. Es precisamente a partir del capítulo 2 de *Totalidad e infinito*, «Interioridad y economía», que nuestro autor pudo construir su relación entre Levinas y Marx. De esa relación surgirá una de sus hipótesis interpretativas de fondo respecto de la lectura de Marx: el hecho de que Levinas use, por ser igualmente judío, las mismas categorías meta-físicas que el filósofo alemán. Esta cuestión le permitirá advertir a nuestro autor, según hemos dicho, una correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política que mostraremos en el capítulo siguiente. Sin embargo, debe notarse que Levinas rechazaba esta interpretación, *i. e.*, rechazaba una síntesis de su filosofía con el marxismo²⁰⁷

²⁰⁴ Esta obra ha sido republicada en 2017 por la editorial mexicana Siglo Veintiuno.

²⁰⁵ Véase Dussel, 1994a, 2007b y 2011a.

²⁰⁶ Como dato curioso, Levinas prácticamente no es citado en las obras que Dussel dedica al pensamiento de Marx, pero está en todo momento sosteniendo el trabajo hermenéutico dusseliano. Esta cuestión podrá reconocerse en nuestro tercer capítulo, donde analizamos la correspondencia que Dussel construye entre las categorías de la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política. Contrasta con esta ausencia la omnipresencia de Hegel, mientras que Schelling, por su parte, tiene un lugar preciso, allí donde nuestro autor desarrolla la cuestión de la «creación desde la nada» del valor.

²⁰⁷ Levinas ha dicho que su pensamiento no tiene nada que ver con Marx, sin embargo, para Dussel, el

(Levinas, 1983).

Por otra parte, y como hemos dicho, no hay en Marx, según Dussel, un concepto «explícito» de filosofía, pero sí uno «implícito», el cual puede precisarse desde el «uso» que este hace de la filosofía hegeliana y schellingiana. Para Dussel, lo que Hegel hizo en filosofía, Marx lo rehizo en economía, pero invirtiéndolo desde Schelling (*vid. supra* § 2.2.2). En este sentido, dos hipótesis, que analizaremos en este párrafo, sostienen la interpretación de nuestro autor en torno a la importancia de Hegel y de Schelling para Marx. La primera afirma que la crítica de la economía política de Marx ha sido realizada teniendo en cuenta el marco teórico de la filosofía hegeliana. La segunda hipótesis sostiene que Marx invierte el sistema de las categorías de Hegel a partir de la cuestión del «plusvalor» (*Merhwert*), donde introduce un problema impensable en Hegel: el de la «fuente creadora de valor» (*schöpferischen Quelle des Wertes*). En efecto, la irrupción constante del concepto de origen «desde la nada del capital» (*ex nihilo, aus Nichts des Kapitals*) da a la reproducción del capital una fisonomía cualitativa muy especial. Es en este aspecto donde la filosofía de Schelling resulta ser clave (Dussel, 2007b: 215). Dussel realiza, por un lado, una lectura comparativa respecto del orden categorial en la *Ciencia de la lógica* de Hegel y en *El capital* de Marx, así como, por el otro, analiza la noción de *fuentes creadoras* (*schöpferische Quelle*) de Schelling en el concepto de plusvalor de Marx. Veamos estas cuestiones de inmediato.

En efecto, para nuestro autor, Marx fue un pensador extremadamente profundo, cuya filosofía implícita sería incomprendible sin referirla, en particular, a la *Ciencia de la lógica*²⁰⁸ (2013) de Hegel, tal vez la construcción filosófica más abstracta y compleja de toda la filosofía moderna. El fundamento filosófico de *El capital* debe hallarse, entonces, en el apartado de la «Doctrina de la esencia» del texto hegeliano aludido, como también en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1999) (Dussel, 1990a: 31). Los *Grundrisse* constituyen, para Dussel, la primera ontología del capital en la historia de la filosofía y de la economía mundial, y en cuanto tal, los tratados de la lógica de Hegel sobre la esencia guiarán el trabajo de Marx, quien los sigue línea por línea (Dussel, 1985a: 122).²⁰⁹

filósofo de origen lituano ignoraba que sí. Es precisamente eso lo que Dussel hizo: una interpretación levinasiana de Marx o una interpretación marxista de Levinas desde América Latina. Sin embargo, merece indicarse que el mismo Levinas rechazó esta posibilidad. En una entrevista que le realizara Fernet-Betancourt, Levinas se distancia de Dussel precisamente a raíz de este punto que señalamos (Levinas, 1983; García Ruiz, 2003: 12). Ha dicho Dussel que Levinas se había escandalizado al saber que trabajaba a Marx desde él, no por el marxismo, sino por la cuestión de una ética transformadora de la historia que no la consideraba como tal. Para Levinas una ética transformadora dejaba de ser ética y se transformaba en la antiética, en la política. Esto implicó, para Dussel, la necesidad de dejar atrás a Levinas.

²⁰⁸ Mientras estudiaba semestralmente a Marx, después de cuatro o cinco de esos semestres, Dussel dictaba uno sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

²⁰⁹ Al leer los *Grundrisse*, advierte Dussel en ese texto de 1857, escrito doce años después de la supuesta «ruptura epistemológica» que le asignaba Louis Althusser a Marx, que este se expresa en estrictos conceptos hegelianos. En efecto, para Dussel es ineludible la presencia de Hegel en los *Grundrisse* de Marx. De modo que es imposible señalar como hace Althusser una ruptura epistemológica entre el joven Marx y el Marx científico (Althusser y Balibar, 2004). Es decir, en 1857 Marx sigue pensando a partir de Hegel. La síntesis de la posición althusseriana, según Dussel, consiste en que para Althusser todo texto hegeliano de Marx no es «marxista», pero esto demuestra para nuestro autor que el filósofo francés no leyó con cuidado a Marx, pues de haberlo hecho, hubiese encontrado el hegelianismo que él critica más presente en el «último Marx» que en el «joven Marx». Para nuestro autor, «Althusser... es un francés que se inventó a Marx» (Dussel, 2020c: 41-42). Véase

Antes de su exilio en México, Dussel conocía poco la obra de Marx, pero no ocurría lo mismo con la de Hegel. En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, donde Dussel fue profesor de Ética desde 1970 a 1975, Hegel era uno de los filósofos más estudiados y discutidos.²¹⁰ El claustro de profesores/as de filosofía de dicha facultad, tanto de derecha como de izquierda, recurrían a Hegel, o bien para fundamentar sus posiciones con él, o bien para criticarlo. Señalamos esta cuestión porque a Dussel como lector avezado en Hegel, el hegelianismo de Marx le resultará patente no solo en el «joven» Marx, sino sobre todo en el Marx «tardío»:

Es desde un paradigma filosófico, que invierte (pero que usa sin embargo *en todas sus partes*) el «núcleo racional» hegeliano, desde donde Marx comienza a desarrollar el concepto económico de capital (Dussel, 1993b: 61).

Dussel sostiene, entonces, como hipótesis de lectura una serie de semejanzas de estructura entre la lógica de Hegel y la crítica de la economía política de Marx, *i. e.*, entre la *Ciencia de la lógica* y *El capital* (Dussel, 1994a: 187-188 y 2020a: 117). Marx sigue la *Ciencia de la lógica* de Hegel paso a paso en la construcción dialéctica de sus categorías (Dussel, 1985a: 19). La lógica hegeliana será, entonces, el marco teórico abstracto que Marx sigue en la elaboración de su crítica de la economía política:

En otras palabras, en *El capital* de Marx se encuentra implícita una *Lógica*, y en la *Lógica* de Hegel se encuentra implícita una *Economía política*. Sus diferencias y semejanzas no pueden mostrarse tomando a Hegel como el «todo» y a Marx como la «parte»; o a Hegel como «abstracto» y a Marx como «concreto»; o a Hegel como «idealista» y a Marx como «materialista»; o a Hegel como el «filósofo» y a Marx como el «economista» o el «científico social». Son comparaciones cuyos extremos se sitúan siempre incorrectamente en niveles de abstracción donde la comparación no puede dar frutos adecuados. La semejanza o diferencia debe definirse en un *mismo* tipo de nivel: es necesario comparar la *Lógica* escrita por Hegel con la lógica «implícita» que maneja Marx (y que llamamos el «núcleo racional» ético-filosófico o «meta-físico»); es necesario comparar la *Crítica de la economía política* escrita por Marx con la economía política «implícita» en Hegel. Entonces resaltarán las diferencias y las semejanzas (Dussel, 1990a: 336).

Nuestro autor advierte, de hecho, una analogía entre las partes de la *Ciencia de la lógica* de Hegel con los momentos del capital, *i. e.*, la producción, la circulación y la realización del capital (*vid. infra* § 3.3). En efecto, la primera parte, *Sein*, corresponde con el momento de la producción del capital; la segunda parte, *Existenz*, corresponde con el momento de la circulación del capital; y la tercera parte, *Wirklichkeit*, corresponde con realización (unidad de producción y circulación) del capital (Dussel, 2014: 122 n. 22). En lo que sigue, indicamos las semejanzas entre Hegel y Marx señaladas por Dussel:

- a) *Ser (Sein) en Hegel y valor (Wert) en Marx*. Para Hegel, la doctrina del ser constituye el comienzo de la filosofía. El ser en tanto inmediato e indeterminado, sin contenido, es el ser *en sí*, aún no desplegado, no exteriorizado; no es todavía ningún

además Dussel, 1990a: 313 y 2020a: 116-117.

²¹⁰ Así nos lo ha atestiguado Adriana Arpini, ex alumna y actual profesora e investigadora en dicha unidad académica, en una entrevista personal que le realizáramos en el año 2015.

ente, por ello, el ser es, al mismo tiempo, nada. Para Marx, el ser del capital es el valor, y constituye el comienzo de su discurso crítico. El valor es lo sumamente simple y desprovisto de contenido. El valor como valor es la *productualidad*, la *utilidad* y la *intercambiabilidad* de la cosa-mercancía (*vid. infra* § 3.3).²¹¹ El valor es, pues, el comienzo ontológico del capital, que en cuanto movimiento ontológico se expresa como la «valorización del valor» (Dussel, 1994a: 188; 2007b: 215 y 2020a: 117).

b) *Ente determinado (Dasein) en Hegel y mercancía (Ware) en Marx*. Para Hegel, el ser deviene en un ente determinado, *i. e.*, una cosa concreta, real, ahí. El ente determinado es el devenir del ser-nada que se desarrolla en la exteriorización de algo, el ser puesto ahí, el *Dasein*, como exterioridad óntica, *i. e.*, como la delimitación del ser. Ahora bien, el «ente determinado» en Hegel se corresponde con la «mercancía» en Marx; en efecto, la mercancía es el *Dasein* del capital, es su comienzo óntico en tanto objeto exterior, en tanto cosa; la mercancía es, pues, el lugar o el ente donde el valor se expresa, se manifiesta (*vid. infra* § 3.3). El comienzo del discurso de Marx en *El capital* lo constituye el ente como mercancía porque en él se expresa el ser como valor. Es un momento concreto respecto del momento abstracto del ser, pero es abstracto respecto del todo concreto del sistema capitalista en cuanto tal. Para Marx, la entidad del valor es la mercancía. El ser (valor) aparece en el fenómeno como mercancía (Dussel, 1994a: 189 y 2007b: 216).

c) *Cualidad (Qualität) en Hegel y valor de uso (Gebrauchswert) en Marx*. Para Hegel, la cualidad determina el ser como ente, como algo, con algún contenido. La cualidad es la primera determinación del ser, ya que lo constituye justamente como ente. Para Marx, la primera determinación del ser (valor) es el valor de uso, *i. e.*, el contenido material de la riqueza. La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso (*vid. infra* § 3.3). El valor de uso es la expresión o la forma material del valor en el ente-mercancía, por tener un contenido determinado respecto a una necesidad humana concreta (Dussel, 1994a: 190; 2007b: 216 y 2020a: 117).

d) *Cantidad (Quantität) en Hegel y valor de cambio (Tauschwert) en Marx*. Para Hegel, la segunda determinación del ser es la cantidad; la cantidad es una relación del ser consigo mismo. Para Marx, el valor de cambio es la segunda determinación del valor; es la proporción en la que el valor de uso es cambiado por otros valores de uso (*vid. infra* § 3.3). El valor de cambio es la forma de manifestación necesaria del valor en la relación de intercambio (Dussel, 1994a: 190-191; 2007b: 216 y 2020a: 117).

e) *Medida (Maß) en Hegel y dinero (Geld) en Marx*. Para Hegel, el nuevo momento del desarrollo dialéctico lo constituye la medida entendida como la unidad inmediata de lo cualitativo y lo cuantitativo. Para Marx, el dinero es la medida del valor de uso de una mercancía por medio del valor de cambio de la otra mercancía: es una relación

²¹¹ Estos son los nombres con los que Dussel se refiere a la triple determinación del valor.

cuantitativo-cualitativa (*vid. infra* § 3.3). El dinero es la forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías, *i. e.*, tiempo de trabajo (Dussel, 1994a: 191-192; 2007b: 217 y 2020a: 117).

f) *Sobre-pasarse del ser en la esencia* (Übergang in das Wesen) *en Hegel y transformación del dinero en capital* (Verwandlung von Geld in Kapital) *en Marx*. Para Hegel, la esencia es la reflexión sobre sí misma del ser: es el ser como fundamento del mundo de las apariencias y de la realidad; es un pasaje de *lo mismo* (*ser*) a *lo mismo* (*esencia*). El pasaje del ser a la esencia es, para Hegel, todo pasaje de una categoría a otra en tanto que despliegue de *lo mismo*, pero desarrollado en el proceso dialéctico. Es el camino del concepto hacia la idea. Para Marx, en cambio, la transformación del dinero en capital es un salto al infinito: es un cambio absoluto de naturaleza; Marx pasa del valor dinero (*ser*) al capital (*esencia*). La transformación del dinero en capital acontece porque el ser (el valor) pasa de uno (el dinero como dinero) a otro (el dinero como capital) a partir de la subsunción del trabajo asalariado. La transformación del dinero en capital supone, por tanto, al trabajo vivo: es un pasaje del dinero acumulado a la substancia creadora de valor (*vid. infra* § 3.4). Esto implica, para nuestro autor, la ruptura meta-física del discurso de Marx respecto a Hegel, como explicaremos enseguida (Dussel, 1994a: 192-193; 2007b: 217 y 2020a: 117).

g) *Esencia* (Wesen) *en Hegel y capital* (Kapital) *en Marx*. El discurso en ambos pensadores comienza por lo inmediato (el ser o el valor) pero después se pasa a su fundamento, a lo mediado (la esencia o el capital). Para Hegel, la esencia es idéntica consigo misma y es una totalidad de múltiples determinaciones con diferentes niveles de profundidad. La esencia es, en el sentido fenomenológico hegeliano, el fundamento de lo que aparece. En cambio, para Marx, el capital no es idéntico a sí mismo, puesto que en el momento de la acumulación hay más valor (plusvalor) que en el origen del proceso de producción (*vid. infra* § 3.3). El sujeto del proceso es el valor, en el cual constantemente asume de nuevo la forma de dinero y mercancía, y al mismo tiempo cambia de magnitud: el valor original se valoriza a sí mismo (*vid. infra* § 3.2). En efecto, las determinaciones de la esencia del capital son el dinero, la mercancía, el trabajo, los medios de producción y el producto, entre otras, en las cuales el valor transita en su permanente proceso de la valorización. La fórmula general del capital sostiene al valor como el sujeto y el fundamento último del capital. El valor se convierte, para Marx, en un sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, se autovaloriza. La totalidad concreta de las múltiples determinaciones constituye un ciclo a través del cual el valor circula (ontológicamente) valorizándose (Dussel, 1994a: 193-194 y 2007b: 217-218).

h) *Esencia reflexión en sí misma* (Das Wesen als Reflexion in ihm selbst) *en Hegel y proceso de producción del capital* (Produktionsprozess des Kapitals) *en Marx*. Para Hegel, la esencia es el fundamento como reflexión en sí misma. Para Marx, el

momento fundamental del capital es el proceso de producción entendido como el fundamento del valor de cambio, de la circulación, del mercado, del precio, etc. (Dussel, 1994a: 194-195 y 2007b: 218).

i) *Mundo fenoménico (Erscheinung) en Hegel y proceso de circulación del capital (Zirkulationsprozess des Kapitals) en Marx.* Para Hegel, la totalidad es el mundo de las apariencias y la apariencia es el fenómeno. Para Marx, la circulación o el mercado es el mundo de las apariencias, el mundo de las mercancías. El proceso de circulación del capital es el segundo nivel, de la existencia y apariencia (Hegel), lo que se ve a simple vista, lo ideológico, lo inmediato (Dussel, 1994a: 195-196 y 2007b: 218). Tanto Hegel como Marx advierten dos planos de realidad: el esencial y el fenoménico. Para Hegel, el ámbito fenoménico es el superficial o fundado, ya que el fenómeno es lo que aparece, y la totalidad de lo que aparece es el mundo; mientras que el ámbito esencial es, como vimos, el fundamento. Por su parte, el plano superficial, fundado o fenoménico en Marx es el de la circulación; mientras que el plano profundo, fundamental es el de la producción. En lo oculto, más allá de la apariencia está lo invisible, *i. e.*, el fundamento o la esfera de la producción. Marx usa la diferencia hegeliana entre lo que meramente es, el ser, de lo que está fundado y aparece en el mercado, la existencia, y la realización donde se reúne la producción y la circulación en el tercer tomo de *El capital*.

j) *Realidad (Wirklichkeit) como unidad de esencia y existencia en Hegel y proceso de realización del capital (Prozess der Realisierung des Kapitals) en Marx.* Para Hegel, la realidad es la unidad de la esencia y la existencia. Para Marx, la realización del valor es el proceso de unidad entre la producción y la circulación donde el valor (y el plusvalor) aparecen como precio. La realización del capital como unidad del proceso productivo y circulante es la cuestión del valor como tal que se valoriza en el nivel de la esencia como tal, dicho de otro modo, es la relación plusvalor-ganancia (Dussel, 1994a: 196-197 y 2007b: 219).

Debemos insistir ahora, luego de haber señalado las semejanzas, en la radical diferencia entre el discurso de Hegel y el de Marx. La misma estriba, para Dussel, en la distinción que Marx traba entre «producción» (*Produktion*) y «creación» (*Schöpfung*) de valor (*Wert*). Para Hegel, la creación es una determinación interna del ser (*Sein*) porque este se transforma en esencia (*Wesen*) poniéndose como fundamento (*Grund*). Para Marx, según Dussel, la cuestión tiene que ver, precisamente, con la consideración de la problemática meta-física de la exterioridad (E). La diferencia se produce, en efecto, en el pasaje del ser a la esencia en Hegel o del dinero al capital en Marx. En términos de la filosofía de la liberación esto supone un salto de la identidad a la alteridad, de lo ontológico a lo meta-físico (*vid. supra* § 1.4). Nuestro autor sostiene que el pasaje del dinero al capital no es de la misma naturaleza, no es un devenir de lo mismo a lo mismo, no constituye un despliegue ontológico al interior de la totalidad, sino que ha habido un salto meta-físico o trans-ontológico. Desde la nada del capital acontece la creación del plusvalor (*Mehrwert*) que transforma el dinero en capital (Dussel, 1994a: 197-198):

Marx pudo usar el movimiento «formal» de la *Lógica*, pero a partir de una distinción «metafísica» o trans-ontológica radical. Una «lectura» apretada, completa, paciente, de las «cuatro redacciones de *El capital*» nos permite llegar a esta conclusión (Dussel, 1990a: 404).

La inversión de Marx respecto de Hegel no se trata, para Dussel, del pasaje de un idealismo a un materialismo dialéctico (*vid. supra* § 2.2.2), sino de la superación meta-física de la ontología hegeliana (Dussel, 2020a: 99 y 2020a: 117):

Es decir, si se proyecta el discurso hegeliano de la *Lógica* en la economía, o si la economía tal como la practica Marx se proyecta como discurso filosófico en cuanto totalidad, se podría observar una diferencia esencial (Dussel, 1990a: 350).

Esa «diferencia esencial» consiste en que la lógica de Hegel parte del ser (*Sein*), en cambio la de Marx —y la de la filosofía de la liberación— parte del no-ser (*Nicht-Sein*), del Otro, del pobre, del/de la explotado/a:

Hegel comienza en su *Lógica* por el «Ser» —opuesto a la «Nada» como su contrario—, que «deviene» en «Ente». Mientras que Marx comienza por el «No-ser», que igualmente es la «Nada», el cual sin embargo «crea» el «Ser», siendo subsumido el creador como mediación, es decir, como «Ente» (Dussel, 1990a: 351).

De allí que Marx, según nuestro autor, haga un uso continuo de Hegel contra Hegel (Dussel, 1990a: 377 y 2020a: 86) (*vid. infra* § 3.7).

Finalmente, indicamos la importancia de Schelling en la lectura dusseliana de Marx. Para el último Schelling y para los posthegelianos (Ludwig Feuerbach, Søren Kierkegaard y Marx, entre otros), «positivismo» significa recuperar la realidad (o positividad) de lo que se encuentra *más allá* del horizonte del mundo, del pensar, del sistema, y no meramente como posibilidad o potencia (lo negativo), sino como realidad (lo positivo, *i. e.*, «el que se revela» para Schelling, «el creído» para Kierkegaard, «el objeto sensible» para Feuerbach, y «el trabajo vivo» con respecto al capital para Marx) (*vid. supra* § 1.4) (Dussel, 1990a: 306-307):

Pero, en ese momento, y por una crítica a Hegel —que ocasionalmente se estudiaba mucho en esos años ya que era el segundo centenario de su nacimiento, 1770-1970—, descubrimos la importancia del último Schelling, el de la *Filosofía de la Revelación*, de las clases del 1841 en Berlín (con la presencia de Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach, etc.). Los «poshegelianos» tenían un sentido de realidad (*Wirklichkeit, realitas*) que trascendía el horizonte del ser hegeliano. El Otro estaba «más-allá-del-Ser», y en esto coincidían Levinas, Sartre (el de la *Critique de la raison dialéctique*), Xavier Zubiri (*Sobre la Esencia*), y, posteriormente lo descubrimos, el mismo Marx. Schelling, contra Hegel, habla del «Señor del Ser (*Herr des Seins*)», creador desde la Nada, posición metafísica que se encuentra presente también en Marx (Dussel, 1998c: 21).

La referencia a Schelling como pensador pionero de la exterioridad del ser es muy importante, ya que la interpretación de Marx propuesta por Dussel destaca precisamente la idea de que este continúa la perspectiva «metafísica» del Schelling tardío (Fornet-Betancourt, 2001: 333 n. 229; González San Martín, 2016). Schelling piensa que el racionalismo al identificar el ser con la razón y a esta con Dios como concepto ha caído en el panteísmo o en el «purismo teísta». Solo la afirmación de un Dios creador del ser del mundo

a partir de la nada (*creatio ex nihilo*, *Schöpfung aus Nichts*), i. e., el «Señor del Ser (*Herr des Seins*)» schellingiano, permite superar el fundamento de la ontología moderna (Dussel, 1974a: 121).

La hipótesis de lectura dusseliana, en este sentido, consiste en sostener que Marx conoció la crítica de Schelling a Hegel y usó sus categorías. Lo que advierte Dussel, en efecto, es que Schelling piensa que Dios, en cuanto «Señor del Ser», es la fuente creadora del ser desde la nada. Marx, por su parte, usa esta misma fórmula en la esencia del capital, pero en vez de poner a Dios pone la corporalidad viviente del trabajo vivo como la fuente creadora del ser del capital. Nuestro autor construye, entonces, la relación entre Schelling y Marx del siguiente modo: «[...] lo que Schelling situaba en referencia al "Absoluto" creador, Marx lo situará antropológica y económicamente con respecto al "trabajo vivo" creador» (Dussel, 1990a: 351). Se trata de una transformación de lo teológico en Schelling en lo económico en Marx. El creacionismo schellingiano está presente, bajo la hipótesis de Dussel, en el discurso mismo de *El capital* de Marx (Dussel, 1990a: 351 n. 42). Sin embargo, es preciso señalar que el mismo Dussel reconoce que no puede probarse ninguna relación explícita o directa de Marx respecto de Schelling en torno a la categoría fuente creadora (*schöpferische Quelle*) (Dussel, 2007b: 219-220).

Así, pues, Schelling distingue entre el creador y el ser, mientras que Marx lo hace entre el ser del capital y algo anterior a este que es su creador. En Marx, el ser del capital es el valor que se valoriza, pero el trabajo vivo no es el ser del capital, sino su fuente creadora (*vid. infra* § 3.4). En efecto, el trabajo vivo como fuente (no como fundamento) creadora del valor desde la nada remite, para Dussel, a la posición de Schelling en su *Filosofía de la revelación*, sus clases de 1841 contra Hegel, respecto del «Señor del Ser (*Herr des Seins*)» (Schelling, 1998 y Dussel, 2014: 107 n. 39). La ruptura de Marx con respecto a Hegel se da, como hemos visto, en la transformación global de la lógica de Hegel que se manifiesta en el pasaje del dinero al capital (Dussel, 2007b: 219). El pasaje a la consideración de Schelling desde el aporte de Hegel va desde el ser como fundamento a la fuente creadora del ser. Dussel señala que solo en Schelling ha visto la fórmula «fuente creadora del ser [fundamento] desde la nada», que remite a la metafísica creacionista semita (*vid. supra* § 2.2.2); sin embargo, el tránsito de Schelling a Marx se efectúa gracias a Feuerbach, quien imprime un sentido antropológico y sensible a la exterioridad schellingiana. La sensibilidad permite tener acceso a la corporalidad del otro (Dussel, 1990a: 354).

Hegel sostiene que el ser se crea a sí mismo como fundamento, Marx, por su parte afirma que del no-ser como fuente creadora se pone el ser del capital desde la nada. Así, Marx hace de la teología de Schelling, según la hipótesis de lectura dusseliana, una economía política. Marx se inspira en un teólogo como Schelling para afirmar que el trabajo vivo es la fuente creadora del valor. El trabajo vivo no es el fundamento ni es el ser del capital, sino su fuente creadora. La fuente creadora crea el ser del capital, para Marx. El ser del capital es el valor que se valoriza, y este es el fundamento del capital, del valor. La totalidad es la totalidad del ser, pero hay una fuente creadora que es anterior al ser y que se halla fuera, más allá, en la exterioridad de ese ser: el trabajo vivo, que Marx llamará «*pauper ante festum*» (*vid. infra* §

3.4).

Schelling, como dijimos, en sus conferencias de 1841 en Berlín, donde critica a Hegel, distingue entre *Grund* (fundamento) y *Quelle* (fuente). Para Schelling, lo absoluto consiste en ser el Señor del ser, y es la mayor función de la filosofía el pasaje desde el puro ser al Señor del Ser (Dussel, 1990a: 353 y 2020a: 117). Para este filósofo alemán, existe una «fuente creadora del ser desde la nada del ser», que por la revelación positiva se manifiesta en la historia como una fuente de conocimiento, que no debe ser representada como un saber no fundado, sino que más bien habría que decir que es lo mejor fundado de todo. Schelling defiende la tesis de la no-identidad del ser y la realidad. El absoluto opera como fuente creadora desde la nada del ser. El ser es el fundamento, pero hay una realidad que es anterior, y que es la fuente del ser. El ser sería, entonces, un efecto del acto creador de la fuente creadora. El creador es anterior y otro que el ser, su criatura. El creador se encuentra en la exterioridad del ser, más-allá, es una realidad transmundana (Dussel, 1990a: 353). Teniendo esto presente, sostiene nuestro autor que:

Marx utilizó la crítica filosófica de Schelling contra Hegel y la usó analógicamente en la crítica de la economía permitiéndole construir las dos categorías centrales de su teoría: el *trabajo vivo* y el *plusvalor* (Dussel, 2020a: 118).

En efecto, para Marx, el valor que se valoriza es el fundamento, el ser del capital. Este fundamento (o la esencia, en el sentido hegeliano) es un proceso: el proceso de valorización del valor (*vid. infra* § 3.2); mientras que el trabajo es la sustancia del valor. En el tiempo necesario, el/la asalariado/a trabaja reproduciendo el valor del salario (*vid. infra* § 3.5), que es un momento del capital (capital variable) (*vid. infra* § 3.3). La reproducción del valor del salario es producción desde el fundamento del capital (el valor del salario sale del capital). En el plust tiempo del plustrabajo, cuando el plus-trabajo del/de la asalariado/a pone plusvalor, Marx usa el concepto de creación (*Schöpfung*). El/la obrero/a «crea» plusvalor «desde la nada» del capital, porque no tiene ningún valor-capital como fundamento (trabajo sin salario, gratis, desde su propia subjetividad como «trabajo vivo impago») (*vid. infra* § 3.4). La creación de valor es el modo de poner valor en la mercancía sin que esté fundado en ser del capital. El trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) es, a la vez, la fuente (*Quelle*) de la que procede tanto el valor (*Wert*) como el plusvalor (*Merhwert*), uno como reproducción del capital y el otro como creación de nuevo valor, como objetivación de tiempo de trabajo no fundado en el capital (Dussel, 2007b: 220-221).

2.5. Interpretación meta-física de *El capital*

Se ha insistido con razón en la importancia de los escritos juveniles de Marx, en especial en los *Manuscritos del 44*. Por nuestra parte, sin embargo, hemos querido concentrarnos de manera especial en el Marx tardío, en Londres, desde que comienza sus cuadernos llamados los *Grundrisse*. Allí encontramos, según nuestra interpretación, un Marx antropológico (si no se lo quiere denominar humanista), ético, filósofo pleno.

— Enrique Dussel (1993b: 59)

El «Marx tardío» al que se refiere el epígrafe que da inicio a este párrafo, *i. e.*, el Marx de 1857 a 1882, el Marx de las cuatro redacciones de *El capital*²¹², el «filósofo pleno», como hemos visto, es objeto de estudio por parte de Dussel. Su obra cumbre se fue revelando, ante los ojos de nuestro autor, no solo como un tratado de economía, sino fundamentalmente como uno de antropología y de ética. Marx, entonces, según nuestro autor, «deconstruye la economía capitalista críticamente y la reconstruye antropológica y éticamente» (Dussel, 1994a: 224). Para nosotros, Dussel, con genial maestría hermenéutica, halla en las cuatro redacciones de *El capital* y a través de categorías económicas, una crítica ética a la economía política burguesa. La tesis fuerte y novedosa, desde nuestra lectura, respecto de la interpretación dusseliana de la obra teórica de Marx consiste en la afirmación de que la crítica de este a la economía política burguesa es fundamentalmente una crítica ética. Desde esta interpretación, la dimensión profunda del análisis de Marx, que ha pasado inadvertida a la tradición marxista de los siglos XIX y XX, y que es fundamental para una económica de la liberación, es su sentido antropológico y ético, *i. e.*, meta-físico:²¹³

Repito nuevamente: pienso que Marx *elige la economía desde una opción ético-crítica* previa, y su *crítica de la economía política* es, exactamente, el ejercicio de la razón ético-crítica en un nivel material epistemológico pertinente (Dussel: 1998a: 320).

Los análisis acerca de la ley del valor como de la crisis del capital pretenden, afirma Dussel, tornar evidente a la conciencia no crítica de un/a trabajador/a explotado/a que la totalidad de los momentos económicos del capital (*vid. infra* §§ 3.1-3.3) solo es trabajo vivo impago, *i. e.*, vida humana robada (*vid. infra* §§ 3.4 y 3.5) (Dussel, 1990a: 51). El ser humano es, para Marx, el principio del valor, su fuente productora y creadora, hecho que supone tanto una dimensión antropológica como ética. Mientras haya capitalismo y dado que su teoría explica el misterio de la miseria de la inmensa mayoría de la humanidad, estudiar a Marx será necesario para comprender en qué consiste la injusticia estructural de este sistema. En este párrafo analizamos, entonces, según nuestro juicio, los elementos centrales de la interpretación ético-antropológica —o meta-física, según el lenguaje propio de la filosofía de la liberación— que nuestro autor realiza de *El capital*, *i. e.*, una hermenéutica del MEGA² II respecto de la cual su autor es plenamente consciente que dista de ser usual respecto de otras ya realizadas de la obra de Marx²¹⁴ (Dussel, 1993b: 20 n. 35):

La *realidad* periférica latinoamericana, como lo sabía muy bien José C. Mariátegui, determina un discurso filosófico distinto; una recepción propia de Marx. Imitar simplemente la reflexión marxista del centro —no sólo la de Europa Occidental o de Estados Unidos, sino aún la de Europa Oriental— es perder la referencia a los *hechos* histórico-concretos. La «*relectura*» latinoamericana

²¹² Hemos indicado oportunamente que en verdad son cinco redacciones si consideramos la segunda edición de 1872 del libro primero de *El capital* como una nueva redacción del mismo.

²¹³ La interpretación que Dussel realiza del MEGA² II no es ni unívoca —no podría serlo— ni equívoca —no podría ser comprendida. Se trata de una interpretación analógica. No hay, pues, una única interpretación posible de la obra de Marx ni tampoco es válido interpretar de ella cualquiera cosa. En ese ámbito que se halla entre el ideal de una hermenéutica unívoca y la irracionalidad de una hermenéutica equívoca encontramos la analógica interpretación dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios.

²¹⁴ En este sentido, «la más contraria» a las interpretaciones corrientes de Marx es, si se quiere, la expuesta por Dussel en su obra *Las metáforas teológicas de Marx* (1993b) (*vid. supra* § 2.2.2).

de Marx es única, distinta, original por su «punto de partida»: la *miseria* real, histórica y creciente de nuestro pueblo (Dussel, 1990a: 333).

Como veremos detalladamente más adelante, esta lectura se centra en la noción marxiana de trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) en tanto que pobreza absoluta (*absolute Armut*) y fuente creadora de valor (*schöpferischen Quelle des Wertes*) (*vid. infra* § 3.4). Para Marx, la medida última del valor (y de la economía) es la dignidad del sujeto corporal viviente que trabaja (trabajo vivo), y todas las categorías económicas se construyen desde este punto de partida radical (Dussel, 2014: 99). Por ello, desde esta interpretación, la ganancia real del capital es, en esencia, solo trabajo vivo objetivado —que refiere a la cuestión antropológica— y no pagado —que refiere a la cuestión ética (Dussel, 1990a: 77). En efecto, la crítica marxiana al capital estriba, según la lectura de Dussel, en dos dimensiones significativas. Por un lado, la cuestión antropológica del discurso crítico de Marx, *i. e.*, qué noción de ser humano subyace en la elaboración crítica respecto a la economía política burguesa, signada por el hecho de que todo valor, como resultado del trabajo, es vida humana objetivada. Por el otro, la cuestión ética en tanto que denuncia el plusvalor (*Mehrwert*) como trabajo impago (*unbezahlte Arbeit*). Este trabajo impago, ética o normativamente hablando, es una injusticia, es el mal del sistema económico capitalista, *i. e.*, su no-eticidad fundamental; y atado a la cuestión antropológica, es robo de vida del/de la trabajador/a. La dimensión antropológica consiste en considerar el valor como objetivación de vida humana, y la dimensión ética en la consideración del plusvalor como trabajo robado: ambas dimensiones son inescindibles en el pensamiento crítico de Marx y constituyen la interpretación meta-física que Dussel realiza de *El capital*. El trabajo vivo o la subjetividad humana del/de la trabajador/a es la última instancia del capital. De allí que, antropológicamente, todo valor sea la materialización del trabajo como trabajo objetivado; pero, éticamente, el trabajo objetivado no pagado constituye al plusvalor. Así, el juicio práctico, ético, normativo o crítico de Marx respecto del capital consiste en afirmar que, de manera oculta, secreta, se apropia de la vida objetivada del/de la trabajador/a y niega su vida al no pagarle parte de su trabajo realizado. El trabajo vivo y el robo de vida que acontece en el capital constituyen el fundamento para la crítica y la necesidad de la transformación de sus estructuras (Dussel, 2014: 98):

El esfuerzo teórico de Marx se cifra en lo siguiente: todos los momentos de la existencia económica son trabajo vivo objetivado, y en cuanto valor, trabajo robado: «grados de explotación del trabajo» (lo que es un juicio ético fundamental) (Dussel, 1990a: 71).

El ser del capital, su fundamento ontológico y las pretendidas fuentes de los ingresos (ganancia, renta y salario) son el no-ser del trabajo vivo. La absoluta contradicción ontológica entre *ser* y *no-ser* es resignificada por Marx entre *capital* y *trabajo vivo* (*vid. infra* § 3.1). Esta inversión de la economía política burguesa consiste en sostener al capital como real y el trabajo vivo como no-real; se trata de una inversión fetichista donde el trabajo vivo es alienado, subsumido, éticamente pervertido por el capital (*vid. infra* § 3.5). La tarea ética y antropológica de Marx, *i. e.*, meta-física, tal como Dussel la interpreta, consiste en la denuncia de la desrealización del/de la trabajador/a subsumido/a por el capital frente a la realización de este por mediación de aquel. Ahora bien, esta cuestión no implica dos procesos autónomos, sino que la realización del capital se funda en la desrealización del/de la obrero/a. El fetichismo del capital encubre esta relación, pero el desmontaje que Marx

realiza de la ciencia económica burguesa denuncia su estatuto ideológico (Dussel, 1985a: 14):

En este «malabarismo», «pase de mano» mágico-ideológico, se funda la moral burguesa o la anti-moral del trabajador asalariado. La destrucción (negación de la inversión o poner de pie lo que está de cabeza) 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 (Dussel, 1985a: 222).

La posición antropológica y ética trans-ontológica de Marx consiste, siempre siguiendo a Dussel, en la afirmación de que el trabajo es la única fuente de valor de cambio y el único creador de valor de uso. De allí que Marx considere que el capitalismo, en tanto sistema social de producción, no es sino una estafa hecha al/a la trabajador/a, mediante la cual le es sustraído el valor de su trabajo, bajo la apariencia de una relación de igualdad entre capital y trabajo (Dussel y Apel, 2004: 116 n. 95).

Efectivamente, la realización del capital, su ser, constituye paralelamente la desrealización del trabajo vivo, su no-ser (Dussel, 1993b: 64), *i. e.*, bajo el modo de producción capitalista, el/la propietario/a de los medios de producción es cada vez más rico mientras que el/la trabajador/a es cada vez más pobre (Dussel, 1990a: 171). ¿Cómo explicar esta cuestión de fondo? He allí la clave de Marx, pero también, como se advierte ya, la clave de Dussel para su filosofía de la liberación. El hueso de este problema es la apropiación de trabajo vivo impago, dado que la lógica del capital hace que el trabajo vivo produzca la riqueza ajena a la par de su pobreza propia (Dussel, 1985a: 218). En sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx decía:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas (Marx, 1997: 106).

En *El capital* sostiene la misma idea, pero con mayor contundencia teórica:

Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser: del capital (Marx, 1971a: 415).

Sobre todo:

De esto se sigue que a medida que se acumula el capital, empeora la situación del obrero, *sea cual fuere su remuneración*. La ley finalmente, que *mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa o ejército industrial de reserva y el volumen e intensidad de la acumulación*, encadena el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcional a la *acumulación de capital*. La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que *produce su propio producto como capital* (Marx, 1988: 805).

La realización del capital en tanto que acumulación expresa paralelamente la desrealización

del/de la obrero/a: el ser del capital es el no-ser del/de la obrero/a. El valor que se valoriza a partir del trabajo impago es el no-ser del/de la trabajador/a puesto como el ser del capital. La explotación del trabajo vivo como trabajo impago es su propia desrealización:

La «realidad» del capital —como tercer momento del capital, en cuanto producción, circulación y, por último: realización del valor— es «des-realización» del obrero. El valor producido por el obrero al devenir plus-capital es incorporado irreversiblemente al capital, deviene «real» en él. Ése es el momento de su «desrealización» efectiva: su ser deviene otro; su no-ser deviene el ser del capital (Dussel, 1990a: 363).

De modo que, al final del proceso productivo, el ser del capital es, por apropiación, el no-ser del trabajo vivo. Sin embargo, antes de que el proceso de producción se haya iniciado, antes de que el trabajo vivo haya sido subsumido *en y por* el capital (*vid. infra* § 3.5), esto es, antes de que el proceso haya iniciado su rotación por primera vez, se hallan, enfrentados, dinero y trabajo vivo, *i. e.*, la contradicción originaria del capital (*vid. infra* § 3.1) (Dussel, 1990a: 363). A partir del análisis de Marx en los *Grundrisse*, explica Dussel, el trabajo vivo produce tanto la riqueza ajena como la propia pobreza; de allí que nuestro autor lo sintetice diciendo que: «El capital no pone nada: el trabajo pone todo» (Dussel, 1985a: 218). Este hecho implica un trastocamiento de la apropiación: el trabajo ha creado ante sí algo que le resulta ajeno, y es el capital como trabajo objetivado el que ejerce el dominio y la propiedad sobre el trabajo vivo (Dussel, 1985a: 218-219).

El proceso de valorización del valor (*Verwertung des Wertes*) es un proceso de apropiación en tanto que el plustrabajo puesto como plusvalor del capital significa que el/la obrero/a no se apropia del producto de su propio trabajo, sino que ese producto se le presenta como propiedad ajena (Dussel, 1985a: 222). El excedente de trabajo que contiene la mercancía no se realiza en el proceso de producción, sino en el momento en el que un/a consumidor/a compra la mercancía. Ese es también el momento de realización del capital, donde se apropia del *más-valor* creado por el/la trabajador/a como *más-dinero*. Ahora bien, el proceso de realización del capital o de valorización mediante el cual el capital acumula más dinero al final del proceso es, simultáneamente, el proceso de desrealización del trabajo vivo en tanto que dicha acumulación de más dinero es producto del robo del plusvalor creado en el momento de la producción. El trabajo, afirma Marx, no pone a su propia realidad como ser para-sí, sino como ser para-otro, *i. e.*, como trabajo alienado (*vid. infra* § 3.5).

Ahora bien, lo dicho exige revisar los planos antropológicos y éticos de esta problemática. En efecto, la cuestión antropológica fundamental en el pensamiento de Marx, según lo anticipábamos, consiste en la afirmación de que el proceso de objetivación de la subjetividad del/de la trabajador/a acontece en la actividad del trabajo (Dussel, 1985a: 149 y 1990a: 145). Objetivación y subjetivación son dos procesos concomitantes que Marx describe en los *Grundrisse*. En efecto, en el proceso de producción, el/la trabajador/a se objetiva como cosa, mientras que en el consumo, la cosa creada por él se subjetiviza, retorna al sujeto como objeto consumido:

La *persona* —dentro del «personalismo» de Marx, que lo veremos muy presente en su discurso— objetiva su vida en el producto del trabajo, «materia» del consumo. En el consumo, la persona

hace del producto un momento de su mismo ser: personifica la cosa: el pan digerido se hace corporalidad del trabajador (no es ya pan: la negación del producto es negación de la negación — el hambre—, y afirmación positiva del sujeto: el goce, el «ser», el producto consumido) (Dussel, 1985a: 42).

La subjetividad del/de la trabajador/a, entonces, objetiva su vida en el producto de su trabajo. El producto como resultado del trabajo es vida objetivada del/de la trabajador/a. *i. e.*, es la vida misma del/de la trabajador/a puesta en el producto (Dussel, 1985a: 149). Esta objetivación no es de por sí éticamente problemática, es la constatación de un hecho: el valor de un producto es la objetivación de la vida del/de la trabajador/a que reside en el objeto producido.²¹⁵ Ahora bien, ¿por qué la objetivación del trabajo se torna éticamente perversa? Si esa objetivación no es repuesta por el/la trabajador/a en el consumo, *i. e.*, en el proceso de subjetivación, entonces ese valor producido es tomado por otro/a, lo que equivale a decir, en el orden de lo que estamos discutiendo, que la vida misma del/de la trabajador/a es arrebatada por otro/a. Esto es lo que ocurre en el marco del modo de producción capitalista, como veremos, constituyendo su falta ética estructural (*vid. infra* § 3.5):

La «ley del valor», ley fundamental del capital, enuncia que todo valor es efecto de la causa creadora del valor: el trabajo vivo —y no existe ninguna otra causa: ni la tierra da renta, ni el capital produce ganancia—. Es una «antropología» (todo es en la economía trabajo humano objetivado) y una «ética» (toda ganancia es trabajo «impagado»: injusticia) (Dussel y Apel, 2004: 116 n. 95).

Por otra parte, y en alusión a la obra mayor de Marx, dice nuestro autor: «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» (Dussel, 1990a: 449). La contundencia del enunciado no deja lugar a dudas: para Dussel, *El capital. Crítica de la economía política* es un tratado ético.²¹⁶ ¿Por qué esto es así? Pues, porque Marx explica en qué punto se cumple el mal en la economía capitalista (Dussel, 2014: 75). Indaguemos un poco más el sentido de esta tesis. La cuestión de la eticidad desarrollada implícitamente por Marx se resume en nuestro autor del modo que sigue:

Todo valor es *trabajo vivo* objetivado, y toda ganancia es *plusvalor*, puesto en el «Ser» del capital por la fuente creadora desde la nada: el «trabajo vivo», que éticamente hablando es robado. *El trabajo es todo* (Dussel, 1990a: 404).

La tesis ética de Marx implícita en *El capital* puede formularse de la siguiente manera: la parte que el capital adelanta en la adquisición de fuerza de trabajo y medios de producción es una cantidad determinada de trabajo objetivado, trabajo pasado, trabajo muerto. Ahora bien, en el proceso de producción mismo hace su aparición la fuerza de trabajo que se pone en movimiento por sí misma, esto es, en lugar de trabajo muerto, trabajo vivo. El resultado

²¹⁵ La cuestión del valor como trabajo objetivado, *i. e.*, como objetivación del trabajo vivo será desarrollado *in extenso* en el § 3.3.

²¹⁶ Por el momento, no conocemos, salvo la de Dussel, interpretaciones que descubran una eticidad implícita en *El capital*. Hay lecturas que recuperan diferentes aspectos de la obra de Marx, sea el ecológico (Bellamy Foster, 2000), el político, el económico, el literario, pero la cuestión ética que implica el trabajo impago no ha sido señalada hasta el comentario de Dussel. Antes bien, tal dimensión es negada en cuanto a su posibilidad (Follari, 2021).

es la reproducción del valor inicial más un incremento del valor (Dussel, 1990a: 147). La dimensión ética aparece precisamente a partir de la apropiación por parte del/de la capitalista de ese incremento de valor desde la incorporación de trabajo vivo en el proceso productivo. El/la trabajador/a es incorporado/a, en tanto que trabajo asalariado, como una mediación del capital, quien termina apropiándose de una parte del trabajo de aquel/aquella, —diríamos, según lo expuesto— de un momento de su vida, ya que el salario no paga todo el trabajo que el/la obrero/a realiza. Ese trabajo no pagado es el plusvalor, que evidencia la injusticia ética del capital como robo del valor creado por el/la trabajador/a en el plust tiempo del plustrabajo. Esta cuestión es de enorme importancia para una filosofía económica crítica.

El sistema capitalista es, pues, estructuralmente injusto porque está sostenido sobre el no pago del plusvalor, en tanto que objetivación de vida robada al/a la obrero/a, que es acumulado finalmente como ganancia del capital. Si el valor es, como vimos, trabajo vivo objetivado, *i. e.*, subjetividad vuelta cosa que porta valor, entonces es robo de vida de quien crea valor, esto es, del trabajo vivo. La lógica de funcionamiento del capital es antropófaga, pues, devora en su proceso de realización al trabajo vivo, dado que toda ganancia en el capital no es más que trabajo vivo robado. En efecto, lo que aparece en el plano superficial como ganancia es, en verdad, en el plano profundo, plusvalor (*vid. supra* § 2.2.2 e *infra* § 3.3). Que la ganancia sea plusvalor acumulado significa que se cumple la ley del valor, esto es, el fundamento racional o científico de la economía política, según Marx (Dussel, 1990a: 403). Esto muestra, para Dussel, la antihumanidad del ser del capital, la no eticidad de su posición radical en tanto que relación social de explotación (Dussel, 1990a: 51). El plusvalor, insistimos, pone en evidencia la falta ética del sistema capitalista, su maldad:

El producto porta parte del *ser* del hombre —como si fuera un miembro objetivado y autonomizado de su *vida*. Esto es esencial para comprender dos cuestiones: el sentido ético del robo del producto (se roba *vida* humana), y la acumulación del valor del producto en el capital como acumulación de vida humana, (es el fetiche que vive de la muerte del trabajador): la objetivación de la subjetividad en el proceso del trabajo no se consuma como subjetivación igual de la objetividad en el salario. He allí la injusticia ética del capitalismo: su perversidad desde el trabajador —y en su esencia— (Dussel, 1985a: 149).

La perversidad ética del capital, entonces, consiste en la alienación del trabajo vivo (A) (*vid. supra* § 1.2.5 e *infra* § 3.5), en su desrealización, según decíamos, o bien, en el lenguaje de la filosofía de la liberación, en la negación de su alteridad, su exterioridad (E) (*vid. supra* § 1.2.4 e *infra* § 3.4), en haber degradado el cara-a-cara, la proximidad (*vid. supra* § 1.2.1 e *infra* § 3.1), y constituido al otro como mediación (M), instrumento (*vid. supra* § 1.2.3 e *infra* § 3.3), subsumiéndolo como mero valor de uso fundado en el ser del capital (T) (*vid. supra* § 1.2.2 e *infra* § 3.2). La alienación (A), en efecto, es el mal en la ética, porque consiste en negar fundamentalmente la dignidad de la persona humana. La cosificación (A) del/de la trabajador/a (E) subsumido en el capital (T) como trabajo asalariado y, por ello, como mediación de su realización (M) es la depravación ética inevitable y sustantiva del capital. En él, el trabajo vivo deviene un medio del trabajo objetivado para acrecentarlo y conservarlo, y lo no-ético consiste, pues, en poner al trabajo vivo, como medio, en este caso, de la valorización del valor. En esto estriba el punto de diferenciación de Dussel respecto de otras interpretaciones de la obra de Marx, que además se articula con las tesis de fondo de su

filosofía, como veremos en el capítulo siguiente (Dussel, 1985a: 354):

La esencia no-ética del capital consiste en la existencia misma del plusvalor, en que se alcanza ganancia desde trabajo no pagado; un caso claro de injusticia [...]. Marx critica la esencia no-ética del capital (pero perfectamente «moral» para la moral burguesa), desde el principio absoluto de la *Ética de Liberación*: la vida del trabajador, el trabajo vivo, como actualidad de la subjetividad del trabajador, tanto material como espiritual (Dussel, 1988: 308-309).

Dicho más claramente, se trata de un robo. El intercambio entre trabajo vivo y trabajo objetivado es desigual. Para Marx, se intercambia menos trabajo objetivado por más trabajo vivo. Lo que en realidad es igual o equivalente es el salario y la capacidad de trabajo. Una parte del trabajo vivo no se paga en dicho intercambio, sino que se roba. El plusvalor expresa el plustrabajo, el excedente del trabajo vivo ejecutado y realizado en la mercancía por encima del trabajo retribuido (*vid. infra* § 3.3). El plusvalor es la parte no pagada, y en cuanto apropiado es un robo, una injusticia (Dussel, 1988: 129-130):

[...] el intercambio entre el trabajo (trabajo vivo) y el dinero (salario) «aparece», pero es pura apariencia de «intercambio», no tiene «fundamento» en la «esencia» de un intercambio en igualdad. Es un «intercambio» in-fundado, y por ello es en realidad otra cosa: es un trabajo «impago» (en lengua vulgar, pero adecuadamente ético: un «robo») (Dussel, 1990a: 407).

Para Marx, el misterio de la supuesta autovalorización del capital se resuelve de hecho en que este puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago (Dussel, 1990a: 164). Este trabajo impago permanece ignorado aún para la propia conciencia del/de la obrero/a dado que el trabajo vivo aparece como igual al salario, afirma Dussel. No sabe, pues, que el propio trabajo vivo es la fuente creadora de valor y por ello la sustancia del propio salario como precio de la fuerza de trabajo (*vid. infra* § 3.4) (Dussel, 1990a: 166):

Es simplemente, y nada menos, 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, donde el producto pagado producido en el tiempo necesario no incluye al producto no-pagado durante el plustrabajo. 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* (Dussel, 1985a: 355).

En otro lugar, afirma Dussel:

De esta manera, «Marx criticó» (y *El Capital* es una «crítica [*Kritik*] de la Economía Política» y no meramente una «Economía Política» positiva) a la economía burguesa (la economía efectiva y su teoría pretendidamente «científica», que en realidad cae en el fetichismo) de-construyendo una por una sus «categorías», y «re-constituyéndolas» en un «sistema» donde aparecen las contradicciones «éticas» ocultas (como por ejemplo el plusvalor como «trabajo *impago*»). Lo de «impago» del trabajo que produce el plusvalor como plustrabajo es invisible a la «moral» burguesa. Pero no es invisible a la crítica (a la «ética» trascendental) de Marx. Marx tiene entonces una referencia trascendental a la totalidad del capital y su moral, desde donde puede «criticar» a dicha Totalidad desde la Exterioridad del «trabajo vivo» (Dussel, 1994a: 246).

Si, como se afirma, el plusvalor es trabajo impago, entonces el plust tiempo del plustrabajo no entra en el precio del trabajo, *i. e.*, no es pagado por el salario. Para Marx, el tiempo total de trabajo, el total del valor producido, puede dividirse en dos partes formales, una, la que ha sido pagada; otra, la que ha sido apropiada. Impago significa, pues, que se ha usado algo sin

pagárselo a su propietario/a. Esta cuestión solo puede aparecer a una conciencia ética o crítica, mas no a una conciencia moral burguesa (Dussel, 1990a: 442). La conciencia moral lo es de una determinada totalidad u orden vigente, mientras que la conciencia ética es aquella que, según enseña la filosofía de la liberación, puede oír la voz de la alteridad del sistema, *i. e.*, del pobre:²¹⁷

La «conciencia moral» *aplica* los principios vigentes del orden práctico-burgués; no puede tener una conciencia intranquila, que le acuse de alguna injusticia. Para la «conciencia *moral*» burguesa no hay tal injusticia, ya que no se encuentra en contradicción con el modo de producción capitalista (Dussel, 1990a: 442).

Así, tanto a Marx como a cualquiera que usando su método se apoye en un punto de vista ético exterior al orden moral, *i. e.*, se apoye en la exterioridad del sistema, el trabajo impago se le presenta como perverso (Dussel, 1990a: 442):

La «fuerza de trabajo» es «trabajo objetivado» (medios de subsistencia) incorporado en la subjetividad, que se repone en el «tiempo necesario» al producir tanto valor como el contenido en el salario. Pero —y pasando al grado de abstracción del futuro tercer tratado sobre «El salario»— Marx indica: «La *forma de salario*, pues, borra toda huella de división de la jornada laboral entre trabajo necesario y *plustrabajo*, entre trabajo *pago* e *impago*. Todo trabajo aparece como trabajo *pago* (Dussel, 1990a: 441).

El/la obrero/a pone su vida en el producto. El producto se transforma en la mercancía en el mercado. Cuando se vende, ese dinero se usa de nuevo en la compra de fuerza de trabajo y medios de producción. El/la trabajador/a, en el proceso productivo del capital, objetiva más vida que la que recibe en el salario. El salario solo paga la fuerza de trabajo, pero el trabajo vivo no es pagado. El secreto del capital consiste en que hay una parte del tiempo de trabajo en que el/la obrero/a trabaja sin salario.

Ahora bien, ¿qué entiende nuestro autor por «ética» y por «moral»? Trazar la distinción entre estos conceptos, tal como los define Dussel, nos permitirá comprender por qué para nuestro autor la crítica de Marx al capital es una crítica ética. La moral, por un lado, es entendida por nuestro autor como la totalidad de las prácticas vigentes en el poder, que juzga cada acto como «bueno» o «justo» o bien como «malo» o «injusto». Se refiere, entonces, a la totalidad de las relaciones e ideologías justificadoras efectivas, concretas e históricas. Lo ética, por su parte, hace referencia a la teoría que critica trascendentalmente la moral dominante (Dussel, 1994a: 246). Se trata de una crítica desde la exterioridad o trascendencia del sistema dado, *i. e.*, desde la subjetividad del/de la trabajador/a, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu, a la moralidad del mismo (Dussel, 1990a: 431-432). En efecto, lo ético consiste en la posición política e histórica en la que la subjetividad se pone, se enfrenta desde su praxis ante un sistema de dominación (Dussel, 1990a: 293). Veamos con más detalle estas definiciones; en primer lugar, transcribimos la de moral:

Definimos como «moral» las prácticas concretas (prácticas, empíricas), las relaciones entre los

²¹⁷ Respecto de la distinción entre «conciencia ética» y «conciencia moral» véase Dussel, 1973b: 52-59 y 1985b: 72-73.

agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del «horizonte» de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase, etc. Es la *totalidad* de «prácticas» vigentes, en el poder, que juzga cada acto como «bueno» o «justo», como «malo» o «injusto» [...]; es una «totalidad» humana, con pretensión de validez para todas las épocas, «natural». No es sólo la «moralidad» de Hegel, sino aun su «eticidad (*Sittlichkeit*)». Así, podemos hablar de «moral» azteca, bantú, hindú, esclavista romana, feudal europea, capitalista o del socialismo real. Las «morales» son, por esencia, históricas, de época, *relativas* a su tiempo (Dussel, 1990a: 431).

Por otro lado, la ética es definida por Dussel del modo que sigue:

Entendemos por «ética» la *crítica* trascendental de las «morales» (o de la «moral»), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado «juicio») de la dignidad absoluta, trascendental, «metafísica», de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu —como expresamente enseña Marx—, *ante festum* (como *a priori* ético *absoluto* o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo —sea el que fuere— de *relación de producción* históricamente situada (Dussel, 1990a: 431-432).

Marx, entonces, realizó una crítica ética de la moral burguesa, la moral del capitalismo, al juzgar como injusta la relación social que constituye ese orden moral: la relación de dominación capital-trabajo. Y formula esta injusticia ética desde la exterioridad del orden moral burgués; en efecto, anticipándonos a nuestro desarrollo, el trabajo vivo es esa exterioridad trascendental desde donde Marx realiza la *crítica ética* a la *moral* vigente del capital en cuanto totalidad (*vid. infra* § 3.4) (Dussel, 1990a: 432 y 440):

La maldad «ética», el «mal» o lo «perverso» para la «ética», es lo contrario a la dignidad de la «subjetividad» o «corporalidad» de la «persona» del trabajador; es lo contrario a su «vida»; es decir: es su «muerte». Esta muerte se manifiesta, comienza, ya con la pobreza, con la «miseria». No se trata ahora de la «pobreza (*Armut*)» del *pauper ante festum* —como condición de posibilidad de la existencia del capital, del contrato «dinero-trabajo»—, sino de la «miseria» *post festum*, que es el objetivo esencial en la descripción de toda la obra de *El capital* en sus cuatro redacciones: encontrar «científicamente» la causa del efecto llamado «miseria» de las masas trabajadoras. En *El capital*, Marx no se propuso el análisis de la «riqueza» capitalista, sino de la «miseria» del no-capitalista. La «miseria» se consume en la realización, en la acumulación del capital, momento supremo en que el valor, objetivación de vida, se hace uno con el Ser pasado del capital (Dussel, 1990a: 448).

En síntesis, Marx sostiene que todo el capital es, en último término, acumulación de ganancia y toda ella es trabajo no pagado, lo que constituye, pues, un robo. Por su parte, la moral burguesa justifica el bien desde el capital, *i. e.*, justifica la ganancia como legal, como buena. La crítica es la que la descubre como una falta ética fundamental, puesto que la exterioridad del trabajo vivo ha sido alienada en el sistema como trabajo asalariado, *i. e.*, el creador del ser del capital —el valor— ha sido puesto como su mediación, y en eso consiste, pues, el mal del capital:

El «criterio» o referencia fundamental para el «juicio» *ético* contra la «moral» burguesa es el siguiente: «El trabajo [vivo] es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno.» «[...] El valor del trabajo no es más que una expresión irracional para designar el valor de la fuerza de trabajo.» (Dussel, 1990a: 440-441).

Cuando afirma Dussel que *El capital* es una ética, lo piensa en tanto que crítica de la moral y

de la economía política burguesa desde la exterioridad del otro, *i. e.*, desde el trabajo vivo como la subjetividad humana misma de/de la trabajador/a en tanto que pobreza absoluta y fuente creadora de valor (*vid. supra* § 3.4). La filosofía económica de Marx es una crítica de un mundo de la vida (*Lebenswelt*) capitalista como obstáculo para la reproducción de la vida humana (Dussel, 1998b: 82).

Por último, conviene retener la idea de que, para nuestro autor, Marx no solo critica al capitalismo, sino que brinda las categorías y el método para criticar la matriz fundamental de todo sistema económicamente posible, incluso el socialismo soviético (Dussel, 2014: 242-243). Para Dussel —y esto es clave en su interpretación, siendo lo que a nuestro juicio subsume Dussel de Marx—, el autor de *El capital* realiza la crítica a toda economía política posible desde la exterioridad o trascendentalidad del trabajo vivo (*vid. infra* § 3.4). Así, desde el trabajo vivo puede criticarse el trabajo objetivado organizado desde cualquier planificación económica: «La "ciencia" de Marx es una ontología de toda economía posible (una meta-física,²¹⁸ en el sentido trascendental que le hemos dado)» (Dussel, 1988: 298) (*vid. infra* § 3.5).

²¹⁸ Recuérdese la distinción entre ontología y meta-física señalada en el § 2.2.1. Nota nuestra.

Capítulo tercero

DE LA CORRESPONDENCIA CATEGORIAL ENTRE LA META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD Y LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

He podido, igualmente, descubrir en Marx algunas de las intuiciones fundamentales de la filosofía de la liberación. Tales como el concepto o categoría de «exterioridad».

— Enrique Dussel (1983: 93-94)

Enrique Dussel, como sabemos, se ha dedicado durante varios años al estudio minucioso de la obra Marx, en particular, del *MEGA*² II. En sus obras sobre el pensador alemán, realiza una reconstrucción de su itinerario intelectual de los años 1857 a 1867, mostrando cómo Marx desarrolla sus categorías (*vid. supra* § 2.3). Sin embargo, no ha sido esa la única tarea, sino que, además, produce una nueva interpretación de *El capital*, un «nuevo» Marx. Esta interpretación es realizada desde un horizonte hermenéutico determinado,²¹⁹ el marco teórico-categorial²²⁰ de la filosofía de la liberación. No podría ser de otro modo. En buena medida esto torna posible que nuestro autor halle en Marx lo que en él busca, hallazgo que reconoce con notable sorpresa. Se trata de la correspondencia entre los marcos categoriales de la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política marxiana. En efecto, Dussel realiza una hermenéutica de los textos de Marx para encontrar lo que busca en él, pero al mismo tiempo va modulando su propio pensamiento, de modo que la correspondencia es, pues, una construcción, y por ello constituye una novedad teórica. Esta correspondencia categorial estriba en la lectura analéctica que Dussel realiza tanto de *El capital* como de sus escritos preparatorios. Si no se viese, en efecto, la permanencia de las

²¹⁹ En el prólogo al libro de Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación, una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* (2003), nuestro autor sostiene que la recepción de la obra de Marx en su filosofía de la liberación consiste en una ampliación de su propio horizonte hermenéutico, *i. e.*, de un ir más allá de Marx con Marx mismo, de modo que la no considera como una ruptura respecto de su producción anterior. Este no es un dato menor, dado que la obra de Marx será leída, según nuestra interpretación, desde las categorías de la meta-física de la alteridad, lo que le permite a Dussel no solo superar algunas limitaciones tempranas de su planteo filosófico (*vid. supra* § 2.1), sino sobre todo avanzar en los desarrollos de una económica de la liberación (*vid. infra* §§ 4.1-4.3).

²²⁰ Para comprender dicho horizonte de interpretación véase Dussel, 1973a, 1973b, 1974, 1977b, 1979, 1980a y 1985b. Por nuestra parte, hemos expuesto ya en el capítulo primero de este trabajo el marco categorial y metodológico de la filosofía de la liberación. Tal exposición resulta ahora necesaria y nuestro/a lector/a debe suponerla para la argumentación siguiente.

categorías meta-físicas, toda su interpretación se disolvería en la nada:²²¹

Nuestra finalidad filosófica *latinoamericana* era consolidar la «económica» a través de la «poiética» o «tecnológica» tal como la trata la Filosofía de la Liberación. Pero al mismo tiempo, replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte/Sur (la «transferencia de valor» por la composición orgánica diferente de los capitales de las naciones desarrolladas y subdesarrolladas, en el proceso de la competencia entre los capitales dentro del mercado mundial). Esto nos llevó a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones *El capital*. Estudiamos los textos ya editados en alemán, y comenzamos un apretado comentario parágrafo por parágrafo —con intención hermenéutico-filosófica latinoamericana de liberación, atendiendo a reconstruir el proceso de producción de las «categorías» y prestando atención al «sistema» de las mismas. Debimos, en el caso de la tercera y cuarta redacción, echar mano de los inéditos que se encuentran en Amsterdam (con textos mecanográficos en Berlín). Teníamos, por primera vez en la historia de la filosofía, una visión de conjunto de Marx. Ahora pude comenzar la reinterpretación hermenéutica de su obra. ¿Cuál no sería nuestra admiración al descubrir una gran semejanza del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la exterioridad del pobre como origen del discurso? (Dussel, 1998c: 25).

El asombro que le produjo este descubrimiento tiene su razón de ser. Como hemos sostenido y analizado en el parágrafo 2.2.1, Dussel desconocía el pensamiento de Marx. Si bien poseía una enorme penetración en las obras de Ricoeur, Heidegger, Hegel o Levinas, carecía de esa hondura intelectual respecto de la crítica a la economía política que realizara Marx en su obra. El gran descubrimiento de nuestro autor, entonces, con respecto a su interpretación de la obra de Marx, consiste en el hecho de advertir la aludida correspondencia entre las categorías meta-físicas de la filosofía de la liberación y las categorías de la crítica de la economía política. Para Dussel, cuestiones propias de la filosofía de la liberación, *v. gr.*, la proximidad, la totalidad, las mediaciones, la exterioridad, la alienación y la liberación, se encuentran en lo más profundo del pensamiento de Marx (Dussel, 1993b: 98 n. 11). De hecho, la primera correspondencia categorial que descubre es «trabajo vivo» y «exterioridad» (*vid. infra* § 3.4).²²² Demostramos en este capítulo la hipótesis que afirma la

²²¹ Tal vez sea este capítulo el más controvertido y osado de nuestro trabajo, por lo que esperamos que el/la lector/a siga pacientemente todo el hilo argumentativo que presenta. Su tema, la relación categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política, nos fue sugerido por el mismo Dussel en una entrevista que le hicéramos en la Ciudad de México en octubre de 2017. Al igual que la mayoría de los intérpretes de la obra de Dussel (ver nota 173 de este trabajo), en el trabajo de maestría antes mencionado (Teruel, 2016), habíamos reconocido solo una de las correspondencias, la más evidente y explícita de todas, la correspondencia entre «exterioridad» y «trabajo vivo», pero entonces no vislumbramos el resto de las correspondencias posibles, así como tampoco las potencialidades teóricas que esto permitía en la filosofía dusseliana de la liberación. Solo vimos que se trataba de una reinterpretación de la obra de Marx desde la categoría de trabajo vivo, a partir de la cual el resto de las categorías marxianas cobraban sentido. Sin embargo, según lo advertimos luego, la cuestión era, para el pensamiento de nuestro autor, más profunda. De todos modos, es preciso señalar que ese trabajo nos ha servido de base para la discusión que desarrollamos en este capítulo, en el que avanzamos justamente en una nueva dirección aportando, entonces, un elemento hasta ahora no explicitado. Nos referimos a la correspondencia completa entre las principales categorías de la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política. Este hecho es el que, insistimos, permite explicar, entre otras cosas, por qué Marx pasa a ser un autor clave para la filosofía de la liberación, ya que nuestro autor logra subsumir en su filosofía la crítica de Marx a la economía política, y desde allí avanzar en los desarrollos de la dimensión económica de su filosofía de la liberación. Esta es nuestra hipótesis que —pensamos— constituye una novedad respecto de los estudios sobre nuestro autor.

²²² Dussel puede expresar filosóficamente la cuestión semita de la alteridad a partir de la obra del fenomenólogo judío Emmanuel Levinas, según lo hemos dicho. La misma es ahora teorizada filosóficamente, no ya teológica o míticamente. De allí la enorme importancia que tiene para nuestro autor leer a Marx desde la filosofía levinasiana. Es una lectura que implica, *v. gr.*, la resignificación de la categoría levinasiana de exterioridad como trabajo vivo. En este sentido, una hipótesis de lectura nos permite indicar que Levinas es

constatación de una correspondencia categoría por categoría entre ambos discursos críticos, a través de un análisis del modo en que Dussel construye tal correspondencia.

Reconocer, entonces, que las categorías en las que se configura la crítica de la economía política son, en buena medida, solidarias con el marco teórico-categorial que sostiene la meta-física de la alteridad, hace posible inaugurar una relación en la cual la filosofía de la liberación sale poderosamente nutrida, especialmente en su dimensión económica. Esta cuestión nodal es la que nos permite hablar de la subsunción de *El capital* en la filosofía de la liberación. Al hacerlo, la filosofía dusseliana puede, ahora sí, construir en categorías analíticas conceptos antes vaga o ambiguamente formulados, superar con ello las críticas oportunamente realizadas (*vid. supra* § 2.1), y desarrollar una filosofía económica de la liberación, como veremos en nuestro último capítulo (*vid. infra* §§ 4.1-4.3).

En lo que sigue, exponemos una sistematización de la correspondencia categorial aludida, cuestión medular en nuestra argumentación, entre las seis primeras categorías de la filosofía de la liberación analizadas ya en el § 1.2 con las categorías marxianas de «relación capital-trabajo», «capital», «determinaciones del capital», «trabajo vivo», «trabajo asalariado», «fetichismo», «praxis de liberación» y «revolución». En apretada síntesis, la argumentación de este capítulo consiste en lo siguiente:

(a) En la filosofía de la liberación, la proximidad del cara-a-cara (*vid. supra* § 1.2.1) constituye la experiencia práctica o ética originaria. Para la crítica de la economía política, antes del contrato que subsume al trabajo vivo en el capital se hallan cara-a-cara el/la poseedor/a del dinero y el/la poseedor/a del trabajo (*vid. infra* § 3.1). La interpretación dusseliana respecto de *El capital* y sus escritos preparatorios se funda en este hecho, en la primacía absoluta de la relación persona-persona, *i. e.*, de relación práctica o ética²²³, que en este marco es la relación entre el/la poseedor/a de dinero y el/la poseedor/a de trabajo (Dussel, 1990a: 432).

(b) Ahora bien, para la filosofía de la liberación, desde la lejanía de la proximidad del cara-a-cara, se abre el mundo como totalidad (*vid. supra* § 1.2.2). En Marx, el capital (*Kapital*) es la totalidad del mundo económico en cuanto valor que se valoriza. Todo en él se justifica por el incremento de la tasa de ganancia. Se trata entonces del valor como fundamento racional de la economía, del plusvalor como trabajo impago, y del capital como proceso de valorización del valor (*vid. infra* § 3.2).

(c) Toda totalidad tiene, según la filosofía de la liberación, una serie de mediaciones o

considerado por Dussel como una de las expresiones filosóficas del discurso mítico-racional semita. Dussel construye una filosofía de la liberación y no ya una teología de la liberación, teniendo como sustrato la filosofía levinasiana en tanto que expresión filosófica del semitismo. En este sentido, la interpretación dusseliana de Marx parte desde la categoría levinasiana de exterioridad. De hecho, el trabajo previo de constitución de una meta-física de la alteridad será el fondo desde el cual Dussel trabaje el corpus teórico de Marx. Y no solo eso, sino además desde donde se torne posible la construcción de una correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política.

²²³ Respecto de la relación práctica en la filosofía de la liberación, véase Dussel, 1985b: 27-32.

posibilidades ópticas, *i. e.*, entes que se presentan y se interpretan en el mundo (*vid. supra* § 1.2.3). En el marco de la totalidad del capital, las mediaciones serán sus determinaciones propias, *v. gr.*, el dinero (*Geld*), el valor (*Wert*), el plusvalor (*Mehrwert*), la ganancia (*Profit*), entre otras (*vid. infra* § 3.3). Por ello, la cuestión fundamental para Marx consiste en poder articular sin saltos (fundando cada categoría o momento del desarrollo del concepto de capital en otro anterior, y todos, por último, en el trabajo vivo) la esfera de la producción con la de la circulación y realización del capital, donde la ganancia del capital es explicada como creación del trabajo vivo, *i. e.*, del no-ser del capital.

(d) Sin embargo, uno de esos entes es, para la meta-física de la alteridad, precisamente otro ser humano, *i. e.*, un ente que no es solo ente y, por tanto, es irreductible a la totalidad vigente, se trata, en efecto, de la exterioridad del otro (*vid. supra* § 1.2.4). Esa exterioridad, ese no-ser anterior y trascendental respecto de la totalidad del capital es, para la crítica de la economía política, el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*), quien es a la vez pobreza absoluta (*absolute Armut*) y fuente creadora de valor (*schöpferischen Quelle des Wertes*) (*vid. infra* § 3.4). Precisamente en este punto, donde se articula alteridad con no-ser y nada, se juega en Dussel, según nuestra interpretación, la posibilidad de una relación entre su filosofía de la liberación con el pensamiento de Marx:

Aquí ya tenemos *explícitamente*, y hasta con las mismas palabras, el tema que sugerimos hace años en nuestra *Filosofía de la liberación*. «El otro» que la «totalidad», en la «exterioridad», es *nada* para el *ser* del sistema, pero es todavía *real*. La «realidad» del otro resiste más allá del «ser» de la totalidad. El trabajador no-asalariado, real, exterior al capital como totalidad es la exterioridad (Dussel, 1988: 368).

(e) Ahora bien, la alienación consiste, para la filosofía de la liberación, en la negación de la exterioridad del otro y, por medio de dicho proceso, en su constitución como mediación de la totalidad (*vid. supra* § 1.2.5). El trabajo vivo, según Marx, subsumido en el capital es alienado como trabajo asalariado (*Lohnarbeit*), dado que se lo constituye como mediación del proceso de valorización del capital (*vid. infra* § 3.5). Este proceso consiste, en definitiva, en el fetichismo (*Fetischismus*) del capital, que establece, por un lado, la desconexión del trabajo vivo respecto del proceso de reproducción del valor y, sobre todo, de creación del plusvalor; y por el otro, la inversión donde el trabajo vivo se transforma en una mediación cósmica del capital. El fetichismo de la economía burguesa encubre, entonces, la existencia del plusvalor y, a la vez, afirma la ganancia como surgida del mismo capital por medio de un proceso de autovaloración.

(f) Finalmente, la praxis de liberación consiste en el proceso que permite restituir la alteridad negada (*vid. supra* § 1.2.6). El proceso revolucionario de transformación social es el eje de la *Befreiungspraxis* para Marx y de la crítica como proceso de desfetichización (*Revolution*) (*vid. infra* § 3.6).

Hay todavía un punto más que destacar y consiste en la dialéctica analógica del desarrollo del capital. Se trata, en efecto, de la cuestión del método en Marx tal y como es interpretada por nuestro autor (*vid. infra* § 3.7). Comencemos, pues, el análisis, categoría por categoría, para mostrar así su correspondencia.

3.1. Proximidad y relación entre poseedor/a de dinero (*Geldbesitzer*) y poseedor/a de fuerza de trabajo (*Besitzer der Arbeitskraft*)

Y para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir *dentro* de la *esfera de la circulación*, en el mercado, una mercancía cuyo *valor de uso* poseyera la peculiar propiedad de ser *f fuente de valor*; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto *creación de valor*. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía *específica*: la *capacidad de trabajo* o *fuerza de trabajo*.

— Karl Marx (1975: 203)

En la filosofía de la liberación dusseliana, toda relación práctica es una relación cara-a-cara, *i. e.*, una relación de un ser humano con otro, una experiencia distinta a todas las posibles experiencias cósmicas u ónticas (*vid. supra* § 1.3.1). Además, su filosofía de la economía piensa la relación ser humano-ser humano mediada por el producto de la relación ser humano-naturaleza²²⁴ (*vid. supra* § 1.3.2). De allí que, en el capitalismo, esta filosofía deba considerar la relación entre el/la poseedor/a del dinero y el/la poseedor/a del trabajo mediada por el producto del trabajo. Se trata, en definitiva, de la relación previa a la constitución del capital, donde el/la propietario/a del dinero se enfrenta al/a la propietario/a del trabajo. Es el momento ontológico previo al contrato, *i. e.*, es el momento anterior a que el trabajo vivo como pobreza absoluta (*absolute Armut*) y fuente creadora de valor (*schöpferischen Quelle des Wertes*) (*vid. infra* § 3.4) sea subsumido (*vid. infra* § 3.5) como mediación (*vid. infra* § 3.3) en la totalidad del capital (*vid. infra* § 3.2). La crítica de Marx será posible, para nuestro autor, desde la relación cara-a-cara que pone en cuestión la situación fundacional de la totalidad del capital (*vid. infra* § 3.6):

Marx considera al pobre (*pauper ante festum* escribe en latín) como la contradicción originaria del sujeto corporal viviente ante el dinero, que posteriormente será subsumido en el proceso de trabajo como clase obrera. El pobre es condición absoluta de posibilidad de la clase asalariada, contra la opinión de muchos (Dussel, 2020b: 178).

En la interpretación de Dussel, este será el momento previo a la constitución del capital como tal, pero, además, el momento ético-político, ontológico y meta-físico central del pensamiento dialéctico de Marx. En efecto, Dussel llama «praxis» o «práctico», según vimos, a la relación entre personas (Dussel, 1985b: 77). Esta puede ser, o bien inmediata (cara-a-cara) (*vid. supra* § 1.3.1), o bien mediada (a través del producto del trabajo) (*vid. supra* § 1.3.2). En este sentido, entiende que Marx es un personalista (Dussel, 1990a: 181), ya que el filósofo de Tréveris sostiene una primacía de la relación práctica persona-persona, *i.*

²²⁴ Giorgio Agamben en su obra *El uso de los cuerpos: homo sacer IV, 2* (2017) trabaja la noción griega de «chrēsis» (χρησις), «uso», para mostrar cómo en Grecia, en particular desde el análisis de Aristóteles, los amos hacían uso del cuerpo de los esclavos. El cuerpo del esclavo era como un cuerpo adherido al cuerpo del señor, cumplía funciones de su propia corporalidad. La relación señor-esclavo es práctico-productiva y no meramente instrumental y poética. Es una relación práctica porque es entre el señor y el esclavo, y es productiva porque el señor-esclavo produce los satisfactores desde la Tierra.

e., una primacía de lo ético (*vid. supra* § 1.2.1) (Dussel, 1990a: 429-430). Según Dussel, la relación práctica o ética, ser humano-ser humano, se encuentra en la base de toda la reflexión económica de Marx, desde los *Manuscritos* de 1844 hasta *El capital* (Dussel, 1983: 93).

La proximidad, entonces, es la experiencia meta-física radical del cara-a-cara, el encuentro entre quien domina la totalidad y quien todavía se halla en la exterioridad (capitalista-trabajador/a; o en abstracto, capital-trabajo) (Dussel, 1985a: 350 n. 22). El enfrentamiento entre el/la poseedor/a del dinero (aún no como capital) y el/la poseedor/a del trabajo (aún no subsumido en el capital) es, según nuestro autor, la contradicción originaria anterior a la existencia del capital y el punto de partida para el desarrollo del concepto de capital. Este enfrentamiento originario supone, además, la disociación entre la propiedad y el trabajo que se presenta como la ley necesaria del intercambio dinero-trabajo. Por último, el/la propietario/a del trabajo puesto como no-capital, *i. e.*, el trabajo vivo, independiente del dinero, será subsumido mediante una relación de dominación en la totalidad del capital, y se constituirá en mediación del ser de esa totalidad (Dussel, 2020a: 89) (*vid. infra* §§ 3.3-3.5).

La mercancía es, en cuanto fenómeno, lo primero en aparecer, pero no significa que sea lo primero en el orden del ser o de la esencia del capital. Lo primero en este orden, como fundamento del capital, es el valor que se valoriza (*vid. infra* § 3.2). Lo primero que aparece, entonces, a la conciencia habitual de los agentes en el mundo de las mercancías es el fenómeno. Así, en el mercado aparecen dos entes, el dinero (como trabajo objetivado) y el/la trabajador/a (como trabajo vivo). Esta es, según Dussel, la escena categorial primera del capital: el cara-a-cara entre el/la poseedor/a de dinero y el/la poseedor/a de trabajo (Dussel, 2006c).

Ahora bien, ¿de qué se trata este encuentro entre el/la poseedor/a del dinero y el/la poseedor/a del trabajo? El enfrentamiento cara-a-cara es, en efecto, la experiencia radical donde todavía tanto el/la capitalista/a como el/la trabajador/a es cada uno/a otro/a para el otro/a. El/la trabajador/a libre que ofrece su fuerza de trabajo en el mercado todavía no se ha objetivado, y el/la capitalista todavía no ha comprado con dinero la fuerza de trabajo ofrecida por el/la trabajador/a. Desde el ser del capital, el/la trabajador/a que lo enfrenta es propiamente su no-ser. El encuentro cara-a-cara, entonces, es el encuentro entre el ser del capital y el no-ser del trabajo vivo, entre la posesión del trabajo objetivado por parte del/de la capitalista y la pobreza absoluta del trabajo vivo. Este encuentro determina una relación que Dussel denomina práctica o ética (*vid. supra* § 1.3.1):

Para Marx, la relación capital-trabajo es la primera: relación metafísica en nuestro sentido. Es la relación de la *cosa* (el capital como trabajo objetivado o muerto) con la *persona*, con la subjetividad de la corporalidad, o sea, el sujeto (exterioridad del pobre antes del contrato del capital) (Dussel, 1990a: 65).

En otro texto, afirma Dussel al respecto:

El «trabajo vivo» enfrenta al dinero (poseedor de trabajo objetivado pasado) en su propia corporalidad en tanto «puede» (tiene la «capacidad» actual, real pero posible de ser actualizada)

trabajar. Esa capacidad, todavía en la «exterioridad» de la «totalidad» del capital, es portadora de valor de uso y creadora potencial de valor de cambio (Dussel, 1988: 65).

Este enfrentamiento capital-trabajo constituye la contradicción originaria del capital. La separación (*Trennung*) originaria previa a la existencia del capital (o a cualquier sistema económico) es entre un/a poseedor/a de dinero como dinero y un/a poseedor/a del trabajo como trabajo. En efecto, previamente a la existencia del capital, acontece la separación entre el/la poseedor/a del dinero (capital) y el sujeto viviente de trabajo (trabajo vivo), quien necesita dinero para sobrevivir, y por ello presupone al capital futuro (que le pagará un salario), pero, por otra parte, ese futuro capital presupone al/a la trabajador/a como fuente de todo su valor (Dussel, 2014: 70-71). La contradicción originaria del capital es, entonces, el cara-a-cara anterior al intercambio, cuyos términos contradictorios son, por un lado, el/la poseedor/a del dinero, *i. e.*, el/la poseedor/a del trabajo objetivado pasado, y, por el otro, el/la poseedor/a del trabajo, *i. e.*, el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*), con su doble valorización, *i. e.*, negativamente, como pobreza absoluta (*absolute Armut*) y, positivamente, como fuente creadora de valor (*schöpferischen Quelle des Wertes*) (*vid. infra* § 3.4).

Antes del intercambio, cuando el/la trabajador/a no ha trabajado todavía para el capital, en su exterioridad original, es un trabajo todavía no-objetivado; y en cuanto no-objetivado es nada para el capital, *i. e.*, es su negatividad. En efecto, fuera del intercambio, en la exterioridad, el trabajo es no-objetivado, y por ello es no-capital. En el mundo del capital (o lo constituido bajo su horizonte) el/la trabajador/a no es ningún ente: es nada. Más allá del capital es la no-objetividad. Si la riqueza es el capital, lo que está fuera es la pobreza absoluta, *i. e.*, la alteridad al capital es el trabajo no-objetivado, el trabajo vivo o la inmediata corporalidad del/de la trabajador/a. En el cara-a-cara que enfrenta el/la trabajador/a ante el/la capitalista, el trabajo es nada todavía. El/la trabajador/a —en su corporalidad— frente al/a la capitalista, cuando todavía no ha objetivado trabajo alguno, no existe para el capital: su presencia es percibida como «existencia puramente subjetiva»; el/la trabajador/a es real solo y porque es *in actu* productivo, *i. e.*, subsumido/a en el capital (*vid. infra* § 3.5) (Dussel, 1985a: 140-141).

Este es, para Dussel, el punto de partida o el momento originario del capital. Uno/a posee el dinero y el/la otro/a la fuerza de trabajo. El dinero como dinero es valor de uso, y es usado como valor de cambio equivalente universal para poder medir el valor de las mercancías en el intercambio del mercado. El dinero como dinero no es dinero como capital. El dinero como capital implica que el dinero como dinero cambie de naturaleza. ¿Cómo cambia, entonces, de naturaleza el dinero? Nuestro autor sostiene que es el/la pobre el punto de partida del capital, una vez que este es subsumido/a en el proceso productivo mediante el contrato de compra-venta de la fuerza de trabajo. A partir de esta subsunción se logra transmutar el dinero como dinero en dinero como capital. Si no hay un/a pobre, no hay posibilidad de capital, pues no hay quien venda su fuerza de trabajo. El trabajo vivo como tal es absolutamente contradictorio con el capital, pero es su presupuesto necesario, ya que crea el valor. Y a su vez, el trabajo vivo es fuente del valor del capital, pero presupone al capital porque recibe a cambio un salario para comprar los víveres necesarios para su supervivencia. El ser del capital es la valorización del valor y el/la obrero/a es el no-ser del

capital, la nada del capital, como hemos dicho. La proximidad del cara-a-cara es el momento previo al contrato de la compra-venta de fuerza de trabajo por el que el trabajo vivo será subsumido en el capital. Esta subsunción implicará su cosificación, su dominación, su enajenación, su alienación (*vid. infra* § 3.5) (Dussel, 1988: 67-68).

Marx entiende que las condiciones para la existencia del capital son tres: el dinero, el trabajo y la libre relación de cambio. El dinero antes de que se ponga como capital, *i. e.*, en cuanto trabajo pasado y acumulado en cantidades suficientemente grandes. El trabajo todavía no subsumido en el capital, sino como capacidad viva de trabajo, como existencia meramente subjetiva del/de la trabajador/a. Y la libre relación de cambio como circulación monetaria entre ambas partes. La relación originaria anterior al ingreso del dinero en el proceso de valorización del capital no es todavía una relación capitalista de producción (Dussel, 1985a: 223).

El capital como tal solo es posible a partir de ley necesaria del intercambio capital-trabajo. Esta ley exige la disociación entre la propiedad de los medios de producción y el trabajo. En el cara-a-cara originario, Dussel entiende que la fuerza de trabajo se encuentra en estado de separación respecto de sus medios de producción. Esto supone procesos históricos a través de los cuales se disolvió la articulación originaria de los medios de producción y la fuerza de trabajo, provocando el enfrentamiento entre los/las obreros/as como no-propietarios/as y los no-obreros/as como propietarios/as de los medios de producción. Las condiciones para que se realice la fuerza de trabajo están separadas como propiedad ajena del/de la poseedor/a de la fuerza de trabajo. La propiedad privada del producto del propio trabajo se identifica con la separación de trabajo y propiedad; así, el trabajo es igual a crear propiedad ajena, y la propiedad, a dominar trabajo ajeno. Por lo que el vínculo entre los individuos que intercambian capital y trabajo está fundado en una coerción (Dussel, 1985a: 115). El trabajo vivo es coaccionado violentamente a venderse. Para ello, se disuelven los modos anteriores al capital de reproducir la vida, se destruyen las instituciones que pudieran defenderlo por la acción directa y represiva del Estado burgués (Dussel, 1988: 342-343). Este proceso no es otro que la disociación entre la propiedad y el trabajo, que obliga al/a la trabajador/a a ofrecer en el mercado la capacidad de trabajo que radica en su propia corporalidad:

La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como «*originaria*» porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo (Marx, 1988: 893).

Según nuestro autor, Marx muestra lo que se oculta detrás de la ideología de la economía política burguesa. En efecto, la ahistoricidad del discurso económico burgués no permite descubrir las posiciones ya determinadas, tales como las de posesión del dinero o la desposesión de los medios de producción y de tierra. Ambos sujetos aparecen, poseedores y desposeídos, considerados en abstracto, como iguales, siendo en realidad desiguales, determinados por una historia de posesión del producto del trabajo del otro y desposesión del propio producto del trabajo. Lo que en verdad ha sucedido es que uno de los sujetos del intercambio se ha transformado en el/la poseedor/a del dinero, y el otro sujeto del intercambio es un/a asalariado/a que vende su trabajo (Dussel, 1985a: 115-116):

El trabajador, como «exterioridad», como «anterioridad» al capital, tiene su propia «realidad» en sí y para-sí, como subjetividad, como persona, como vida. Pero es pura negatividad, sin objetividad, sin posibilidad de reproducir esa vida. Por ello la condición universal de la existencia del capital es, por una parte, contar con la «realidad» de esa subjetividad «creadora», y, para ello, haber sumido al trabajador en la más extrema indigencia, pobreza, miseria, mendicidad: «La disociación entre la propiedad [del que tiene dinero] y el [propietario sólo del] trabajo se presenta como la ley necesaria de este intercambio entre el capital [sólo dinero] y el trabajo.» (Dussel, 1990a: 366).

La condición de posibilidad del capital es, entonces, la separación absoluta entre la pobreza del trabajo vivo y la posesión de trabajo objetivado previo por parte del/de la poseedor/a del dinero. Esta separación absoluta entre propiedad y trabajo, entre la capacidad viva del trabajo y las condiciones de su realización, entre el trabajo objetivado y el trabajo vivo, entre el valor y la actividad creadora de valor permite la apropiación²²⁵ de capital, *i. e.*, la unidad de capital originario más pluscapital (Dussel, 1985a: 226) mediante una relación práctica de dominación (Dussel, 1990a: 433-434)

El capital es, de hecho, una totalidad (*vid. infra* § 3.2) fundada en una relación social. Esta relación, considerada en abstracto, es entre dos seres humanos. De modo que se trata de una relación práctica o ética, según como lo define la filosofía dusseliana de la liberación (*vid. supra* § 1.2.1). Ahora bien, esta relación social capital-trabajo es, asimismo, una relación vertical, es decir, una relación de explotación, de dominación entre el/la capitalista y el/la trabajador/a (Dussel, 1990a: 436). Se trata de una relación donde uno/a de ellos/as ejerce dominación sobre el/la otro/a al colocarlo como una mediación de su realización (*vid. infra* § 3.5) (Dussel, 1990a: 359-360). La relación social entre el/la capitalista y el/la trabajador/a constituye el fundamento del ejercicio real del trabajo asalariado subsumido en el capital. Es la relación en la que el trabajo produce valor y crea plusvalor que el capital acumula (Dussel, 1990a: 433-434):

La «relación *práctica*» —esto es la praxis, y por lo tanto nos encontramos en un nivel de la *frónesis* aristotélica, ya que el capitalista domina «con prudencia» (capitalista, evidentemente)— es la «esencia» de la relación de producción (Dussel, 1990a: 435).

La relación social de dominación capital-trabajo y su sostenimiento es el resultado de la lógica misma del funcionamiento del capital (en la medida en que destruye en el/la obrero/a toda otra manera de reproducir su vida) y es el presupuesto de su existencia. Esta relación tiene la falsa apariencia de una transacción entre poseedores de mercancías dotados de iguales derechos y que se contraponen de manera igualmente libre. Sin embargo, la relación no es de igualdad, sino lo contrario. El modo de producción capitalista presupone una determinada relación social de las condiciones de producción (capital-trabajo), y reproduce constantemente sus relaciones de producción (Dussel, 1990a: 47-49). Ahora bien, esta desigualdad se realiza en el proceso de producción mismo, y no en el mero contrato como

²²⁵ Según nuestro autor, Marx distingue entre posesión, propiedad y apropiación. La posesión es la relación efectivo-material con la cosa, la relación objetiva. La propiedad es el derecho o capacidad subjetiva, la relación subjetiva (capacidad otorgada y reconocida del sujeto). La apropiación, finalmente, es, por un lado, la síntesis objetivo-subjetiva en tanto que es posesión y propiedad, es uso con derecho y, por el otro, dice relación

apariencia formal externa. La relación ética es encubierta a través un contrato que funciona ocultando una relación social de dominación (*vid. infra* § 3.5):

La relación «jurídica» indica —pero en el proceso de la reproducción determina como anterioridad— la relación «económica» entre dos personas: el capitalista y el obrero. Esa relación económica, por otra parte, incluye y supone una mera relación antropológica y práctica («moral» o «ética») entre el capital y el trabajo. En esa relación social que Marx califica y enjuicia «prácticamente» —indicando que es la esencia del orden «moral» burgués, al cual critica como «perverso» desde un juicio «ético» absoluto, como veremos—, se encuentra el nivel «ético» por excelencia (Dussel, 1990a: 437).

Para Dussel, en todo el análisis abstracto de Marx, está siempre implícito el aspecto concreto de la relación social de dominación. En efecto, para Marx, la relación de clase entre capitalista y asalariado/a ya existe, está presupuesta en el momento en que ambos se enfrentan como dinero-fuerza de trabajo (desde el/la capitalista) o fuerza de trabajo-dinero (desde el/la obrero/a).

3.2. Totalidad y capital (*Kapital*)

A dicho incremento, o al excedente por encima del valor originario lo denomino yo *plusvalor* (*surplus value*). El valor adelantado originariamente no sólo, pues, se conserva en la circulación, sino que en ella *modifica su magnitud de valor*, adiciona un *plusvalor* o se *valoriza*. Y este movimiento lo *transforma en capital*. [...] La circulación del dinero como capital es, por el contrario, un fin en sí, pues la *valorización del valor* existe únicamente en el marco de este movimiento renovado sin cesar. El movimiento del capital, por ende, es carente de medida.

— Karl Marx (1975: 184 y 186)

La ontología, como ya lo hemos indicado, es la reflexión sobre el sistema como totalidad (*vid. supra* § 1.2.2). El ser o totalidad es el fundamento (*Grund*) del sistema, *i. e.*, aquello que hace que todos los entes que pertenecen a una totalidad tengan sentido y, por tanto, pueden ser comprendidos. Ahora bien, el capital en cuanto tal es una totalidad²²⁶. La esencia (*Wesen*) o el ser (*Sein*) del capital (*Kapital*) es su fundamento, *i. e.*, el sistema económico capitalista. De modo que, para comprender cómo funciona el capital, es necesario conocer su esencia, su fundamento, su ser. El ser del capital es, en efecto, el valor que se valoriza o la valorización del valor (*Verwertung des Werts*). Sin embargo, la esencia del capital se vuelve «misteriosa», se oculta, no se manifiesta. De allí que la labor de Marx, según nuestro autor, consiste en realizar una ontología del capital, *i. e.*, analizar el capital como una totalidad y describir todas sus mediaciones internas (*vid. infra* § 3.3). Dicha ontología piensa, lógicamente, la cuestión del ser, de lo fundado *en y por* el capital, *i. e.*, el valor (Dussel, 1985a: 137).

Una vez que el capital queda establecido a partir de la efectiva compra-venta de la fuerza de

práctica entre dos productores, siendo entonces una relación social y, por lo tanto, ética (Dussel, 1985a: 228).

²²⁶ Sobre la noción de totalidad referida al marxismo, véase Jay, 1984.

trabajo (*vid. supra* § 3.1), la categoría «totalidad» es la categoría ontológica principal (Dussel, 1988: 58).²²⁷ El capital es, para Marx, la totalidad del sistema burgués históricamente instituido, y el capitalismo, como totalidad histórica, se funda en el capital, siendo este la esencia de todo lo que aparece en el mundo de las mercancías, esto es, en el ámbito fenoménico de la conciencia cotidiana. En este párrafo, nos interesa analizar la correspondencia entre las categorías «totalidad» y «*Kapital*», y señalar en qué sentido el sistema capitalista es una totalidad y por qué su fundamento consiste en ser valor que se valoriza.

¿Qué es, pues, el capital? El capital es trabajo muerto, *i. e.*, trabajo objetivado pasado que solo mediante la incorporación de fuerza de trabajo viva logra transformarse en valor que se valoriza a sí mismo (Dussel, 1990a: 144). El capital, entonces, es el valor que se valoriza, *i. e.*, es el proceso mismo de la valorización del valor (*Verwertung des Wertes*). El valor que el trabajo vivo produce y crea transita por cada una de las determinaciones del proceso económico, *i. e.*, circula de una determinación a otra incrementándose en cada rotación del capital (Dussel, 2014: 80). Ninguna determinación en cuanto tal es el capital, sino que es solo el valor que circula a través de todas sus determinaciones valorizándose (Dussel, 2020a: 101):

Al transformar el dinero en mercancías que sirven como materias formadoras de un nuevo producto o como factores del proceso laboral, al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma *valor*, trabajo pretérito, objetivado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en un monstruo animado que comienza a «trabajar» cual si tuviera dentro del cuerpo el amor (Marx, 1975: 236).

Cada determinación del capital (dinero, trabajo, medios de producción, producto, mercancía, ganancia, etc.) es portadora de valor (Dussel, 2014: 84) (*vid. infra* § 3.3). Esta circulación del valor a través de las determinaciones de la totalidad del capital constituye su circulación ontológica. De allí que este sea esencialmente un proceso circulante ontológico del valor, que como sujeto y sustancia es lo que por último permanece en todo el proceso. La circulación del capital, por tanto, no crea valor. El valor mantiene en cada una de las diferentes sustancias o determinaciones la identidad consigo mismo, permanece siempre en sus determinaciones y solo en tanto constituye un ciclo de pasajes que permanentemente se renueva. El movimiento del capital funda su proceso de valorización (Dussel, 1985a: 270-271):

El capital es el *valor que pasa* por todas las determinaciones sin fijarse en ninguna y sin que ninguna singularmente sea el capital. Es el valor como *movimiento del valor* que pasa de determinación en determinación, creciendo solamente en el momento de la intervención del trabajo vivo (y por ello solamente él crea *nuevo valor*); conservándose o aniquilándose después. El capital por fin es la *circulación ontológica* (del *todo*: del capital industrial al comercial y financiero como totalidad, individual, por ramos, por naciones, mundial) que como una espiral creciente arrastra como en un inmenso torbellino o un huracán gigantesco la vida humana (de la humanidad) objetivada en el valor que se valoriza (Dussel, 2014: 84-85).

²²⁷ Veremos, sin embargo, en el § 3.4 que, en la interpretación que Dussel realiza de la obra de Marx, la categoría «trabajo vivo» es la categoría generadora de todas las restantes de su discurso teórico. En efecto, desde esa categoría, entendida como una realidad positiva más allá del capital, puede comprenderse tanto la posibilidad de su devenir originario como la de la crítica a la economía política burguesa.

El valor realiza, entonces, un proceso dialéctico a través de las múltiples determinaciones del capital, donde va negando una tras otra para afirmarse en la siguiente: subsunción sucesiva de una determinación por la posterior, desde el dinero originario puesto en la compra de la fuerza de trabajo y de los medios de producción hasta la ganancia al final de cada rotación del capital (Dussel, 2014: 114).

En efecto, que el valor se va valorizando significa que aumenta su valor, y ese aumento de valor es justamente el *quid* de la cuestión. ¿Cómo es posible, entonces, esta supuesta «autovalorización»? Solo es posible si el capital dispone para sí de trabajo impago (*unbezahlte Arbeit*) (Dussel, 1990a: 164). El capital para poder valorizarse necesita plus-trabajo, ya que se realiza por la acumulación de plusvalor (*Mehrwert*) (Dussel, 1985a: 167). La pretendida «autovalorización» del capital no es otra cosa, pues, que el disponer de una determinada cantidad de trabajo impago (*vid. infra* § 3.3).

Si consideramos abstractamente la rotación del capital, el capital 1 (K_1) es el único que parte del dinero que no era capital en la confrontación primera capital-trabajo, *i. e.*, entre el/la propietario/a del dinero y el/la propietario/a del trabajo (*vid. supra* § 3.1). En la primera posición, el dinero no es dinero como capital, no hay aún, en sentido estricto, capital. Se trata, repetimos, de un momento abstracto, no de uno empírico. Al comprar-vender la fuerza de trabajo, el/la propietario/a del dinero subsume al trabajo vivo en el proceso de producción, donde este reproduce el valor de su salario, pero además crea plusvalor. El trabajo vivo pone en el producto el valor del salario, pero además le pone un valor que surge de la nada, *ex nihilo*, del capital (*vid. supra* § 2.2.2). Es decir, el trabajo vivo crea valor. Ese más-valor es el excedente —como explicaremos más adelante— que se acumula como ganancia, y es apropiado por el capital (*vid. infra* § 3.4). Este plusvalor acumulado como dinero, ya es dinero como capital. El capital 2 (K_2), entonces, ya es capital desde su inicio porque parte del K_1 , que contiene dinero como capital al haber apropiado plusvalor.

El/la poseedor/a del dinero tiene valor como dinero, con él compra los medios de producción y paga un salario como compra-venta de la fuerza de trabajo. Al hacerlo, niega al dinero como dinero y aparece ahora como medios de producción y fuerza de trabajo. El dinero, entonces, es subsumido en los medios de producción y en el pago de la fuerza de trabajo. A su vez, los medios de producción y la fuerza de trabajo son negados porque aparece el producto. Dicho producto, a su vez, será negado porque se pone en el mercado como mercancía. Por último, la mercancía también será negada porque reaparece como dinero más ganancia. Lo que ha permanecido en todo este proceso es el valor. Es precisamente un proceso dialéctico en el que el valor pasa de determinación en determinación. ¿Quién es, pues, el sujeto del capital? El sujeto del capital es el valor mismo, el valor como cosa.

Considerado como totalidad, el capital es, según dijimos, el valor que circula o se sobre-pasa de una determinación en otra acrecentándose (Dussel, 2014: 99). Dussel denomina a este proceso «circulación ontológica del valor», donde este se valoriza desde la producción y la creación de valor por parte del trabajo vivo hasta la realización del valor y el plusvalor en la ganancia. El trabajo vivo se objetiva en el valor y este en el producto. Es decir, el valor

circula en todos los momentos y determinaciones del capital, incluso en la producción. La mercancía circula hasta que se vende como dinero, y el dinero se acumula como dinero que empieza una nueva rotación, ya como capital.

Además, hay una circulación parcial u óptica del valor que posee dos momentos, por un lado, el momento productivo del capital como circulación del trabajo al valor, *i. e.*, el proceso de trabajo mediante el cual se produce materialmente valor de uso, y al mismo tiempo se objetiva la vida del/de la trabajador/a poniendo formalmente valor, y creando simultáneamente plusvalor; por el otro, el momento de la circulación de la mercancía en el mercado (Dussel, 2014: 99-100). La totalidad del capital, para Marx, se manifiesta como circulante, de tal manera que el ciclo de las fases transita por sus diferentes metamorfosis. Ahora bien, para Marx, también se manifiesta la diferencia entre el momento de la circulación con el de la producción, de modo que cuando el capital está en una esfera, sea de la producción o de la circulación, no está en la otra. Se manifiesta como fijado en una de ellas, sin sobrepasarse de una en otra (Dussel, 1990a: 93).

El capital, para Dussel, circula aún en la producción. En el ciclo de las fases de la producción también transita a las sucesivas metamorfosis. Una fase es la de la producción y otra la de la circulación. Aún la producción es circulación, dice Dussel, porque el medio de producción y el trabajo como costo de producción circula y se objetiva en el producto. Hay una circulación anterior del proceso productivo, *i. e.*, el/la trabajador/a que se ofrece en el mercado, el/la propietario/a del dinero y que compra al/a la propietario/a del trabajo como capital variable y lo incorpora en la fábrica. Se trata, pues, de un momento anterior de la producción; pero además hay otro momento parcial, el de la producción. Luego de la producción, el producto va al mercado, *i. e.*, al tercer momento óptico, el de la circulación de las mercancías en el mercado. Por eso al analizar las determinaciones del capital, como veremos, es preciso distinguir tres momentos: las determinaciones de la circulación previas a la producción, las determinaciones de la esfera de la producción y las determinaciones de la esfera de la circulación en cuenta tal (*vid. infra* § 3.3).

Existe además una relación entre la producción y la circulación. El valor hace referencia a la esfera de la producción; el precio, a la del mercado, y su relación indica la fundamentación del precio en el valor. El valor y el precio deben referirse mutuamente para impedir la fetichización de la esfera del mercado (*vid. infra* § 3.5) (Dussel, 2014: 101-102).

El capital como totalidad es, entonces, el movimiento ontológico del valor cuyos momentos son sus tres esferas, *i. e.*, la esfera de la producción, la de la circulación y la de la realización del capital. El capital, para Marx, según nuestro autor, es valor circulante como sujeto que domina las diversas fases de este movimiento, como valor que se mantiene y se reproduce, como el sujeto de estas transformaciones que se operan en un movimiento circular, como espiral, círculo que se amplía (Dussel, 1990a: 87).

En el primer tomo de *El capital*, Marx trabaja la cuestión de la producción del valor, la obtención del plusvalor y cómo se acumula, pero también analiza en él el tema del salario y

del modo como el plusvalor se acumula al final del proceso. Allí, parte del dinero (originariamente *como no-capital*, pero después devenido *dinero como capital*), el que negado como tal es puesto en el proceso de producción como trabajo vivo (*vid. infra* § 3.4) subsumido (*vid. infra* § 3.5), *i. e.*, como fuerza de trabajo y como medios de producción (*vid. infra* § 3.3). El ente producido, en tanto que primera determinación óptica, será puesto en el mercado como mercancía, segunda determinación óptica. Este primer movimiento circular tiene por retorno (reflexión o resultado) la acumulación (pluscapital), según el desarrollo del concepto ontológico de capital.²²⁸

El proceso de circulación, por su parte, es desarrollado por Marx en el segundo tomo de *El capital* que, como sabemos, fue editado por Engels póstumamente (*vid. supra* § 2.3). Se trata de la cuestión del producto puesto en el mercado y por ello devenido en mercancía (Dussel, 2014: 119-120). En esta fase, Marx parte ahora de un segundo círculo para poner las determinaciones ópticas del capital como circulantes. En el movimiento circulatorio hay siempre nuevo valor que surge de la nada del capital, de manera que no hay una dialéctica de lo mismo a lo mismo, sino un movimiento de una totalidad a la que se le agrega realidad originada *más allá* de su fundamento, mediante un proceso permanente de incorporación, subsunción, alienación de trabajo vivo nuevo (Dussel, 1990a: 401-402) (*vid. infra* §§ 3.5 y 3.7, pero también § 1.4).

Finalmente, el proceso de realización del capital se halla desarrollado en el tercer tomo de *El capital*, también inédito en la vida de Marx. Se trata, en buena medida, del problema del pasaje del plusvalor a la ganancia (Dussel, 2014: 121-122). En la tercera fase, acontece el retorno del segundo círculo sobre sí mismo: Se trata de la acumulación del libro I de *El capital* en tanto plusvalor producido y circulado del producto hasta el dinero de la venta (Dussel, 1990a: 402). Los puntos de partida, la mercancía como producto, la mercancía propiamente dicha o el dinero, y la mercancía con precio, retornan como capital tanto en el movimiento de la acumulación como en el de la reproducción y la distribución (Dussel, 1990a: 404). La ganancia es la realización del momento de la circulación del capital. El fundamento de la ganancia en la circulación se encuentra en el plusvalor que se crea en el momento de la producción²²⁹ (*vid. infra* § 3.3).

Si bien Marx distingue estos tres momentos del capital (*i. e.*, producción, circulación y realización), todos ellos constituyen una unidad, la unidad real del capital como totalidad.

²²⁸ En este punto Dussel señala una radical distinción de la dialéctica marxiana respecto de la hegeliana (*vid. supra* §§ 1.4 y 2.4). Para Marx, el valor creado por el trabajo vivo en el plustempo del plustrabajo, *i. e.*, el plusvalor, se origina por una fuente que no está fundada en el capital (Dussel, 1990a: 399). El plusvalor tiene por su sustancia creadora, como fuente más allá del fundamento del valor del capital, al trabajo vivo (*vid. infra* § 3.4). De hecho, el momento esencial del movimiento dialéctico se cumple en la cuestión de la transformación del dinero en capital, puesto que allí es subsumido (alienado) el trabajo vivo e incorporado al capital (*vid. infra* § 3.3) (Dussel, 1990a: 400-401). El proceso capitalista de producción produce mercancías, produce plusvalor y produce y reproduce la relación capitalista misma, *i. e.*, la relación capitalista-asalariado (Dussel, 1990a: 170-171).

²²⁹ Para los economistas burgueses clásicos todo acontece en el nivel superficial de la circulación (ganancia); para Marx, en cambio, y según la interpretación de nuestro autor, el secreto oculto, y fundamental, se efectúa en el nivel de la producción (trabajo-plusvalor).

Cada uno de estos momentos constituye una forma diferente de existencia del mismo capital. La unidad del capital se realiza en el traspasarse de cada momento a otro, *i. e.*, el fundamento de su unidad estriba en el valor como aquella determinación que pasa de un momento al otro manteniendo su unidad (Dussel, 1990a: 86).

Ahora bien, el capital se divide en capital industrial o productivo, capital mercantil o comercial y capital financiero (Dussel, 2014: 114). En el capital industrial se halla la parte productiva del capital. Se trata del nivel donde se halla el «misterio» de la valorización del capital: el trabajo no pagado del trabajo vivo. El capital productivo es la parte esencial y oculta del capital cuyas determinaciones son: medios de producción, fuerza de trabajo y producto. Por su parte, el producto puesto en el mercado es la mercancía. El capital comercial se divide en capital mercantil o dedicado al tráfico de mercancías, y capital dinerario que se ocupa del tráfico del dinero. El capital comercial no es otra cosa que el capital que actúa dentro de la esfera de la circulación. En el proceso de circulación no se produce valor alguno, y por consiguiente tampoco se produce plusvalor²³⁰ (Dussel, 2014: 125). El capital financiero, por último, es el capital que rinde interés, el que obtiene dinero de dinero. Se trata de la forma de capital que se autonomiza como capital dinerario para cumplir con todas las operaciones industriales y comerciales que necesitan dinero. Nunca crea plusvalor, sino que trafica con el valor ya creado. Tanto en el capital comercial como el financiero se distribuye el plusvalor del/de la trabajador/a obtenido en el proceso productivo industrial (Dussel, 2014: 126).

En efecto, es a partir del capital mercantil, dice Dussel, que el plusvalor creado en el nivel de la producción es distribuido tanto en el capital industrial como en el comercial y el financiero. El/la industrial al vender su mercancía al/a la comerciante, ya en el proceso de circulación, esta se transforma en mercancía del/de la comerciante. El/la industrial deberá compartir parte de su plusvalor (o ganancia industrial) con el/la comerciante, ya que deberá venderle la mercancía por menos de su valor (o precio), pero por sobre el costo de producción. Es decir, deberá cederle parte del plusvalor que ha obtenido del/de la obrero/a. La ganancia industrial pierde parte de su valor: la ganancia del/de la comerciante y el interés pagado al financista. Se trata, pues, de una transferencia de plusvalor desde el capital industrial al capital comercial y al capital financiero (Dussel, 2014: 123-124). Los costos de comercialización, *i. e.*, el transporte, el embalaje, la publicidad, entre otros, corren por cuenta del capital comercial y deben descontarse de la ganancia comercial; son, por lo tanto, desvalorización del capital (Dussel, 2014: 124). A su vez, el capital comercial compra las mercancías con un dinero que le es prestado por el capital financiero, pero al venderlas, lo hace por un valor que le permita obtener ganancia y, además, pagar el interés del capital comercial. Esto es posible porque la mercancía vendida contiene desde su producción un plusvalor no pagado que permite que el capital comercial y el financiero obtengan también ganancia (*vid. infra* §§ 3.3 y 3.4).

El proceso de valorización es el proceso económico del capital en cuanto valor. El trabajo

²³⁰ El/la trabajador/a de comercio no produce plusvalor en forma directa, pero sí en forma indirecta (Dussel, 2014: 124-125).

como valor de uso existe únicamente para el capital, y es el valor de uso del capital mismo, *i. e.*, la actividad mediadora a través de la cual el capital se valoriza. La valorización del capital se logra por la explotación de la fuerza o capacidad de trabajo. Según nuestro autor, el trabajo objetivado en el valor de cambio pone al trabajo vivo como medio de la reproducción de ese valor, mientras que originalmente el valor de cambio solo aparecía como un producto del trabajo (Dussel, 1985a: 135). El capital, en la medida en que reproduce y aumenta su valor, es valor de cambio autónomo (el dinero) como proceso de valorización. Si el intercambio entre el capital y el trabajo fuera de igualdad, no habría valorización porque tanto el valor inicial como el final se mantendrían idénticos; ahora bien, si hay más valor al final es porque claramente el intercambio es desigual (Dussel, 1985a: 153-154):

El secreto, el misterio (invisible a la conciencia tanto del trabajador como del mismo capitalista) de la valorización, entonces, está en el tipo de intercambio entre capital-trabajo, al inicio del proceso de producción, cuando contractualmente pasa la propiedad del trabajo como valor de uso al capital, y la propiedad de un cierto dinero como valor de cambio al trabajador (Dussel, 1985a: 154).

El proceso de valorización, que se juega fundamentalmente en el proceso de producción capitalista (*kapitalistischer Produktionsprozess*), se consume, sin embargo, al final de la circulación, cuando el producto del proceso productivo, transformado en mercancía, se vende por dinero en el mercado. Es entonces cuando la valorización o el aumento del valor se cumple acabadamente. El dinero usado al comienzo del proceso de producción se ha mantenido e incluso ha aumentado al final de todo el ciclo (Dussel, 1985a: 155-156). La razón de esto se halla, como veremos, en la cuestión del plusvalor (*vid. infra* § 3.3). En efecto, la ganancia exige la existencia de más-valor como su presupuesto. Esto es posible dado que el proceso de valorización no es otra cosa que la apropiación que realiza el capital de ese más-valor; de hecho, el plustrabajo puesto como plusvalor del capital significa que el/la obrero/a no se apropia del producto de su propio trabajo, sino que ese producto se le presenta como propiedad ajena; mientras que, paralelamente, el trabajo ajeno se le presenta al/a la capitalista como de su propiedad (Dussel, 1985a: 222). El capital como valor que se valoriza es plusvalor acumulado, por lo que la valorización del capital se cumple acumulando plusvalor, *i. e.*, según dijimos, trabajo impago (Dussel, 1990a: 371).

Marx distingue entre «acumulación» y «reproducción» del capital. La acumulación es la conversión del plusvalor realizado como ganancia en capital; formalmente, por el puro retorno; realmente, como aumento efectivo de capital (pero como tal no incluye el proceso de producción, ya que se efectúa al final de dicho movimiento) (Dussel, 1990a: 168). Es decir, es la ganancia en tanto que retorna sobre el capital (Dussel, 1988: 197). Marx sostiene, según Dussel, que la acumulación de nuevo capital solo puede proceder bajo las mismas condiciones que la reproducción del capital ya existente (Dussel, 1988: 198). La finalidad constante de la producción capitalista, para Marx, es la acumulación de capital o, dicho de otro modo, producir con el mínimo de capital invertido un máximo de plusvalor o de plusproducto (Dussel, 1988: 200). En efecto, el lugar lógico dialéctico de la acumulación es el momento en el que el plusvalor producido por el plustrabajo deviene capital: se torna capital o retorna a su fundamento (expresado ontológicamente). Dicho de otro modo, el *no-ser* del/de la obrero/a como *ser* del capital se efectiviza en el momento en que el plusvalor en el

producto se transforma en mercancía vendida, *i. e.*, en plusvalor como capital acumulado (Dussel, 1990a: 168).

La reproducción es formalmente (y de manera simple) conservación de lo que no se consume o mera reposición de las condiciones de producción (esencialmente capital constante que se consume, pero aun capital variable que se debe emplear nuevamente); sin embargo, realmente es reproducción ampliada (como aumento de capital productivo y como articulación con otros capitales complementariamente). En efecto, gran parte del capital constante no se consume y no necesita, por tanto, reproducirse. Se conserva. La reproducción es meramente formal: conservación. Sin embargo, otra parte del capital constante se usa y se consume, y al mismo tiempo se articula con otros capitales (Dussel, 1988: 197-198). La reproducción es mera conservación, es repetición (esto incluye tanto el proceso de producción y el de acumulación) (Dussel, 1990a: 168).

En síntesis, la acumulación de capital es la parte del ingreso que se convierte en nuevo capital, *i. e.*, la parte de la ganancia que vuelve a capitalizarse; por su parte, la reproducción del capital es el ingreso que se cambia por el capital consumido en la producción y que, por tanto, no crea nuevo capital. La acumulación es, en la producción, el *retorno-sobre-sí* del plusvalor en capital; la reproducción es el mismo retorno, pero más concreto de la circulación del capital (Dussel, 1990a: 101).

Según Dussel, la pregunta de Marx era cómo explicar la pobreza del/de la creador/a del valor del capital, en definitiva, cómo explicar la pobreza del/de la creador/a de la riqueza (Dussel, 2014: 104). Esa pregunta es respondida con la ley general de la acumulación capitalista, con la cual Marx formula su alegato ético-político y evidencia la intención práctica de su obra: la condición de la acumulación de capital es una proporcionada acumulación de miseria, de aumento de proletariado. No puede darse una sin la otra. La acumulación es aumento de capital, pero fundamentalmente de capital constante, *i. e.*, disminución relativa de capital variable, disminución relativa también del proletariado activo (Dussel, 1990a: 172-173). La ley de la acumulación capitalista (*Gesetz der kapitalistischen Akkumulation*) afirma que una es proporcional a la otra (Dussel, 1990a: 448).²³¹ Si el valor es vida humana objetivada (*vid. supra* § 2.5), y el plusvalor dicha vida impaga (*vid. infra* § 3.3), entonces, la acumulación del plusvalor como pluscapital no puede ser sino pobreza, miseria, muerte del/de la trabajador/a (Dussel, 1990a: 174). La ley general de la acumulación capitalista significa que la realización del capital se cumple a través de la desrealización del trabajo vivo (Dussel, 2014: 106):

La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital (Marx, 1988: 805).

Ahora bien, para nuestro autor, la propiedad privada es la instancia política por excelencia y

²³¹ En la ley general de la acumulación capitalista se halla también, como veremos, la clave para explicar la dependencia económica entre capitales centrales desarrollados y capitales centrales no-desarrollados (*vid. infra* § 4.3).

un momento esencial del capital en cuanto tal (Dussel, 2014: 77-78). El sujeto del movimiento del pasaje dialéctico del valor de una determinación a otra es el capital, pero debe entenderse que el/la propietario/a del capital (como sujeto poseedor/a) es estrictamente dicho «sujeto» real, físico y de derecho: económico. La propiedad es lo que hace que el valor sea atribuido a una persona y se mantenga así en el tiempo. En efecto, el supuesto de la acumulación capitalista es la inversión de la propiedad del trabajo, *i. e.*, la inversión del derecho de propiedad en capital. En el capitalismo, el trabajo ya no es el fundamento de la propiedad del producto. Hay en él, pues, una inversión del derecho de propiedad. Si la ley de apropiación enuncia la identidad del trabajo con la propiedad, *i. e.*, que el/la trabajador/a es naturalmente propietario/a de su trabajo y de su producto. La inversión de esta ley consiste en la negación de la relación trabajo-producto, *i. e.*, en negarle al/a la trabajador/a la propiedad tanto de su trabajo como de su producto. La acumulación capitalista es posible solo a partir de esta inversión (Dussel, 1985a: 220-221).

Finalmente, si, como hemos dicho, el capital es el movimiento ontológico del valor que se valoriza, entonces este es en cuanto está actualmente en proceso de su valorización, y entra en crisis cuando no puede hacerlo. En efecto, el proceso de desvalorización, contrariamente, es aquel en el que el valor se desvaloriza al no poder transitar de una determinación a otra. Si el valor no puede transitar de una determinación a otra, se aniquila en la determinación indicada. El resultado de ello es la crisis del capital ante la imposibilidad de continuar el proceso ininterrumpido de valorización (Dussel, 2014: 82):

Los procesos de desvalorización de capital se producen cíclicamente, en especial por la tendencia de aumentar el *capital fijo*, el componente tecnológico del capital, y con ello disminuye constantemente la *tasa de ganancia* (Dussel, 2014: 82).

La disminución del tiempo necesario de trabajo, según Marx, permite reducir los costos de producción. En efecto, se le paga menos salario al/a la obrero/a, pero esto, a su vez, torna más competitivo a dicho capital, pues el valor de su producto desciende. Al disminuir el tiempo de trabajo en el mismo producto disminuye su valor²³² (Dussel, 1985a: 193). Ahora bien, al disminuir el tiempo necesario, baja el salario; y al bajar el salario, disminuye el poder adquisitivo del/de la trabajador/a como comprador/a (Dussel, 1985a: 200), y sin consumo no hay, pues, realización del capital:

La disminución del tiempo necesario —por el aumento de la productividad—, tendencia esencial del capital, produce una baja del valor de la mercancía: competencia con otros capitales —desde la ley interna del mismo capital en general (Dussel, 1985a: 282).

Así, el ciclo de la crisis del capital aparece en su misma esencia como aumento de la tasa de ganancia.

3.3. Mediaciones y determinaciones del capital (*Kapitalbestimmungen*)

En primer lugar, el capitalista quiere pro-ducir un valor

²³² Este tema será central en la interpretación dusseliana de la cuestión de la dependencia, *vid. infra* § 4.3.

de uso que tenga valor de cambio, un artículo destinado a la venta, *una mercancía*. Y en segundo lugar quiere producir una *mercancía* cuyo valor sea *mayor* que la *suma de los valores de las mercancías requeridos para su producción*, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo por los cuales él *adelantó* su dinero contante y sonante en el mercado. No sólo quiere producir un *valor de uso*, sino una *mercancía*; no sólo un valor de uso, sino un valor, y no sólo *valor*, sino además *plusvalor*.

— Karl Marx (1975: 226)

En piedras y moldejones,
Trabajan grandes y chicos,
Martillando todo el día,
Pa'que otro se vuelva rico.

— Atahualpa Yupanqui, frag. de su chacarera «La Colorada»

Como estudiamos en el párrafo anterior, el capital es una totalidad cuyo fundamento es la valorización del valor. Ahora bien, en cuanto totalidad, el capital es, a su vez, el fundamento de una multiplicidad de determinaciones, que constituyen las mediaciones internas del proceso de valorización del valor. En efecto, incluso antes de que un producto sea producido hasta que es intercambiado por dinero en el mercado hay, de hecho, una serie de mediaciones propias del capital, que en cuanto entes económicos constituyen sus determinaciones (Dussel, 1994a: 192-193). Por ello es que, según nuestro autor, Marx desarrolla una ontología del capital (Dussel, 1985a: 347-348). Analizamos aquí, entonces, la correspondencia entre la categoría meta-física de mediación respecto de las referidas determinaciones del capital como totalidad (*vid. supra* § 1.2.3). Las mediaciones como posibilidades ópticas dentro de una totalidad, según la meta-física de la alteridad, son entendidas aquí como determinaciones propias del capital.

Sabemos que, para Marx, la crítica de la economía política es, en verdad, la crítica del sistema de todas las categorías propias de la economía política burguesa. ¿En qué consiste, entonces, este sistema categorial? En este párrafo analizamos concisamente cada una de estas determinaciones, no sin antes hacer una somera presentación de ellas. Veamos, pues.

En el nivel de la circulación (*ante factum*, previo a la existencia del capital en cuanto tal), hallamos en primer lugar al trabajo vivo (Tv) como sujeto de trabajo, una subjetividad necesitada que produce, que trabaja a raíz de su necesidad; luego, el dinero (D) en cuanto trabajo objetivado (To) o trabajo pasado y, finalmente, un instrumento con el que se trabaja o los medios de producción (Mp). El/la poseedor/a de dinero compra con ese dinero (D) medios de producción (Mp) y fuerza de trabajo²³³ (T). D se transforma en Mp y T. En el mercado, el/la poseedor/a de dinero compra por medio del salario²³⁴ (S) un valor de uso que

²³³ De hecho, se compra la fuerza de trabajo, pero se utiliza al trabajo vivo; aquí está el engaño fundamental. La compra de fuerza de trabajo se denomina capital variable (Cv), capital que paga en el tiempo necesario la fuerza de trabajo, pero obtiene el plusvalor en el plust tiempo del plustrabajo. Por su parte, el capital constante (Cc) es el capital que no crece y que podrá ser circulante o fijo.

²³⁴ Aquí es donde se oculta el misterio del capital, porque el capital con el salario compra la fuerza de

se llama fuerza de trabajo (T) y, por su parte, el trabajo vivo vende su fuerza de trabajo a cambio del salario.

En el nivel de la producción²³⁵, cuando el/la obrero/a es subsumido/a en el proceso de producción capitalista (*kapitalistischer Produktionsprozess*), se producen productos (P), *i. e.*, un objeto trabajado que es un satisfactor (S). El salario del trabajo y los medios de producción deviene un producto (P). En este nivel hallamos el costo de producción (Cp), *i. e.*, el dinero que el/la capitalista gasta en la producción incluyendo el salario del/de la obrero/a y los medios de producción; y también, el valor del producto (Vp) que incluye el costo de producción y el plusvalor²³⁶ (pl), siendo este último creado por el trabajo vivo en el proceso de trabajo.

Finalmente, en nivel de la circulación, donde los productos son puestos fuera de la fábrica, *i. e.*, en el mercado como mercancías (M). La mercancía es un producto que tiene valor de uso y también valor de cambio. El producto será en el mercado una mercancía que tendrá un valor que se manifestará a través de un precio. Aquí hallamos la categoría de valor de mercado (Vm), *i. e.*, el valor del producto en el mercado; pero también el precio de costo (Pc), *i. e.*, el valor del producto en el mercado deviene un precio de costo²³⁷. El precio de producción (Pp), por su parte, es el precio del producto y el valor del producto, es el costo de producción más la ganancia media (Gm) de un ramo o de muchos capitales.²³⁸ Se trata del precio sobre cuyo eje gira el precio final (Pf) que resulta también a circunstancias propias de la fortuna, del azar. El precio de la producción se construye de una forma racional, mientras que el precio final está determinado por la oferta y la demanda, e intervienen en él las

trabajo, pero usa también el trabajo vivo del/de la obrero/a en la medida en que se apropia del plusvalor. Es preciso distinguir entre fuerza de trabajo y trabajo vivo.

²³⁵ En distintos pasajes, Marx se refiere al nivel de la producción como el mismo infierno, véase Marx, 1975: 291 y 338; 1976c: 107.

²³⁶ No es lo mismo el valor del producto que el costo de la producción: aquí está el secreto, ya que la economía capitalista no «ve» el plusvalor porque no lo ha pagado; sin embargo, este ha sido creado por el trabajo vivo.

²³⁷ Cuestión teórica fundamental, *i. e.*, cómo el valor se transforma en precio.

²³⁸ Piensa Dussel que, para Marx, así como hay explotación del capital sobre el trabajo ($K \rightarrow T$), hay explotación de capitales entre sí ($K_1 \rightarrow K_2$). El marxismo tradicional no le dio importancia a este tema que, sin embargo, es crucial para nuestro autor y su interpretación filosófica de la dependencia económica. Dada una relación de explotación capital₁-capital₂ ($K_1 \rightarrow K_2$), cada uno de esos capitales entablan a su vez una relación de explotación con su trabajo₁ ($K_1 \rightarrow T_1$) y con su trabajo₂ ($K_2 \rightarrow T_2$), de modo que no es lo mismo ser un/a trabajador/a en Chicago que en Ciudad Juárez o La Matanza. En efecto, también la clase obrera se beneficia de la explotación de un capital nacional sobre otro, pero esto ya es parte de la interpretación dusseliana y su propuesta teórica. La sobreexplotación de la que habla Ruy Mauro Marini (1981) no es, para nuestro autor, el núcleo o la esencia de la teoría de la dependencia, sino que es una consecuencia de la transferencia de plusvalor de un capital nacional a otro. El precio de producción (Pp) es, en efecto, la categoría clave para poder entender cómo, en términos estrictamente marxistas, un capital explota a otro ($K_1 \rightarrow K_2$) y mediante esta explotación se transfiere plusvalor de uno a otro ($P_{K_2 \rightarrow K_1}$). La categoría «precio de producción» la descubre Marx por primera vez en los manuscritos de 1861-1863. Esta categoría no se refiere al precio de producción de la mercancía en una rama del capital respecto de otra, sino en un capital nacional respecto de otro, por lo que es posible hablar de un precio de producción mundial. Así, el capital nacional que tiene mayor composición orgánica logra un precio de producción inferior respecto del que tiene una composición orgánica menor. Esto es lo que está en el fondo de lo que sucede en el caso de la competencia entre los países latinoamericanos con los países centrales. La cuestión se agrava cuando los mecanismos de extracción de riqueza o de valor son monopólicos. Analizamos esta cuestión con más detalle en el § 4.3, igualmente véase Dussel, 2014 y 2020a.

circunstancias del azar o la fortuna. La mercancía se vende por dinero (D'), en este caso, por el dinero inicial (D) más una ganancia (g). El/la capitalista luego de la venta del producto como mercancía en el mercado recuperará lo que puso más una ganancia que es una parte del trabajo no pagado al/a la trabajador/a. Este D' se acumula como ganancia en el capital. D' posee más valor que el valor del dinero inicial (Dussel, 1985a: 33-35; 2014: 86-112; 2020a: 102-103).

Veamos, entonces, en primer lugar, cuáles son las determinaciones de la circulación previas al proceso de producción capitalista. Una determinación fundamental es el trabajo vivo considerado como sujeto productor. Este será subsumido en el capital como trabajo asalariado:

El uso de la fuerza de trabajo es *el trabajo mismo*. El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo trabajar a su vendedor. Con ello este último llega a ser *actu* [efectivamente] lo que antes era sólo *potentia* [potencialmente]: fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, *obrero* (Marx, 1975: 215).

Tanto la cuestión del trabajo vivo como la de su subsunción en el capital como trabajo asalariado las estudiaremos con detalle en los párrafos § 3.4 y 3.5, respectivamente, al analizar la correspondencia categorial entre trabajo vivo y exterioridad, por un lado, y trabajo asalariado y alienación, por el otro.

Ahora bien, el mercado y el dinero no son instituciones propiamente capitalistas, sino — como gusta decir Dussel— «antidiluvianas».²³⁹ El dinero, *v. gr.*, es la unidad de medida del valor de cambio de cada mercancía puesta en el mercado, *i. e.*, es él mismo una mercancía cuyo valor resulta ser el equivalente universal de medida del valor de cambio de todas las restantes mercancías en el mercado, dado que no se puede hacer un intercambio entre las mercancías por sus contenidos de utilidad. El dinero, entonces, es trabajo humano pasado objetivado en el valor de un producto-mercancía cuyo valor de cambio permite medir el valor de cambio del resto de las mercancías (Dussel, 1988: 76 y 2014: 70).²⁴⁰ El dinero mide con su propio valor de cambio, en equidad, en igualdad, el valor de cambio de todas las

²³⁹ Por ello, sostiene nuestro autor, no será posible eliminarlos en un sistema económico futuro. El tema, entonces, es qué tipo de sistema económico se podrá crear no para que elimine el mercado y el dinero, sino la explotación del trabajo bajo el sistema capitalista. Nuestro último capítulo indaga en esta cuestión.

²⁴⁰ Hace 2.700 años, en la Mesopotamia, se usó el metal plata como dinero, *i. e.*, como aquello que permite medir el valor de todas las cosas porque, al igual que el oro, es un metal noble que no sufre el fenómeno de corrosión u oxidación, de modo que mantiene sus cualidades inalteradas durante mucho tiempo. En efecto, tanto la plata como el oro tienen características físicas que les permiten transformarse en mercancías cuyo valor de cambio sea universalizable. Además, son muy poco frecuentes en la Tierra y su proporción aproximada es 17 veces de plata por cada una de oro. Lograr 1 kg de plata implica mucho tiempo de trabajo, de allí que tenga mucho valor. Otro tanto ocurre con el oro. Por ello, se eligió tanto el oro como la plata para medir el valor de todos los otros productos. El primer dinero a escala mundial fue la plata de las minas de México y Bolivia, siendo la primera moneda mundial la fraguada en la calle Moneda en México (Real de a 8). Ninguna cultura había producido antes una moneda válida en todo el mundo. Por su parte, los aztecas tenían también un valor con el cual medían el valor de todos los productos, se trata de un valor equivalente: el *xocolātl* (cacao). Por último, un billete de 100 pesos, *v. gr.*, es un certificado emitido por el Estado de una nación que certifica que ese billete tiene como valor de cambio un valor igual a 100. En una época, la cantidad de billetes debían tener su reserva de valor en oro. De ahí viene la palabra «peso», en alusión al peso del oro como respaldo de valor de los billetes en circulación.

restantes mercancías del sistema económico en vigor (Dussel, 2014: 41). La función dineraria de toda mercancía es un modo de aparecer del valor: la forma de equivalente general (Dussel, 1990a: 192). El valor se mide por el tiempo de trabajo que dura su obtención, por ello, el tiempo de trabajo es el fundamento antropológico de la medida del valor de cambio del dinero (Dussel, 2014: 42). Así, todas las funciones del dinero son, en último término, formas de manifestación fenoménicas del trabajo humano objetivado (Dussel, 1990a: 182). Ahora bien, el intercambio de las mercancías a través del dinero hace que estas cambien de propietarios/as. Este hecho supone un problema de derechos, un problema jurídico, por lo tanto, un problema político. El derecho tiene que reconocer y garantizar que alguien es propietario/a de *x* cosa.

El dinero pertenece, pues, a la circulación, ya que con él se compran mercancías y fuerza de trabajo. Es el trabajo objetivado atesorado con el cual es posible comprar tanto el capital constante (materia prima y medios de producción) como el capital variable (fuerza de trabajo mediante salario). A partir de ello, será posible construir la distinción entre dinero como dinero y dinero como capital. El dinero como medio de cambio, *i. e.*, el dinero como dinero no es problemático. El problema es la acumulación de dinero ya como capital, cuando el dinero se acumula como capital (Dussel, 2014: 70).

Los medios de producción, las maquinarias, las herramientas, los elementos que la fuerza de trabajo del/de la trabajador/a pone a funcionar constituyen el capital constante. El salario, por su parte, en cuanto capital variable es el dinero que proviene de la circulación. El encuentro entre dinero y trabajo ocurre en el mercado. En efecto, al comienzo del capital industrial, hay un dinero como dinero, no dinero como capital, y con este dinero como dinero se compra la fuerza de trabajo del trabajo vivo y se lo subsume en el capital. El salario es, en efecto, el precio de la fuerza de trabajo que el capital paga al/a la trabajador/a, y por el cual dispone de toda la fuerza viva del trabajo (Dussel, 1988: 271-272). En el mercado se produce el contrato por medio del cual el/la trabajador/a vende (aliena) su trabajo y el/la poseedor/a del dinero se compromete a pagar el precio del trabajo una vez que lo haya realizado. El/la trabajador/a vende su corporalidad por un cierto tiempo (*vid. infra* § 3.5.1) (Dussel, 2014: 72). Ahora bien, el salario solo paga los medios para reproducir la fuerza o capacidad de trabajo. El precio del salario, costo para el/la capitalista como capital variable, consiste en el valor de los medios para reproducir esa fuerza o capacidad. El salario es una forma fenoménica de aparición o manifestación, en el mundo de las mercancías o de la circulación, de su esencia oculta: el valor de la fuerza de trabajo, que no debe confundirse con el trabajo vivo. El salario, entonces, solo paga la capacidad de trabajo. El trabajo vivo, al ser la fuente creadora de valor y, por eso mismo, de todo precio, no tiene valor (*vid. infra* § 3.4) (Dussel, 1990a: 165-166).

El salario (o la parte de dinero comprometida en la compra de fuerza de trabajo) es una condición necesaria en la constitución del capital como tal y permanece como el presupuesto necesario tanto de la valorización del capital como de la reproducción de la vida del/de la trabajador/a (Dussel, 1988: 75):

[...] la «determinación del valor de la capacidad de trabajo» [...], el precio de la capacidad de trabajo en el salario, encubre una falacia esencial: se piensa que se paga el valor del trabajo cuando en realidad nada más se paga el valor de la capacidad de trabajo. La «capacidad de trabajo» tiene valor porque la corporalidad del trabajador ha asumido, consumido, incorporado mercancías (medios de subsistencia) que tienen valor. El valor de las mercancías compradas en el mercado con su salario es ahora el valor de su propia «capacidad de trabajo». En cierta manera, como incorporación del salario, la «capacidad de trabajo» es ahora fruto de trabajo objetivado también —y por ello será conmensurable, intercambiable, vendible por dinero: ambos serán trabajo objetivado pasado. Pero el «trabajo vivo» nunca tendrá valor; por ello no podría determinarse su no-valor; no tendrá precio ni podrá recibir salario... porque es la «fuente creadora de valor» (Dussel, 1988: 67).

Analizamos seguidamente las determinaciones de la esfera de la producción. Empecemos por la distinción entre el proceso de trabajo y el proceso de trabajo capitalista. El proceso del trabajo es la producción material en general, que implica fuerza de trabajo y medios de producción (materia e instrumentos) (Dussel, 1985a: 148). El trabajo se materializa al pasar de la forma de la actividad a la forma del objeto; en cuanto transformación en objeto, entonces, modifica su propia figura y se convierte de actividad en un producto. Los tres componentes del proceso (la materia, el instrumento de trabajo y la fuerza trabajo), convergen en un resultado: el producto (Dussel, 1985a: 149). Como se ve, entonces, el proceso de trabajo o de producción es una actividad orientada a un fin: el de la producción de valores de uso para la satisfacción de las necesidades humanas. Se trata de la condición natural de la vida humana y, por tanto, independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad (Dussel, 1990a: 145).

Este proceso de trabajo, considerado en general, es objetivación de la subjetividad del/de la trabajador/a y, en consecuencia, objetivación de su vida.²⁴¹ En cuanto tal, dicha objetivación no es éticamente negativa: es meramente un hecho. Para Marx, la forma del objeto es la objetivación de la vida del/de la trabajador/a, del/de la productor/a mismo/a; así, el producto porta parte del ser del ser humano (Dussel, 1985a: 149-150). En esto estriba la cuestión antropológica fundamental para Marx, según nuestro autor, que hemos analizado en el § 2.5, y que la económica de la liberación comparte. En efecto, esta cuestión nos permitirá comprender ya en el marco del proceso de trabajo capitalista el sentido ético del robo del producto del trabajo del/de la trabajador/a (se roba vida humana), y la acumulación del valor del producto en el capital como acumulación de vida humana (se trata del fetiche que vive de la muerte del/de la trabajador/a) (*vid. infra* § 3.5.2), elementos que forman parte de la filosofía económica crítica que plantea la filosofía de la liberación.

Por su parte, el proceso del trabajo como momento del capital consiste en un proceso de producción determinado por el capital (Dussel, 1985a: 150). El capital como dinero o mercancía es solo expresión del valor de cambio, trabajo ya objetivado, no del capital mismo, sino como fruto de la circulación previa. Cuando el capital pone en funcionamiento la fuerza de trabajo comprada, *i. e.*, el valor de uso que produce y crea valor, su permanencia se torna autorreproductiva. En efecto, recién cuando el trabajo vivo es incorporado, subsumido, apropiado por el capital como un momento del proceso de producción, se torna

²⁴¹ La producción es objetivación del sujeto y el consumo es subjetivación del objeto. Consumir es subjetivar la objetividad, mientras que producir es objetivar la subjetividad.

efectivo el proceso de producción capitalista (Dussel, 1985a: 151). ¿Qué es, en definitiva, el modo de producción capitalista? Es la determinada disposición del proceso de trabajo, material o técnicamente hablando, como proceso formal de producción de valor que se valoriza (*Verwertung des Wertes*) (Dussel, 1988: 95). El capital va cambiando el proceso técnico material mismo del trabajo que realiza productos, que es subsumido concretamente en el proceso de valorización (Dussel, 1988: 96). El proceso de trabajo capitalista ejerce simultáneamente tres funciones: primeramente, produce valor de uso, que es el sustrato material o el portador del valor de cambio; luego, forma valor de cambio en el producto (y la unidad de ambos es producción de mercancías); y, finalmente, produce más-valor, plusvalor (Dussel, 1990a: 145). Este modo de producción consiste, pues, en un proceso de trabajo que no solo produce productos útiles o valores de uso, o constituye en ellos valores de cambio (mercancías), sino que logra valorizarse, es decir, crear plusvalor desde la nada del capital (Dussel, 1990a: 146 y 152). Esta es la clave. Y la unidad de todas las determinaciones del modo de producción capitalista lo constituye el uso y explotación del trabajo vivo, como proceso de trabajo subsumido en el capital, como trabajo asalariado, en el consumo de su vida, de su «sangre» como la esencia del modo de producción capitalista (Dussel, 1990a: 145) (*vid. supra* § 2.2.2 *e infra* §§ 3.4 y 3.5).²⁴²

De hecho, entonces, hay dos procesos de formación de valor, por un lado, aquel que simplemente produce valor como trabajo objetivado en el producto y, por el otro, aquel que, al objetivar valor, objetiva al mismo tiempo plusvalor. Solo este último es un proceso de valorización propiamente dicho, y por ello, un proceso de producción capitalista (*kapitalistischer Produktionsprozess*).

Discutimos a continuación otras dos determinaciones fundamentales de la esfera de la producción, el valor (*Wert*) y el plusvalor (*Mehrwert*). Hemos mostrado en el § 3.2 que el capital es el valor que se valoriza, de modo que será preciso ahora preguntarnos por el fundamento de este proceso, *i. e.*, el valor. Esta cuestión es central dado que nos permite indagar acerca de la racionalidad de la economía, cuestión que constituye un aspecto clave de la económica de la liberación tal como la entiende Dussel.²⁴³ Descubrir y fundamentar una racionalidad en el proceso económico del capital permite también criticarlo, según nuestro autor, antropológica y éticamente (*vid. supra* § 2.5). Ahora bien, ¿qué queremos decir con la expresión «racionalidad de la economía»? Esta expresión alude al hecho de que todas las determinaciones del devenir del capital hallen su fundamento en un mismo principio. Marx explica que la racionalidad del capital se funda en la ley del valor (*Wertgesetz*), *i. e.*, en el hecho de que cada momento o determinación del capital se asienta

²⁴² En este sentido, es importante la distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto. El trabajo concreto es el trabajo que produce por un oficio o ejercicio real valor de uso, mientras que el trabajo abstracto es el trabajo que no requiere pericia alguna ni se ejecuta para producir valor de uso, sino para explotar la objetivación de vida del/de la trabajador/a como creador del plusvalor. El/la trabajador/a es usado para producir abstractamente valor (Dussel, 2014: 94-95).

²⁴³ En el capitalismo, lo racional es aquello que aumenta la tasa de ganancia (*Profitrate*), *i. e.*, es racional aquello que hace aumentar en definitiva la acumulación de capital. Veremos cómo con Marx nos alejamos necesariamente de tal «racionalidad». La racionalidad del capital, *i. e.*, el aumento de la tasa de ganancia es irracionalidad para la vida, *i. e.*, es imposibilidad de reproducción de la vida (*vid. infra* § 4.2.1).

en el valor. Esta teoría es clave, insistimos, ya que constituye la mediación categorial necesaria para unir el mercado capitalista con la vida humana. En efecto, la única manera posible de articular el trabajo vivo con el precio de las mercancías en el mercado es por mediación del valor. Sin esta teoría es inevitable el fetichismo (*vid. infra* § 3.5).

Examinamos a continuación, a partir de la exposición dusseliana, la categoría de valor (*Wert*) en Marx, así como la ley (*Gesetz*) que la sostiene. El fundamento racional de la economía política estriba, según dijimos, en el valor, pero el valor es producto del trabajo. El trabajo vivo es la fuente tanto del valor como, fundamentalmente, del plusvalor en el capital (*vid. infra* § 3.4). Si el valor en cuanto tal tuviera una fuente diferente que la del trabajo, entonces la economía política resultaría ser irracional. En buena medida, el esfuerzo teórico de Marx, tanto en *El capital* como en sus escritos preparatorios, ha consistido en demostrar que todos los momentos de la existencia económica del capital, *i. e.*, todas sus determinaciones, que analizamos aquí como mediaciones, son trabajo vivo objetivado, y en cuanto plusvalor, trabajo robado por la explotación del trabajo, constituyendo esto un juicio ético fundamental (Dussel, 1990a: 70-71).

El capital es una totalidad, según dijimos, dentro de la cual el valor es el momento fundamental de su esencia, pero no se identifica con él (*vid. supra* § 3.2). El valor como tal no aparece ni puede aparecer en el mundo fenoménico, *i. e.*, en la esfera de la circulación, puesto que no es una forma o manera de aparición del capital, sino que es el capital mismo el que en su invisibilidad profunda, fundamental o esencial fundamenta el resto de las determinaciones esenciales.²⁴⁴ El puro valor en su forma universal abstracta es la «productualidad-intercambiable» o la «intercambiabilidad-producida» del producto-mercancía del modo de producción capitalista (Dussel, 1985a: 127-128). El valor se comporta como lo que está «detrás» de todo el proceso de valorización del capital: como el momento fundamental de la esencia (que es el capital «en general») (Dussel, 1985a: 127). De hecho, que el capital se valore, significa que aumenta cuantitativamente su valor; que el capital circule, indica que el valor transita de una determinación a otra; que el capital quede fijo, significa que el valor se niega; y que el capital se aniquile o disminuya, indica desvalorización o disminución de valor (Dussel, 1985a: 324-325).

El valor (*Wert*), entonces, es una determinación del capital en tanto que trabajo objetivado (o trabajo muerto) (Dussel, 1985a: 177), *i. e.*, el valor es objetivación de vida humana, es la vida misma del trabajo vivo puesta en el producto.²⁴⁵ En efecto, el tiempo de trabajo empleado en la producción determina el proceso de objetivación del trabajo.

El valor, para Dussel, tiene una triple determinación, a saber: la consuntividad que alude al hecho de que el valor posee una utilidad, *i. e.*, un valor de uso; la intercambiabilidad

²⁴⁴ Las formas de aparición del capital son, *v. gr.*, el dinero, la mercancía, el producto, etc., como capital.

²⁴⁵ De allí que, para Dussel, como veremos nosotros en breve, la primera distinción de todas las categorías en Marx, la fundante, es la distinción entre trabajo vivo y trabajo objetivado o trabajo muerto (*vid. infra* § 3.4). El trabajo *vivo* es la subjetividad del/de la trabajador/a, en tanto que, como mostramos ahora, el trabajo *muerto* es el valor. En efecto, entonces, según la interpretación dusseliana, la distinción trabajo vivo-trabajo objetivado es

(*Austauschbarkeit, Umtauschbarkeit*) que hace referencia al hecho de que el valor es lo intercambiable, *i. e.*, la posibilidad de que la utilidad de la cosa sea cambiada por la utilidad de otra, en cuanto el producto ha sido producido para otro/a, *i. e.*, valor de cambio; y la productualidad, *i. e.*, el hecho de que el valor es resultado del trabajo humano abstracto y la objetivación de vida en él (Dussel, 1985a: 126, 326-327; 1990a: 178-179 y 2014: 29-30). En efecto, si la cosa real es transformada por el trabajo, entonces se le ha objetivado vida, y por eso tiene valor; tiene además valor de uso; y, por último, en el marco del capital como modo de producción, tiene valor de cambio. El valor es, en definitiva, lo útil, lo intercambiable y lo producido por el ser humano. Lo que se intercambia entre las mercancías es lo humano puesto en ellas como objetivación de vida. El valor de cambio es una determinación cuantitativa del valor, mientras que el valor de uso es en cambio una determinación cualitativa o material de la cosa (Dussel, 2014: 39). Analicemos con mayor precisión cada una de estas determinaciones del valor.

El valor de uso, entonces, es la primera determinación del concepto de valor. Se trata, según nuestro autor, de la determinación útil que el ser humano hace de la cosa como mediación para la afirmación de la vida, sea lo que la misma naturaleza nos hace disponible o como producto a través del trabajo humano. El valor de uso²⁴⁶ surge de la reunión entre las necesidades del ser viviente con las propiedades físicas del satisfactor.²⁴⁷ Es la cosa real en tanto satisfactor de una necesidad. La cualidad física de la cosa es una dimensión, pero el valor de uso no es la propiedad física de la cosa. Dicha cualidad física se vuelve útil desde el sujeto de necesidades. La utilidad es lo que el sujeto pone a las propiedades. El valor de uso como uso es también producto del ser humano, ya que sin el ser humano no tiene utilidad.

El valor de cambio es la segunda determinación del concepto de valor, cuya nota propia es la intercambiabilidad.²⁴⁸ Se trata de un concepto dialéctico que liga dos cosas producidas en el intercambio, *i. e.*, es la posibilidad de que una mercancía entre en relación con otra y, a su vez, dos sujetos se relacionen entre sí en el mercado. En el capitalismo, el valor de uso cobra la forma, *i. e.*, aparece fenomenológicamente en el mundo como valor de cambio. El valor de cambio (o la puesta efectiva del producto en la circulación) es la «expresión» del puro valor o su efectuación real, óptica, fenoménica (Dussel, 1985a: 126-127). Para Marx, es una forma de expresión o una forma de manifestación fenoménica, superficial del valor en cuanto tal: es la manifestación del valor (Dussel, 1990a: 192). Todo valor de cambio tiene como fuente al

la distinción categorial madre de todas las otras categorías.

²⁴⁶ La naturaleza produce las propiedades físicas de lo que se va a usar. De allí que no puede decirse que la naturaleza produce el valor de uso; de hecho, este precisa de un ser vivo con necesidades que constituye a las propiedades físicas de la cosa como útiles, como alimenticias, por ejemplo. Ahora bien, Marx no hace esta distinción, él piensa que la naturaleza produce valor de uso, mientras que para Dussel la naturaleza produce las propiedades físicas naturales del valor de uso. Para Marx, la cosa como cosa real es lo que llama «valor de uso».

²⁴⁷ Una manzana, *v. gr.*, tiene propiedades reales que la tornan útil para alguien que tiene necesidades. Es decir, la manzana recién se torna útil ante alguien que tiene necesidades. Si no hay ningún ser vivo que coma la manzana, la manzana tiene propiedades reales, pero nadie se alimenta de ellas. El ser alimento depende de alguien que teniendo hambre hace de la manzana objeto de su necesidad para reproducir su vida.

²⁴⁸ Para Marx, ni la naturaleza ni el trabajo vivo tienen valor de cambio, *i. e.*, no pueden pagarse. Lo que se puede pagar es el fruto del trabajo con respecto a la naturaleza, y esto es lo que tiene valor de cambio (Dussel,

trabajo vivo, y el fundamento del capital es dicha objetivación de la vida del ser humano que trabaja (Dussel, 2014: 171).

Dado que el valor de cambio es lo que permite que la utilidad de una cosa sea confrontada con la utilidad de otra cosa, es necesario que ambas puedan de algún modo igualarse. El «tiempo de trabajo» necesario para producir cada una de ellas es lo que permite esta igualación. El tiempo de trabajo contenido en la mercancía permite determinar su valor de cambio; dicho de otro modo, la cantidad de trabajo que se ha objetivado en ella es lo que constituye su valor (Dussel, 1988: 128).

Con el valor de cambio, pues, aparece la dimensión económica. Se trata entonces del sujeto económico que traba relación con la cosa producida en tanto que mercancía, *i. e.*, en tanto que cosa producida para otro. La relación entre un sujeto económico 1 y un sujeto económico 2, donde tanto uno como el otro necesitan satisfactores, constituye una relación práctica —que Marx llamará social—, y que será distinta en cada sistema económico (esclavista, feudal, capitalista o socialista). Tanto el sujeto económico 1 como el sujeto económico 2 trabajan sobre la naturaleza. En abstracto, cuando un viviente 1 se relaciona con un viviente 2 en comunidad e intercambia su producto con el producto del otro, el valor de uso producido por el viviente 1 se lo cambia por el valor de uso producido por el viviente 2. El valor de cambio es el valor que adquiere el útil en el cambio cuando este es cambiado. El producto del trabajo humano, puesto en la realidad objetiva como un satisfactor antes inexistente, cuando se lo intercambia por el producto del trabajo de otro ser humano adquiere, en la misma relación en acto, la cualidad de ser «valor de cambio». En el acto mismo del intercambio de las mercancías en el mercado, el/la productor/a, que pone a la cosa producida en relación con otra cosa producida, la constituye como portadora del valor de cambio (Dussel, 2014: 38):

El valor de cambio es la posición relacional del producto (y del valor como tal) que siendo ahora mercancía se relaciona con otra mercancía. La primera tiene ahora valor de cambio, que es el mero valor en «relación-a» (valor como valor de cambio). Pero, además, ahora se constituye una nueva determinación del mismo valor. Es el *valor* en cuanto tal que en la relación aparece ahora bajo la forma de *intercambiable* con respecto al valor de otra mercancía, como valor *de cambio* (Dussel, 2014: 39).

Si el producto no es puesto en el mercado, no aparece entonces el valor de cambio. Por ejemplo, si el clan produce el valor y lo consume, hay autoproducción y autoconsumo, y lo producido por este no tiene valor de cambio. El valor de cambio no lo tiene el producto como producto ni el producto como útil, sino el producto como puesto en el intercambio.

Finalmente, el valor en cuanto tal es la tercera y, para Dussel, más importante determinación del concepto de valor, y consiste en ser producto del trabajo, *i. e.*, trabajo humano indiferenciado o trabajo abstracto (Dussel, 1990a: 190). Marx descubre en 1872,²⁴⁹

1985b: 81-82).

²⁴⁹ Para Dussel, la distinción entre valor de cambio (*Tauschwert*) y valor (*Wert*) la descubre Marx recién en su quinta redacción de *El capital*, *i. e.*, en la de 1872. En efecto, en la edición de 1867, Marx había dicho que cuando se refería al valor hacía alusión al valor de cambio, pero en la edición de 1872 elimina dicho comentario. Hoy

en la segunda edición del primer tomo de *El capital*, la distinción entre valor, valor de uso y valor de cambio, *i. e.*, descubre que entre el valor de uso y el valor cambio se halla el valor como tal. El valor como valor es una mediación entre el valor de uso y el de cambio, pero diferente a ambos (Dussel, 1985a: 124). El valor como valor es, subjetivamente, un trabajo objetivado para otro/a, y, objetivamente, el carácter del producto en cuanto ser para otro/a:

Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores (Marx, 1975: 47).

Este valor en cuanto tal, *i. e.*, la objetivación de la vida humana en la cosa real a través del trabajo o la objetivación del trabajo vivo, Dussel lo denomina, según dijimos, «productualidad» (Dussel, 2014: 29-30 y 2020a: 97).

Sostiene nuestro autor que la ley del valor (*Wertgesetz*) constituye en Marx el fundamento racional de la economía política.²⁵⁰ La ley del valor enuncia el hecho de que todo valor y valor de cambio tiene como fuente al trabajo humano (Dussel, 2014: 171), siendo el trabajo la única sustancia²⁵¹ del valor (Dussel, 2014: 127):

La *totalidad* de los momentos de la vida económica (producción, mercado, precio, ganancia, acumulación, transferencia de valor de un país a otro, etc.), todo, está regulado esencialmente por la ley universal del capital: la «ley del valor». Es la esencia hecha regla que rige internamente a los fenómenos como su propia naturaleza (Dussel, 1990a: 429).

En efecto, la conexión de todos los momentos y determinaciones del capital con el trabajo vivo es lo que otorga racionalidad a la economía. La subjetividad misma del/de la trabajador/a, *i. e.*, el trabajo vivo como fuente de valor es el criterio absoluto de toda posible

es posible, por tanto, estudiar la evolución del concepto de valor en Marx. Como sabemos, Marx escribió cinco veces el primer tomo de *El capital*.

²⁵⁰ El historiador de las ideas económicas, Eric Roll, sin comprender en absoluto el carácter de ciencia en Marx (véase al respecto lo dicho en el § 2.2.2), afirma que «Marx legó a la posteridad, no una ciencia política o económica, sino una idolatría política. A pesar de su erudición, a pesar de la tradición de racionalismo con que empezó sus estudios, Marx ha dejado tras sí un legado irracional, o más bien antirracional, en realidad» (Roll, 1978: 293). En la misma línea se halla la crítica de Ludwig von Mises, al señalar que el marxismo está contra la lógica, contra la ciencia y contra la actividad del pensamiento mismo (Dobb, 1975: 160). La crítica de Roll se inscribe tanto en el ámbito de la teoría sociológica de Marx como de su teoría económica (Roll, 1978: 284-293). A nuestros ojos, Roll parece un autor que desconoce el trasfondo dialéctico o, si se prefiere, filosófico, del planteo de Marx, de modo que lee a Marx haciendo completa abstracción de sus supuestos filosóficos. Esta lectura entorpece enormemente la posibilidad de interpretar lo más ajustadamente posible a Marx. La posición de Roll respecto de Marx puede resumirse en la siguiente afirmación: «todo su sistema se ha revelado como esencialmente estéril» (Roll, 1978: 292). La interpretación de Roll respecto de la obra de Marx parece no alejarse de la interpretación popperiana, que califica al marxismo de pseudocientífico. Popper al ejemplificar teorías pseudocientíficas menciona a tres: el psicoanálisis de Freud, la teoría de la conducta de Adler y el materialismo dialéctico de Marx (Popper, 1983). Sobre la crítica de Popper a Marx ver también Kicillof, 2010: 307.

²⁵¹ El concepto de sustancia remite a la lógica de Hegel, particularmente a la teoría de la esencia, esto es, del ente en cuanto tiene efectos. El trabajo es real y es la causa del efecto valor. No hay valor de cambio o valor en cuanto tal sin trabajo.

economía (Dussel, 1993b: 273) (*vid. infra* § 3.4). La hipótesis central de Marx, según Dussel, afirma que únicamente el trabajo vivo puede crear valor, mientras que la máquina solo transfiere el valor propio consumido (Dussel, 1990a: 158-159). Como hemos advertido ya, sin esta referencia, la economía política cae en un irracionalismo (Dussel, 1990a: 71) (*vid. infra* § 4.2.2). El pasaje o la distribución del valor y el plusvalor acontece desde la producción a la circulación y la realización del capital, y en cada uno de los momentos o movimientos del capital, tanto el valor como el plusvalor trasunta, se distribuye, pasa de un momento a otro sin perder su fundamento, *i. e.*, ser creado por el trabajo vivo. Todas las categorías que Marx despliega en *El capital* y sus escritos preparatorios son siempre objetivación de la vida del sujeto o del trabajo vivo. La ley del valor es lo que une la totalidad del sistema capitalista, ya que asegura que la única fuente creadora del valor es el trabajo vivo; de modo que ni la circulación, ni la competencia, ni la renta, ni el interés, ni ningún otro momento del capital pueden crear valor (Dussel, 1990a: 428-429). La economía sería irracional si, insistimos, la ley del valor no se cumpliera, si el valor no se produjese desde el trabajo vivo. Por ello la crítica de Marx, desde la interpretación de Dussel, parte del trabajo vivo (Dussel, 2008a: 136).

Para Dussel, la intención profunda de Marx en el análisis del capital, y que ha pasado inadvertida a la tradición marxista decimonónica como también a la de parte del siglo pasado, es el sentido antropológico, ético y meta-físico de su crítica al capital, sentido fundamental para una filosofía económica crítica (*vid. supra* § 2.5). Tanto la ley del valor como la crisis del capital pretenden mostrar a la conciencia habitual política del/de la trabajador/a explotado/a que la totalidad de los momentos económicos del capital es solo trabajo vivo impago, y esto no es otra cosa que vida humana robada. Es decir, todo el trabajo objetivado por el capital es trabajo vivo alienado, subsumido, éticamente pervertido (Dussel, 1990a: 51; 1993b: 275) (*vid. infra* § 3.5).

La teoría del valor es, precisamente, la mediación categorial necesaria para unir el mercado capitalista con la subjetividad del/de la trabajador/a. Si se desvinculasen valor (*Wert*) y precio (*Preis*), se destruiría toda la intención científica del trabajo teórico de Marx que, por otra parte, la económica de la liberación asume (*vid. supra* § 2.2.2). Para una teoría donde el ser humano es el ser supremo para el ser humano, es de máxima importancia religar el mercado, el precio de las mercancías, al sujeto humano, al trabajo vivo. La única manera de articular dicho sujeto de trabajo al precio de la mercancía es por mediación del valor: «El "valor" es en el producto (y en la mercancía, y por ello en el precio) la *misma vida humana objetivada (Vergegenstaendliche)*» (Dussel, 1993b: 268-269; 2014: 106-107). Si el valor no surgiera del trabajo como su fuente, la economía no podría ser racional, dado que, *v. gr.*, el precio de la mercancía en el mercado no hallaría su fundamento más que en sí mismo, cuestión, por cierto, impensable para una filosofía económica crítica.

La intención de Marx al realizar la crítica de las categorías de la economía política clásica ha consistido, pues, en mostrar la vigencia ininterrumpida de la ley del valor en todos los momentos del capital. Esta ley, en efecto, asegura el pasaje dialéctico del valor al precio y la ganancia. Se entiende, entonces, por qué este punto es crucial respecto de la afirmación de una racionalidad económica, que la filosofía económica crítica dusseliana supone en su

formulación. Si el precio y la ganancia no son más que una fenomenización del valor y el valor es siempre trabajo objetivado, entonces en el precio y en la ganancia hay, pues, trabajo objetivado. En definitiva, si la ganancia no fuese otra manifestación tanto del valor como del plusvalor, si la ganancia fuese resultado no del valor que porta la mercancía en cuanto trabajo objetivado, sino con independencia de este, como determinado en el mismo proceso de la circulación, entonces la ganancia no podría ser explicada como plusvalor, *i. e.*, como trabajo no-pagado. Esta imposibilidad justificaría la miseria del/de la trabajador/a y la riqueza del/de la capitalista, cuestión que la economía política clásica sostiene y defiende.²⁵² El trabajo crítico de Marx, contrariamente, ha consistido en demostrar científicamente las mediaciones categoriales necesarias desde el valor al precio y la ganancia, cuestión que la económica de la liberación asume en su análisis. Hay efectivamente desde la creación de valor todo un hilo conductor que sostiene en cada determinación y momento del capital al valor como su fundamento: el trabajo vivo (Dussel, 1990a: 50-51):

Si apareciera algún «valor» surgido desde otra «fuente», su «origen» o «sustancia» real (el trabajo) quedaría descartado (o incluido entre otras varias fuentes), y la totalidad de la economía política carecería de «fundamento racional»; es decir, habría perdido su «fundamentalidad», su «razón suficiente», carecería de la «esencia» que unificara todo este campo epistémico. La economía se tornaría irracional, caótica, contradictoria; no sería «ciencia» —en el sentido que le asignaba Marx (Dussel, 1990a: 425).

La esencia del capital, ser valor que se valoriza, es un efecto producido (cuando es reproducción del valor del salario) o creado (cuando es plustrabajo desde la nada del capital) exclusivamente por su sustancia: el trabajo vivo. La explicación de Marx sobre la renta de la tierra constituye, para Dussel, el mejor ejemplo de esta cuestión (Dussel, 1990a: 425 y 428). En efecto, uno de los temas tratados por la economía política clásica que debió enfrentar Marx fue el de la supuesta destrucción de la ley del valor a partir de la renta. Marx debía fundamentar la renta en el plusvalor, en el trabajo vivo impago, de lo contrario, la ley del valor no podía sostenerse:

En la teoría de la renta, Marx clarifica admirablemente que la «tierra» no puede tener valor «de cambio», porque no es fruto de un trabajo humano (no puede tener valor «de cambio», porque no hay objetivación de vida humana en ella, en cuanto naturaleza no trabajada, en tanto no-cultura ni agri-cultura todavía) (Dussel, 1993b: 226).

Marx demuestra teóricamente la posibilidad de la renta absoluta sin violar la ley del valor (Dussel, 1988: 159; 2014: 95). De aquí surge su polémica con Rodbertus respecto de la cuestión de la renta diferencial: si se afirma que la naturaleza produce valor, entonces la economía pierde su racionalidad.

La ley del valor, según vimos, afirma que este transita por todas las determinaciones y

²⁵² En efecto, tanto la economía liberal como la neoliberal desvinculan el momento de la producción del momento de la circulación y realización del capital, de modo que la ganancia del capital es un hecho que no es remitido a la instancia de la producción. La ganancia nada tiene que ver desde esta postura teórica con el valor en cuanto trabajo objetivado. Esta desconexión, esta desvinculación, es la esencia misma, como veremos en el § 3.5.2, de la fetichización del capital.

momentos del capital. Así ocurre también con el plusvalor (*Merhwert*)²⁵³, la categoría principal de la crítica a la economía política que Marx descubre en noviembre de 1857. En efecto, en los *Grundrisse*, Marx elabora por primera vez y de manera definitiva esta categoría (Dussel, 1985a: 162). Siendo consciente de lo que significaba su teoría del plusvalor, en una carta enviada a Engels el 24 de agosto de 1867, lo reconocía como su mayor logro económico, como uno de los mejores puntos de *El capital*, libro I. Dice Marx en ella:

[...] Los mejores puntos de mi libro son: 1) El *doble carácter del trabajo*, según que sea expresado en valor de uso o valor de cambio [...]; 2) El tratamiento de la *plusvalía independientemente de sus formas particulares*, beneficio, interés, renta del suelo, etc. (Marx y Engels, 1973: 191).

Marx demuestra por medio de esta categoría que el/la capitalista paga como salario menos de la totalidad del valor que el/la trabajador/a reproduce y crea. El/la capitalista paga como salario solo el tiempo socialmente necesario, *i. e.*, el tiempo de trabajo en el que el/la trabajador/a produce un valor igual al salario o reproduce el valor del salario.²⁵⁴ Sin embargo, en su jornada de trabajo, el/la trabajador/a continúa trabajando en lo que Marx llama el plust tiempo del plustrabajo. Trabaja entonces más tiempo que el necesario para reproducir el valor del salario. Es precisamente en él en el cual el/la trabajador/a crea plusvalor. Ese plusvalor es creado desde la nada del capital, porque no está fundado en él, y se lo apropia el/la capitalista precisamente por ser trabajo no pagado. Así, pues, el trabajo vivo, en el tiempo necesario pagado por el salario, reproduce valor en el capital, pero, en el plustrabajo de la jornada de trabajo, crea nuevo valor desde la exterioridad (*ex nihilo* del capital) (Dussel, 1988: 79 y 2020a: 121). En el tiempo necesario, el/la trabajador/a «reproduce» el valor de su salario. Ahora bien, cuando pone plusvalor en el plust tiempo del plustrabajo, el/la trabajador/a como trabajo vivo «crea» valor desde la nada del capital²⁵⁵. Esta distinción es un aporte clave de la interpretación dusseliana: el trabajo vivo, entonces, «reproduce» el valor que paga su salario y «crea» plusvalor en el plust tiempo del plustrabajo (*vid. infra* § 3.4):

²⁵³ El momento esencial del primer tomo de *El capital* es el plusvalor, el gran descubrimiento de Marx, donde el/la obrero/a produce más valor del que recibe como salario; ese más valor que crea es trabajo no pagado; y lo que no se paga es robo, y el robo es injusticia. Esto último es un juicio ético (*vid. supra* § 2.5). Marx critica la moral burguesa porque justamente hace invisible tal injusticia. El trabajo de Marx es una ciencia ética, afirma Dussel; porque la ciencia le permite hacer un juicio: el sistema capitalista es injusto. El/la obrero/a no sabe que es explotado/a, y al no saberlo no puede luchar contra el/la capitalista. La finalidad de la teoría de Marx no es teórica, sino práctico-política: el/la obrero/a debe captar dónde y cómo es explotado/a.

²⁵⁴ Es preciso distinguir entre tiempo necesario y tiempo socialmente necesario. El tiempo necesario (social y subjetivo) es el tiempo para reproducir la fuerza de trabajo, mientras que el tiempo socialmente necesario (social y objetivo) es el tiempo para producir la mercancía (Dussel, 1990a: 149-150), puesto que la determinación del valor de un producto se establece siempre, para Marx, por el tiempo de trabajo consumido en ella (Dussel, 1988: 176). El trabajo socialmente necesario, para Marx, es el trabajo que se necesita para reproducir el valor del salario. En ese trabajo necesario, el/la trabajador/a reproduce el valor del salario, pero después del tiempo necesario, hay un plust tiempo del trabajo, en donde hay plustrabajo. Este plustrabajo se objetiva como plusvalor. En el plust tiempo de trabajo se crea plusvalor. El propietario del dinero encuentra en el mercado alguien que es fuente creadora del valor: el/la obrero/a. La fuente es creadora de la nada del capital, ya que el capital no paga nada de lo que se apropia como plusvalor (*vid. infra* § 3.4).

²⁵⁵ El valor de uso no surge de la nada, de allí que no pueda hablarse de creación, el valor surge de la naturaleza o del trabajo, para Marx. Solo el plusvalor surge de la nada y ahí sí es posible hablar de creación (*vid. supra* § 2.2.2).

El objetivo perseguido por éste [el capitalista] es la valorización de su capital, la producción de mercancías que contengan más trabajo que el pagado por él, o sea que contengan una parte de valor que nada le cuesta al comprador [al capitalista] y que sin embargo se realiza mediante la venta de las mercancías. La producción de plusvalor, el fabricar un excedente, es la ley absoluta de este modo de producción (Marx, 1988: 767).

Subsumido el trabajo vivo en el capital y puesto a trabajar para este (*vid. infra* § 3.5), Marx distingue en el proceso de producción una escisión en dos partes de tiempo. En primer lugar, el tiempo socialmente necesario, la reproducción (*Reproduktion*) de valor, que sustituye o reproduce el valor de la capacidad o fuerza de trabajo, que es el tiempo de trabajo necesario como reproducción de la clase trabajadora, *i. e.*, tiempo de trabajo necesario para reproducir el valor de la capacidad de trabajo misma; y en segundo lugar, el plust tiempo del plustrabajo, la creación (*Schöpfung*) de valor, *i. e.*, el trabajo que no es pagado por ningún salario, plustrabajo que no paga ninguna inversión de trabajo ya objetivado ni como dinero ni como capital, *i. e.*, nada de capital que crea nuevo valor (Dussel, 1988: 80):

El trabajo vivo, como capital, y la maquinaria, como capital, subsumidos ambos (el trabajador y la tecnología) en el capital, son los momentos productivos por excelencia y el secreto del misterio de la creación de plusvalor (Dussel, 1985a: 353).

El plusvalor es, pues, un efecto del intercambio desigual entre capital y trabajo (*vid. supra* § 3.1), que será incorporado al capital como pluscapital (Dussel, 1985a: 187). En dicho intercambio, el mero proceso de trabajo o proceso de producción del capital transforma al capital en capital fructífero, *i. e.*, en proceso de valorización, como ya vimos en el § 3.2 (Dussel, 1985a: 163). Efectivamente, si el/la trabajador/a recibiese como salario el precio de todo su trabajo, ¿de dónde saldría el aumento de valor? Esta es la pregunta clave de Marx respecto de la cual puede explicitar el supuesto secreto de la valorización del capital: el plusvalor. Sin la apropiación de este, el capital no sería posible, no podría «autorreproducirse». En efecto, al finalizar el proceso de producción capitalista, el producto tiene más valor que el puesto por el capital en su comienzo, *i. e.*, el valor final es mayor que el existente en los componentes originarios del capital ($V_f > V_0$), medios de producción y salario (Marx, 1971a: 262 y Dussel, 1993b: 64). Marx fija dos términos en el tiempo para evaluar este hecho, por un lado, el valor que contenía el capital como dinero (V_0) y, por otro, el valor del producto al final del proceso productivo (V_f). En el producto hay más-valor que sin embargo aparece desde la nada del capital, desde el no-capital, *i. e.*, desde su fuente creadora (*vid. infra* § 3.4), lo cual significa que el tiempo de trabajo objetivado en el producto es mayor que el dado en sus componentes originarios. Esto es solo posible cuando el trabajo objetivado en el precio del trabajo, *i. e.*, en el salario, es menor que el tiempo de trabajo vivo que ha sido comprado con él (Dussel, 1985a: 160); de allí que sin el salario no puede comprenderse la problemática del plusvalor (*vid. infra* § 3.5). El valor de un producto o de una mercancía se refiere a la cantidad global de trabajo pago e impago contenida en ella (Dussel, 1993b: 116), siendo el plusvalor, en definitiva, el trabajo vivo objetivado no-pagado (Dussel, 2014: 76). El valor del plusvalor es creado desde la subjetividad del/de la trabajador/a no pagada por el capital:

Volvamos una vez más a nuestro ejemplo. 100 táleros de capital, a saber: 50 táleros de materia prima, 40 táleros de trabajo, 10 táleros de instrumentos de producción. El obrero necesita 4 horas

para producir los 40 táleros, los medios necesarios para su vida, o la parte de la producción necesaria para el mantenimiento de sí mismo; su día de trabajo sería de 8 horas. De tal suerte, el capitalista recibe gratuitamente un excedente de 4 horas; su plusvalor es igual a 4 horas objetivadas, 40 táleros; por consiguiente su producto = 50 + 10 (valores conservados, no reproducidos; como valores han permanecido *constantes, inalterados*) + 40 táleros (salario, reproducido porque se consumió en la forma de salario) + 40 táleros de plusvalor. *Total: 140 táleros* (Marx, 1971a: 312).

El plusvalor es exactamente igual al plustrabajo. De modo que el incremento de uno de ellos está medido exactamente por la reducción del tiempo necesario (Dussel, 1985a: 168 y 1988: 91). Esto es, a medida que hay menos tiempo necesario, hay más plustrabajo y, en consecuencia, más plusvalor. En el capital, si el ahorro del tiempo necesario está fundado en él, dicho ahorro del trabajo vivo no es para el ser humano, sino para acrecentar la valorización del capital. Hay una proporción inversa entre ahorro de tiempo de trabajo y valorización del capital (Dussel, 1985a: 168).

Para Marx, dijimos, el tiempo total de trabajo, el total del valor producido, puede dividirse en dos partes formales, «éticamente diferentes»: una ha sido pagada (trabajo pagado por el salario), la otra ha sido robada (trabajo impago, *i. e.*, trabajo que se ha usado sin ser pagado a su propietario). Ahora bien, este robo solo aparece a una conciencia ética no a una mera conciencia moral:²⁵⁶

[L]a «conciencia *moral*» aplica los principios vigentes del orden práctico-burgués; no puede tener una conciencia intranquila, que le acuse de alguna injusticia. Para la «conciencia *moral*» burguesa no hay tal injusticia, ya que no se encuentra en contradicción con el modo de producción capitalista (Dussel, 1990a: 442).

Admitir la categoría de plusvalor es descubrir la injusticia del sistema económico del capital. Si el economista explicara que el capital no paga al/a la trabajador/a la totalidad de su trabajo objetivado, entonces descubriría la perversidad ética del capital, *i. e.*, por qué en el seno del capitalismo hay una gran injusticia (Dussel, 1985a: 164; 1990a: 442).²⁵⁷ El capital paga la fuerza de trabajo, pero no paga el valor que el/la trabajador/a crea en el plust tiempo del plustrabajo. Marx descubre en su investigación la razón de la pobreza del/de la obrero/a: el robo de una parte de su trabajo por parte del/de la capitalista. Esta cuestión, explicar la causa de la pobreza del/de la trabajador/a, es fundamental en una economía de la liberación, que desde sus inicios ha pensado la opresión como pobreza. Ahora, luego del estudio de la obra de Marx y de las correspondencias categoriales halladas, puede el discurso dusseliano hablar del pobre y de su explotación sin ambigüedades ni vaguedades conceptuales.

Piensa Marx que lo que desde el punto de vista del capital se presenta como plusvalor, desde el punto de vista del/de la obrero/a se presenta como plustrabajo por encima de su necesidad

²⁵⁶ Véase la distinción dusseliana entre «conciencia ética» y «conciencia moral» (Dussel, 1973b: 51-58). La «conciencia moral» funciona dentro de la totalidad o del orden vigente, mientras que la «conciencia ética» es la que permite oír la voz de la alteridad del sistema, *i. e.*, el «pobre» (*vid. supra* § 2.5).

²⁵⁷ Es por ello que *El capital*, desde la interpretación filosófica de Dussel, aparece implícitamente como un tratado de ética, una crítica ética del capitalismo (Dussel, 2014: 75), cuestión que analizamos en el § 2.5.

como obrero/a, o sea, por encima de su necesidad inmediata para el mantenimiento de su condición vital. El capital encubre con el salario el plustrabajo no pagado. El capital encubre al/a la obrero/a su supuesta «autogestión», su pretendida «autorrealización», *i. e.*, el hecho de producir plustrabajo en un intercambio desigual como si fuera igual, y es precisamente este plustrabajo que al ser objetivado resulta ser plusvalor. Subjetivamente, en el/la trabajador/a, el plustrabajo es el creador del plusvalor, como momento objetivo del capital como capital. El capital encubre la relación de dominación bajo el aspecto del trabajo asalariado (*vid. infra* § 3.5) (Dussel, 1985a: 165-166).

El capital incrementa su valor tanto de un modo relativo por la mayor productividad, como de un modo absoluto por el mayor tiempo de trabajo, cuestión que determina las categorías de plusvalor absoluto y plusvalor relativo (Dussel, 1985a: 171). El plusvalor absoluto es aquel en el que se hace crecer el plust tiempo del plustrabajo del/de la obrero/a para crear mayor plusvalor manteniendo el salario. La particularidad del plusvalor absoluto consiste en ser efecto del impulso del capital de aumentar el plust tiempo de trabajo *contra natura*, de allí que el límite del plusvalor absoluto es la vida misma del/de la trabajador/a. Si se hace trabajar al/a la obrero/a unas horas extras de plustrabajo diariamente, aumentará la masa de plusvalor (Dussel, 1988: 83). El plusvalor absoluto es aquel cuyo aumento es al mismo tiempo aumento absoluto del valor creado. Hay plusvalor absoluto como aumento de la jornada de trabajo normal, *i. e.*, del tiempo de trabajo necesario más el tiempo de plustrabajo, a través del cual el plusvalor crece (Dussel, 1988: 89). El plusvalor absoluto significa, entonces, que se le paga al/a la obrero/a una cantidad x de dinero, pero se le hace trabajar más tiempo, y en ese tiempo —plust tiempo del plustrabajo— crea valor desde la nada del capital que acumula el/la capitalista como ganancia cuando la mercancía es vendida por dinero en el mercado. Igualmente hay plusvalor absoluto si se sobreexplota el trabajo, es decir, que el/la trabajador/a trabaje más rápido (Dussel, 2014: 83). El plusvalor absoluto tiene como límite último la duración de la jornada de trabajo y la fuerza de trabajo del/de la obrero/a (Dussel, 2014: 90). Dicho de otra manera, el plusvalor absoluto es el plusvalor producido mediante la prolongación de la jornada de trabajo (Dussel, 1990a: 152). En efecto, en el plusvalor absoluto la jornada de trabajo se prolonga por sobre su límite y el plusvalor crece en la misma proporción que el aumento de la jornada de trabajo. Las maneras de obtener el plusvalor absoluto consisten en aumentar la intensidad o velocidad del trabajo o lograr mayor destreza, economizar la materia prima o bajar su costo, y establecer la división del trabajo (Dussel, 1985a: 309-310).

Ahora bien, cuando el plusvalor absoluto ha alcanzado su máximo físicamente imposible de superar, cuando el tiempo de la jornada de trabajo no puede extenderse más, entonces solo puede extraerse mayor plusvalor a través del descenso del salario, lo cual se logra a través del aumento de la productividad del trabajo o el mayor desarrollo de la potencia productiva del trabajo (Dussel, 1988: 89). En efecto, el plusvalor relativo aumenta por el incremento de la potencia productiva, puesto que la jornada de trabajo se mantiene fija, pero, a su vez, disminuye absolutamente el tiempo de trabajo necesario, y por ello aumenta el plusvalor sin que aumente el valor del producto. El plusvalor aumenta aquí porque la parte de la jornada de trabajo que era necesaria para la reproducción del salario se ha acortado. Con el

plusvalor relativo permanece sin cambio la suma total del valor, aunque aumenta la suma total de los productos o del valor de uso. Es decir, en el plusvalor relativo disminuye el tiempo necesario por mayor productividad, por lo que el valor del producto del trabajo se encuentra en proporción inversa a la productividad del trabajo (Dussel, 1988: 90-91). Al no poder bajar los costos de los medios de producción, la determinación del capital que puede disminuirse proporcionalmente en el costo total de producción de un producto es el salario, poder descender el tiempo necesario implicará una disminución del salario real y, en consecuencia, una disminución del valor del producto. Para lograrlo es necesario un aumento de la productividad de la fuerza de trabajo a partir de la incorporación de tecnología en el proceso de trabajo (Dussel, 1985a: 171; 2014: 90-91), es decir, incrementando la fuerza productiva (Dussel, 1985a: 193). La inclusión de la maquinaria en el proceso de producción permite aumentar la extracción de plusvalor relativo²⁵⁸ (Dussel, 1988: 263-264). El capital al disminuir la proporción del salario en el costo total de la producción, obtiene plusvalor relativo en relación con la disminución de la proporción del salario en el valor total del producto.

Sin embargo, el aumento de plusvalor no es fruto de la máquina en sí, ya que —como se ha dicho— la máquina no produce ni crea valor, sino que permite disminuir el valor de la fuerza de trabajo al disminuir el tiempo necesario para producir una mercancía. Con la máquina, pues, se logra aumentar absolutamente el tiempo de plustrabajo y disminuir relativamente el del tiempo necesario. Si se reduce la proporción del salario, que es tiempo necesario, se aumenta el plusvalor porque la proporción del salario disminuye en el valor objetivado en el producto.

Ahora bien, para aumentar la productividad o la fuerza productiva del trabajo, es necesaria una revolución de orden tecnológico-material en el modo de producción y, por tanto, en el proceso material del trabajo mismo. La tecnología aplicada al proceso productivo determina la posibilidad del aumento de la extracción de plusvalor relativo. Esto se explica, *v. gr.*, por la diferencia entre el instrumento técnico artesanal en la manufactura y la maquinaria industrial en la fábrica capitalista (Dussel, 1990a: 152 y 2014: 335-402). La revolución en el empleo de los instrumentos de trabajo determina los momentos de la base material o base tecnológica, esto es, el pasaje del instrumento a la máquina.²⁵⁹ La revolución tecnológica de la máquina en la fábrica permite un cambio de relación social entre capital-trabajo (Dussel,

²⁵⁸ Por otra parte, al disminuir el tiempo necesario gracias a la incorporación de tecnología en el proceso productivo, el capital logra aumentar la proporción de plustrabajo, y con ello disminuye la población subsumida como asalariada en el capital, lo que tiene como contrapartida la sobrepoblación o el ejército industrial de reserva (Dussel, 1985a: 364). Sobre esta consecuencia véase lo dicho en el § 3.4.2.

²⁵⁹ Marx describe esta revolución tanto tecnológica como científica a través de diversas etapas. Estas son: 1) el taller artesanal donde la producción está basada en la pericia del maestro; 2) la manufactura o fase de transición donde cada obrero constituye la parte viva de la máquina colectiva, *i. e.*, el taller como un mecanismo hecho con hombres; y 3) la gran industria o la fábrica, con su distinción en mecánica o automática, donde se usan ya las máquinas. Esta etapa constituye un nuevo método de producción que supone la revolución tecnológica o de la base material, misma que permite llegar a la plena constitución del modo de producción capitalista: el pasaje dialéctico del instrumento a la máquina (Dussel, 1988: 265-267). La revolución tecnológica se debió, según nuestro autor, a la exigencia económica de bajar el valor del producto en el proceso productivo y, por lo tanto, bajar su precio en el mercado, como un proceso que se explica por la competencia.

1988: 273).

La composición orgánica del capital es la subsunción real de la tecnología en el proceso de producción. Esto le permite ahorrar tiempo de trabajo, aumentar el plust tiempo de trabajo, producir una mercancía con menor valor, vencer a otros capitales por la competencia y apropiarse por transferencia del plusvalor de ellos. La racionalidad del capital, el aumento de la tasa de plusvalor, se identifica así con el aumento de la composición orgánica o con la necesaria obligación de incorporar un aumento constante de fuerza productivo-tecnológica (Dussel, 1990a: 152-153). Esta cuestión, como veremos en el § 4.2.2, constituye antes bien la irracionalidad del capital para una filosofía económica crítica como la que estamos analizando, pues la tecnología incorporada está en función del aumento de la tasa de ganancia, lo que inevitablemente comporta un problema ecológico.

Finalmente, analizamos las determinaciones propias de la esfera de la circulación del capital. Una de ellas es, precisamente, el mercado, *i. e.*, el ámbito donde se produce el intercambio entre mercancías. De hecho, una cosa es el producto en la fábrica y otra en el mercado, *i. e.*, transportado espacialmente a un lugar para su intercambio junto con otras mercancías. Toda mercancía se adquiere en el mercado por la utilidad de su valor de uso, pagando por ella la cantidad de su valor de cambio (Dussel, 2014: 42).

La mercancía, por su parte, es todo aquello que porta valor de cambio. Todas las mercancías, en cuanto valores, son trabajo humano objetivado, y por tanto conmensurables en sí y para sí (Dussel, 1990a: 182). Su carácter consiste en ser producto de un trabajo intercambiable:

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema [2]. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana: de si lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción (Marx, 1975: 43).

En el texto *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito)* (1971b), Marx sostiene que la mercancía en cuanto forma elemental de la riqueza burguesa es el punto de partida, el presupuesto, de la génesis del capital. Sin embargo, en esta relación ontológica «presupuesto-resultado» se presenta luego como el producto del capital: la mercancía como génesis del capital, a producto del mismo (Dussel, 1990a: 40-41). La mercancía presupuesta es esencialmente distinta respecto de la mercancía como resultado. En efecto, se parte de una mercancía individual en la que se objetiva determinada cantidad de tiempo de trabajo; pero la mercancía como resultado tiene más valor, *i. e.*, contiene en su seno plusvalor como producto del proceso de producción capitalista propiamente dicho. La mercancía, entonces, contiene trabajo vivo objetivado en mayor medida que el valor que contenía el salario o capital variable empleado (Dussel, 1990a: 41-42).

Una cuestión que se desprende de esto es cómo se constituye el pasaje del valor al precio. El precio es la expresión en dinero del valor de cambio de una determinada mercancía (Dussel, 2014: 43). Se trata de la manifestación fenoménica del valor en la circulación, y está fundado

en el valor en tanto que vida humana objetivada y, a la vez, en el plusvalor en cuanto que vida robada (Dussel, 1993b: 270) (vid. supra § 2.5).

Veamos, por último, la cuestión de la ganancia. En el texto *Teorías sobre la plusvalía*, Marx confronta con diversas teorías de economistas burgueses sus confusiones respecto del plusvalor y la ganancia:

Todos los economistas incurren en la misma falta: en vez de considerar la plusvalía puramente en cuanto tal, la consideran a través las formas específicas de la ganancia y la renta de la tierra (Marx, 1980b: 33).

Para la economía política clásica todo acontece en el nivel superficial de la circulación (ganancia, *Profit*), para Marx, en cambio, el secreto oculto, y fundamental, se efectúa en el nivel de la producción (plusvalor, *Mehrwert*). El plusvalor no es una configuración o forma de aparición superficial, sino que es el fundamento esencial de dichas configuraciones. La ganancia, por el contrario, es una forma de aparición del plusvalor. Dentro de la totalidad concreta, pero aún abstracta del capital en general, el plusvalor funda esencialmente la aparición fenoménica y superficial de la ganancia. La confusión de la economía capitalista consiste en no concebir a la ganancia como forma secundaria y derivada del plusvalor (Dussel, 1990a: 58-59).²⁶⁰ En efecto, toman la apariencia (ganancia que aparece en la esfera del mercado del capital) como su esencia (plusvalor creado en la fase de producción del capital): fetichizan o absolutizan lo relativo (la ganancia, el precio) y ocultan el fundamento (el trabajo vivo y su creación: el plusvalor) (Dussel, 2014: 122). El trabajo vivo es el único que crea plusvalor que aparece fenoménicamente en formas diferenciadas de ganancia:

La economía capitalista [...] toma a las diferentes formas de ganancias como fruto de los diversos tipos de capital; dichas ganancias se le aparecen ficticiamente como si fueran creación auto-referente del mismo capital surgida desde el mismo capital (para Marx pretensiones de *creaciones de la nada*) (Dussel, 2014: 123).

Marx, sin embargo, distingue claramente entre plusvalor y ganancia. La ganancia es la manifestación fenoménica en el momento de la circulación cuya esencia o fundamento oculto es el plusvalor del momento de la producción (Dussel, 1985a: 302-303). La ganancia es, por lo tanto, un momento fundado o secundario (Dussel, 1985a: 260). En efecto, al comenzar el proceso de trabajo, que transforma el dinero en capital, si se suman el valor del salario y los medios de producción se contabiliza menos valor que el que tiene la mercancía al final del proceso. Esto porque el producto del proceso de trabajo del capital se pone en el mercado y, mediante su precio expresado en dinero, se vende realizando más valor que el inicialmente gastado. Ese dinero sobrante se denomina, en el mundo superficial y fenoménico del mercado, ganancia (*Profit*). La ganancia es el aparecer como fenómeno de su fundamento oculto en el nivel de la producción: el plusvalor (*Mehrwert*) (Dussel, 2014: 76).

La economía capitalista, por su parte, considera la ganancia desconectada de su esencia, esto es, del plusvalor; sin embargo, para Marx, la ganancia es una forma transmutada del

²⁶⁰ Para comprender mejor estas distinciones, recuérdese lo dicho en el § 2.2.2.

plusvalor. Además, el/la capitalista considera al capital como el autómatas que obra por sí mismo, que no es en relación, sino que posee en su entidad material la propiedad de aumentarse a sí mismo, de autovalorizarse y de arrojar una ganancia (Dussel, 1988: 242):

Por vueltas y revueltas que le demos, el resultado es el mismo. Si se intercambian equivalentes, no se origina plusvalor alguno, y si se intercambian no equivalentes, tampoco surge ningún plusvalor. La circulación o el intercambio de mercancías no crea ningún valor (Marx: 1975: 199).

En definitiva, la ganancia es, para Marx, plusvalor, *i. e.*, trabajo vivo impago. Que la ganancia sea plusvalor significa que se cumple la ley del valor, esto es, el fundamento racional o científico de la economía política, según vimos (Dussel, 1990a: 403). Toda ganancia es plusvalor distribuido, ya que se origina del plusvalor creado por el trabajo vivo en el momento de la producción. No hay ganancia que salga de la nada, sino que todo sale de un trabajo no-pagado:

Se trata al mismo tiempo de una cuestión científica y ética. Ética porque *toda* ganancia es trabajo vivo robado; científica porque sin saltos se podía mostrar dialécticamente el «pasaje» de las categorías fundamentales de la producción (valor y plusvalor) a las fundadas de la circulación (precio y todo tipo de ganancia) (Dussel, 1990a: 403).

El capital, al ponerse a sí como unidad de la producción y la circulación, pretende ser él mismo su propio fundamento. Por ello desde la economía clásica se sostiene que el capital debe a sí mismo su propia existencia, porque el plusvalor ya no aparece puesto por su relación simple e inmediata con el trabajo vivo. El trabajo vivo, como el momento de la exterioridad, que desde fuera del capital crea en este nuevo valor, ha quedado ideológicamente oculto, esto es, no aparece en el plano fenoménico de la circulación (Dussel, 1985a: 302). En esto consiste precisamente la cuestión del fetichismo del capital (*vid. infra* § 3.5). Sin embargo, como dijimos, el fundamento de la ganancia (circulación del capital) se encuentra en el plusvalor (producción de capital) (Dussel, 1985a: 259). En el nivel de la producción, el plusvalor se descubre o mide con respecto al trabajo necesario; mientras que, en el nivel de la circulación, la ganancia (que es el plusvalor medido y expresado en dinero) dice relación a la totalidad del capital comprometido en el inicio. Según Dussel, Marx demuestra en el libro tercero de *El capital* que los tres tipos de ganancias, *i. e.*, industrial, comercial y financiera, salen del trabajo del/de la trabajador/a como plusvalor. Así, hay distribución de plusvalor en las tres ganancias. En definitiva, la ganancia sale de la explotación del/de la trabajador/a (*vid. infra* § 3.5).

Entonces, por lo visto, el salario del/de la obrero/a no es igual al valor objetivado por el/la obrero/a en el producto, porque el trabajo vivo objetiva más valor en el producto que el recibido en el salario. El grado de dominación es invisible a la circulación y la ganancia; hay que situarse en el nivel del plusvalor y la producción para hacer visible a la conciencia del/de la trabajador/a explotado el grado de su alienación. La totalidad del valor del producto ha sido creado por el/la trabajador/a, sin embargo, el trabajo efectuado no es igual al trabajo pagado. La ganancia surge del trabajo no-pagado efectuado en el plust tiempo del plustrabajo; *i. e.*, procede de trabajo gratis apropiado por el capital (Dussel, 1985a: 261-262).

El plusvalor y la tasa de plusvalor son lo invisible y lo esencial que hay que investigar, mientras que la tasa de ganancia y, por ende, la forma del plusvalor en cuanto ganancia, se manifiestan en la superficie de los fenómenos (Dussel, 1990a: 63).²⁶¹ El plusvalor, en efecto, aparece en la realidad, *i. e.*, en el mundo de los fenómenos, como excedente del precio de venta de la mercancía por encima de su precio de costo. Ese excedente proviene de la explotación del trabajo vivo. Es en el plusvalor donde queda al descubierto la relación de explotación entre capital y trabajo. Marx devela, según Dussel, el misterio oculto detrás de las apariencias del mundo de los fenómenos, y muestra así a la conciencia de la clase obrera el nivel profundo e invisible donde se la explota. La ganancia es, pues, la forma superficial de aparición del plusvalor y expresa la relación con la totalidad del trabajo objetivado (Dussel, 1990a: 65-66). La tasa de plusvalor en tanto que «tasa de explotación», sostiene nuestro autor, permite fundar una economía con principios normativos (Dussel, 2014: 103) (*vid. infra* § 4.1).

El objetivo ético-político de Marx, según Dussel, ha sido evidenciar a la conciencia del/de la trabajador/a, y de la clase obrera en su conjunto, en qué consiste el grado de explotación real del trabajo, *i. e.*, la tasa de plusvalor. En efecto, al comparar la ganancia con la totalidad del capital, se oculta, se invisibiliza, se fetichiza, el carácter específico de la relación capitalista, a saber, el injusto intercambio entre el capital variable y la fuerza viva de trabajo (Dussel, 1990a: 164): «La *tasa de plusvalor*, por consiguiente, es la expresión exacta del *grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital*, o del obrero por el capitalista» (Marx, 1975: 262). La tasa de plusvalor o tasa de explotación como tal es un indicador ético absolutamente necesario en una económica de la liberación (Dussel, 1990a: 150).

El grado de explotación como categoría ética indica una proporción de la dominación práctica de un ser humano sobre otro, una relación social, que constituye la esencia del capital. La existencia alienada del/de la trabajador/a en el modo de producción capitalista (*vid. infra* § 3.5), no es otra cosa que la consideración del/de la obrero/a a lo largo de su vida como fuerza de trabajo, y todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la valorización del capital. La producción capitalista es, en su esencia, producción de plusvalor, *i. e.*, absorción de plustrabajo (Dussel, 1990a: 147-149). Por otro lado, la tasa de ganancia invisibiliza el plusvalor como explotación

²⁶¹ La tasa de plusvalor o tasa de explotación, en efecto, no es lo mismo que la tasa de ganancia o la tasa de racionalidad del capital (Dussel, 1988: 193). La tasa de plusvalor (que dice relación al robo objetivo del/de la obrero/a, en la relación entre trabajo real cumplido no-pagado y trabajo pagado, por lo tanto, entre plustrabajo y trabajo necesario) es diferente a la tasa de ganancia (que siempre es menor a la tasa de plusvalor, porque se mide por el capital total avanzado) (Dussel, 1985a: 303-304). Siempre, afirma Dussel, el plusvalor y la tasa de plusvalor son el fundamento, lo invisible, lo esencial (ontológico) con respecto a lo fundado, lo visible, lo que aparece (el fenómeno óptico). El nivel profundo de la producción, y trascendental del trabajo vivo, aparecen bajo una forma superficial en la circulación que el capital invierte en cuanto fetichismo (Dussel, 1990a: 63). En efecto, Marx critica la inversión fetichista del capital, cuestiona la objetividad invertida desde la subjetividad del trabajo vivo y, finalmente, critica igualmente el dominio que la cosa, el trabajo objetivado, ejerce sobre dicho trabajo vivo (Dussel, 1990a: 64) (*vid. supra* § 3.5). El aumento de la tasa de plusvalor constituye un aumento del plusvalor absoluto (aumento absoluto del tiempo de la jornada de trabajo y del tiempo de plustrabajo, con disminución relativa del tiempo necesario, aunque permanece sin cambio absolutamente), que aparecerá después como aumento de la tasa de ganancia (en el nivel fenoménico de la circulación) (Dussel, 1990a: 151). Al no descubrirse la diferencia entre la tasa de plusvalor (nivel antropológico y ético real) y la tasa

del trabajo (Dussel, 1990a: 96). El capital obtiene ganancia desde el plusvalor creado por el trabajo vivo impago. Su punto de partida es una relación desigual, éticamente injusta, entre dinero y trabajo vivo (Dussel, 1990a: 423), en definitiva, una relación de dominación (*vid. supra* § 3.1).

El grado de dominación es invisible a la circulación y la ganancia; hay que situarse en el nivel del plusvalor y la producción para hacer visible a la conciencia del/de la trabajador/a explotado/a el grado de su alienación. La totalidad del valor del producto ha sido creado por el/la trabajador/a, sin embargo, el trabajo efectuado no es igual al trabajo pagado: la ganancia sale del trabajo efectuado no-pagado. Es decir, la ganancia procede de trabajo gratis apropiado por el capital. La ganancia estriba en trabajo robado (plustrabajo) (Dussel, 1985a: 261-262). Para el capital, la ganancia se logra en el mercado y es fruto del capital; para Marx, en cambio, el fundamento de la ganancia en el mercado se funda en el plusvalor que se logra en el proceso productivo profundo y es fruto del trabajo vivo:

Por tanto, para explicar el *carácter general de la ganancia* no tendrán más remedio que partir del teorema de que las mercancías *se venden*, por término medio, *por sus verdaderos valores y que las ganancias se obtienen vendiendo las mercancías por su valor*, es decir, en proporción a la cantidad de trabajo materializado en ellas. Si no consiguen explicarla sobre esta base, no conseguirán explicarla de ningún modo. Esto parece una paradoja y algo contrario a lo que observamos todos los días. También es paradójico el hecho de que la Tierra gire alrededor del Sol y de que el agua esté formada por dos gases muy inflamables. Las verdades científicas son siempre paradójicas, si se las mide por el rasero de la experiencia cotidiana, que sólo percibe la apariencia engañosa de las cosas (Marx, 2010: 57).

El ser del capital es el valor que se valoriza. El valor es objetivación de vida humana. El trabajo vivo crea plusvalor en el plustiempo del plustrabajo. La ganancia no es sino acumulación de plusvalor. Esto es, palabras más, palabras menos, el fundamento de todo lo que hace el capital y en lo que consiste su supuesta «racionalidad»: extraer ganancia a partir del trabajo no pagado y acumularla como capital.

3.4. Exterioridad y trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)

Todo Marx se resume en el descubrimiento de la exterioridad del trabajo vivo como la fuente creadora del valor [...], y, por ello, en la denuncia de la pretensión fetichista del capital, sólo trabajo objetivado o pasado, que afirma crear valor desde sí mismo.
— Enrique Dussel (1988: 243)

Marx intenta demostrar, entonces, que todos los momentos del capital (sus determinaciones: mercancía, dinero, medios de producción, producto, valor, plusvalor, ganancia, precio, interés, renta, etc.) son, gracias a la «ley del valor», «trabajo vivo» objetivado, producción de valor cuando se reproduce o repone; son creación de valor desde la nada del capital en el caso del plusvalor.
— Enrique Dussel (1990a: 404)

de ganancia (nivel superficial del encubrimiento), se oculta la dominación de un ser humano respecto de otro.

En este párrafo analizamos una correspondencia categorial fundamental a partir de la interpretación filosófica que nuestro autor realizara de las cuatro redacciones de *El capital*. Nos referimos la categoría de trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) puesta en correlación con la categoría meta-física de exterioridad²⁶²; categoría que, como sabemos, constituye la piedra angular de la filosofía dusseliana (*vid. supra* § 1.2.4).²⁶³ Hemos dicho que *El capital* en cuanto crítica²⁶⁴ es una ética, una meta-física (*vid. supra* § 2.5), y para nuestro autor, sin exterioridad no hay posibilidad de crítica alguna, y sin crítica, de una praxis de liberación (Dussel, 1988: 372). Dussel construye una interpretación de *El capital* y sus escritos preparatorios desde la exterioridad del trabajo vivo como el más allá de la totalidad del capital (*vid. supra* § 3.2) desde donde es posible, pues, su crítica. En efecto, la clave de la interpretación dusseliana de la obra de Marx se encuentra en la positividad de la realidad del no-ser (*Nicht-Sein*) del capital, *i. e.*, del no-capital (*Nicht-Kapital*) que se sitúa en la exterioridad, en el ámbito trascendental del capital. Ese ámbito es denominado por Dussel como el más allá analéctico (*vid. supra* § 1.4). Se trata justamente de una lectura analéctica de *El capital*. Ese no-ser del capital es, pues, el trabajo vivo en tanto que la persona, la subjetividad, la corporalidad inmediata del/de la trabajador/a que, según Dussel, constituye el punto de partida absoluto del discurso dialéctico de Marx. El Otro, el *Autru*, el pobre aún abstracto en Levinas, gracias a las mediaciones categoriales de Marx puede ser considerado como un sujeto concreto cuya corporalidad está en juego en el modo de producción capitalista (Dussel y Apel: 2004: 118), precisamente porque este trabajo vivo es el que el capital subsume como trabajo asalariado y pone como mediación para valorizarse a sí mismo (*vid. infra* § 3.5). La categoría de trabajo vivo es, pues, el desde donde Marx despliega todo su discurso. Esta conclusión se asienta justamente en la categoría de exterioridad resemantizada por la meta-física de la alteridad en el plano económico como pobre, *pauper* (Dussel, 1994a: 205). El desarrollo de este concepto absorbió, según nuestro autor, todo el trabajo teórico de Marx que al exponerlo críticamente muestra el sistema de la economía política burguesa. Será objeto de nuestro análisis, entonces, tanto la cuestión de la trascendencia en el pensamiento teórico de Marx (*vid. infra* § 3.4.1) como la cuestión del trabajo vivo en tanto que pobreza absoluta (*absolute Armut*) y fuente creadora de valor (*schöpferischen Quelle des Wertes*) (*vid. infra* § 3.4.2):

²⁶² La categoría de exterioridad no hace referencia a un espacio empírico o físico ni a algo que está fuera del capital geográfica o territorialmente. Se trata, pues, de una categoría abstracta. Jorge Veraza, en su libro, *Leer El capital hoy* (2007), cuestiona algunas tesis de la interpretación dusseliana de los *Grundrisse*. La centralidad de su crítica tiene como blanco la categoría de exterioridad que, según este autor, no es marxiana, puesto que el capital no tiene exterioridad, no hay nada exterior al capital. Sin embargo, confunde el concepto mismo de exterioridad. Para Dussel, la categoría de exterioridad —como también la de totalidad— no es una categoría espacial, sino teórica, abstracta (*vid. supra* § 1.2.4). La exterioridad no es un territorio que pueda ser exterior al capital. Tampoco la exterioridad es un aspecto cósmico del capital. Ante la pregunta: ¿dónde está la exterioridad en el capitalismo hoy, si no hay ningún lugar en la Tierra que escape al capital? Se cree que la exterioridad es un espacio, pero es la metáfora de una trascendencia. Es una categoría trascendental respecto de la totalidad ontológica.

²⁶³ Para otros análisis de la categoría de trabajo vivo, véase, *v. gr.*, Sáenz, 2000 y 2007.

²⁶⁴ Según Dussel, Marx tiene también una exterioridad epistemológica en la medida en que realiza una crítica a la economía política. El concepto de crítica, que toma al trabajo vivo como categoría, supone una *episteme* que se sitúa en la exterioridad y que constituye al capital ya no como una totalidad, sino como un ente al que se lo critica.

para Marx la exposición *crítico científica*, o racional, del sistema de toda economía política posible no es sino el *desarrollo del concepto del «trabajo vivo»*, y dentro del cual el *desarrollo del concepto del «capital»* es un momento secundario y fundado. [...] El trabajo es la sustancia del valor: su fuente creadora. El valor, la mercancía, el dinero, etc. son modalidades de «trabajo vivo» *objetivado*, materializado, muerto, pero «trabajo vivo» al fin, aunque *pasado*. Todo es trabajo: el capital es sólo trabajo: puro y totalmente trabajo vivo objetivado (Dussel, 1988: 301).

Toda la interpretación filosófica de la obra de Marx por parte de nuestro filósofo hace pie en la categoría de trabajo vivo leída desde la categoría levinasiana de exterioridad. Desde allí es posible, además, reconstruir todas las restantes correspondencias categoriales. En diciembre de 1983, Dussel lee un texto de los *Grundrisse* que se convertirá en el elemento clave de su interpretación de la obra marxiana y, concomitantemente, de la correlación categorial que construye entre la crítica de la economía política y la meta-física de la alteridad, cuestión que nos ocupa en este capítulo de nuestro trabajo. En ese texto, que nuestro autor sitúa como el inicio del discurso teórico del filósofo alemán, halla además la categoría meta-física de exterioridad funcionando a pleno (Marx, 1971a: 235-236 y Dussel, 1993b: 60-61). Se trata, en efecto, de la categoría de trabajo vivo (*lebendige Arbeit*), que tiene, según Marx, dos acepciones: «pobreza absoluta» (*absolute Armut*) y «fuente creadora de valor» (*schöpferischen Quelle des Wertes*) (Dussel, 1985a: 138). Transcribimos a continuación *in extenso* el texto de Marx aludido que, como dijimos, es clave en la interpretación dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios. Se trata de un texto meta-físico central de todo su pensamiento, dado que en él advierte Dussel un momento en el que Marx adquiere clara conciencia respecto de la esencia del capital (Dussel, 1990a: 366):

La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital, en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo, lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia primera, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo existente como *abstracción* de estos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, como existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como *miseria absoluta*:²⁶⁵ la miseria no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también —es el *no-valor* existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una [objetividad] no separada de la persona: solamente una [objetividad] que coincide con su inmediata existencia corpórea. Como la objetividad es puramente inmediata, es, asimismo, no-objetividad inmediata. En otras palabras: una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo. 2) *Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia *no-objetivada*, es decir, inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto *valor*; sino como la *f fuente viva* del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como *posibilidad universal* del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por una lado es la *miseria absoluta como objeto*, y por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, ya que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital (Marx, 1971a: 235-236).

El argumento de este texto afirma que el trabajo vivo en cuanto no-capital es a la vez

pobreza absoluta y fuente creadora de valor. Esta cuestión será expuesta por Marx al menos cuatro veces en el mismo lugar lógico dentro del sistema de las categorías necesarias para el desarrollo del concepto de capital. En efecto, aparece por vez primera en los *Grundrisse* y se halla también en el *Urtext*.²⁶⁶ Está presente además en los *Manuscritos del 61-63* y debió estar igualmente presente, según sospecha Dussel, en el libro I del perdido manuscrito del 63-65. Este argumento aparece incluso en el mismo lugar lógico-dialéctico en la edición de 1867 de *El capital*. En dichos textos se repiten conceptos fundamentales tales como subjetividad, persona, corporalidad inmediata o sin mediación alguna y pobreza absoluta como objeto, entre otros (Dussel, 1988: 62, 1990a: 367, 1993b: 63 y 1994a: 206). Sobre este pasaje, afirma Dussel:

Este texto, en un lugar ya *definitivo* del discurso maduro de Marx, profundiza el momento en el que el trabajo vivo, el trabajador, enfrenta cara-a-cara al capital, al capitalista, *antes* de establecer el intercambio y el contrato desigual de la venta de su capacidad de trabajo por un salario, del trabajo vivo por el trabajo ya objetivado en el dinero. *Antes* de dicho intercambio, decimos, el trabajador es «el otro» que el capital, pero en cuanto residuo viviente de un modo de producción anterior disuelto se encuentra siendo sólo un cuerpo (brazos, cerebro, capacidad de trabajo) desnudo de todo objeto: pobreza absoluta. Por otra parte, en cuanto «otro» que el capital, es sin embargo el *creador* de valor en el capital, desde la nada (*ex nihilo* acostumbra decir Marx) del capital. *Positivamente* la exterioridad del trabajo vivo (en cuanto otro que el capital y *todavía-no* subsumido) es la fuente posible de su valorización. Hemos llamado «alteridad» al carácter metafísico y transontológico (allende el capital como totalidad) del trabajador, del trabajo vivo como hombre y no sólo como «trabajo asalariado», productivo o subsumido (determinación interna del capital mismo) (Dussel, 1988: 369).

Lo singular de la interpretación dusseliana de la obra teórica de Marx se inscribe en lo siguiente. La categoría central de las interpretaciones clásicas del marxismo occidental es la de totalidad, *i. e.*, el capital; mientras que para Dussel es la de trabajo vivo, *i. e.*, el no-capital, aquello que está más allá del ser del capital, lo meta-físico, lo trans-ontológico respecto del capital²⁶⁷ (*vid. supra* § 1.2.4). El hallazgo de la categoría de alteridad en Marx, *i. e.*, de la exterioridad del trabajo vivo como categoría antropológica en tanto que la subjetividad del/de la trabajador/a no fundada por el ser del capital, constituye el gran descubrimiento de nuestro autor respecto de filósofo de Tréveris (Dussel, 1988: 55; 1995: 69). La categoría de exterioridad proporciona, según nuestro filósofo, una clave hermenéutica que permite construir una nueva visión sobre la totalidad del discurso de Marx. Así, pues, la exterioridad no es proyectada en la dialéctica marxiana, sino descubierta en ella como componente esencial de su dinámica:

Nuestra pretensión consiste, contra toda la tradición de los intérpretes de Marx, en afirmar que la categoría por excelencia de Marx no es la de «totalidad» sino la de «exterioridad» [...] Nuestra pretensión consiste en indicar que el análisis ontológico del capital [...] del «valor» que se «valoriza», sólo es posible a partir de una posición crítica (que hemos llamado metafísica: más que ontológica). [...] La «exterioridad» es la condición práctica de la crítica a la «totalidad» del capital (Dussel, 1988: 365-366).

²⁶⁵ El término en alemán es «*absolute Armut*», que Dussel traduce como «pobreza absoluta». Nota nuestra.

²⁶⁶ Versión primitiva de la *Contribución a la crítica de la economía política*, escrito por Marx en 1858 y publicado por primera vez en 1941 como «Apéndice» a los *Grundrisse*; *vid. supra* § 2.3.

²⁶⁷ Esta interpretación de Dussel se halla en disonancia con la tradición del marxismo occidental. Lukács o Marcuse, *v. gr.*, consideran la totalidad como punto de partida del análisis del capital (Jay, 1984; Dussel, 1993b: 62-63).

De hecho, para los intérpretes de Marx, decíamos, la categoría de totalidad es la categoría marxiana fundamental. Entre tales intérpretes hallamos a György Lukács, Karel Kosík y Ernst Bloch. «La totalidad —afirma Dussel— es la categoría por excelencia de toda ontología, ya que el ser es el horizonte de la totalidad de un mundo o sistema dado, por ej. del capital» (Dussel, 1988: 362). Sin embargo, nuestro autor parte de otro lugar, exactamente desde la exterioridad de la totalidad del capital, *i. e.*, el no-capital, la nada del capital, el trabajo vivo:

Desde la «exterioridad» del «trabajo vivo» (que no es la «capacidad de trabajo» ni tampoco la «fuerza de trabajo», denominación que Marx no usa hasta 1866 con seguridad), desde la pobreza (el «*pauper*» como usa escribir Marx) de la persona, subjetividad, corporalidad, del trabajador como «No-capital» (*Nicht-Kapital*), trascendental entonces a la «totalidad» del capital, el «trabajo vivo» es «subsumido» (la *Subsumtion* es el acto trans-ontológico por excelencia que niega la exterioridad e incorpora al «trabajo vivo» en el capital) en el «proceso de trabajo». Desde este horizonte, Marx, rápidamente, se plantea el problema de cómo aparece «más valor» (*Mehr-wert*), y por ello descubre por vez primera en su vida, la cuestión del «plusvalor» (Dussel, 1993b: 63-64 y también en 1994a: 227).

Para nuestro autor, la categoría de trabajo vivo entendida como exterioridad es la categoría fundamental del discurso crítico de Marx. Y lo es por dos razones: primero, porque la exterioridad es la condición práctica de la crítica a la totalidad del capital, *i. e.*, es el desde donde es posible la crítica ontológica al capital; y segundo, por ser el lugar de la realidad del otro, del no-capital, del/de la trabajador/a viviente en su corporalidad todavía no subsumida en el capital (Dussel, 1988: 365-366). Esta toma de posición hermenéutica que asume Dussel lo desmarca respecto de toda la tradición de intérpretes del autor de *El capital*.

A partir de la categoría de trabajo vivo leída como exterioridad, Dussel establece la vinculación entre Emmanuel Levinas y Marx, que nosotros a su vez leemos como una de las correspondencias categoriales entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política. La filosofía de la liberación tomó la categoría de exterioridad de Levinas como «pobre» (*vid. supra* § 1.2.4), pero es el estudio de la obra teórica de Marx lo que hace posible en Dussel, entre otras cosas, la constitución del concepto pobre como categoría analítica (*vid. infra* § 3.4.2). El ambiguo concepto de pobre, que hemos cuestionado en el § 2.1, adquiere ahora capacidad analítica, demostrando con ello una de las resignificaciones categoriales que acontecen en la filosofía de la liberación post lectura de Marx (Dussel, 1993a: 56). La categoría de exterioridad, como se ha dicho, le pertenece a Levinas; sin embargo, ha sido elaborada y resignificada por la filosofía de la liberación. En efecto, Levinas, en su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1977), señala a la exterioridad como un ámbito trans-ontológico desde donde irrumpen el Otro (*Autrui*), como origen de la interpelación ética, *v. gr.*, como pobre exigiendo justicia.²⁶⁸ Es la posición ética por excelencia, la del cara-a-cara (*vid. supra* § 1.2.1). Marx, por otra parte, ubica al trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) como el «no-capital», como la nada (*Nichts*) fuera (*ausser*) del capital (*Kapital*), anterior al contrato entre capital y trabajo (*vid. supra* § 3.1).²⁶⁹ Así, la alteridad

²⁶⁸ Las figuras de la alteridad a las que recurre Levinas son el pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano (Levinas, 1977: 100, 101, 228, 258, 259 y 262).

²⁶⁹ La exterioridad abstracta esencial es la exterioridad meta-física, en tanto que el trabajo vivo es el otro

radical con respecto al capital es el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) como pobreza absoluta (*absolute Armut*): la corporalidad o carnalidad²⁷⁰ (*Leiblichkeit*) del/de la trabajador/a desprovista de toda riqueza objetiva. El capital subsume²⁷¹ formal o realmente al trabajo vivo como fuente creadora de valor (*schöpferischen Quelle des Wertes*) desde la nada (*aus Nichts*) del propio capital (*Kapital*) (*vid. infra* § 3.5) (Dussel, 1993a: 72-73). La valorización del capital o el capital como valor que se valoriza es el horizonte ontológico fuera del cual nada tiene sentido (*vid. supra* § 3.2). Por ello, el trabajo vivo como exterioridad de dicho horizonte no tiene sentido para el capital. Sin embargo, más allá del horizonte del capital se abre una exterioridad creada por él mismo. Expresado con categorías de la filosofía de la liberación diríamos que la expulsión en un más allá del horizonte de la totalidad ontológica del capital, cuyo fundamento es el valor que se valoriza, sitúa a su fuente creadora, el trabajo vivo, en un ámbito que el mismo Marx denomina «la nada» (*das Nichts*), la exterioridad (fuera, *ausser*) del capital (Dussel, 2014: 320).

En síntesis, pues, Marx desarrolla un discurso crítico-dialéctico siendo el trabajo vivo su hilo conductor que, como trabajo objetivado (valor) o como trabajo impago (plusvalor), constituye la totalidad del capital; sin embargo, desde la economía política, el capital oculta el plusvalor y, por ello, el verdadero mecanismo de su valorización (Dussel, 1990a: 125-126).

3.4.1. Trascendentalidad en el pensamiento teórico de Marx

En consecuencia la Economía Política no conoce al trabajador parado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra fuera de esta relación laboral. El pícaro, el sinvergüenza, el pordiosero, el parado, el hombre de trabajo hambriento, miserable y delincuente son *figuras* que no existen *para ella*, sino solamente para otros ojos; para los ojos del médico, del juez, del sepulturero, del alguacil de pobres, etc.; son fantasmas que quedan fuera de su reino. [...] [L]a existencia *abstracta* del hombre como un puro *hombre de trabajo*, que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia.

— Karl Marx (1997: 128-129)

La trascendentalidad o la exterioridad en el pensamiento teórico de Marx corresponde precisamente al análisis del trabajo vivo como lo otro respecto del capital, como la radical distinción que presenta siempre respecto del capital. El trabajo vivo como no-capital es lo otro que el capital, *i. e.*, su exterioridad meta-física. En tanto que no-capital es nada para el capital. Es el no-ser del capital que aún no subsumido en él permanece fuera del intercambio

absoluto que enfrenta al capital, es la alteridad, o bien, el *ser-otro* en tanto distinto al capital como totalidad establecida, dominadora, existente *desde sí y por sí*. Ejemplos concretos de lo dicho son, para Dussel, el trabajo vivo en cuanto el/la trabajador/a mismo/a, pero también la clase trabajadora y las naciones periféricas (Dussel, 1985a: 339-340).

²⁷⁰ Marx no usa la palabra «*Körper*» (cuerpo), sino que usa la palabra «*Leiblichkeit*», que Dussel traduce como «carnalidad» o «corporalidad». La propia carnalidad del/de la trabajador/a coincide con su pobreza.

²⁷¹ La subsunción es el acto por el que la exterioridad del trabajo vivo es incorporada, a partir de la compra-venta de la fuerza de trabajo, en la totalidad del capital como sistema.

capital-trabajo. Es el trabajo no-objetivado, *i. e.*, el trabajo puesto como no-capital. De hecho, su opuesto radical es el trabajo objetivado (*objektivierte Arbeit*) o «trabajo muerto» (*verstorbene, tote Arbeit*), *i. e.*, el valor (*Wert*) (*vid. supra* § 3.3) (Dussel, 1988: 305). El lugar de la realidad de lo otro que el capital, del no-capital, del/de la trabajador/a viviente en su corporalidad todavía no subsumida en el capital es, insistimos, la exterioridad del trabajo vivo (Dussel, 1988: 366). Dicho de otro modo, la persona, la subjetividad, la corporalidad del/de la trabajador/a como no-capital es el trabajo vivo en cuanto trascendental a la totalidad del capital (Dussel, 1993b: 63-64).

La lectura dusseliana de Marx se centra, a partir de Schelling (*vid. supra* § 2.4), en la positividad de la realidad del no-ser del capital, del no-capital, que se sitúa, como hemos dicho ya, en la interpretación de nuestro filósofo, en la exterioridad, en el ámbito trascendental del capital, el más allá analéctico, en términos propios de la meta-física de la alteridad. Por ello sostiene que: «La "exterioridad" del trabajo-vivo con respecto a la "totalidad" del capital es la *conditio sine qua non* para la comprensión total del discurso de Marx» (Dussel, 1988: 64). Se trata, pues, de la alteridad concreta, de la persona misma del/de la trabajador/a, *i. e.*, el sujeto que en el encuentro cara-a-cara con el/la capitalista muestra su corporalidad sensible (Dussel, 1985a: 17) (*vid. supra* § 3.1):

El capital es la totalidad dada, pasada, trabajo acumulado. El trabajo vivo es actualidad *creadora* (de la *nada* del capital) del valor actual; corporalidad viva, subjetividad como actividad, otra que el capital, exterioridad (Dussel, 1988: 370).

Advertir esta cuestión de la «exterioridad» en el pensamiento de Marx es una novedad en él. Dussel expresaría así la estupefacción que le produjo tal hallazgo:

Cuál no será mi asombro al leer las líneas que copio de inmediato.²⁷² No las había pensado nunca hasta este momento –aquí en Oaxtepec en diciembre de 1983. Algunos colegas me aconsejaban simplificar la *Filosofía de la liberación* y hacerla más comprensible. Otros colegas²⁷³ hasta han ironizado la cuestión de la exterioridad, el otro como nada de sentido, el más-allá metafísico del ser, etc., tesis fundamentales de nuestro pensamiento. Ante el texto que copiamos, esperamos, pueda surgir una nueva generación filosófica que tome con respeto cuestiones de fondo, profundas. Marx nos lo autoriza (Dussel, 1985a: 138).

Más allá del horizonte del capital y del capitalismo como totalidad históricamente determinada (*vid. supra* § 3.2), como lo otro, lo distinto, se encuentra, según nuestro autor, el no-capital, la exterioridad, el otro en cuanto sujeto vivo: el/la trabajador/a como capacidad y subjetividad creadora de valor que, en cuanto tal, posee una trascendentalidad inalienable respecto del ser del capital (Dussel, 1985a: 137). En efecto, si el ser es el capital y el no-ser es lo otro que el capital, entonces este no-ser es la nada respecto del capital. El trabajo vivo en cuanto tal, *i. e.*, en cuanto la subjetividad del/de la trabajador/a, es nada para el capital (Dussel, 1985a: 197 y 1988: 76). Además, en tanto que fuera del capital es lo otro respecto de

²⁷² La cita alude al texto de los *Grundrisse* que es fundamental en la interpretación de Dussel, y que nosotros hemos transcritto más arriba en este § 3.4. Se trata, en efecto, del pasaje donde Marx señala la doble caracterización del trabajo vivo como pobreza absoluta y como fuente creadora de valor; véase Marx, 1971a: 235-236. Nota nuestra.

²⁷³ Sin dudas se refiere aquí a, entre otros/as, Horacio Cerutti Guldberg (Cerutti, 2006). Nota nuestra.

cualquier determinación general del capital, *i. e.*, trabajo no-objetivado, no-capital, no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto, no-medio de vida, no-dinero (Dussel, 1985a: 140 y 1988: 62). Dussel afirma en este sentido que:

[...] para Marx el sujeto de trabajo, el hombre, no como asalariado o trabajo subsumido por el capital sino como hombre, cuando no ha vendido su trabajo al capital, es una figura, es un «fantasma» que *no existe* para el capital. Puede vivir o morir: al capital ni le va ni le viene. Simplemente es «nada». En este sentido transontológico (o lo *allende* al horizonte de la *totalidad* del capital), el hombre como hombre que no trabaja actualmente para el capital es la «exterioridad», lo que está «fuera», la «*nada acabada*». Claro que, cuando es incorporado al capital como «trabajo asalariado», se transforma ahora en «nada *absoluta*», porque ha dejado de ser un hombre autónomo para transformarse en un momento del capital, de otro, alienado, vendido, negado (Dussel, 1988: 367-368).

¿Qué es, pues, en definitiva, el «trabajo vivo» (*lebendige Arbeit*)? Marx llamará así al sujeto humano como sujeto de trabajo. Es el ser humano de carne y hueso, de músculos y deseos, de necesidades; es la realidad de la subjetividad humana como exterioridad y anterioridad al capital como totalidad (Dussel, 1990a: 51). Es el sujeto de trabajo indeterminado, no objetivado todavía en ningún producto, y todavía no subsumido en ningún sistema productivo concreto. Es el punto de partida radical y ontológico del campo productivo y económico. El trabajo vivo es la subjetividad misma del/de la trabajador/a, su propia corporalidad viviente productora desprovista de toda riqueza objetiva y por ello mismo pobreza absoluta (*absolute Armut*), pero a la vez como actividad es la única fuente creadora del valor (*schöpferischen Quelle des Wertes*), la fuente viva del valor (*lebendige Quelle des Wertes*) (Dussel, 2014: 71). La anterioridad del trabajo vivo es, en todo caso, el ser humano como ser vivo, por eso la vida es el último fundamento ontológico de las necesidades humanas, de la exigencia de tener satisfactores y de producirlos cuando su recolección ya no es posible (Dussel, 1985a: 323-324). Por ello, la relación entre trabajo y vida humana es puesta desde un inicio como el centro de la interpretación filosófica dusseliana (*vid. infra* § 4.1.2). El análisis de Marx respecto de la economía política no parte del mercado, sino del ser humano vivo que tiene necesidades como comer, beber, vestirse, entre otras, y que son satisfechas, entre otras cosas, por satisfactores producidos por él mismo:

La «subjetividad» es una determinación exclusiva de la vida humana —como «conciencia» y «libertad», pero al mismo tiempo como auto-productor o creador: sólo la subjetividad humana trabaja. Contra lo que cierta tradición enseñaba, Marx, afirma la absoluta prioridad de la subjetividad sobre la objetividad. Lo «objetivo» es «cósico», lo «subjetivo» es «humano» (Dussel, 1990a: 372).

Concebido negativamente, el trabajo vivo, el trabajo-no-objetivado es el trabajo como pobreza absoluta, como exclusión plena de la riqueza objetiva, donde la objetividad del trabajo vivo coincide con su inmediata corporalidad (Dussel, 1985a: 336). El trabajo como no-capital es el trabajo no-objetivado en tanto que no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto, *i. e.*, es el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo; se trata, pues, de la existencia puramente subjetiva del trabajo vivo. Por otro lado, el trabajo-no-objetivado concebido positivamente es la actividad del trabajo vivo como fuente creadora del valor desde la nada del capital (Dussel, 1990a: 369-370). Se trata del trabajo como posibilidad universal de la riqueza (Dussel, 1985a: 336). La exterioridad del

trabajo vivo como positividad es lo absolutamente contradictorio al dinero como dinero o al capital constituido. El fundamento del capital, hemos estudiado, es el valor que se valoriza (*vid. supra* § 3.2), mientras que el trabajo vivo es su fuente creadora.

La noción de trascendentalidad o trascendentalidad analéctica refiere en Dussel a la noción de exterioridad ética o meta-física (Dussel, 1985a: 366 y 1990a: 309). La exterioridad es, como ya vimos, la trascendentalidad al sistema, a la totalidad, a la ontología (*vid. supra* § 1.2.4). En este caso, la trascendentalidad respecto de la totalidad del capital es el trabajo vivo. Si para Marx el trabajo vivo es lo no-capital, significa que es precisamente la exterioridad real más allá del capital, su trascendentalidad interna (Dussel, 1985b: 53 y 60-61). Más allá del ser del capital se halla, entonces, metafóricamente, lo meta-físico, lo transontológico, la exterioridad: el trabajo vivo como actividad de la subjetividad humano-viviente.

El/la trabajador/a, como actividad, como subjetividad carnal, es exterior originalmente al capital (y a la propiedad que el capital tiene de su propio trabajo, posteriormente a la subsunción inclusiva). En cuanto actividad, el/la trabajador/a es la posibilidad universal de la riqueza, ya que toda riqueza es producto del trabajo del ser humano. Esta potencia externa al capital se le presenta como pobreza absoluta, «desnudez de toda objetividad» o «existencia puramente subjetiva del trabajo» (Dussel, 1988: 141-143). Esta trascendentalidad del trabajo vivo, *i. e.*, su condición de exterioridad respecto del capital, es algo que no pierde aun siendo subsumido por el capital (*vid. infra* § 3.5). Si perdiera tal condición, si el capital arrebatará además de su fuerza o capacidad de trabajo su trascendentalidad, la crítica no sería posible y, mucho menos, la posibilidad de la transformación o revolución del sistema capitalista (*vid. infra* § 3.6). El concepto de «económica trascendental» alude precisamente al hecho de que, para Dussel, el trabajo vivo nunca puede ser del todo subsumido en ningún sistema histórico, *i. e.*, guarda siempre un estatuto de exterioridad.

La noción de trascendentalidad tiene, para nuestro autor, dos dimensiones: una subjetiva o abstracta, la del trabajo vivo ante el capital, y otra objetiva o concreta, la del reino de la libertad o trabajo comunitario (Dussel, 1984a: 177; 1993b: 99). Más allá del reino de la necesidad²⁷⁴ y de la producción material, comienza el reino de la libertad (Dussel, 1993b: 293-294). La trascendentalidad del concepto reino de la libertad significa situarse más allá del reino de la necesidad. Se trata de un horizonte de exterioridad objetiva, así como, análogamente, el trabajo vivo es el horizonte de exterioridad o trascendentalidad subjetiva (Dussel, 1984a: 177). El reino de la libertad es, entonces, el ámbito de una económica ideal que comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad, por consiguiente, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha (Dussel, 1993b: 292-293). La libertad en el reino de la libertad consiste, según Marx, en que el ser humano socializado, los/las productores asociados/as, regulen racionalmente el intercambio suyo con la

²⁷⁴ Dussel introduce el concepto «reino de la libertad» a partir de su, diríamos, antónimo «reino de la necesidad» entendido como reino de la necesidad natural (Dussel, 1984a: 177). Este «reino de la necesidad» no queda definido claramente en ninguna de las obras de Dussel sobre las redacciones de *El capital* (1985a, 1988, 1990a y 1993b). Con respecto a la cuestión de las necesidades en Marx, véase, *v. gr.*, Heller, 1978.

naturaleza poniéndolo bajo su control comunitario.²⁷⁵ El verdadero reino de la libertad trasciende idealmente, pues, el reino de la necesidad; y su postulado es el de la comunidad ideal de productores (Dussel, 1993b: 293-295):

Esto supone la superación de toda «relación *social*», y el establecimiento pleno de una relación «comunitaria» entre personas —las personas serían el fin, y no el medio como en la «relación social» del capital—. Opino que esto es el «comunismo» para Marx; no es una etapa de la historia, sino una «comunidad ideal» (Dussel, 1993b: 295).

En el más allá de una producción fundada en el valor de cambio, según Marx, el individuo humano alcanzará su plena realización. El reino de la libertad, entonces, llegará a ser el de individuos libres comunitariamente que desarrollarán todas sus posibilidades y potencialidades humanas (Dussel, 1985a: 292-293). El trabajo humano comunitario, autoconsciente y libre es, para Marx, el ámbito más allá del ser del capitalismo en cuanto sistema vigente (Dussel, 1985a: 97). El reino de la libertad es, pues, según la interpretación dusseliana, el horizonte crítico desde donde Marx construye sus categorías (Dussel, 1985a: 105):

Marx piensa, entonces, que en la sociedad futura, la *utopía* que se constituye como un horizonte crítico —que no es ideología ni mito sino límite racional que funda la criticidad ante lo dado—, es la de la plena realización de la *individualidad* en la responsable *comunitarización* de *toda* la actividad humana (Dussel, 1985a: 357).

Marx plantea el reino de la libertad como algo proyectado hacia el futuro cuyo presente es nada: es el más allá del horizonte del capital. Este reino lo es del tiempo libre, de la asociación de individualidades libres, con poco tiempo de trabajo necesario para producir lo necesario para la vida y la civilización, y máximo tiempo empleado para el desarrollo de las potencialidades de los individuos en una sociedad sin clases (Dussel, 1985a: 360), como por ejemplo el trabajo espiritual (Dussel, 1988: 151).

Según dijimos, Marx distingue entre trabajo objetivado y trabajo vivo, *i. e.*, entre valor y actividad creadora de valor (Dussel, 1985a: 217-218). El trabajo vivo objetiva su trabajo y pone así su vida en el producto. A esta objetivación le llama Marx trabajo objetivado (*objektivierte Arbeit*) o muerto (*tote Arbeit*):²⁷⁶

La oposición absoluta entre «trabajo vivo» y «trabajo objetivado» (y no entre trabajo abstracto o concreto) le permite [a Marx] construir las dos categorías iniciales: el «trabajo vivo» como la persona, la subjetividad, la corporalidad del trabajador, con el cual tiene «dignidad (*Würdigkeit, Selbstgefühl*)» pero no valor, y la «fuerza de trabajo», que tiene valor. La «fuerza de trabajo» es «trabajo objetivado» (medios de subsistencia) incorporado en la subjetividad, que se repone en el «tiempo necesario» al producir tanto valor como el contenido en el salario (Dussel, 1990a: 441).

²⁷⁵ La cuestión del trabajo comunitario y de la distribución equitativa del excedente de producción entre los miembros de la comunidad constituye uno de los desarrollos propios de la económica de la liberación, *vid. infra* § 4.1.1.

²⁷⁶ Esto, como hemos visto, supone una antropología en Marx; pero, además, si alguien roba aquello que el/la trabajador/a produce le roba parte de su vida, y esto es ya cuestión una ética. Hemos discutido estas cuestiones de fondo de la interpretación dusseliana de la obra de Marx en el § 2.5.

El movimiento lógico dialéctico tanto de *El capital* como de los escritos preparatorios comienza, según Dussel, en la contradicción radical entre trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) y trabajo objetivado (*objektivierte Arbeit*) como capital (*vid. supra* § 3.1). Marx dice: «Sólo la capacidad viva de trabajo puede constituir la antítesis con el capital como trabajo objetivado autónomo que se conserva firmemente a sí mismo» (Marx, 1976d: 212). El trabajo vivo, o lo que es lo mismo, el trabajo no-objetivado, es creador de valor; mientras que el trabajo objetivado es, precisamente, objetivación del trabajo como valor o dinero. Para Marx, entonces, el trabajo vivo es, según dijimos, el/la trabajador/a mismo/a como subjetividad, como persona, ante el trabajo muerto, el trabajo objetivado, cosificado, devenido alguna determinación del capital: valor, mercancía, dinero, etc. (Dussel, 1994a: 209). El trabajo vivo es lo opuesto al trabajo objetivado (Dussel, 1988: 295), de modo tal que el trabajo vivo pone fuera de sí al producto como trabajo objetivado. Así, por ejemplo, el dinero es una objetivación del trabajo vivo: es trabajo vivo objetivado (*vid. supra* § 3.3) (Dussel, 1988: 301-302):

No es el trabajo abstracto y concreto, ni la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, la distinción fundamental de todo el pensamiento de Marx. Es, en cambio —y sin que el mismo Marx tuviera conciencia—, la diferencia entre «trabajo vivo» y «trabajo objetivado» (Dussel, 1994a: 241).

Así, si bien la interpretación dusseliana de la obra de Marx, según nuestra lectura, descansa en la exterioridad del trabajo vivo frente a la totalidad del capital, Dussel precisa como lo fundamental en Marx una distinción de la que —paradójicamente— Marx no tuvo conciencia. El descubrimiento más importante de Marx, según nuestro autor, no fue la categoría de plusvalor o la distinción entre trabajo abstracto y trabajo concreto, sino la distinción entre el trabajo vivo como sustancia del valor sin valor y el trabajo objetivado valioso:

El fundamental descubrimiento teórico de Marx, mayor aun que aquellos de los que tuvo conciencia (como la distinción entre trabajo abstracto y concreto, o la definición de la categoría plusvalor, que en realidad son deducciones del principio al que estamos haciendo referencia), es la distinción entre «trabajo *vivo*» y «trabajo *objetivado*». De ella se deducen todas las demás distinciones. Una de ellas, quizá la más esencial conclusión práctico-política o económica de Marx, porque aquí se originan las restantes, es el enunciado práctico siguiente: el *trabajo vivo* no tiene valor; la *capacidad o fuerza de trabajo* tiene valor (Dussel, 1990a: 374).

En afirmaciones como esta puede notarse la apropiación que Dussel hace del discurso de Marx. Esta radical distinción torna posible no solo plantear la cuestión fundamental de la crítica al capital por parte de Marx, sino —ya en el discurso propio dusseliano— la posibilidad de desarrollar una económica de la liberación, como analizaremos en nuestro último capítulo:

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

es el ámbito desde donde se cumple la *crítica* de la *totalidad* del valor que se valoriza (cosa): la crítica del capital (Dussel, 1988: 293).

La lectura de nuestro autor destaca también una significativa distinción marxiana entre trabajo vivo y fuerza (o capacidad) de trabajo. En efecto, Marx entiende por «fuerza de trabajo» o «capacidad de trabajo» el conjunto de las facultades físicas y espirituales que existen en la corporalidad del trabajo vivo, *i. e.*, en la subjetividad del/de la trabajador/a (Dussel, 1990a: 135 y 334):

«Capacidad» de trabajo indicaba mejor la «potencia» *anterior* al uso o consumo del trabajo (antes del contrato y de la subsunción del trabajo vivo en el capital); «fuerza» de trabajo en cambio, indica mejor la «actividad» o uso *actual* del trabajo vivo. Pero además, como Marx no usa el concepto de «trabajo vivo» sino muy esporádicamente, no se llega a descubrir claramente la diferencia entre la «capacidad» previa que tiene valor, la «fuerza» que se usa en el proceso de trabajo, y el «trabajo vivo», como la subjetividad (persona y corporalidad del trabajador) sin valor, que tiene a la «capacidad» y a la «fuerza» como determinaciones suyas (Dussel, 1990a: 138).

Hemos visto que el trabajo vivo es la sustancia o causa productora del valor (Dussel, 1988: 301) y, como enseña Aristóteles a partir del principio de no contradicción (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005b 23-26), la misma causa no puede ser efecto en el mismo tiempo ni en relación con lo mismo. De hecho, el trabajo vivo no tiene valor porque es la fuente creadora de valor desde la nada del capital, mientras que la fuerza o la capacidad de trabajo sí lo tiene, porque asume los medios de subsistencia que consume el/la obrero/a para la reproducción de su capacidad de trabajo, *i. e.*, se reproduce mediante el consumo de mercancías tales como la comida, el vestido o la vivienda, entre muchas otras posibles; o dicho de otro modo, con mayor precisión técnica, está fundada en el capital y se reproduce en el tiempo necesario como valor del salario (Dussel, 1990a: 375-376; 2014: 74). El trabajo vivo es la sustancia y la fuente creadora del valor, pero eso mismo, según dijimos, no puede tener valor de cambio (Dussel, 2007b: 223 n. 58), sino que, en tanto la subjetividad inmediata del/de la trabajador/a, antropológica y éticamente, tiene dignidad (*Würdigkeit, Selbstgefühl*) (Dussel, 1990a: 441; 2007b: 223; 2014: 74). La capacidad de trabajo, en cambio, es el mismo trabajo vivo, pero enfrentado al trabajo vivo objetivado como dinero: el trabajo vivo es así igualado a los bienes de subsistencia, de modo que es objetivado, ahora como capacidad de trabajo (Dussel, 1988: 301-302). El trabajo vivo, entonces, es el sujeto humano que no tiene valor porque es el fundamento de todos los valores. 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/la capitalista, sin embargo, paga mediante el salario la fuerza de trabajo, pero usa el trabajo vivo y se apropia del plusvalor por este creado, de allí que el/la trabajador/a dé más de lo que recibe.

3.4.2. Trabajo vivo como «pobreza absoluta» (*absolute Armut*) y como «fuente creadora de valor» (*schöpferischen Quelle des Wertes*)

El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa.
— Karl Marx (1975: 279-280)

El capital afirma, postula y se funda todo él en la existencia de una «fuente» (no un «fundamento») creadora (no meramente productora) de plusvalor (no sólo de valor).

– Enrique Dussel (1990a: 404)

Nuestro autor afirma que hacia 1844 acontece en Marx una ruptura de carácter antropológico, según la cual este deja de considerar al ser humano como un *ego cogito* (al modo cartesiano), o un *ego sensible* (al modo feuerbachiano), para sostener a cambio una antropología unitaria donde afirma al ser humano como carnalidad,²⁷⁷ como corporalidad creadora y productora, viviente y con necesidades perentorias (*vid. supra* § 2.2.2) (Dussel, 1982). La tesis antropológica de Marx, según Dussel, consiste en la necesaria relación entre la cuestión de la subjetividad del/de la trabajador/a con el valor. En efecto, únicamente el trabajo vivo puede tanto producir como crear valor al objetivarse en el producto de su trabajo.²⁷⁸ La fuente creadora en Marx es la misma corporalidad del/de la trabajador/a²⁷⁹. En efecto, ninguna otra determinación del capital puede añadir al producto más valor que el que posee independientemente del proceso de trabajo (Dussel, 1990a: 147). En el acto de producir, el/la trabajador/a objetiva su vida en el producto, y esta objetivación del trabajo vivo se denomina, como hemos visto, valor (*vid. supra* § 3.3). El ser humano viviente objetiva su vida en los productos de su trabajo, y en la medida en que los consume, satisfaciendo con ellos sus necesidades, cierra un ciclo (o espiral) de vida, pudiendo así desarrollarla. El problema surge, como veremos, cuando es otro/a que el/la productor/a quien se apropia de los productos de su trabajo (*vid. infra* § 4.1.2). Ese ciclo (o espiral) queda trunco y con él, el propio desarrollo de la vida del/de la trabajador/a.

Analizamos en este párrafo el pensamiento antropológico de Marx bajo la doble consideración, que ya hemos anunciado, del trabajo vivo como «pobreza absoluta» (*absolute Armut*) y como «fuente creadora de valor» (*schöpferischen Quelle des Wertes*) (Marx, 1971a: 235-236; Dussel, 2012c). En efecto, la lectura atenta que Dussel realiza de la primera redacción de *El capital*, *i. e.*, de los *Grundrisse*, le permite identificar una doble significación, una doble determinación respecto de la categoría de trabajo vivo. Esta doble determinación, decíamos, es el eje fundamental de la correspondencia categorial que Dussel construye a partir de su interpretación filosófica de la obra de Marx (*vid. supra* § 2.5). Para nosotros, la categoría de trabajo vivo interpretada como exterioridad es la que resume y da sentido al resto de las correspondencias categoriales que estamos analizando. La subjetividad del/de la trabajador/a (*lebendige Arbeit*) será un/a pobre (*pauper*) que crea (*schafft*) valor (*Wert*) desde la nada del capital (*aus Nichts des Kapitals*).

²⁷⁷ La categoría de carnalidad o corporalidad refiere en alemán a la palabra *Leiblichkeit*, en heb. בָּשָׂר [básar o basar] y en gr. σάρξ (Dussel, 1993b: 278). Tanto el concepto de carnalidad como el de corporalidad y el de corporeidad son utilizados por Dussel sinónicamente.

²⁷⁸ Recuérdese que «producir» y «crear» son en Marx, como hemos explicado, dos cosas distintas.

²⁷⁹ Esta cuestión es de enorme importancia en la interpretación dusseliana, ya que constituye el criterio ético por excelencia (Dussel, 1990a: 359 n. 68). En efecto, robarle al/a la obrero/a el producto de su trabajo es matarlo/a, pues se le quita así la objetivación de su vida que es el valor como producto de su trabajo, y a la par,

El trabajo vivo, negativamente considerado, es, para Marx, según dijimos, pobreza absoluta (*absolute Armut*). Es el/la trabajador/a que enfrenta al capital, en el cara-a-cara (*vid. supra* § 3.1), desde su inmediata subjetividad o, dicho de otro modo, desde una objetividad que coincide con su propia carnalidad (Dussel, 1985a: 339-340). Este *pauper* es, en tanto corporalidad necesitada, el fundamento mismo de la posibilidad del capital. El/la no-trabajador/a, en cuanto trabajo vivo aún no subsumido en el capital, es plena nada para este (Dussel, 1985a: 403 n. 17), y la corporalidad de dicho trabajador/a es su propia inmediatez como desnudez, *i. e.*, su propio pellejo (Marx, 1975: 214; Dussel, 1985a: 17).

El trabajo vivo como «desnudez de toda objetividad», como «despojamiento total», como «una subjetividad laborante necesitada, con hambre, desnuda, sin casa, enfermo» (Dussel, 1985a: 145), como existencia puramente subjetiva del trabajo, dijimos, es el trabajo que coincide con su inmediata carnalidad y que, por ello, se halla completamente separada de todas las condiciones objetivas de realización del trabajo. La mercancía que ofrece el/la trabajador/a en el mercado es su propia fuerza o capacidad de trabajo inherente a su corporalidad. El/la trabajador/a, pues, enfrenta al/a la capitalista, según vimos en el § 3.1, desde su propia carnalidad como desnudez, como pobreza absoluta (Dussel, 1993b: 97-98):

La segunda condición esencial para que el poseedor de dinero encuentre en el mercado *la fuerza de trabajo como mercancía*, es que el poseedor de ésta, en vez de poder vender *mercancías* en las que se haya objetivado su trabajo, *deba*, por el contrario, ofrecer como mercancía *su fuerza de trabajo* misma, lo que sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente (Marx, 1975: 205).

El trabajo vivo en tanto que carnalidad o corporalidad es un sujeto de necesidades vitales que, en cuanto tal, necesita objetos de disfrute o cosas que satisfagan sus necesidades humanas. De modo que precisa de satisfactores para saciarlas (Dussel, 1994a: 208). En la interpretación dusseliana, Marx define al ser humano como una carnalidad o una corporalidad viviente, y por ello vulnerable, como una negatividad constante con la perentoria exigencia de afirmarse en la vida (Dussel, 1984a: 148):

El otro, sensible, que Feuerbach había descubierto en la relación «yo-tú» —donde se inspirarán Rozenzweig y Levinas— es aplicado por Marx al trabajador, al otro que el capital, cuya «objetividad coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*)», carnalidad, con su piel; la piel que vende la prostituta para comer, la piel que es objeto del sadismo del torturador por represión política, la piel del trabajador herida y mutilada por el plustrabajo futuro. Esa piel del otro es *todavía* exterior al capital, como lo «absolutamente contradictorio» (Dussel, 1985a: 340).

La cuestión de la negatividad se presenta como «falta de», dado que el trabajo vivo es una carnalidad necesitada que manifiesta su carencia, *i. e.*, en cuanto pobreza absoluta es su misma carnalidad carente de cualquier trabajo objetivado pasado. La objetividad del/de la trabajador/a es, dijimos, su propia carne, su propia piel, su propio pellejo. En su inmediatez, el trabajo vivo es un cuerpo, una carne necesitada:

Antes de que el trabajo vivo sea valor de uso para el capital, el trabajador es corporalidad distinta, persona libre; pobreza absoluta y desnudez radical por las situaciones que el mismo capital produce como condición de su reproducción (Dussel, 1985a: 16).

la posibilidad de la subjetivación a partir del consumo de lo producido (*vid. supra* § 2.5).

Hemos visto que el trabajo vivo como no-capital, en cuanto trabajo no-objetivado es, negativamente, no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto, *i. e.*, el trabajo disociado de todos los medios y objetos de trabajo, de toda su objetividad: el trabajo como pobreza absoluta; y la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva (Dussel, 1985a: 139). El trabajo como pobreza absoluta es la mera corporalidad como objetividad, la mera capacidad o fuerza de trabajo (Dussel, 1988: 63). La objetividad del trabajo como pobreza absoluta es entonces una objetividad no separada de la persona, *i. e.*, coincide con su inmediata existencia como corporalidad (Dussel, 1990a: 366-367):

La «corporalidad» es el nombre concreto de la «subjetividad» humana: que piensa (produce teoría), tiene necesidades (todas ellas a la vez vitales y humanas siempre) y produce (para Marx, el trabajo es una actividad exclusiva del ser humano porque exige conciencia y libertad) objetos reales (Dussel, 1990a: 373).

Para Dussel, la crítica de Marx al sistema de las categorías de la economía política burguesa parte de la materialidad de la corporalidad del/de la trabajador/a, *i. e.*, su cuerpo, sus necesidades básicas, su sensibilidad; pero, además, afirma que toda ciencia económica, sea la que sea, debe ser pensada desde ella, *i. e.*, desde la corporalidad sensible y real del trabajo vivo, desde su propia vida, constituyéndose así en un principio, como veremos, de su filosofía económica crítica (*vid. infra* § 4.1) (Dussel, 1988: 310):

Como hemos visto desde los *Grundrisse* en adelante y aún desde los *Manuscritos del 44*, es la «carnalidad», la «corporalidad» concreta de la subjetividad de la persona del trabajador mismo el «*en-donde*» la capacidad o fuerza de trabajo se da, «la-que» (corporalidad) realiza el proceso de trabajo, «la» fuente creadora de valor, lo que «no tiene» valor (mientras que la «capacidad» o «fuerza de trabajo» tienen valor), el «pobre» (en tanto subsumido) de aquello que se le opone como su contradicción radical: el trabajo objetivado (y sólo cuando el mismo trabajo vivo le sirve de mediación): el capital (Dussel, 1994a: 216).

El/la pobre es el/la portador/a *para sí* de la capacidad de trabajo o de la fuerza de trabajo (Dussel, 1985a: 17): «Si la riqueza es el capital, el que está *fuera* es la "pobreza absoluta". *Nada* de sentido, *nada* de realidad, improductivo, inexistente, "no-valor"» (Dussel, 1985a: 140). Para Dussel, la insistencia «en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano», es una referencia explícita a los *Grundrisse* (pero también a los *Manuscritos del 44* y a su antropología de fondo) (Dussel, 1985a: 15) (*vid. supra* § 2.2.2). Esto último constituye, para nosotros, insistimos, un punto medular de la fundamentación de una económica de la liberación.

El/la pobre es un sujeto necesitado no-solvente, sin capacidad de compra, sin dinero; y sin él, no puede participar del mercado, de modo que es, también en la circulación, «nada» (*Nichts*) para el capital. Así, pues, no es lo mismo la «necesidad» que la «necesidad-condinero». En efecto, pues, ser solvente quiere decir tener un salario, y esto permite al/a la trabajador/a intercambiarlo con los satisfactores que precise para reproducir su vida. El/la pobre es quien tiene necesidades dado que es una corporalidad necesitada, como cualquier ser humano, pero no es solvente, no tiene dinero, no puede comprar los medios para la

reproducción de su vida (Dussel, 1988: 204). Los productos en cuanto valor de uso satisfacen necesidades humanas y, como es sabido, en el capitalismo, dichos productos como mercancías poseen valor de cambio, por lo que deben intercambiarse en el mercado por dinero. Ahora bien, si quien posee una necesidad no tiene dinero, no podrá ser consumidor/a porque es un/a necesitado/a no solvente (Dussel, 1988: 207). Que el/la pobre sea un/a necesitado/a no solvente significa que tiene más necesidades que dinero, o menos productos comprables que necesidades (Dussel, 1988: 213):

El «hambre» como necesidad (*Bedurfnis*) es el punto de partida de la económica (*Oekonomik*), en cuanto es la esencia del mercado (en el capitalismo, el «hambre» sin dinero no es mercado, porque no es «solvente», y en esto estriba el problema: ¿cómo dar de comer a los «hambrientos» que no tienen «dinero»? —ya que el sistema no les permite trabajar y por ello ganar un salario—) (Dussel, 1993b: 265-266).

El/la pobre es, concretamente, el/la trabajador/a explotado/a, el/la dominado/a en el sistema capitalista, a quien se le ha arrebatado la posibilidad de reproducir su vida, pero también es el/la trabajador por fuera o expulsado de la posibilidad de vender su fuerza de trabajo.²⁸⁰ La cuestión de la pobreza del/de la trabajador/a en relación con el capital tiene en el pensamiento de Marx tres momentos. Todos ellos se establecen en función de la relación entre capital y trabajo (*vid. supra* § 3.1). El primero de ellos describe la contradicción primera o absoluta, *i. e.*, el/la poseedor/a del dinero enfrentado con el/la poseedor/a de trabajo antes de la existencia misma del capital (*vid. supra* § 3.1). El segundo momento describe al/a la trabajador/a una vez que el/la capitalista ha comprado su fuerza de trabajo y este/a se la ha vendido, *i. e.*, el trabajo vivo una vez subsumido en el capital como trabajo asalariado (*vid. infra* § 3.5). Finalmente, el tercer momento describe al/a la trabajador/a una vez que el/la capitalista ha dejado de comprar su fuerza de trabajo, *i. e.*, el/la trabajador/a ha sido expulsado/a fuera del capital. Los tres momentos son denominados respectivamente por Marx como *pauper ante festum*, *pauper in festum* y *pauper post festum*²⁸¹ (Dussel, 1985a: 337-343). El trabajo vivo, dijimos, es exterior al capital y permanece siempre exterior a él, es preciso recordar este punto. La exterioridad entonces es la existencia del sujeto como trabajo anterior al capital, trascendental en el capital y expulsado en el desempleo posterior.

Las tres manifestaciones del *pauper*, a su vez, se corresponden con tres modos de la exterioridad, *i. e.*, con aquello que, en sentido meta-físico, se sitúa más allá del horizonte ontológico de un sistema (*vid. supra* § 1.2.4). En efecto, hay tres momentos diacrónicos de la exterioridad. La primera de ellas es la exterioridad *a priori* al capital, por anterioridad histórica, esto es, la exterioridad previa a la constitución del sistema, de la totalidad del capital, donde el trabajo vivo como pobreza absoluta y como fuente creadora todavía no ha sido subsumido dentro del capital. Es la exterioridad abstracta esencial, la exterioridad metafísica en tanto que el trabajo vivo es lo otro que el capital, lo absolutamente contradictorio (*vid. infra* § 3.1). La segunda es la exterioridad *en* el capital, *i. e.*, su trascendentalidad interna: el trabajo vivo que como trabajo asalariado crea plusvalor (*vid. infra* § 3.5). La

²⁸⁰ Como hemos aseverado, poder constituir el concepto ambiguo de «pobre» en categoría analítica ha sido una de las cuestiones que se desprenden del acceso sistemático de Dussel a Marx (*vid. supra* § 2.1).

²⁸¹ Según Dussel, el *festum* del que habla Marx consiste en la «fiesta orgiástica del capital», en la que chupa

tercera es la exterioridad *a posteriori*, *i. e.*, el/la trabajador/a ya despedido/a que, por tanto, se halla nuevamente fuera del capital. El *pauper*, el/la trabajador/a una vez alienado/a, vendido/a, subsumido/a en la lógica del capital, no deja por ello de ser (en potencia o en acto) nuevamente lo otro que el capital. El hecho de ser puesto al margen de las condiciones por las cuales el/la trabajador/a puede vivir, lo/a transforma en lo otro que el capital. Todo/a trabajador/a es para el capital potencialmente un/a pobre *post festum*, un/a desocupado/a, parte del ejército industrial de reserva. El trabajo vivo, entonces, está «antes», «en» y «fuera» del proceso de producción capitalista. El «antes» (*pauper ante festum*) es el trabajo vivo como pobreza absoluta y fuente creadora de valor, que luego es subsumido «en» (*pauper in festum*) el proceso productivo del capital a partir de la compra-venta de su fuerza de trabajo como de sus mediaciones internas, y finalmente, si por la razón que sea no se lo necesita más para valorizar el valor, queda «fuera» (*pauper post festum*) del proceso productivo como desocupado. El gran descubrimiento de Dussel, que realiza desde Levinas y Schelling (*vid. supra* § 2.4), es, desde nuestra interpretación, la primera exterioridad, la exterioridad como fuente creadora. Veamos a continuación con algo más de cuidado estos tres momentos.

La primera relación del cara-a-cara capital-trabajo halla al trabajo vivo como exterioridad *ante festum*, *i. e.*, como la exterioridad *a priori* del capital. El no-ser-capital del trabajo es su realidad, que en tanto exclusivamente negativa es miseria, es el *pauper ante festum* (Dussel, 1990a: 367). Este *pauper* puede ser explicado tanto histórica como lógicamente. Históricamente es la condición de posibilidad de la existencia del capital, *i. e.*, del contrato dinero-trabajo (Dussel, 1990a: 448). Es el/la pobre que procede de la disolución del modo de producción feudal, y que vende a/la capitalista lo único que posee: su fuerza de trabajo inherente a su corporalidad (Dussel, 1990a: 362). La exterioridad por anterioridad histórica es la exterioridad previa a la constitución del sistema, de la totalidad del capital. Ahora bien, lógicamente es el/la pobre en tanto que ausencia de toda riqueza objetiva que se enfrenta cara-a-cara con el/la propietario/a de toda riqueza objetiva, *i. e.*, el/la capitalista (Dussel, 1985a: 338-340). Este *pauper* es el/la trabajador/a despojado/a de toda riqueza objetiva fuera de su propia corporalidad y que aún no ha trabajado *en* el capital o *para* el capital (Dussel, 1990a: 362). Se trata del/de la trabajador/a que se enfrenta con el/la capitalista (Dussel, 1993b: 306).

El trabajo vivo como fuerza de trabajo se enfrenta en su propia corporalidad, en su carnalidad, como subjetividad creadora y menesterosa, al/a la poseedor/a del dinero. El/la poseedor/a del dinero comprará con este la fuerza de trabajo que el propio trabajo vivo encarna, y la usará, consumirá, en el proceso productivo capitalista (*vid. supra* § 3.3). Como el trabajo vivo es fuente creadora de valor —y el valor no es sino trabajo objetivado: vida puesta en el producto—, creará más valor que el recibido en su salario, dado que este solo paga el valor de la fuerza de trabajo: su reproducción. Ahora bien, la fuerza de trabajo solo existe como facultad del individuo vivo, su producción, pues, presupone la existencia de este. El trabajo vivo, la subjetividad misma que trabaja, la persona, no tiene valor ni puede comprarse, como ya dijimos. La capacidad o fuerza de trabajo se reproduce y precisamente

y devora al/a la trabajador/a y luego lo/a escupe fuera de sí (Dussel, 1984a: 179 y 1993b: 223).

por ello tiene valor; en cambio, el trabajo vivo —dice Dussel— se procrea y por ello no tiene valor alguno (Dussel, 1990a: 143).

La pobreza del/de la trabajador/a es el fundamento del capital, el presupuesto de su existencia, la condición absoluta de su posibilidad. Como hemos visto, antes de la constitución del capital como sistema o totalidad, *i. e.*, de su fundamento, en su exterioridad se encuentra ya el *pauper ante festum* en su absoluta negatividad, puesto que nada tiene fuera de su singularidad viviente corporal. El futuro creador de la riqueza nada tiene, o solo tiene una objetividad que consiste en la inmediata existencia de su mismidad: el pobre desnudo, la nada previa a ser nada absoluta, una vez subsumida en el capital (Dussel, 2007b: 221-222). El capitalismo para poder desarrollarse tiene que destruir toda forma comunitaria y solidaria de vida, lograr que el singular desposeído de toda riqueza solo cuente con su corporalidad para vender.

Como hemos dicho, Marx afirma que la oposición absoluta, antes del capital y que lo hace posible, es el enfrentamiento radical entre el/la poseedor/a del dinero como dinero —que no es capital todavía— y el/la poseedor/a del trabajo como trabajo —que no es proletario o clase obrera todavía (*vid. supra* § 3.1). Cuando se establece el contrato uno/a subsume al/a la otro/a; y así el trabajo se transforma en trabajo como capital y el dinero en dinero como capital. Antes de ser clase, el/la obrero/a es un/a pobre que debe vender su corporalidad. Así, desde la exterioridad es subsumido/a en el capital como trabajo asalariado. En efecto, la segunda relación del cara-a-cara es la del trabajo vivo o *pauper* en tanto que trascendentalidad *in festum*. Se trata del/de la pobre ya subsumido/a real y formalmente en el capital (*vid. infra* § 3.5). El/la pobre, afirma Dussel, al ser subsumido/a por el capital en el sistema del trabajo asalariado, es «inmolado en el altar de la producción del plusvalor» (Dussel, 1993b: 223). El *pauper in festum* es aquel que trabaja subsumido en la institucionalidad del capital como clase asalariada (Dussel, 1993b: 306). Sin embargo, es preciso reconocer que este *pauper* como trascendentalidad interna al capital sigue siendo un ser humano que puede trascender el sistema. El ser humano, para Marx, según lo enuncia en las tesis sobre Feuerbach, queda libre ante la propia estructura de la totalidad (Marx y Engels, 2016b: 426-428). El/la trabajador/a asalariado/a tiene una trascendencia de sí aun estando subsumido/a en el capital.

Ahora bien, ¿cómo explicar la pobreza del/de la creador/a mismo/a del valor del capital? Esta es la pregunta que, según Dussel, sostiene todo el trabajo de Marx. La miseria del/de la trabajador/a se consume en la realización, en la acumulación del capital, como momento supremo en el que el valor en cuanto objetivación de vida se hace uno con el ser pasado del capital (*vid. supra* § 3.3). Si la finalidad del capital, *i. e.*, su realización, es la acumulación de valor, ello es posible por la desrealización del/de la trabajador/a que supone su trabajo en el capital. La realización del capital es, a la par, la desrealización del/de la obrero/a (*vid. infra* § 3.5), cuya legalidad, según estudiamos, es la ley de la acumulación capitalista, que sostiene la explotación del/de la trabajador/a a partir de la acumulación de trabajo ajeno no-pagado, *i. e.*, la conversión del plusvalor en capital (Dussel, 1988: 276) (*vid. supra* § 3.2).

Finalmente, la tercera relación del cara-a-cara es la del trabajo vivo como trascendentalidad *post festum*:

La maldad «ética», el «mal» o lo «perverso» para la «ética», es lo contrario a la dignidad de la «subjetividad» o «corporalidad» de la «persona» del trabajador; es lo contrario a su «vida»; es decir: es su «muerte». Esta muerte se manifiesta, comienza, ya con la pobreza, con la «miseria». No se trata ahora de la «pobreza (*Armut*)» del *pauper ante festum* —como condición de posibilidad de la existencia del capital, del contrato «dinero-trabajo»—, sino de la «miseria» *post festum*, que es el objetivo esencial en la descripción de toda la obra de *El capital* en sus cuatro redacciones: encontrar «científicamente» la causa del efecto llamado «miseria» de las masas trabajadoras. En *El capital*, Marx no se propuso el análisis de la «riqueza» capitalista, sino de la «miseria» del no-capitalista. La «miseria» se consume en la realización, en la acumulación del capital, momento supremo en que el valor, objetivación de vida, se hace uno con el Ser pasado del capital: «Este proceso de realización [del capital] es a la par el proceso de *desrealización* (*Entwirklichungs*) del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio No-ser o como el Ser de su No-ser: el capital» (Dussel, 1990a: 448).

Luego del banquete —*festum*— del capital, el/la pobre es expulsado/a y su expulsión implica haber sido ya «devorado/a» por el capital. Se trata, pues, del/de la trabajador/a ahora desempleado/a y miembro del ejército industrial de reserva. El *pauper post festum* es el trabajo disponible que necesita volver a trabajar para restablecer la relación práctica que el trabajo presupone (Dussel, 1993b: 306):

Marx habla igualmente del sentido «ritual», [...], y «festivo» (así, por ejemplo, explica lo que es el *pauper* en sus dos variantes: *ante festum* y *post festum*; «antes de la fiesta» orgiástica del capital, cuando lo englute como el «cordero degollado», el pobre es inmolado en el altar de la producción del plusvalor, en el sistema de trabajo asalariado; «después de la fiesta» de Moloch, cuando lo expulsa como cuando escupimos el carozo de la fruta ya devorada, el pobre retorna a la miseria del desempleo en la marginalidad y como el ejército laboral de reserva) (Dussel, 1993b: 223).

La exterioridad *post festum* es, para Marx, un momento necesario de la tendencia del capital de poner siempre más plustiempo de trabajo. Con ello disminuye por necesidad esencial de su movimiento el trabajo necesario. Es decir, todo/a trabajador/a es «potencialmente un pobre», un desocupado, parte del ejército industrial de reserva, puesto al margen de las condiciones por las cuales puede reproducir su vida. Esto define el concepto de *pauper virtual*, en el que implícitamente se halla el de trabajo libre (Dussel, 1985a: 265; 1990a: 368). El trabajo vivo en cuanto pobre *in festum* es el/la trabajador/a subsumido/a por el capital, quien puede reproducir su existencia a partir del salario que recibe de la compra-venta de su fuerza de trabajo; sin embargo, nunca deja de ser virtualmente un pobre *post festum* (Dussel, 1985a: 340). El/la trabajador/a asalariado/a es virtualmente un pobre, pues si el/la capitalista prescinde del plusvalor del/de la obrero/a, este no podrá realizar su trabajo necesario y con él obtener los medios de su subsistencia (Dussel, 1985a: 265-266). Convertir al trabajo vivo en *pauper* implica, pues, que el capital ponga como superflua una determinada porción de la capacidad de trabajo (Dussel, 1985a: 268), lo que significa constituir a una parte de la población como población excedente:

Esa «pobreza» —anterior a su constitución como clase, y por tanto hecho originario siempre presente— permanecerá como constante «espada de Damocles» sobre la cabeza del trabajador, el que será también siempre, potencialmente, un *pauper post festum* (Dussel, 1990a: 368).

El *pauper post festum*, en definitiva, es aquel/aquella trabajador/a desempleado/a que el capital, por su exigencia de disminuir el tiempo de trabajo necesario, ha colocado fuera de la posibilidad de reproducir su vida, *i. e.*, lo ha puesto fuera del salario (Dussel, 1985a: 340; 1990a: 364).

La cuestión de la pluspoblación o sobrepoblación o el ejército industrial de reserva no es una teoría de la población, sino la cuestión del aumento absoluto del plustrabajo, *i. e.*, el aumento del *pauper post festum* como efecto de la acumulación capitalista. Según nuestro autor, Marx sostiene que es tendencia del capital aumentar la población trabajadora, así como la de poner permanentemente a una parte de la misma como pluspoblación, *i. e.*, como población inútil por el momento, hasta que sea requerida nuevamente. El capital, entonces, pone pluspoblación a través de su propio proceso de valorización, en efecto, promueve, por un lado, el aumento de población, pero al mismo tiempo y contradictoriamente, tiene la tendencia de disminuir el tiempo necesario, esto es, poner el menor posible de trabajo necesario, o sea, situar entonces al trabajo vivo como trabajo no-necesario. El capital es, en efecto, contradictorio en su misma esencia respecto del trabajo vivo, ya que, por un lado, tiende a explotar más trabajo vivo (dado que él crea el nuevo valor impago: fundamento de la ganancia, como vimos en el § 3.3), y por el otro, tiende también a negarlo, a excluirlo, porque por el aumento de plusvalor relativo cada vez subsume proporcionalmente menos trabajo vivo (Dussel, 1985a: 188-189, 1990a: 83).

Hemos mostrado cómo, según la lectura dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios, el valor es aquello que sostiene todo el movimiento del capital, desde su producción y creación por el trabajo vivo hasta el pasaje por sus distintos momentos y determinaciones. A su vez, el plusvalor en tanto que trabajo creado pero no-pagado transita también cada momento del capital hasta su realización como capital que se valoriza a sí mismo. Esto desoculta la trampa del supuesto proceso de «autovalorización» del capital en función del ocultamiento del trabajo no-pagado, precisamente porque el trabajo vivo, positivamente considerado, es la fuente creadora de valor desde la nada del capital (*schöpferischen Quelle des Wertes aus Nichts für das Kapital*). Es él quien pone en la realidad el valor que surge desde más allá del ser del capital.

Este «más allá» alude a la noción de trascendentalidad o exterioridad del trabajo vivo, *i. e.*, su dimensión meta-física (*vid. supra* § 1.2.4). El trabajo vivo es, entonces, la fuente creadora de valor trascendental a la totalidad del capital, es lo no-capital, el no-ser del capital; y en tanto que fuente, el trabajo vivo es, además, actividad: «El "trabajo vivo" es así la "fuente meta-física" o que guarda exterioridad con respecto al capital como tal (como "totalidad")» (Dussel, 1990a: 371). En efecto, Marx comienza su discurso, según Dussel, desde el no-ser (*Nicht-Sein*) del capital, desde el trabajo vivo como exterioridad y anterioridad del ser del capital, el que, desde la nada (*Nichts*) del ser del capital, crea (*schafft*) plusvalor. Dicho plusvalor, en el proceso permanente de las rotaciones del capital, devendrá la totalidad de su valor (Dussel, 1990a: 377). Para Marx, el trabajo vivo es fuente (*Quelle*) del capital, no su fundamento (*Grund*). El fundamento del capital es el valor que se valoriza (*Verwertung des*

Wertes). El trabajo vivo, entonces, es el no-ser creador del ser del capital: la sustancia creadora de valor (Dussel, 1990a: 357 n. 63):

Mientras que como el valor finalmente será sólo plusvalor acumulado, se trata de la realización de algo que no tiene al capital por «fundamento». El valor de la capacidad o fuerza de trabajo tiene su igual (se «fundamenta») en el valor del salario; en cambio, que el valor producido en el tiempo de plustrabajo no tiene «fundamento» en el capital (no es «capital variable»). Esa no-fundamentalidad, el «desde-donde» se produce valor, el «no-valor» del capital, el «no-capital» (o lo «más-allá» del fundamento), Marx lo denominó «fuente»: «La única *fuelle* (*Quelle*) del plusvalor la constituye el trabajo vivo.» Si el plusvalor tuviera «una *fuelle* totalmente diferente que el trabajo [...] desaparecería el *fundamento* racional de la economía política» (Dussel, 1990a: 371).

Tanto la mercancía como el dinero y el capital son trabajo objetivado, *i. e.*, valor. El trabajo vivo no es valor, sino que es creador de valor. El trabajo vivo todavía no subsumido en el capital es la realidad exterior a él, es la exterioridad: la posición meta-física del/de la trabajador/a en cuanto corporalidad, en cuanto persona, en cuanto no-ser del capital, la alteridad del otro distinto del capital. La crítica teórica de Marx a la economía política burguesa la realiza, según la interpretación de nuestro autor, desde la misma exterioridad del trabajo vivo. Si no existiera tal exterioridad, *i. e.*, el más allá del capital, el trabajo vivo, entonces no existiría el capital, pues, ¿de dónde provendría su valor? *Crear-desde-la-nada* es una categoría radical, originaria, a partir de la cual, según Dussel, Marx desarrollará todo su discurso (Dussel, 1988: 62-64) (*vid. supra* § 2.2.2):

Como «fundamento» del valor del producto, el capital es, simplemente, la suma del capital constante y del variable (precio de costo). Es decir, igual «trabajo *objetivado*» hay en el capital variable inicial (en el salario) que el generado en el tiempo necesario para reproducir la «capacidad» o «fuerza de trabajo». Todas estas cantidades son equivalentes: proceden del «fundamento» del capital [...]. Pero el «trabajo vivo» es una causa generadora que constituye el valor del producto por sobre y por fuera de ese «fundamento». *El «trabajo vivo» es así la «fuente»* (más que «fundamento») *que «crea»* (y el concepto de «creación» debe distinguirse de la mera «producción» desde el «fundamento» del capital) *plusvalor* (ya que del valor total debe sustraerse el valor de la fuerza de trabajo que sólo se «produce» desde el «fundamento»: reproduce el salario o el capital variable), *desde la nada* del capital (es decir: desde ningún valor presupuesto). El «trabajo vivo» pone en la realidad valor que surge «desde-más-allá» (trascendencia, exterioridad, anterioridad) del «ser» del capital. En este punto, exactamente en este momento, Marx ha superado a Hegel, «le ha dado vuelta»: en lugar de comenzar por el «Ser», el que se autodetermina y deviene «ente» («lo Mismo»), comienza Marx desde el «No-ser», desde el «trabajo vivo», en la exterioridad y anterioridad del «Ser» del capital, el que, «desde-la-nada» del ser, «crea» plusvalor (que en realidad, en el proceso permanente de las rotaciones, devendrá la totalidad del valor del capital) (Dussel, 1990a: 376-377).

El trabajo no-objetivado, nada en el mundo de las mercancías, se afirma como subjetividad, como actividad, cuando se relaciona consigo mismo:

Lo exterior, la alteridad del trabajo no-objetivado, el otro que el capital (el no-capital más allá del ser —el «ser» del capital es el valor: «no-valor»—) se afirma a sí mismo «como la fuente viva del valor (*lebendigen Quelle des Wertes*)» (Dussel, 1988: 142).

El trabajo vivo, en cuanto trabajo no-objetivado, positivamente considerado es no-valor, es la existencia no-objetivada, es decir, subjetiva, del trabajo mismo. Es el trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto-valor, sino como la fuente viva del valor (*lebendigen Quelle des Wertes*). El trabajo es, por un lado, la pobreza absoluta como objeto, y

por otro, es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad (Dussel, 1985a: 139). Por ello, el trabajo vivo es lo absolutamente contradictorio respecto del capital y su necesario presupuesto (Dussel, 1988: 62-63).

La noción de no-capital aparece en Marx ligada a la ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo. El trabajo vivo como no-capital es el trabajo en cuanto no-objetivado, *i. e.*, es el/la trabajador/a mismo/a. Este no-ser del capital es, pues, el trabajo vivo en cuanto corporalidad del/de la trabajador/a, pero como creador de valor para el capital, es negatividad, *i. e.*, corporalidad negada. Así, afirma Dussel, lo mismo es corporalidad negada y creación de valor, esto es, negación de vida como muerte del trabajo vivo y afirmación de vida del capital por el trabajo muerto (Dussel, 1985a: 17):

El trabajador no tiene valor (si valor es, en el capitalismo, la «productualidad-intercambiable» de la mercancía, o el carácter de «intercambiabilidad-producida» del producto del capital), porque es la fuente creadora de dicho valor: es la exterioridad esencial a todo sistema económico de explotación (Dussel, 1985b: 167).

En este sentido, un importante aporte teórico de Dussel con respecto al pensamiento de Marx consiste, según nuestra interpretación, en señalar la distinción entre «producción» y «creación» de valor. En efecto, Marx al referirse al plusvalor nunca usa la palabra «producción» (*Produktion*), sino que usa la palabra «creación» (*Schöpfung*).²⁸² Dussel ha descubierto que cuando Marx habla de la producción o reproducción de valor en el tiempo socialmente necesario del salario usa la palabra «*Produktion*» o «*Reproduktion*», mientras que de una manera sistemática cuando habla del plusvalor usa la palabra «*Schöpfung*». El valor se *produce* o se *reproduce*, pero el plusvalor se *crea*. La parte no pagada de la jornada de trabajo es el secreto (*Geheimnis*) del capital. La parte no pagada es, pues, robada al/a la trabajador/a, y ese es el problema ético del capital (*vid. supra* § 2.5). Prácticamente todo el capital, dirá Dussel, a medida que rota y se acumula empieza a ser trabajo no pagado, y al final de muchas rotaciones todo lo que se ha acumulado ha sido robado al/a la obrero/a. El concepto de creación se diferencia del de producción dado que la creación consiste en poner en la existencia algo no preexistente, mientras que la producción transforma algo ya existente (Dussel, 2015: 222-223):

La «producción (*Produktion*)» parte de algo existente, de un «trabajo objetivado» preexistente; la «creación (*Schöpfung*)» es una actividad productiva que tiene como «fuente» al mismo «trabajo vivo» como exterioridad y no al valor; es decir, no al capital (Dussel, 1990a: 373).

Marx distingue, entonces, al trabajo vivo como fuente «productora» de valor y como fuente «creadora» de valor. Se *produce* desde el valor del salario en el tiempo necesario; en cambio, se *crea* valor desde la fuente productora de valor más allá del fundamento del capital, *i. e.*, se *crea* plusvalor desde la nada del capital en el plus-tiempo del plus-trabajo (Dussel, 1994a: 242): «Crear significa poner en la realidad sin antecedentes, desde lo que no está todavía constituido, desde fuera de todo sistema o formación social» (Dussel, 1985b: 118). En ese tiempo en el que el capital no paga, *i. e.*, en el tiempo en el que el capital no interviene, el

²⁸² Esto constituye para Dussel la utilización de la metafísica semita en Marx, en particular de la cuestión de la «*creatio ex nihilo*», de la que hemos hecho referencia en el § 2.2.2 de nuestro trabajo.

trabajo vivo es fuente creadora de valor. En el tiempo necesario, el/la trabajador/a reproduce el valor del salario; pero en el plust tiempo del plustrabajo crea valor desde la nada. El trabajo vivo es una fuente anterior al capital en cuanto su exterioridad; sin embargo, dicha fuente, subsumida en el capital, produce valor desde su fundamento:

Es «producción» de valor cuando se objetiva lo ya dado; es «creación» de valor cuando la substancia efectora del valor no se funda en el *fundamento* del capital (trabajo ya objetivado), sino que desfondando el fundamento es una fuente «creadora» de valor. El ser es el fundamento como esencia. El trabajo es la fuente como exterioridad de la esencia del capital (Dussel, 1994a: 198).

3.5. Alienación, trabajo asalariado (*Lohnarbeit*) y fetichismo (*Fetischismus*)

Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, en la cual el librecambista *vulgaris* abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personæ* [personajes]. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*: el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*.

— Karl Marx (1975: 214)

Todo sistema económico supone la incorporación del trabajo vivo a un tipo de relación social sujeto-sujeto. La subsunción de la alteridad en cada sistema económico determina al trabajo vivo de manera distinta. El sistema, según lo que hemos estudiado, es una totalidad en la que el trabajo vivo es subsumido como una parte suya para cumplir en él una función determinada (*vid. supra* §§ 1.2.2 y 3.2). El trabajo indeterminado al ser subsumido en un sistema cumplirá una función concreta e histórica. Todo sistema actual o posible tiene en el momento de la subsunción de la exterioridad (alteridad, otredad) al trabajo vivo como el ser humano indeterminado, digno y libre que al entrar en un sistema queda determinado por este. La cuestión es entonces precisar qué determinación recibe el trabajo vivo al ser subsumido en una cierta totalidad sistémica. De hecho, es posible determinar todas las maneras como el trabajo vivo es subsumido en cada sistema histórico. El trabajo vivo, de ser pleno y autónomo, *v. gr.*, entra en el sistema económico como un/a esclavo/a del esclavismo o un/a siervo/a del feudalismo o un miembro de una comunidad tributaria o un/a obrero/a asalariado/a en el capitalismo o un/a ciudadano/a soviético/a que trabaja en una fábrica. El análisis de Dussel se detiene fundamentalmente en la subsunción del pobre, del *pauper ante festum* en el sistema económico capitalista como trabajo asalariado. Este pobre, como hemos explicado, es lo anterior a la clase proletaria y la condición absoluta del capital (*vid. supra* § 3.4.2).

En este párrafo analizamos la correspondencia entre la categoría meta-física de alienación (*vid. supra* § 1.2.5) y las categorías de *Lohnarbeit* (trabajo asalariado) (*vid. infra* § 3.5.1) y *Fetichismus* (fetichismo) (*vid. infra* § 3.5.2). Por un lado, entonces, la cuestión del trabajo

asalariado, *i. e.*, la subsunción en el proceso de producción capitalista (*kapitalistischer Produktionsprozess*) del trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) desde la exterioridad a la totalidad del capital (*Kapital*). El trabajo vivo subsumido en el capital es transustanciado en trabajo asalariado (*Lohnarbeit*). La subsunción es el acto que niega la exterioridad e incorpora al trabajo vivo en el capital. Es, pues, la alienación del trabajo vivo como corporalidad subsumida en el capital a partir de un salario. Así, el creador del ser del capital se transforma en un instrumento o mediación para la realización del capital al producir plusvalor (Dussel, 1993b: 63-64) (*vid. supra* § 3.3). La alienación consiste en comprar durante unas horas la corporalidad del trabajo vivo para explotarlo extrayendo de ella plusvalor. Se lo compra (*pauper ante festum*), se lo utiliza (*pauper in festum*) y después se lo expulsa (*pauper post festum*) (*vid. supra* § 3.4.2).

Concomitante al problema de la alienación se halla la cuestión del fetichismo o idolatría, que se refiere fundamentalmente a una inversión que se opera en el sistema capitalista. En efecto, en él la persona del/de la obrero/a se transforma en una cosa, en un instrumento, en una mediación del proceso de trabajo que a través de la apropiación de plusvalor permite acumular ganancia; pero, además, el valor que es una cosa se transforma en persona, se personifica, ya que es la finalidad de ese manejo del trabajo como mediación. El mundo de la producción capitalista es así representado por Marx como el infierno donde el/la obrero/a es inmolado/a en sacrificio al fetiche, el capital como una «lapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de carne y sangre, sino también de nervios y cerebro» (Marx, 1976c: 107).

3.5.1. Trabajo asalariado: subsunción del trabajo vivo en el capital

El concepto de trabajador productivo, por ende, en modo alguno implica meramente una relación entre actividad y efecto útil, entre trabajador y producto del trabajo, sino además una relación de producción específicamente social, que pone en el trabajador la impronta de medio directo de valorización del capital. De ahí que ser trabajador productivo no constituya ninguna dicha, sino una maldición.
— Karl Marx (2006: 616)

Analicemos en primer lugar la cuestión de la subsunción del trabajo vivo en el capital. Esta cuestión es, para nuestro autor, un nudo problemático central en la crítica marxiana al capital. Se trata, en efecto, del problema de la alienación²⁸³ (*Entfremdung* o *Enttäusserung*) en tanto que enajenación, cosificación y deshumanización del ser humano. La alienación es la negación de la exterioridad y su subsunción como mediación en la totalidad, es negar al otro

²⁸³ Según Dussel, la palabra «alienación» la toma Marx de Hegel, y este lo hace de la doctrina de la alienación (κένωση, vacío) de Pablo de Tarso. El término «alienarse», en efecto, proviene del griego ἐκένωσεν que significa vaciarse. «Alienación» se escribe en alemán de dos maneras: «*Entfremdung*» (acción de ser extranjero, extranjerizarse), y «*Enttäusserung*» (acción de estar afuera, de hacerse fuera). «Alienación» significa, entonces, por un lado, hacerse extranjero, y por el otro, estar fuera, hacerse fuera. En castellano, la palabra «alienación» viene del latín «*alienum*» (el otro), «*alium*» (lo otro). Alienarse es devenir otro que sí. Según la Real Academia Española, «alienar» es vender algo, es hacer algo mío de otro, de tal manera que la cosa se otrifica.

en tanto otro y subsumirlo en la totalidad o sistema como una mediación suya (Dussel, 1990a: 359 n. 69) (*vid. supra* § 1.2.5). Este concepto alude, pues, a la subsunción ontológica del trabajo vivo en el capital como una de sus mediaciones en el proceso de valorización (Dussel, 1990a: 330):

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

En su juventud, Marx usó con frecuencia la palabra «alienación» («*Entfremdung*»). En los *Manuscritos de 1844*, *v. gr.*, usa este concepto en un sentido negativo como trabajo alienado (*entfremdete Arbeit*) (Marx, 1997), también lo hará en los *Cuadernos de París*, *i. e.*, sus notas de lectura de 1844:

Supongamos que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría *afirmado doblemente* en su producción tanto al otro como a sí mismo. [...] Mi trabajo sería expresión *vital libre*, por tanto *goce* de la *vida*²⁸⁴. Bajo las condiciones de la propiedad privada es *enajenamiento de la vida*, pues yo trabajo *para vivir*, para conseguir un *medio* de vida. Mi trabajo *no es* vida. [...] En segundo lugar: por ser el trabajo la afirmación de mi vida *individual*, la *peculiaridad* de mi individualidad estaría incluida en él. El trabajo sería entonces la *propiedad verdadera, activa*. Bajo las condiciones de la propiedad privada, la enajenación de mi individualidad es tal, que esta *actividad* me resulta *detestable*; es un *tormento*; sólo es más bien la *aparición* de una actividad, y por ello una actividad *obligada*, que se me impone por un requerimiento *exterior* y casual y no por un requerimiento *interno* y *necesario* (Marx, 2011: 155-156).

Sin embargo, ya en *El capital* usa, en cambio, la palabra «subsunción» («*Subsumption*»)²⁸⁵. «Subsunción» es entonces una categoría meta-física con la que Marx desplazará de un modo definitivo el concepto de alienación usado en sus escritos de juventud (Marx, 1982a). Dussel, entonces, explica qué es la alienación para Marx a partir de la explicitación de categorías estrictamente filosóficas que este usa (Dussel, 1985a: 142). La alienación, en definitiva, es la subsunción del trabajo vivo en el capital como trabajo asalariado, *i. e.*, como una de sus determinaciones internas (Dussel, 2014: 321):

La negación del otro, del trabajo vivo en su carnalidad (abstractamente), y de la comunidad de personas como lugar de la producción (concretamente), permite la constitución del capital; y esto por un doble movimiento. Por una parte, el otro, el pobre, el trabajador como exterioridad, es negado y subsumido en el capital como asalariado. Por otra parte, en concreto y por la disolución de los anteriores modos de apropiación y producción, el trabajador, aislado de su comunidad de origen, es subsumido individual y privadamente por el capital (Dussel, 1993b: 101).

El trabajo vivo antes del capital está en la circulación, no solo fuera, sino antes del capital; luego del contrato de la compra-venta de su fuerza de trabajo es subsumido en el capital y se

²⁸⁴ Para Dussel, aquí Marx alude a su meta-física de la vida (*vid. supra* § 2.2.2). Nota nuestra.

²⁸⁵ La palabra «subsunción» (en al. *Subsumption*, *Aufhebung*, también traducido como «negación») está formada por las palabras «sub-» y «sumir», que significa «meter dentro lo que está fuera y subir arriba lo que está abajo». La palabra «*Aufhebung*» es la clave de la filosofía hegeliana, porque los conceptos —dicho rápidamente— se van subsumiendo en otros, constituyendo el movimiento dialéctico, *v. gr.*, el ser deviene la esencia, y la esencia subsume el concepto de ser.

transustancia, por ello, en una determinación del proceso de trabajo. Así, el creador de valor se transforma en una mediación de la producción de valor. El/la trabajador/a pasará a ser un instrumento, una mediación de la valorización del valor y, por tanto, del aumento de la tasa de ganancia. Para nuestro autor, esta cuestión es el gran descubrimiento que hace Marx en los *Grundrisse*, *i. e.*, según vimos, en la primera redacción de *El capital*:

Todo *El capital* es el desarrollo categorial posterior basado en este descubrimiento central, punto de partida originario y ontológico (y aun trans-ontológico [...]) de la teoría crítica de la economía política de Marx: siendo anterior al capital (su *exterioridad*), el trabajo vivo es subsumido («incorporado adentro») como una mera mediación en la *Totalidad* del capital» (Dussel, 2020a: 91).

En el sistema capitalista, todo producto del trabajo es mercancía antes que satisfactor, *i. e.*, producto que porta esencialmente valor de cambio (*vid. supra* § 3.3). En efecto, es producido por el/la trabajador/a no para satisfacer una necesidad, sino para ser mediación del aumento de la tasa de ganancia del capital. Precisamente por eso, el/la trabajador/a, en cuanto única fuente creadora de valor, es subsumido/a por el capital (Dussel, 1985b: 164). El/la capitalista encuentra en el mercado una mercancía tal que, como sabemos, es fuente creadora de valor desde la nada del capital: el trabajo vivo (*vid. supra* § 3.4.2). Luego del punto de partida, el cara-a-cara (*vid. supra* § 3.1), el siguiente momento es el contrato. El contrato establecerá que el/la propietario/a del dinero le paga al/a la propietario/a del trabajo un salario (*vid. supra* § 3.3), y el/la propietario/a del trabajo vende su corporalidad por un cierto tiempo por dinero al/a la propietario/a del dinero. Hecho el contrato de la compra-venta de fuerza de trabajo, el trabajo vivo es subsumido en la totalidad del capital. El trabajo vivo en el contrato le entrega al/a la poseedor/a de dinero su fuente creadora de valor, y el/la poseedor/a de dinero le entrega a cambio dinero, *i. e.*, objetivación de trabajo. El creador del valor deviene por ello en una mediación de su creación. El capital subsume al trabajo vivo en el proceso de trabajo para crear plusvalor. Ocurre así, decíamos, una transustanciación donde el/la obrero/la deja de ser un ser humano de trabajo en pos de su propia realización y se transforma en un trabajador/a asalariado/a (*vid. supra* § 3.3). La transustanciación alude a que lo que era exterior es interiorizado, pero cambiando su naturaleza, *i. e.*, es el pasaje del trabajo vivo al trabajo asalariado en tanto que mediación del capital. La perversidad ética de la economía capitalista consiste propiamente, para Dussel, en la alienación de la alteridad, *i. e.*, en la destitución de alguien como otro distinto y, concomitantemente, en ser puesto como mediación de la identidad del capital para su realización, para la valorización del valor, para el acrecentamiento del dinero (*vid. supra* § 2.5). Así, a la otredad se la ha incorporado a lo que le es extraño, *i. e.*, a una totalidad ajena (Dussel, 1985a: 351). El/la trabajador/a asalariado/a se transforma en mediación del capital en contra de sí mismo, y crea con sus manos aquello que después lo domina: «El trabajador "vende" su propio ser, que al considerarse cosa vendible es éticamente destituido de su dignidad y transformado en mediación para la valorización del dinero» (Dussel, 2014: 71).

El proceso de trabajo es, según Marx, objetivación de la subjetividad del/de la trabajador/a; pero nos advierte que, por el capitalismo, la experiencia creativa de la actividad vital del sujeto que se objetiva en la producción es convertida en fuente de enajenación y robo de la vida humana, en ser-para-otro (Steckner, 2001: 73). En el modo de producción capitalista, las

relaciones de producción están impulsadas por la valorización del valor. La capacidad creadora de la subjetividad del/de la trabajador/a, *i. e.*, del trabajo vivo, es puesta al servicio exclusivo de la valorización del valor. El trabajo vivo es, ahora como mediación en la valorización del capital, un instrumento.

Recapitulemos brevemente lo dicho. El enfrentamiento abstractamente considerado entre capital y trabajo (*vid. supra* § 3.1) acontece en un nivel concreto como la subsunción del/de la trabajador/a en el proceso de producción capitalista. El trabajo vivo como no-capital será subsumido o incorporado por el capital a partir del contrato de la compra-venta de la fuerza de trabajo mediante el salario. Así, lo que antes era no-ser del capital es ahora forma o aparición fenoménica del ser mismo del capital, en particular, trabajo asalariado (*vid. supra* § 3.3) (Dussel, 1985a: 124). Sin embargo, hemos indicado que, para Dussel, el trabajo vivo (como también la comunidad de producción) guardará siempre una trascendentalidad respecto del capital como sistema (*vid. supra* § 3.4). El trabajo vivo como exterioridad será subsumido por medio del contrato como trabajo asalariado en el capital, y quedará así incorporado a la esencia del capital como una determinación interna del mismo. Este hecho constituye, para la interpretación de nuestro autor, la contradicción absoluta del capital en tanto que totalidad constituida por el trabajo objetivado (Dussel, 1994a: 205):

El «trabajo vivo», (ahora sólo «fuerza de trabajo») se enfrenta en su propia *corporalidad*, como persona viviente, en su subjetividad y pobreza, al poseedor del dinero. Éste *comprará* a aquél en su propia personalidad viviente y lo usará, consumirá; en su proceso productivo (Dussel, 1990a: 143).

Marx describe dos modos de alienación: la subjetiva y la objetiva. La alienación subjetiva es, en el marco de la contradicción capital-trabajo, el momento en el que el/la trabajador/a vende su subjetividad creadora de valor (anterior al contrato o a la subsunción), mientras que la alienación objetiva es el momento de apropiación por parte del capital del producto del trabajo en tanto que objetivación de vida del trabajo vivo (Dussel, 1988: 276):

Al comprador de la mercancía le pertenece el uso de la misma, y, de hecho, el poseedor de la fuerza de trabajo sólo al entregar *su trabajo* entrega el valor de uso *vendido* por él. Desde el momento en que el obrero pisa el taller del capitalista, el *valor de uso* de su fuerza de trabajo, y por tanto su uso, el *trabajo*, pertenece al capitalista. Mediante la *compra de la fuerza de trabajo*, el capitalista ha *incorporado* la actividad laboral misma, como fermento vivo, a los elementos muertos que componen el producto, y que también le pertenecen (Marx, 1975: 225).

En efecto, la subsunción del trabajo vivo en el capital acontece por medio del contrato entre el/la poseedor/a del dinero y el/la poseedor/a de la capacidad de trabajo (*vid. supra* § 3.1):

La «capacidad de trabajo» es, en el cara-a-cara anterior al intercambio, la *posibilidad* de efectivizar su valor de uso (el trabajar mismo). Después de realizado el contrato, el poseedor del dinero *promete* pagar en el futuro (cuando se haya acabado el trabajo de un día, de una semana, quincena o mes) por *usar* la efectivización o actualización de dicha «capacidad» [...]. El trabajador acepta la oferta y entrega (cambia de sujeto posesor, de propiedad): aliena, vende dicha capacidad [...]. Jurídica, formalmente, esa «capacidad» es ahora del propietario del dinero. Pero... ahora ese dinero, *sólo ahora, no antes, es capital* porque ha subsumido, asimilado, incorporado, totalizado «trabajo vivo» (Dussel, 1988: 69).

En el momento en que se sella el contrato entre el/la poseedor/a del dinero y el/la poseedor/a del trabajo, el trabajo vivo es subsumido en el capital, y por tanto, cosificado, dominado, enajenado, alienado:

Este acto ontológico por el que se niega la «exterioridad» del «trabajo vivo» (y por el que éste es totalizado o subsumido) es la «alienación» del trabajo. Negación del otro (distinto del capital) y constitución del trabajo vivo como «trabajo asalariado» (Dussel, 1988: 69).

Esta cuestión constituye, para nuestro autor, la falta ética del capital:

La perversidad ética del capital se consume en este momento, aun antes de la efectivización de esta compra, alienación. Un hombre otro, libre, consciente, autónomo, es transformado en una cosa, un instrumento, una mediación del capital (Dussel, 1988: 69).

Más adelante:

Una vez alienada, subsumida, intratotalizada en el capital, la «capacidad» o «posibilidad» de trabajo pasa a su acto, a su actualidad, a su uso efectivo. La *potencia* pasa al *acto*. Sólo en este momento la «capacidad» pasa a ser «fuerza»: de capacidad de trabajo ahora es «*fuerza de trabajo*». Esta nueva y distinta categoría significa entonces el paso a la efectiva actualización del trabajo como tal: como fuerza efectivamente productora, pero no antes (Dussel, 1988: 69).

Una vez surgido el capital, la separación entre trabajo y producto se extiende por todas partes. La única acumulación presupuesta en la génesis del capital es, según afirma Marx, la del patrimonio-dinero, la cual es improductiva pues surge y pertenece a la circulación (Marx, 1988: 891-892). Sin embargo, una vez originado el dinero como capital, determina al trabajo vivo como trabajo asalariado, y por su mediación realiza la producción capitalista. Es a partir de este momento que el capital se apropia tanto del trabajo vivo como del medio de producción, de la materia prima y del producto, del cual extrae el plusvalor. Mientras tanto, el/la trabajador/a individual solo posee un salario, *i. e.*, como vimos, la parte de su producto equivalente al trabajo necesario, habiendo sido forzado/a y desapropiado/a de todo, menos de su pellejo que es lo único que le queda para vender (Dussel, 1985a: 246). La cuestión del plusvalor se consume en el momento esencial del movimiento dialéctico, *i. e.*, en la transformación del dinero en capital, puesto que allí es subsumido el trabajo vivo e incorporado al capital (Dussel, 1990a: 400-401). Todo producto resultante de la relación social de producción capitalista posee plusvalor, el cual es acumulado por el/la poseedor/a de dinero en forma de riqueza.

Mediante el contrato de compra-venta del dinero con el trabajo y al producirse el intercambio consecuente (el trabajo recibe un salario y el capital, que se origina por este acto, posee ahora al trabajo vivo, porque lo ha comprado), el trabajo vivo (el sujeto de trabajo, el/la trabajador/a) es subsumido y se transforma en la determinación que es la esencia del capital (el creador del valor con plusvalor): es el trabajo como capital. Ahora bien, subsumido en el capital, el trabajo vivo en el plustiempo cumple el plustrabajo no remunerado creando, como estudiamos, de la nada del capital el plusvalor. El producto del proceso de producción contiene como valor el del material que lo constituye (capital variable) y la parte consumida del instrumento (capital constante), más el plusvalor. Así,

como hemos dicho, todo el valor del capital, según Marx, después de sucesivas rotaciones, es solo plusvalor, *i. e.*, trabajo impago (Dussel, 2014: 117-119).

Considerada la relación de intercambio de modo abstracto, la relación de los individuos intervinientes en ella, es una relación de igualdad. Si se abstrae, como explica Dussel, todo condicionamiento o posición en las relaciones de producción, cada individuo es igual; son iguales por definición. Sin embargo, construir sobre dicha igualdad abstracta un discurso concreto es algo puramente ideológico. La diversidad de necesidades entre los individuos tanto como de sus producciones es lo que posibilita el intercambio y la igualdad social. En efecto, los individuos son iguales en cuanto que son sujetos poseedores de mercancías intercambiables; pero al mismo tiempo tienen una cierta desigualdad que posibilita el intercambio. Esta desigualdad hace que la igualdad de condiciones de los sujetos sea también igualdad social (uno/a cambia con el/la otro/a lo que cada uno/a necesita). La economía política burguesa parte de la evidencia ideológica de la igualdad de quienes intercambian, pero oculta su desigualdad. Este ocultamiento ideológico permitirá a uno/a ser propietario/a del capital y a otro/a, vendedor/a de su trabajo (Dussel, 1985a: 112-113). En efecto, el/la poseedor/a de dinero le ofrece al/a la poseedor/a de trabajo la posibilidad de hacer un contrato en el que aparecen como iguales, libres y fraternos: ya que pareciera que cada uno/a ofrece al otro/a su mercancía en igualdad de condiciones, uno/a el dinero y otro/a su trabajo.

La alienación del trabajo vivo radica en el intercambio desigual entre el/la trabajador/a y el/la capitalista. En efecto, el encuentro cara-a-cara entre el/la trabajador/a y el/la capitalista se realiza en condiciones opuestas y distintas (*vid. supra* § 3.1). El/la trabajador/a es subsumido/a o intratotalizado/a por el capital, como hemos explicado, en el momento mismo en que en el encuentro cara-a-cara con el/la capitalista vende su capacidad de trabajo por un cierto tiempo. El/la trabajador/a intercambia su mercancía —el trabajo, el valor de uso que como mercancía también tiene un precio, como todas las demás mercancías— por determinada suma de valores de cambio (Dussel, 1985a: 351). Vende su trabajo por dinero, *i. e.*, vende un cierto tiempo de su capacidad, de su corporalidad viviente como fuerza de trabajo por dinero (*vid. supra* § 3.3). En el intercambio, el/la trabajador/a recibe dinero: M-D-M, o sea que vende su trabajo (M) por dinero (D), y con ese dinero (D) compra mercancías para su consumo (M), para su sobrevivencia; *i. e.*, gasta el dinero de su salario sin poder conservarlo, por lo que no lo es posible enriquecerse. Por el otro lado, el/la capitalista compra (intercambia) el trabajo mismo, el trabajo como actividad valorizante o fuerza creadora de valor, y la paga con dinero. En el intercambio, el/la capitalista recibe fuerza productiva creadora de valor: D-M-D, o sea que cede su dinero (D) por trabajo (M), y pone al trabajo como actividad a producir mercancías (M) que podrá vender por más dinero (D); *i. e.*, ha mantenido y reproducido el valor del capital inicial (Dussel, 1985a: 145-147).

Al vender el/la trabajador/a su fuerza de trabajo deja de ser lo otro que el capital, *i. e.*, su contradicción absoluta, y pasa a ser incorporado/a y fundado/a en el ser del capital como una de sus mediaciones (*vid. supra* § 3.3); en este caso, la mediación productora del valor y creadora del plusvalor (Dussel, 1985a: 350-351). El trabajo como capital queda instituido en

el exacto momento en el que el trabajo vivo es incorporado al capital. En efecto, por el acto de la subsunción pasa el trabajo de su absoluta autonomía externa a ser incorporado a la esencia del capital como una de sus determinaciones (Dussel, 1985a: 137-138).

El tema del contrato es desarrollado por Marx luego del enfrentamiento cara-a-cara entre el/la poseedor/a del dinero y el/la poseedor/a del trabajo (Dussel, 1990a: 379-380). Se trata precisamente de la cuestión que hemos venido describiendo como la incorporación del trabajo vivo al capital. Este hecho constituye un momento central de la dialéctica del capital: «El "trabajo vivo" que estaba en la exterioridad y se enfrentaba al trabajo objetivado (dinero), ahora es "in-corporado", subsumido, alienado en el capital. El capital es ahora su *fundamento*» (Dussel, 1990a: 380). Sin exterioridad no hay, en efecto, subsunción posible, de allí la importancia de esta categoría, pues por su negación, la totalidad puede incorporar desde-antes y desde-fuera de ella al trabajo vivo (*vid. supra* § 3.4). En cuanto exterioridad, como hemos explicado, el trabajo vivo es trascendental a la totalidad del capital; pero no ocurre lo mismo con la fuerza de trabajo que está fundada en el ser del capital. Por ello, a partir del momento en que la fuerza creadora de valor es incorporada al capital, pasa a ser una determinación interna suya que opera desde su fundamento (Dussel, 1990a: 381-383):

El «trabajo vivo» como un punto de partida *absoluto* del discurso dialéctico, anterior a la existencia del capital y como «fuente creadora del valor» desde la nada del capital, es persona, subjetividad, corporalidad inmediata. Pero al mismo tiempo, el «trabajo vivo» es pobreza absoluta, el *pauper* por excelencia. Sin embargo dicha «fuente creadora» es *subsumida*, incorporada, puesta en el capital, «fundada» como «mediación» para la valorización del valor del capital (Dussel, 1994a: 241).

Una vez firmado el contrato de compra-venta de la fuerza de trabajo, el/la trabajador/a abandona el ámbito del mercado (*i. e.*, la esfera de la circulación), e ingresa en el lugar donde actualizará efectivamente su trabajo ante medios de producción poseídos igualmente por el/la poseedor/a del dinero (*i. e.*, la esfera de la producción). Por la subsunción en el capital (*i. e.*, en la totalidad), el trabajo deja de estar en la exterioridad del futuro capital, pierde así su independencia o autonomía (trabajo como trabajo) y deviene una determinación del capital (trabajo como capital) (Dussel, 2014: 72-74).

El/la trabajador/a libre es justamente aquel/aquella aún no alienado/a, *i. e.*, cuya fuerza de trabajo es aún para sí y no para otro/a. Sin embargo, como hemos explicado, a partir del contrato, *i. e.*, de la subsunción del trabajo en el capital, esa fuerza de trabajo es comprada por el/la capitalista. A la vez, el/la trabajador/a libre lo es también en cuanto falta de tierra, medios de producción y subsistencia. Es el/la trabajador/a en cuanto absoluta pobreza, aquel que solo cuenta con «su propio pellejo para vender» (Marx, 1988: 892-893; Dussel, 1985b: 51). El/la trabajador/a libre, una vez que ha sido desposeído de las condiciones objetivas y subjetivas de la producción, para poder subsistir debe venderle al capital la capacidad de trabajo que se halla en su propia corporalidad viviente (Dussel, 1985a: 16). Esta es, como discutimos en el § 3.1, la condición previa de la existencia del capital: la destitución por coacción de las condiciones subjetivas y objetivas de producción del/de la trabajador/a (Dussel, 1985a: 225-226). El/la trabajador/a libre es, en definitiva, el/la trabajador/a en tanto que capacidad de trabajo puramente subjetiva, desprovista de toda objetividad. Este

trabajador/a libre es el que se ve enfrentado a las condiciones objetivas de la producción como a su no-propiedad (Dussel, 1985a: 242-243), dado que es la mercancía apetecida por el/la poseedor/a de medios de producción y que encuentra en el mercado (Dussel, 1990a: 142):

El trabajador libre que se ofrece en venta en el mercado del trabajo todavía no se ha objetivado; es pura subjetividad corporal no violada, digna, exterioridad, alteridad. Es todavía el tiempo en el que «el trabajo pone a su propia realidad como ser para-sí, y [todavía no] como mero *ser* para-otro» [...]. Desde el ser del capital el trabajador que lo enfrenta, cara-a-cara, es el no-ser (Dussel, 1985a: 342).

El capital, entonces, supone al trabajo libre, que será, pues, subsumido en el capital como trabajo asalariado (Dussel, 1985a: 144). Para el capital, el/la trabajador/a en cuanto persona o subjetividad, mero trabajo vivo, no es condición alguna de la producción, pero sí lo es el trabajo como capacidad o fuerza de trabajo.

La exposición de *El capital* y sus escritos preparatorios comienza por el análisis de la mercancía, como lo primero que aparece a la conciencia habitual de los agentes en el mundo fenoménico; sin embargo, lo primero en el orden de la investigación es, según la interpretación de Dussel, la transformación del dinero en capital (Dussel, 1990a: 422),²⁸⁶ *i. e.*, la primera cuestión ontológica consiste en el devenir originario del capital desde el *no-capital* (Dussel, 1985a: 346).²⁸⁷ El lugar lógico en la obra de Marx de la contradicción radical entre capital y trabajo es el pasaje del dinero en cuanto posesión del mismo, al capital donde el trabajo vivo es subsumido como una mediación en el proceso de valorización del capital (Dussel, 1985a: 15 y 1988: 371). Esta contradicción constituye la condición absoluta del capital:

El Capital, su discurso dialéctico, lógico, esencial, comienza por la «transformación del dinero en capital». En esto estribará lo fundamental de nuestra pretensión de reinterpretación total del discurso dialéctico de Marx (Dussel, 1993a: 82).

Antes de la conformación del capital solo hay dinero; y el dinero como dinero no es capital, sino meramente trabajo objetivado pasado (Dussel, 1990a: 364):

El dinero, por más que fuera infinito (el «infinito malo» de Hegel), jamás devendrá capital. Son la negación del dinero como dinero y su intercambio (por el contrato de asalariado), así como la subsunción de «trabajo vivo» en el capital, los que originan al capital como capital (Dussel, 1990a: 382).

Marx entiende que la diferencia esencial entre la categoría dinero y capital estriba en que la primera es solo trabajo objetivado, mientras que la segunda subsume o incorpora al trabajo vivo como su determinación esencial (Dussel, 1994a: 206). Como ya dijimos, lo otro que el

²⁸⁶ La transformación del dinero en capital se halla precisamente en el capítulo 2 del libro primero de *El capital*. Sin embargo, las redacciones previas a este capítulo sobre este asunto las hallamos, según Dussel, en los *Grundrisse*, en el *Urtext*, en los *Manuscritos del 61-63*, en el manuscrito del libro I de 1863-1864 (perdido) y en la conferencia sobre *Salario, precio y ganancia* de 1865 (Dussel, 1990a: 139).

²⁸⁷ Aquí reside, según vimos, la diferencia entre Marx y Hegel (*vid. supra* § 2.4).

trabajo objetivado es el trabajo no-objetivado, *i. e.*, el trabajo en tanto que la subjetividad misma del/de la trabajador/a. El trabajo no-objetivado existe como sujeto vivo, como capacidad, como posibilidad, como trabajador/a. El único valor de uso que puede constituir una contradicción con el capital, para Marx, es el trabajo que produce y crea valor, *i. e.*, el trabajo productivo (Dussel, 1994a: 207). Por ello, el dinero se transforma en capital exactamente al realizarse la subsunción del trabajo vivo en el proceso de trabajo que inaugura al capital como capital, no ya como dinero. La transformación del dinero en capital obedece, pues, a la subsunción y, por tanto, alienación del trabajo vivo, determinada por una relación que permite la transustanciación del dinero en capital (Dussel, 1990a: 213-214):

Desde el momento en que la totalidad (el capital; el capitalista) subsume a la exterioridad (el trabajo vivo: el trabajador), el discurso de Marx comenzará a mostrar todas las determinaciones *intrínsecas* del capital, de la totalidad. Por ello la «totalidad» pareciera ser la categoría última, ya que absorbe casi todo su discurso posterior (el de los tres tomos restantes de *El capital*). Sin embargo, como hemos visto, todo se inicia desde la exterioridad del trabajo vivo y, de todas maneras, continuamente, recordará la exterioridad de la *fuerza creadora de valor*. La afirmación de esta exterioridad, de la alteridad real del obrero (aunque subsumido de hecho en el capital como trabajo asalariado) nunca olvidada, constituirá el punto de apoyo de la *crítica* de Marx. La exterioridad del trabajo vivo es el punto de apoyo *exterior* al sistema que exigía Arquímedes, el no-Capital; la realidad va más allá del ser del valor objetivado pasado. Éste es el punto también de apoyo de la *Filosofía de la liberación*, aunque sus detractores superficiales se lo nieguen por ignorancia (Dussel, 1988: 372).

Para la interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios, la condición absoluta de posibilidad de la existencia del capital es la cuestión de la transformación del dinero en capital (Dussel, 1994a: 226). El dinero no puede devenir jamás capital *por sí*. Es necesario, por lo tanto, que se niegue como dinero y se cambie por trabajo vivo, *i. e.*, se cambie por la fuente creadora de valor (Dussel, 1990a: 401 n. 64 y 2020a: 98). De allí que la disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria del intercambio entre el capital y el trabajo: el trabajo vivo como pobreza absoluta (*absolute Armut*) y como fuente viva del valor (*lebendige Quelle des Wertes*) (Dussel, 1993b: 62-63). El discurso dialéctico de Marx comienza, para Dussel, justamente con el pasaje del dinero al capital por medio de la subsunción de la exterioridad del trabajo vivo en la totalidad del capital: es el pasaje del trabajo como trabajo libre, autónomo al trabajo como capital, como trabajo asalariado (Dussel, 1985a: 137-138):

El «trabajo vivo» que era lo «no-capital» por excelencia (el trabajo vivo *como trabajo*) deviene ahora capital (el trabajo vivo *como capital*). Él mismo produce y reproduce las condiciones de su propia subsunción, alienación, transustanciación (Dussel, 1990a: 382).

El trabajo vivo en cuanto pobreza absoluta aparece como fenómeno en el mercado. Sin embargo, bajo el contrato de compra-venta de la fuerza de trabajo entra en la esencia oculta del capital, en el ámbito de la producción. Lo que el/la obrero/a produce en la esencia oculta del capital, en lo que Marx llama metafóricamente el «infierno», va al mercado como fenómeno, como mercancía. El tema de Marx es lo que ocurre en el «infierno», porque allí se cifra el misterio del capital: su pretendida «autovalorización» (Dussel, 1990a: 141-142 y 1994a: 234-235):

Marx empezó su exposición, en las cuatro redacciones, por el «capítulo del capital» («capítulo» que se transformó en una sección, en un libro, en tres libros, y por último en cuatro libros en tres tomos). La cuestión de la mercancía y el dinero eran supuestos necesarios para la «explicación» (es decir, para saber qué es el dinero: trabajo vivo «objetivado»), pero *El Capital* comienza cuando desde la circulación, y como contradicción, el «trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)» es «subsumido» en un proceso de trabajo que es la originación [*sic*] primera del capital por la negación del dinero como dinero (en el pago del primer salario) (Dussel, 1993b: 82).

El dinero como dinero, *i. e.*, como trabajo pasado objetivado, cuando se niega a sí mismo y se intercambia con la mercancía trabajo vivo, *i. e.*, cuando intratotaliza o subsume la exterioridad del trabajo vivo y paga su capacidad de trabajo a través de los medios de subsistencia que necesita para reproducirla, el dinero se transforma, efectúa el pasaje al capital como tal, *i. e.*, deviene dinero como capital:

El dinero *se transforma* en capital cuando *subsume* al trabajo humano en el proceso de trabajo. [...] El poseedor del dinero usa la totalidad subjetiva y *creadora* del trabajador mediante el pago del salario; pero en realidad sólo paga la capacidad o fuerza de trabajo (Dussel, 2014: 73-74).

La capacidad de trabajo se transforma en fuerza productiva, que no es otra cosa que la actualidad alienada de la exterioridad del trabajo vivo en la totalidad del capital (Dussel, 1988: 76).

3.5.2. Fetichismo: absolutización del capital

Así como la categoría de «subsunción» en el Marx definitivo remite a la categoría de «alienación» en el joven Marx, el tema de la ideología en este último se transformó en el tema del fetichismo²⁸⁸ en *El capital* (Dussel, 2020a: 104). En el texto *La ideología alemana* (2014),²⁸⁹ de hecho, Marx y Engels trabajan la cuestión de la ideología, una de sus preocupaciones teóricas previas al estudio del capital. En el primer capítulo de la segunda edición de *El capital*, Marx trabaja el tema del fetichismo en el parágrafo titulado: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» (Marx, 1975: 87-102)²⁹⁰; sin embargo, Dussel sostiene que ya desde los *Grundrisse* desarrolla la cuestión del fetichismo de una manera explícita y sistemática (Dussel, 1993a: 60).

La forma fetichizada del capital consiste fundamentalmente en una realidad «ficticia» que, sin embargo, ocupa el sitio de lo real y, tal como se manifiesta en la superficie, *i. e.*, en el mercado, aparece desconectada respecto del nivel profundo de la producción. Así, la tierra

²⁸⁸ La palabra «fetichismo» proviene del portugués «*feitiço*», que se traduce al castellano por «hecho», y significa «hecho por la mano de los seres humanos». Un fetiche es, pues, algo hecho por la mano de los seres humanos, *v. gr.*, un dios o un tótem, al que luego de hecho se le rinde culto.

²⁸⁹ En la reciente edición crítica de este texto, *i. e.*, del MEGA² I/5, que ha sido muy importante para el marxismo y el pensamiento de izquierda del s. XX, su estudio revela que dicho tomo no es tan homogéneo como se pensaba.

²⁹⁰ Según nuestro autor, Marx decide publicar la cuestión del fetichismo de la mercancía en el primer capítulo de la segunda edición del tomo 1, siendo que su lugar lógico era al final del tomo 3 de *El capital* (Dussel, 2014: 327-328). En un comienzo, Marx usa la palabra «fetichismo» en un sentido político cuando en 1842-1843 critica la filosofía política hegeliana en su obra *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Marx, 2004). Lentamente, afirma Dussel, Marx aplicará esta categoría en la economía.

es fuente de renta; el capital, fuente de ganancia y el trabajo, fuente de salario (Dussel, 1988: 228-230). Veamos, entonces, según Dussel, en qué consiste la doctrina del fetichismo. Se trata, de hecho, de un mecanismo ideológico encubridor que consiste en absolutizar lo que es relativo, *i. e.*, lo que es propio de una relación: el capital rompe la relación con el/la trabajador/a como su fuente de valor. Con este proceso de separación del valor respecto del trabajo vivo el capital se absolutiza.²⁹¹ Esta separación permite afirmar que el valor procede y pertenece a la mercancía, sin reconocer su origen en la labor del trabajo vivo:

El *fetichismo* consiste en un mecanismo cognitivo por el que se oculta en una *relación* (el cuarto predicamento de Aristóteles) el momento fundamental (es decir, el fundamento oculto) de lo que aparece (superficialmente). Esto se logra al interpretar como *absoluto* el término *fundado o relativo* de la relación (Dussel, 2014: 114).

Según lo que hemos analizado, el trabajo vivo (T_v) es el punto de partida de todas las categorías de la economía política. La objetivación del trabajo vivo, el trabajo objetivado, es el valor (V). De modo que hay una relación fundamental entre el trabajo vivo y el valor (T_v-V). El valor es relativo al trabajo vivo como trabajo objetivado. El valor, pues, está fundado en la vida del/de la trabajador/a que se objetiva (*vid. supra* §§ 3.3 y 3.4). Si se interrumpe la relación dialéctica entre el valor y el trabajo vivo, se absolutiza un término de la relación, *v. gr.*, en el capital, el valor (Dussel, 2014: 127-128). Este es, en efecto, el primer momento de la fetichización del capital como tal (Dussel, 1988: 215). Al negar en esta relación al trabajo vivo como la fuente creadora de valor, este aparece como originándose a sí mismo, como si el capital lo crease desde sí, desde la nada o la ausencia de trabajo (Dussel, 2014: 115). En la economía política burguesa, pues, el capital presupone el valor de cambio constituido en y por el mercado, originado y determinado por el mismo capital que está constituido por individuos aislados y egoístas (Dussel, 2014: 117). El valor, para Marx, es una entidad relativa al ser humano como productor, y se lo fetichiza si es atribuido a las cosas, a la cosa en sí o a una relación entre cosas (Dussel, 1988: 220). El fetichismo del capital consiste, pues, en presentarse como si este fuese la fuente de su propia ganancia, sin referencia alguna al trabajo vivo (Dussel, 2007b: 222). El fetichismo, en definitiva, depende ontológicamente de la autonomización del valor (Dussel, 1988: 214), por eso, el efecto del acto creador del trabajo vivo, el plusvalor, que es acumulado en el capital como ganancia, no se atribuye a dicho trabajo productivo, sino al mismo capital, mediante este mecanismo económico, político e ideológico (Dussel, 1990a: 383-384).

El mecanismo del fetichismo consiste, pues, en la ilusoria constitución de lo fenoménico como esencial o fundamental: hacer del fenómeno la esencia o el fundamento (Dussel, 1990a: 408). Cuando algo es sacado de su *relación-con* se lo absolutiza, *i. e.*, se lo fetichiza. Fetichizar, entonces, es volver absoluto algo que es relacional o relativo (Dussel, 1993b: 93). El salario, la ganancia y la renta son formas fetichizadas que ocultan su fuente, *i. e.*, el trabajo vivo (Dussel, 1993b: 127).

²⁹¹ La economía capitalista se funda en este mecanismo. William Stanley Jevons, *v. gr.*, sostuvo que el valor lo produce el mercado por medio del deseo del/de la consumidor/a y no el trabajo vivo. Así, entonces, el valor es una cualidad de la mercancía sin referencia al trabajo vivo, cuestión que evidencia su posición fetichizada.

Dicho de otro modo, el fetichismo es el olvido de la referencia de las cosas a las personas. En efecto, es una inversión que produce el capital por medio de la cual, en la relación capital-trabajo, se personifica a la cosa y se cosifica a la persona (Dussel, 1988: 282; 1990a: 46). En el capital, la persona (*Person*), explica Dussel, ha sido invertida como cosa (*Sache*), y las relaciones sociales son vistas como relaciones entre cosas; mientras que las cosas, paralelamente, se presentan ahora como personas que crean valor, y sus relaciones cósmicas aparecen como relaciones sociales (Dussel, 1990a: 126). El/la trabajador/a pasa a ser en el capital una de sus determinaciones, *i. e.*, trabajo asalariado; mientras que el valor que se valoriza, *i. e.*, la esencia del capital se transforma en persona. El trabajo vivo se transforma en una mediación de la ganancia, *i. e.*, en una cosa; y la cosa que es el capital se ha transformado en una persona. El fenómeno del fetichismo se funda en la cosificación del trabajo vivo, en instituirlo como cosa al servicio del valor que se valoriza, *i. e.*, del capital. Tanto el fetichismo como la totalidad de la teoría económica capitalista se fundan en una inversión que consiste en tomar como real al trabajo objetivado, *i. e.*, al trabajo muerto, al valor, y como no-real al trabajo vivo, a la subjetividad del/de la trabajador/a (Dussel, 1994a: 212):

El trabajador, que es el creador, se transforma en medio para la ganancia del capitalista, y el capital que es una creación del trabajador, se transforma en el sujeto y el fin del trabajador. Es la inversión por la que «la persona se hace cosa, y la cosa se hace persona», como enuncia Marx [...] (Dussel, 2014: 115).

La condición de posibilidad de la fetichización o absolutización del capital como totalidad es la negación del/de la otro/a como su alteridad radical (Dussel, 1993b: 98-99):

Una vez absolutizado, idolatrado o fetichizado el capital se le inmola al mismo trabajador, ya que se le extrae vida (al no pagársele en el salario toda la vida que objetiva en el valor del producto, el excedente como plusvalor), y es ofrecida al dios al que se refiere frecuentemente Marx: a Moloch, a Mammón, dioses fenicios de Tiro y Sidón, a quienes se inmolan víctimas humanas en holocausto (Dussel, 2014: 117).

De allí que para la economía política burguesa todo el nivel del trabajo vivo, del consumo de la fuerza de trabajo, del valor como vida objetivada, del producto que contiene plusvalor, queda invisibilizado por el proceso cognitivo fetichista que absolutiza las fases de la circulación, negando el momento de la producción, en definitiva, la humanidad del/de la trabajador/a (Dussel, 2014: 121). La crítica de Marx parte de la exterioridad del trabajo vivo, *i. e.*, del otro que el capital; mientras que el proceso de fetichización, contrariamente, necesita como condición la aniquilación del otro que el capital, por ello confunde la fuerza de trabajo —que parte desde el fundamento del ser del capital como totalidad, *i. e.*, como valor— con el trabajo vivo —que trasciende el fundamento, *i. e.*, que siempre guarda exterioridad respecto del capital (Dussel, 1993b: 96-97).

El carácter fetichista del capital se funda, en última instancia, en la absolutización de lo relativo, *i. e.*, en la absolutización de uno de los términos de la relación. Así, *v. gr.*, en la relación trabajo vivo-valor (T_v-V), según vimos, al negarse el trabajo vivo, se fetichiza el valor (Dussel, 1993b: 95-96). La autoafirmación fetichista del capital como totalidad supone la negación, la aniquilación de la exterioridad, de lo-otro que sí (Dussel, 1993b: 96). La

fetichización supone, pues, tornar invisible el trabajo vivo, eliminarlo de la relación trabajo vivo-trabajo objetivado, romper el vínculo necesario entre valor y trabajo (Dussel, 1990a: 126):

La fuente universal de todos los productos, mercancías, valores o precios (y sus componentes: hasta el valor conservado, repuesto o nuevamente creado) era el trabajo vivo. Toda otra posición, inversión u ocultamiento caía en el fetichismo (Dussel, 1990a: 124).

La cuestión del fetichismo pone en evidencia que, si el capital se ha desconectado del trabajo vivo, entonces la ciencia económica solo se ocupa de problemas absolutizados dentro del horizonte de dicho capital. Es decir, se ocupa del cálculo de la tasa de ganancia (de la valorización del valor), sin relación alguna con el/la trabajador/a, o con el valor como objetivación de vida o la ética como juicio sobre el trabajo impago (Dussel, 1993b: 277). De allí que la crítica al capital como desfetichización sea, para Dussel, un elemento central para una economía de la liberación (*vid. infra* § 3.6).

La categoría de trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) es, para Marx, como hemos estudiado, la categoría fundamental de todo el proceso dialéctico (*vid. supra* § 3.4); sin embargo, en la economía burguesa es presupuesta como una determinación natural del capital (*vid. supra* §§ 3.3 y 3.5). De modo que la subsunción desde la exterioridad se ha negado y se parte desde un capital considerado como constituido desde siempre (Dussel, 1994a: 246). Ahora bien, para Marx, la no referencia al trabajo vivo de cualquier categoría de la economía política constituye su carácter fetichista. La economía política burguesa es por ello un discurso que oculta las categorías o los momentos donde se manifiesta la dominación y la explotación del trabajo (Dussel, 2014: 327-328). Adam Smith, David Ricardo y Thomas Malthus, entre muchos otros, ocultan la no eticidad esencial del capital (*vid. supra* § 2.5) (Dussel, 1993b: 15). Esta cuestión es fundamental para una filosofía económica crítica como la que ensaya la filosofía de la liberación, según discutiremos en nuestro último capítulo.

El capital, afirma Marx, produce valor solo bajo una relación en la que se impone coactivamente sobre el trabajo asalariado, obligando a este a aportar plusvalor. Hemos estudiado que el capital no es una fuente de valor, que nunca crea un nuevo valor; la única fuente del valor del capital es el trabajo vivo (Dussel, 1990a: 122-124). Sin embargo, el fetichismo es el mecanismo de absolutización del capital como tal y, en última instancia, del valor, por ser su determinación pura y universal del capital. Debido a dicha fetichización, el capital aparece como la fuente misteriosa y autocreadora de su propia autovalorización o realización. Si el capital es entendido como el valor que se valoriza a sí mismo, *i. e.*, como un proceso de autovalorización por pretensión de autocreación de la nada, entonces es la relación de una cosa consigo misma, y por ello, se halla, pues, fetichizado, absolutizado.

El carácter fetichista del capital como totalidad toca no solo al capital en general, sino igualmente a cada una de sus determinaciones o formas de aparición (la mercancía, el dinero, el trabajo asalariado, los medios de producción y el producto, etc.); pero, además, el capital en la producción y en la circulación (el plusvalor y la ganancia), y desde el capital industrial hasta el comercial y el que rinde interés (siendo este último el capital fetichizado

por excelencia). Se tiene en cuenta, entonces, la totalidad del discurso de Marx donde la cuestión del fetichismo aparece siempre como crítica ontológica a la totalidad del capital (Dussel, 1993b: 95 y 107). El proceso fetichista va de la producción a la circulación y del capital industrial al capital financiero. Considerado de este modo, lo que fundamentalmente se fetichiza es la esencia del proceso productivo, *i. e.*, el trabajo vivo, de allí que todas las determinaciones del capital se hallan fetichizadas desde su origen. Vemos brevemente cada una de ellas:

a) *Carácter fetichista de la mercancía.* La absolutización del capital funda a la vez la absolutización del mundo de las mercancías como también del proceso de circulación y del mercado (Dussel, 1993b: 119). Es, pues, el carácter fetichista del capital lo que fundamenta el carácter fetichista de la mercancía. Este carácter de la mercancía, que Marx trabaja en el tomo primero de *El capital*, no es otra cosa que su consideración como capital. En efecto, la mercancía es la primera forma de aparición del capital, *i. e.*, es mercancía como capital, no simplemente mercancía, sino que está ya subsumida en él. Por ello, como capital, la mercancía queda, entonces, constituida por el carácter fetichista de este. De allí que, al aparecer en el mercado, el valor de la mercancía es atribuido a ella misma, como cosa autónoma, absoluta, sin relación con el capital, de la que forma parte, ni con el trabajo vivo que la produjo en las condiciones del trabajo social que la caracterizan como mercancía. Se piensa así que el valor de cambio de cada mercancía reside en ella. La mercancía como fetiche, que en definitiva no es otra cosa que la obra de las manos del ser humano en una determinada relación social de producción, tiene vida propia, poder, valor desde sí, como cualidad natural de la cosa misma. El carácter «enigmático» de la forma de la mercancía consiste en que, apareciendo en el nivel fenoménico del mercado, como forma de manifestación del capital, el valor como mercancía, la existencia del valor en dicha cosa, es atribuido a la mercancía, ya autonomizado de toda relación con el trabajo vivo y determinado por la forma social que adopta al ser subsumido por el mismo capital (Dussel, 1988: 108-109). Se pierde la cadena categorial entre el trabajo vivo y el precio si se niega el valor de la mercancía como producto del trabajo; en este marco, la ley del valor deja de cumplir su función y los mecanismos del mercado comienzan a girar en torno y a partir del capital mismo: se fetichiza el capital y se niega el trabajo vivo.

b) *Carácter fetichista del dinero.* El dinero es una mercancía cuyo valor de cambio es el equivalente general de todos los valores de cambio de las demás mercancías (*vid. supra* § 3.3), por lo que, en el capital, el carácter del fetichismo del dinero no es otra cosa que el carácter del fetichismo de la mercancía. Se trata de una mercancía muy especial porque es la única que no debe «realizarse» como dinero, pues ya lo es, y siendo este la forma de manifestación más próxima al ser del capital, es aquella determinación o forma del capital que por naturaleza aparece como el fetiche en cuanto tal. El dinero es metafóricamente representado por Marx como el Moloch²⁹², el fetiche al cual se le

²⁹² «Moloch» y «Mammón» son los nombres con los que Marx se refiere al ídolo. Como explica Dussel, ambos son términos bíblicos utilizados para referir, en el caso de «Moloch», a una divinidad a la que se le rendían sacrificios, y en el caso de «Mammón», a la personificación de la riqueza. Moloch era el dios fenicio

ofrecen sacrificios, es el «dios» de las mercancías, cuyo culto tiene todas las prerrogativas de una religión: el ascetismo, las renunciaciones y los sacrificios (*vid. supra* § 2.2.2) (Dussel, 1993b: 67-69).²⁹³

c) *Carácter fetichista del trabajo asalariado*. El carácter fetichista del trabajo consiste en la transustanciación del trabajo vivo en trabajo asalariado (*vid. supra* § 3.5.1). El trabajo subsumido en el capital, el trabajo como capital, es ahora una forma de aparición del capital (siendo, en realidad, como sabemos ya, la propia fuente creadora del valor) y, por ello, si el trabajo vivo se identifica con el trabajo asalariado, el trabajo se ha fetichizado —incluso para el/la trabajador/a mismo— al ser considerado una mercancía (Dussel, 1993b: 111-112). Esta fetichización del trabajo, donde se identifica trabajo vivo y fuerza de trabajo, es el mecanismo ideológico que impide la conciencia de clase del/de la obrero/a. A partir de esta identificación, se piensa que el valor creado por el trabajo, el valor que produce el trabajo vivo, es igual al salario o bien que el salario paga la totalidad del trabajo que realiza el/la obrero/a (Dussel, 1990a: 66). La fetichización de la capacidad o fuerza de trabajo «separa» o no relaciona (absolutiza) la capacidad o fuerza de trabajo con el trabajo vivo como tal. El propio trabajo vivo, en su uso, como fuerza de trabajo, produce su salario en el tiempo necesario, *i. e.*, es la fuente del valor del salario y de la fuerza de trabajo, pero el/la mismo/a trabajador/a atribuye al dinero recibido como salario la fuente de su reproducción. Sin embargo, hemos visto detenidamente que el/la trabajador/a crea plusvalor precisamente no pagado. El propio trabajo realizado queda oculto a los ojos del/de la trabajador/a, pues cree que la totalidad de su trabajo objetivado es igual al salario, de donde la fetichización del valor es posible como autoposición de un valor que se valoriza a sí mismo (Dussel, 1993b: 112-113). En la medida en que el análisis teórico se distancia del capital productivo, se hace más presente el tema del fetichismo: la inversión en las conciencias de los/as agentes (tanto de los/as capitalistas como de los/as obreros/as), el ocultamiento del misterio del capital, del plusvalor que valoriza el valor (Dussel, 1990a: 110).

d) *Carácter fetichista de los medios de producción*. El carácter fetichista de los medios de producción consiste, para Marx, en que, durante el proceso de producción capitalista, los instrumentos de trabajo se enfrentan al/a la trabajador/a como trabajo muerto que lo/a domina y que se apropia de su fuerza del trabajo. El/la obrero/a se enfrenta en el proceso productivo al rostro material fetichizado del capital, la máquina, que como un organismo muerto que solo se reanima, resucita, gracias a la «sangre» del trabajo vivo

del fuego, un tótem, un fetiche, algo hecho por la mano de los seres humanos, al cual debía rendírsele culto. El culto que se le rendía era el sacrificio o la inmolación (esto es, el sacrificio de una víctima como ofrenda a una divinidad) del primer primogénito de cada familia. El fetiche, para Marx, es obra o producto de las manos del ser humano mismo, objetivando en él su propio poder (Dussel, 1993b: 39). Moloch es el capital en cuanto fetiche que vive gracias a la sangre de los/as trabajadores/as ofrecidos en sacrificio a la acumulación de valor (Dussel, 1993b: 126; 2020a: 110). Marx se refiere también al capital financiero, *i. e.*, al capital que rinde interés como «Moloch».

²⁹³ Por ello, siguiendo a Marx, sostiene Dussel que la crítica de la teología se torna crítica de los diversos campos prácticos como el político y el económico (Dussel, 2020a: 127).

(*vid. supra* § 2.2.2) (Dussel, 1993b: 113-114).

e) *Carácter fetichista del producto*. El producto como capital es tal que oculta en su seno el plusvalor desappropriado al/a la obrero/a y acumulado en el capital. La fetichización del producto consiste en que el producto «aparezca» como siendo igual en su valor al valor puesto por el capital, *i. e.*, que el precio de costo (lo gastado en dinero por el capital para producir el producto) es igual al valor del producto, y, por ello, la ganancia posterior procedería de la «astucia» del capital en el mercado, pero no del plusvalor creado por el trabajo vivo en el momento de la producción. El producto tiene un valor constituido tanto por lo invertido en dinero en los medios de producción y en salarios, como por el plusvalor creado en el tiempo de plustrabajo impago. La fetichización del producto consiste en la pretendida auto-creación del valor, *i. e.*, en la ceguera del plusvalor contenido en el producto con respecto a la ganancia realizada en la venta de la mercancía. El valor de un producto o una mercancía, entonces, se refiere a la cantidad global de trabajo pago e impago contenido en ella. En el producto se encuentra todo el valor que se realizará como ganancia (Dussel, 1993b: 116-117).

f) *Carácter fetichista del mundo de las mercancías*. El carácter fetichista de la circulación de las mercancías consiste en que dicho proceso «olvida» el proceso de su producción: «Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, [...], en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías» (Marx, 1975: 89). La economía política burguesa en vez de considerar el plusvalor en cuanto tal, lo considera bajo las formas específicas de ganancia y renta de la tierra. La fetichización del mundo de las mercancías, *i. e.*, del horizonte de circulación, del mercado, es lo que funda la forma de mercancía que adoptan todos los productos del capital. Todo el misterio y la mistificación del fetichismo estriba en negar el principio fundamental que afirma que en la esfera de la circulación no se genera valor ni plusvalor (Dussel, 1993b: 119-120). La resolución del misterio y la posibilidad de desfetichización del capital se encuentra en el mundo de la producción, en el proceso productivo del capital (*vid. infra* § 3.7). En efecto, la posibilidad de que el capital disponga de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago resuelve el misterio de la autovalorización del capital (Marx, 2006: 649; Dussel, 1993b: 121-122). La circulación es el plano fenoménico, visible a todos los ojos, de las formas de aparición del valor como «mercancías». La producción, por su parte, es el plano de lo oculto, invisible. Para Marx, entonces, hay un nivel superficial fetichizado de la circulación, donde pareciera que la ganancia se generase, y se niega, se oculta el otro término de la relación: el proceso productivo, el nivel profundo. La fetichización de la circulación como horizonte ontológico desde donde se conoce todo lo que se presenta en el sistema capitalista es el origen del mecanismo de ideologización de la economía política capitalista y con ello de la negación de la exterioridad del trabajo vivo (Dussel, 1993b: 122-124).

g) *Carácter fetichista del capital financiero*. El proceso de fetichización del capital

consiste en su progresivo alejamiento del trabajo vivo atravesando todas sus esferas (Dussel, 1993b: 124). Esta progresividad implica que hay menos fetichización en los niveles más profundos de la producción, pero más en los niveles más superficiales de la circulación. El grado más fetichizado del proceso de valorización del capital es el capital que rinde interés, puesto que es lo más alejado del trabajo vivo. La ganancia media no expresa ya la relación con el trabajo vivo, sino con el mismo capital (Dussel, 1990a: 69). El capital financiero aparece entonces como una fuente misteriosa y autocreadora del interés, *i. e.*, de su propio incremento, ocultando toda relación con el trabajo vivo. En efecto, la fetichización del capital financiero es la fetichización por excelencia debido a su lejanía respecto del capital industrial, y más precisamente al trabajo vivo subsumido en él, única fuente creadora de valor. Así, la riqueza acumulada como interés del dinero no es otra cosa que la realización de trabajo humano impago (Dussel, 2014: 126-127). El interés que paga el capital financiero a aquel/aquella que depositó dinero en el banco sale, pues, del plusvalor que el/la obrero/a crea en el momento de la producción, ya que ningún valor de cambio surge sin trabajo humano. Sin embargo, la economía capitalista, al fetichizar el dinero respecto del trabajo vivo, sostiene falsamente que el dinero crea dinero. Marx ha insistido en el pretendido carácter *auto-creador* del capital que rinde interés. El capital que devenga interés pretende crear, sin haber pagado por ello, nuevo valor de la nada: el valor del interés. Por su parte, la crítica ética de Marx, según vimos, demuestra que todo interés no es sino plusvalor, *i. e.*, trabajo vivo impago (*vid. supra* §§ 2.5 y 3.4) (Dussel, 1990a: 114-115).

3.6. Liberación, praxis de liberación (*Befreiungspraxis*) y revolución (*Revolution*)

Lo importante es describir la matriz crítica «desde-donde» Marx criticó al capitalismo, ya que desde dicha matriz puede criticarse también «todo sistema económico futuro *posible*».
— Enrique Dussel (1994a: 224)

Analizamos a continuación la relación entre las categorías marxianas «*Befreiungspraxis*» (praxis de liberación) y «*Revolution*» (revolución) con la categoría meta-física de «liberación». La praxis de liberación, según hemos estudiado, consiste en el proceso que permite restituir la alteridad negada (*vid. supra* § 1.2.6). El proceso revolucionario de transformación social será el eje de la *Befreiungspraxis* para Marx y de la crítica como proceso de desfetichización. Se trata, en definitiva, de un asunto a la vez teórico y político, práctico. Este parágrafo analiza, pues, la dimensión política del asunto que venimos desarrollando.

En efecto, la cuestión del fetichismo del capital, como vimos en el parágrafo anterior, posee dos dimensiones, por un lado, el ocultamiento del plusvalor y, por el otro, el ocultamiento del trabajo vivo o, dicho de otra manera, el capital como constituido desde siempre, sin referencia última al trabajo vivo, *i. e.*, al creador del valor. En el marco del modo de producción capitalista, la objetivación del trabajo en vez de ser para el propio beneficio del/de la trabajador/a se transforma en algo que lo domina. Por lo que se torna necesario,

para Marx, reconstituir la referencia entre el trabajo vivo y el valor como objetivación del trabajo. En esto consiste la crítica como desfetichización del capital. La crítica permite restablecer la relación que el fetichismo interrumpe entre plusvalor y trabajo vivo, como condición previa para una praxis de liberación.

Esta cuestión permite trazar la oposición entre ciencia (*vid. supra* § 2.2.2) y fetichismo (*vid. supra* § 3.5), al modo como lo entiende Marx, ya que lo contrario a lo científico, a lo dialéctico es lo fetichizado, *i. e.*, usando un lenguaje hegeliano, aquello que considera como real o esencial lo meramente aparente, lo que se desprende de la forma fetichizada del capital. Lo contrario a la crítica y a la ciencia es el fetichismo, no la ideología (Dussel, 1988: 218 y 295). La tarea crítica es así inicial, propedéutica, para llevar la ciencia o el discurso racional al lugar u horizonte no burgués desde donde sea posible comenzar su desarrollo o exposición positiva. Además, la desfetichización como crítica es el punto de partida de la posibilidad de una praxis revolucionaria, de allí su importancia. La referencia a la exterioridad del trabajo vivo hace posible que la exposición de la ciencia no se encierre en el fetichismo:

La no-relación del trabajo-objetivado (capital cuando es valor que se valoriza) con el trabajo-vivo es la fuente de todo fetichismo. Por ello, para Marx lo no-crítico es lo fetichista: lo absolutizado en y para sí sin relación con el trabajo vivo (como teoría: causa de todos los errores, confusiones, ilusiones seudocientíficas; como realidad: la pretensión del capital de producir desde sí la ganancia, la renta, el interés, etcétera) (Dussel, 1988: 293-294).

La exterioridad o trascendentalidad del trabajo vivo (*vid. supra* § 3.4) constituye en la interpretación de Dussel precisamente el *desde donde* Marx critica la totalidad de la economía capitalista burguesa, del capital como sistema, y su proceso de fetichización. Es necesario ahora recuperar nuevamente esta categoría puesto que en Marx es el nombre que incluye tanto la subjetividad del/de la trabajador/a como el punto de referencia metódico para efectuar el proceso de desfetichización o de desarrollo crítico del concepto de capital. Dussel lee, entonces, en Marx la cuestión de la liberación como una crítica al fetichismo del capital que torna posible una acción revolucionaria.

Tanto en *El capital* como en sus escritos preparatorios, Marx se propone realizar la crítica general de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa (Dussel, 1988: 223), tarea considerada por él como propiamente científica (Dussel, 1990a: 195). Hemos discutido esto en el § 2.2.2. Sin embargo, un aspecto fundamental de la interpretación de nuestro autor respecto de la obra de Marx consiste en sostener que su crítica se dirige tanto a mostrar la inviabilidad de la economía política burguesa y la existencia misma del capital, como a criticar toda economía política posible, *i. e.*, todo sistema económicamente posible. En efecto, la matriz crítica del discurso de Marx permite problematizar toda economía política posible desde la exterioridad o trascendentalidad del trabajo vivo. Así, desde ella puede criticarse el trabajo objetivado organizado desde cualquier planificación económica, sea el capitalismo o, como muestra Dussel, el socialismo (Dussel, 1988: 286-290, 296-297; 2014: 242-243).

La crítica tanto a la economía política burguesa como al fetichismo del capital desde el

trabajo vivo consiste, en Marx, propiamente en la deconstrucción de las teorías económicas burguesas:

Marx puede *ver* con nuevos ojos, puede *criticar* el mismo ser del capitalismo (el capital-valor) desde una exterioridad práctica que le exige explicitar *para los oprimidos* una teoría que explique a los trabajadores el fundamento de su alienación. Criticar la ontología, el ser (el capital), desde la exterioridad práctica y utópica (es decir, desde organizaciones históricas que luchan contra el sistema como totalidad y desde la propuesta y esperanza de un «Reino de la libertad»), es lo que hemos denominado la «trascendentalidad analéctica²⁹⁴» (Dussel, 1985a: 366).

Según lo que hemos analizado con nuestro autor, la economía capitalista puede construirse desde la categoría de totalidad (*vid. supra* § 3.2), pero la crítica a ella tiene su principio en la exterioridad, *i. e.*, el punto de partida de la crítica al sistema de la economía burguesa es exterior a él, y dicha exterioridad no es otra cosa que el trabajo vivo (Dussel, 1988: 98 n. 13; 295) (*vid. supra* § 3.4):

A esta posición metafísica (más allá de ser o de la reflexión ontológica) del trabajador en cuanto corporalidad (cuerpo pobre y desnudo), en cuanto persona, en cuanto no-ser del capital, la hemos llamado «exterioridad», la alteridad del otro distinto del capital. Ser «otro» que la totalidad del capital es estar todavía en la exterioridad. Desde esta alteridad exterior, por otra parte, es desde donde se inicia la crítica teórica del mismo Marx (Dussel, 1988: 64).

Como hemos dicho, la tarea de Marx consiste en realizar la crítica general al sistema de todas las categorías de la economía política burguesa. Se trata precisamente de deconstruir tales teorías económicas, pero esta crítica principia desde la trascendentalidad (*a priori* en tanto que supuesto temporal y lógico de la existencia del capital) del trabajo vivo *ante festum* (*vid. supra* § 3.4.2). Por ello, la crítica de Marx es trans-ontológica. Y al serlo, es una crítica ética, si por ética se entiende la crítica trascendental de toda moral constituida, efectiva, dada como la moral burguesa (Dussel, 1994a: 244-245) (*vid. supra* § 2.5). El horizonte desde el cual Marx realiza la crítica al capital y la confrontación con la economía política burguesa, el punto de partida radical y primero de todo el pensar de Marx es, como hemos dicho, la exterioridad o la trascendentalidad de la fuente creadora de valor desde el *no-capital*, *i. e.*, la exterioridad real del ser humano como trabajador/a (Dussel, 1988: 290-292). La exterioridad es, pues, la condición de orden práctico que torna posible la crítica al capital como totalidad (Dussel, 1988: 366).

En efecto, la crítica dialéctica de Marx al desarrollo del concepto del capital a través de la constitución de un sistema de categorías, todo ese despliegue, supone para Dussel, anteriormente y como su punto de partida, el desarrollo del concepto de trabajo vivo, en su sentido más radical como la subjetividad misma del/de la trabajador/a. La totalidad de los

²⁹⁴ Dussel explica qué es la *analéctica* del modo que sigue: «Por "analéctica" queremos indicar el "más-allá" (en griego *aná-*) del horizonte ontológico. La negación de la negación de la totalidad (la negación del trabajo asalariado como subsumido en el capital), sólo puede partir de la afirmación de la exterioridad analéctica o desde la capacidad de trascendentalidad que el hombre tiene siempre, por ser hombre. La realización real e histórica de tal *afirmación* exige mediaciones concretas de liberación, pero antes que su realización, hay que situarse prácticamente en dicha exterioridad, hay que formular una teoría crítica radical, hay que organizar las mediaciones políticas y hay, por fin, que efectivizar en la historia el nuevo orden alternativo» (Dussel, 1985a: 366); para un análisis más detenido de la cuestión, *vid. supra* § 1.4. Nota nuestra.

entes económicos (valor, mercado, dinero, capital, etc.) no son sino diversos modos de trabajo objetivado (o sus relaciones) que, como su nombre lo indica, solo es un modo en el que el trabajo vivo se manifiesta exteriormente, fenoménicamente (Dussel, 1994a: 216). La crítica en Marx consiste, entonces, para nuestro autor, en referir siempre el momento del discurso dialéctico (y las categorías correspondientes) a la sustancia de todo valor, *i. e.*, en definitiva, al trabajo vivo. Todo su discurso antropológico y ético, según vimos, hace pie en esta consideración (*vid. supra* § 2.5). La permanente referencia al ser humano define el fundamento mismo del método dialéctico y crítico de Marx (Dussel, 1990a: 181), que comienza, según nuestro filósofo, por el trabajo vivo como pobreza absoluta (*vid. supra* § 3.4.2), el cual es determinado como ente por subsunción en y por el capital (*vid. supra* § 3.5.1), siendo, sin embargo, la sustancia creadora del valor que se valoriza, o el ser del capital, desde la nada del mismo capital (*vid. supra* § 3.4.2) (Dussel, 1990a: 362-363). Sin embargo, es precisamente desde la afirmación del trabajo vivo desde donde puede encaminarse una praxis de liberación:

Es sólo desde la afirmación de la positividad del trabajo vivo como no-subsumido en el capital, como afirmación de la alteridad, como autoposición de la exterioridad, que la negación de la negación (o liberación de la alienación del trabajo subsumido o determinado por el capital) es posible (Dussel, 1988: 369).

Según nuestro autor, Marx piensa la revolución como la irrupción de la novedad en la historia, como comienzo del proceso de liberación. La crítica de la economía política debe brindar herramientas para que el proletariado asuma conscientemente su función práctico-política revolucionaria (Dussel, 1988: 286):

La «praxis de liberación (*Befreiungspraxis*)» es la «salida» de las víctimas por deconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global: «transformación» (Apel y Dussel, 2004: 363).

El «Reino de la Libertad» como una asociación de ser humanos libres alude a la conformación de ese nuevo horizonte trascendente al capital, ese más allá analéctico, según la interpretación dusseliana (*vid. supra* § 1.4), desde el cual sea posible constituir como objeto de consideración crítica a la totalidad del mundo del sistema burgués y restituir la dignidad del/de la trabajador/a alienado/a en el capital (Dussel, 1985a: 367). Marx planteó, sin dudas, una cuestión central: el hecho de que el proletariado era el producto negativo del capital. Sin embargo, la liberación del proletariado no implica necesariamente la liberación de todas las victimizaciones. Por ello, para nuestro autor, es preciso revisar ciertas tesis dado que el proletariado no es el único sujeto transformador de la historia.²⁹⁵

²⁹⁵ En obras recientes, Dussel trata esta cuestión como el nivel de la factibilidad crítica, de la razón instrumental crítica (Apel y Dussel, 2004). La praxis de liberación integra el medio-fin de la razón instrumental dentro del ámbito donde los fines y valores son juzgados desde su eficacia en reproducir y desarrollar la vida de sujetos autónomos: «Liberar (o el acto de la razón liberadora) supone todos los momentos: el momento material, formal procedimental, de mediaciones factibles, críticamente desde las víctimas, y como transformación (desde una norma, acción o institución hasta un sistema de eticidad global, sólo en este último caso revolucionario, como por ejemplo la «revolución burguesa» inglesa del siglo XVIII) no reformista» (Apel y Dussel, 2004: 364).

3.7. Dialéctica analógica del desarrollo del capital (o de cómo usar a Hegel en contra de sí)

En este breve párrafo analizamos lo que nuestro autor denomina «dialéctica analógica del desarrollo del capital», y será necesario para ello tener presente lo estudiado en el § 1.4. Esta cuestión supone la consideración de Marx como pensador de la exterioridad. Metodológicamente significa el redescubrimiento de la dialéctica marxiana como método abierto para la crítica de las condiciones existentes a partir del punto de vista de los/las oprimidos/as. En opinión de Fernet-Betancourt, Marx representa un modelo de pensamiento crítico del cual no se debería tomar tanto la teoría ya elaborada como la perspectiva metodológica de la dialéctica crítica (Fernet-Betancourt, 2001: 336).

La pretensión del capital es, contrariamente a lo que Marx demuestra, extraer desde sí la ganancia mediante un proceso de autovalorización. Sin embargo, en verdad, el plusvalor irrumpe desde la exterioridad del capital en tanto que trabajo no pagado, *i. e.*, irrumpe desde la nada del capital o desde el no-capital. El capital, como hemos estudiado, subsume al/a trabajador/a como trabajo asalariado y este reproduce el valor del salario en el tiempo necesario, pero crea plusvalor desde la nada del capital en el plust tiempo del plustrabajo (*vid. supra* §§ 3.3-3.5). Este es precisamente el momento analéctico o analógico del método dialéctico que nuestro autor reconoce en el pensamiento de Marx. Se trata, pues, del momento en el que la exterioridad irrumpe en el sistema del capital al crear plusvalor que este acumula como ganancia, logrando así la valorización del valor.

Si consideramos la rotación de un determinado capital, *v. gr.*, el segundo capital (K_{II}) es el capital que va aumentando su acumulación, pero lo hace a partir del primer capital (K_I). En efecto, el segundo capital ha acumulado en forma de ganancia más plusvalor puesto desde la nada del capital ($P_{K_{II}} > P_{K_I}$). De allí que la acumulación de capital no sea propiamente un pasaje de la potencia al acto, sino más bien el pasaje de lo vigente en cuanto sistema a lo vigente mismo en cuanto identidad sistémica más la novedad que se incorpora desde fuera del sistema. El nuevo momento del capital es creación desde la exterioridad, *i. e.*, no es identidad consigo mismo (*vid. supra* § 1.4). El proceso del capital es continuamente analógico puesto que en cada etapa hay una novedad que irrumpe desde la nada del capital, *i. e.*, desde el plusvalor creado por el trabajo vivo desde fuera del sistema. Es precisamente en este punto donde Dussel entiende que Marx supera a Hegel (*vid. supra* § 2.4).

En efecto, dado el sistema, desde la nada del capital se pone plusvalor, porque lo crea el trabajo vivo sin que el capital lo haya pagado. Hay algo nuevo que pone el trabajo vivo. Por ello, cuando el capital crece de capital I a capital II ($K_I \rightarrow K_{II}$), no pasa del I al II homogéneamente habiendo simplemente acumulado más cantidad, sino que cambia de naturaleza porque algo de la nada del capital que este no puso irrumpe en él como absoluta novedad. El capital no tiene potencia desde sí mismo para crear ganancia. Esa posibilidad es la que pone el trabajo vivo desde su exterioridad creando plusvalor. De modo entonces que el capital II no es el desarrollo del I, sino que el capital I es menos que el capital II, pero además es *distinto*, no *diferente*, ya que al capital II se le puso algo nuevo respecto de lo cual

el capital I no tenía potencia de hacerlo.

En el tomo II de *El capital*, Marx explica cómo el valor se valoriza, y lo hace demostrando que el capital funciona como una espiral creciente, donde en cada nueva rotación o retorno que el capital tenga sobre sí acontecerá la introducción de plusvalor desde la nada de sí. Hay, en efecto, un momento en que irrumpe el plusvalor desde el trabajo vivo, pero no como una determinación del capital, sino como una determinación siempre externa del capital. Hemos estudiado que en tanto trabajo asalariado, el trabajo reproduce el valor del salario, pero después de haber cumplido con el tiempo de trabajo necesario, hay un plust tiempo de plus trabajo donde crea plusvalor. Este plusvalor surge, como sabemos, de la nada del capital. Este hecho supone entonces que el capital I (K_I) sea analógico con respecto al capital II ($K_I \rightarrow K_{II}$), y este a su vez con respecto al capital III ($K_{II} \rightarrow K_{III}$), en fin, etc. En efecto, no es la identidad desarrollada, sino la semejanza que surge a partir de la distinción que supone el plusvalor puesto desde la exterioridad por el trabajo vivo. En esto consiste, pues, la dialéctica analógica del desarrollo del capital, según nuestro autor; en definitiva, en el hecho de que el pasaje del capital I (K_I) al capital II (K_{II}) es analógico, no idéntico, ya que hay irrupción de plusvalor desde el trabajo vivo como exterioridad al capital (*vid. supra* § 1.4). Cada nueva acumulación de capital determina a esa nueva etapa del capital en la semejanza de su figura anterior, pero no en su identidad, ya que hay algo que surge de la nada. Marx muestra así que todos los pasajes que realiza el capital tienen como fundamento al trabajo vivo.

La creación de plusvalor por parte del trabajo vivo en el plust tiempo del plus trabajo es una novedad en el sistema capitalista. No es un pasaje de la potencia al acto en el sistema, sino que el plusvalor creado es novedad que irrumpe en el sistema, pero desde su exterioridad:

Análogamente Marx expone en la economía política que el «plusvalor» es puesto «desde la fuente creadora» (*schaefferische Quelle*), por el trabajo vivo, desde «el no-ser», «desde la nada del capital» (ya que no tiene como fundamento salario alguno) (Dussel, 2011b: 163).

El capital es el valor que se valoriza (T_0), sin embargo, el proceso de valorización del capital sería imposible sin el/la obrero/a que en cuanto trabajo vivo (E) crea subsumido/a (A) en el sistema plusvalor. Es un valor que surge no del capital, sino desde lo otro que él, desde su exterioridad, desde su no-ser. Así, la acumulación de capital (T_1) no es el pasaje de la potencia al acto en el propio sistema, sino de la potencia impotente de crear plusvalor a la novedad de la acumulación de más capital que surge de la intervención del trabajo vivo no pagado. La pregunta es entonces cómo acontece aquí la liberación del/de la obrero/a. Solo mediante la restitución de su condición de alteridad respecto del capital. Y por ello, como vimos en el § 3.6, la praxis de liberación supone la crítica como desfetichización.

En el § 2.4 hemos analizado las categorías de la lógica hegeliana que son resignificadas por Marx en su obra *El capital*. En efecto, para Hegel, se pasa del ser (*Sein*) al ente (*Dasein*), y de este a la cualidad (*Qualität*), y de la cualidad a la cantidad (*Quantität*); de ese modo se pasa por todas las categorías, pero como desarrollos identitarios del ser. El ser se va determinando dialécticamente a sí mismo y concluye en el reconocimiento de sí en el saber

absoluto. Sin embargo, ha sido, para Dussel, un proceso totalizado sin novedad. En cambio, para Marx, el ser del capital surge desde el no-ser, *i. e.*, desde el trabajo vivo que le incorpora desde la nada del capital plusvalor como novedad. De modo que ya no es el pasaje del ser a sus determinaciones, sino que es la irrupción del no-ser en el ser. Para nuestro autor, la dialéctica de Marx no es meramente hegeliana, ya que no consiste en el pasaje de lo mismo a lo mismo, sino que el pasaje de una valorización a otra acontece por subsunción de nuevo plusvalor. La transformación del dinero en capital sería imposible sin la subsunción desde la exterioridad del/de la creador/a de valor. Esa novedad hace que lo constituido ya no sea idéntico a lo anterior, sino analógico. En esto consiste, para Dussel, según nuestra interpretación, la lógica económica del capital.

Dussel, en su tránsito de Levinas a Marx, reelabora el método de su filosofía (*vid. supra* § 1.4). Levinas y Marx son para él dos metodologías que ofrecían perspectivas de trabajo mutuamente excluyentes, pero que, sin embargo, tras la relectura de Marx, se van percibiendo como perspectivas articuladas. Según Fernet-Betancourt, es precisamente esta nueva concepción metodológica la que marca el viraje fundamental en la posición filosófica de Dussel: el camino que transita nuestro autor desde la resistencia metodológica contra Marx hacia la convergencia metodológica con Marx (*vid. supra* § 2.2). Así es como Dussel, apoyándose en Marx, intenta efectuar la precisión de los planteamientos originales de su filosofía de la liberación, pero entendiendo ese cambio al mismo tiempo en el sentido de una nueva comprensión de la dialéctica de Marx. De allí que este deba ser reinterpretado ética y antropológicamente (*vid. supra* § 2.5) para que resulte articulable, en definitiva, con las categorías de la meta-física de la alteridad como hemos estudiado en todo este capítulo:

Esta nueva visión, que resume la transformación del planteamiento metodológico inicial de la filosofía de la liberación de Dussel, representa, a nuestro modo de ver, el resultado central de la intensiva y directa lectura de Marx emprendida por Dussel a partir de 1976/1977. Con esto queremos decir también que esa nueva concepción refleja una experiencia hermenéutica decisiva, a saber, el descubrimiento de Marx como fundador de una dialéctica distinta, «la verdadera dialéctica», histórica y positiva. En otras palabras, Dussel descubre a Marx como pensador de la exterioridad y reconoce en el método dialéctico marxiano la lógica radicalmente crítica, superadora de todo sistema, de la alteridad (Fernet-Betancourt, 2001: 336).

En la evolución metodológica de la filosofía de la liberación, que hemos estudiado en el § 1.4, la analéctica será una pieza esencial del movimiento dialéctico, *i. e.*, la analéctica pasará a ser parte integrante de la dialéctica, y de manera especial, de la dialéctica de Marx. La dialéctica constituye, entonces, el contexto mayor en el que se inscribe la analéctica.

La ciencia económica consiste, entonces, según la interpretación de Dussel, en el desarrollo del concepto de capital desde la crítica, efectuada desde la exterioridad o desde el no-capital, operada a partir del trabajo vivo (Dussel, 1988: 228). En efecto, el movimiento interno del concepto se va describiendo por determinaciones, que son el contenido de las categorías, como momento epistémico explicativo o hermenéutico. Cada categoría exige racionalmente otra. La sucesión y conexión racional de todas las categorías organizadas sin saltos en un sistema constituye un momento esencial de lo que Marx entiende por ciencia (*vid. supra* § 2.2.2). El desarrollo del concepto constituye así un sistema de categorías. Los conceptos se

desarrollan, se elaboran a través de categorías. Es en este sentido que debe entenderse la tarea de Marx como un efectuar una «crítica general de todo el sistema de las categorías» de la economía política burguesa (Dussel, 2006c).

Capítulo cuarto

DE LA FILOSOFÍA ECONÓMICA DE LA LIBERACIÓN

Si no puedes tener la razón y la fuerza, escoge siempre la razón y deja que el enemigo tenga la fuerza. En muchos combates puede la fuerza obtener la victoria, pero en la lucha toda sólo la razón vence. El poderoso nunca podrá sacar razón de su fuerza, pero nosotros siempre podremos obtener fuerza de la razón.
— el viejo Antonio, EZLN (2003: 72)

El capital, considerado desde la reproducción de la vida de los obreros, se ha tornado contradictorio porque, aunque eficaz para valorizar el valor del capital, es, sin embargo, *ineficaz para reproducir la vida de sus víctimas*, que hoy comienzan a ser la mayoría de la humanidad.
— Enrique Dussel (1998a: 324)

La filosofía de la liberación de cuño dusseliano es un sistema filosófico que contiene a la económica como una de sus dimensiones. Nuestra tesis concluye con su análisis, *i. e.*, con el estudio de lo que desde nuestra interpretación constituye la fundamentación de una «filosofía económica de la liberación». Se trata, pues, del desarrollo de una filosofía económica en la filosofía de la liberación, a partir de la subsunción del discurso crítico categorial de Marx desplegado en el *MEGA*² II, *i. e.*, de *El capital* y sus escritos preparatorios (*vid. supra* § 2.3). El trabajo hermenéutico que nuestro autor realizó respecto de la obra de Marx y la concomitante construcción de la correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política (que, por nuestra parte, hemos estudiado en los capítulos 2 y 3 de este trabajo) le permitieron fundamentar sólidamente la dimensión material de su filosofía de la liberación. El discurso crítico de Marx es subsumido en el marco categorial de la filosofía de la liberación, el cual, a su vez, resulta resignificado por la asimilación del contenido crítico del discurso marxista, y a partir de ello, esta logra consolidar su dimensión económica.²⁹⁶ Desde las categorías meta-físicas implícitas en Marx,

²⁹⁶ En este sentido, entendemos que hay dos momentos de subsunción de *El capital* y los escritos preparatorios de Marx en la filosofía de la liberación dusseliana. El primero acontece entre 1984 y 1993, cotas temporales que se refieren a los años de publicación de sus obras respecto de Marx. En ellas nuestro autor realiza una serie de desarrollos en su filosofía de la liberación a partir de la crítica de Marx, en especial, de la cuestión de la dependencia (*vid. infra* § 4.3). El segundo acontece a partir de la publicación en el año 1998 de su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, donde además incorpora toda la cuestión que implicó el diálogo con Karl-Otto Apel y su ética del discurso. Desde entonces Marx ha sido clave para el desarrollo del principio material, el principio fundamental de su «segunda» ética, como veremos en

Dussel elabora un tratado filosófico —léase, ético-antropológico— acerca de la economía. El intento de Dussel consiste en mostrar cómo las categorías de Marx aún pueden ser usadas para el estudio de la realidad económica en el siglo XXI. La meta-física de la vida en Marx es el fundamento de la filosofía económica de la liberación (*vid. supra* §§ 3.1-3.7).

De acuerdo con nuestro objetivo principal, elucidar la cuestión de la subsunción de la crítica de *El capital* de Marx por parte de la filosofía de la liberación, en este capítulo examinamos los desarrollos que la dimensión económica de esta filosofía ha logrado a partir de ello. En este sentido, la primera formulación de la ética de la liberación y su método (*vid. supra* §§ 1.1-1.4) mostró ante la crítica (*vid. supra* § 2.1) una serie de ambigüedades que nuestro filósofo procuró superar. En efecto, la consolidación de la parte económica de la filosofía de la liberación, según nuestra interpretación, acontece fundamentalmente a partir de la correspondencia que Dussel construye entre las categorías de la meta-física de la alteridad y las de la crítica de la economía política (*vid. supra* §§ 3.1-3.7). Es precisamente ese trabajo hermenéutico sobre la obra de Marx lo que habilitó todo un progresivo desarrollo de la filosofía económica dentro de la filosofía de la liberación, en la que Dussel logra plantear con rigurosidad conceptual la cuestión de la relación tanto práctica (ser humano-ser humano) como productiva (ser humano-naturaleza) en su meta-física de la alteridad.

Estudiamos aquí, entonces, en qué consiste, desde nuestra lectura, la fundamentación de una filosofía económica de la liberación y su articulación categorial. Los capítulos 2 y 3 de nuestro trabajo constituyen, de hecho, la mediación necesaria para esta tarea. En este último capítulo mostramos los aspectos centrales de los desarrollos de la dimensión económica en la filosofía de la liberación a partir tanto de la interpretación ético-antropológica de *El capital* y sus escritos preparatorios realizada por nuestro autor como de la correspondencia categorial hallada en ella entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política. Así, entonces, lo aquí analizado constituye, para nosotros, el eje de una reconstrucción de la filosofía de la liberación post lectura de Marx.

La destrucción ecológica de la vida en la Tierra y el aumento de la pobreza en todo el mundo indican la necesidad de un sistema económico acorde con las exigencias éticas y racionales de la humanidad junto con el cumplimiento de sus necesidades, a riesgo del suicidio colectivo (Dussel, 1998a: 11, 139-141, 301, 568; 2014: 48, 148, 186, 220, 293, 333). Si consideramos el sistema económico capitalista como histórico e imperfecto,²⁹⁷ se torna evidente que tendrá —tarde o temprano— una instancia final. Todos los sistemas son finitos en el tiempo, dado que inevitablemente dejan de responder a las necesidades humanas

este capítulo,

²⁹⁷ La misma historicidad del sistema capitalista hará que, más tarde o más temprano, sea reemplazado por otro; pero su imperfección sistémica inevitablemente genera víctimas. Afirma Dussel al respecto: «Como hemos podido observar hay dos tipos de víctimas del sistema económico vigente. a] En primer lugar, los sujetos subsumidos en el sistema capitalista como totalidad, que modifican físicamente su subjetividad, que dejan determinar sus necesidades como preferencias producidas por el mismo sistema, sufriendo todo tipo de padecimientos propios de los *explotados*, de los que crean plusvalor. b] En segundo lugar, los sujetos *excluidos* del sistema, los pobres que ni siquiera pueden beneficiarse de algunos de los aspectos positivos del sistema, desempleados estructurales, marginales, vendedores ambulantes, pueblos enteros reducidos a la miseria, y que son las víctimas propiamente dichas» (Dussel, 2014: 237-238).

propias de un determinado momento histórico y, por ello, se torna necesario transformarlos, sea parcial o totalmente (Dussel, 2006b: 127-129; 2014: 297; 2020a: 13-24). De modo que no es absurdo, pues, pensar en los criterios que deberían iluminar el nacimiento de un nuevo sistema económico. Uno de los propósitos que nuestro autor persigue a partir de su economía de la liberación consiste, precisamente, en el análisis de los elementos fundamentales que tornen posible un sistema económico alternativo al capitalista.

Nuestra estrategia argumentativa en este último capítulo será la siguiente. En primer lugar, analizamos la fundamentación filosófica de una economía de la liberación; y lo hacemos a través de tres momentos. En el primero de ellos indicamos cuáles son las notas posibles de un sistema económico trans-capitalista, según la doctrina de la filosofía de la liberación; luego, discutimos acerca de la necesidad de otra racionalidad en la economía que tenga como fundamento la vida humana; finalmente, abordamos la subsunción de los principios éticos en el campo económico como principios normativos de la economía de la liberación (*vid. infra* § 4.1). En segundo lugar, analizamos en qué consiste la crítica al sistema capitalista desde el marco categorial de la economía de la liberación; también lo hacemos a través de tres momentos. En el primero ponemos en evidencia la irracionalidad del capital como sistema económico necrófilo; luego, analizamos la relación entre capitalismo y modernidad; finalmente, señalamos los indicios de la cuestión de la crisis civilizatoria que atraviesa la humanidad en su conjunto bajo la hegemonía del sistema capitalista (*vid. infra* § 4.2). Finalmente, estudiamos la cuestión de la «pobreza» de las naciones periféricas en el entramado geopolítico del mercado mundial contemporáneo y argumentamos respecto del desarrollo de una teoría de la dependencia en clave estrictamente marxista (*vid. infra* § 4.3).

4.1. Economía de la liberación: su fundamentación filosófica

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

— Karl Marx (2016b: 428)

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.

— Walter Benjamin (2008a: 70)

La economía, para nuestro autor, precisa de una fundamentación filosófica que le otorgue sentido y justificación. La cuestión, entonces, no es desarrollar una ética de la economía o una economía con sentido ético, sino, más profundamente todavía, reconocer que el ejercicio mismo de la economía supone ya principios éticos implícitos cuyo sentido primero es el desarrollo de la vida humana en comunidad. La economía de la liberación trata exclusivamente de la fundamentación filosófica del nivel económico de la reproducción de la vida del sujeto humano, *i. e.*, dicho en otras palabras, de la subsunción de la economía en la ética. En este orden de cosas se inscriben tanto las cuatro obras que Dussel publicara sobre la lectura de Marx (*vid. supra* § 2.3), como también el texto publicado en 2014, *16 tesis de*

economía política. Interpretación filosófica. En esta última, subsume su interpretación de la obra de Marx en el marco de la arquitectónica categorial de la ética de la liberación desarrollada a partir de 1998 (Dussel, 2014). Para nosotros, esto configura lo que denominamos «económica de la liberación», y constituye precisamente el tema de nuestro último capítulo:

Por nuestra parte opinamos que la ética, en su sentido integral exige un concepto fuerte de justicia —no meramente formal— y, por ende, incluye igualmente una filosofía de la economía, en su sentido fundamental (como filosofía práctico-tecnológica, como veremos en otros desarrollos futuros de esta *Ética de la Liberación*). No se trata de exponer algunos «problemas económicos», sino de la fundamentación ético-práctica y crítica de la economía en cuanto tal — que tiene un aspecto material, e incluye igualmente su aspecto formal— (Dussel, 1998a: 179-180).

En efecto, la obra *16 tesis de economía política* constituye así el inicio del tratado filosófico de la dimensión económica de la filosofía de la liberación dusseliana, donde nuestro autor realiza una descripción sistemática de las categorías de la crítica de la economía política de Marx, pero a la vez constituye una descripción de la económica de la filosofía de la liberación, como continuidad y fundamentación en particular del § 4.4., titulado «Económica», de su obra *Filosofía de la liberación* (1985b). En cuanto interpretación filosófica de la economía, esta obra consiste en la aplicación de la ética al campo²⁹⁸ económico, específicamente (*vid. infra* § 4.1.2). Todo el marco categorial que hemos analizado, tanto respecto de la meta-física de la alteridad (*vid. supra* §§ 1.1-1.4) como su correspondencia categorial con el discurso de la crítica de la economía política (*vid. supra* §§ 3.1-3.7), puede ser ahora aplicado al campo económico, lo que constituye el análisis propio de una económica de la liberación. La lectura de Marx, que hemos analizado en los capítulos 2 y 3 de nuestro trabajo, le permite a Dussel configurar el nivel material de la filosofía de la liberación.

El desarrollo argumentativo de este parágrafo se centra en tres aspectos. El primero de ellos consiste en la descripción de las notas de un posible sistema trans-capitalista (*vid. infra* § 4.1.1). En segundo lugar, el estudio de las determinaciones y categorías generales de la económica de la liberación (*vid. infra* § 4.1.2). Finalmente, el análisis de la subsunción de los principios éticos en el campo económico, lo que constituye la fundamentación filosófica de una economía de la liberación (*vid. infra* § 4.1.3).

4.1.1. Notas para un posible sistema económico trans-capitalista

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos.
Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los
más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para

²⁹⁸ La noción de campo ha sido trabajada por Pierre Bourdieu; Dussel la toma de él, pero resignificándola. En su obra *Filosofía de la liberación* (1985b), que fundamentalmente es la obra donde trabaja la descripción de las metacategorías de su filosofía, Dussel aún no utilizaba el concepto de «campo», sino que es incorporado al léxico de la filosofía de la liberación a partir de 1998 en adelante. Constituye entonces una novedad para el discurso filosófico dusseliano. En cierto sentido resignifica la categoría «praxis» al ampliar el horizonte de la misma más allá de las cuatro relaciones que la filosofía de la liberación definió en su momento: erótica, pedagógica, política y antifetichismo (*vid. supra* § 1.3.1). Más adelante en este capítulo ampliamos el desarrollo de esta noción (*vid. infra* § 4.1.3).

quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo.

— Subcomandante Marcos, EZLN (1997: 80)

Como ha quedado demostrado a lo largo de estas páginas, el sistema capitalista promueve la producción de valores de uso como medio para obtener valores de cambio a fin de valorizar el valor. Así, todo valor de uso es producido en tanto que portador material y secundario de valor de cambio. La intercambiabilidad de la mercancía por dinero y, en último término, para el incremento de la tasa de ganancia es, en definitiva, lo que importa por sobre su utilidad (*vid. supra* §§ 3.2-3.3). Por el contrario, nuestro autor sostiene que el propósito real de la economía debe ser el cumplimiento de las necesidades de la vida humana por medio de la producción y el consumo de valores de uso (Dussel, 2014: 222) (*vid. supra* § 3.4). De allí que, para una economía de la liberación, la vida humana sea la instancia fundamental. Se trata, entonces, de hacer posible una economía para la vida que permita su sostenimiento cualitativo, antes que, como acontece en el sistema capitalista, el acrecentamiento cuantitativo de la ganancia. De modo que la disyuntiva se expresaría así: ¿o una economía para la vida o una de libre mercado? Si respondemos, entonces, por «una economía para la vida», de inmediato nos asalta otra cuestión: ¿cómo es posible, si lo fuese, liberarnos como humanidad del capitalismo?; y aún más, ¿acaso tiene sentido la distopía que sostiene que es más fácil imaginar el fin del mundo —y con ello el fin de la vida humana en el planeta— antes que el fin del capitalismo? (Jameson, 2003). Esta es precisamente la pregunta que se intenta responder a partir de una filosofía económica de la liberación, tal como la que plantea Enrique Dussel, cuya hipótesis sostiene que nos hallamos históricamente ante el fin de los sistemas económicos no-equivalentes, entre ellos, el capitalismo. Urge, entonces, plantear la cuestión de otro modo, con otros criterios y, por lo tanto, bajo otra racionalidad. La economía, por ello, deberá dejar de ser la ciencia de la reproducción y desarrollo cuantitativo del capital para transformarse en un futuro próximo en un subsistema de la ciencia ecológica como afirmación y crecimiento cualitativo de la vida, cuya máxima dignidad se manifiesta en la vida humana y la sobrevivencia de la humanidad.²⁹⁹

En este marco de la cuestión, nuestro autor sostiene que superar el capitalismo implica necesariamente ir más allá de la modernidad. De allí que la económica de la liberación se inscriba en el proyecto de una trans-modernidad, tal como la entiende nuestro autor, y piense, en ese orden, la transición hacia un nuevo sistema económico trans-capitalista. Por ello, la económica de la liberación tiene por propósito indicar los criterios y principios normativos para tornar posible la constitución de un sistema económico alternativo futuro (Dussel, 2014: 237). Múltiples alternativas ya han comenzado a gestarse (Santos, 2011); sin embargo, es necesario, contar con principios y criterios que permitan ir construyendo un camino alternativo. En este párrafo revisamos con detalle este punto.

²⁹⁹ A propósito, conviene tener presente estudios de carácter a la vez ecológico y sociológico que nos advierten de la inminencia de un colapso en el planeta, cuya raíz del problema se halla en el modo de producción capitalista desde el s. XIX; véase, v. gr., Taibo, 2017; Svampa y Viale, 2020; Servigne y Stevens, 2020.

Para nuestro autor, la apuesta futura en términos económicos consiste en superar los últimos 5.000 años de sistemas económicos no-equivalenciales (*vid. infra* § 4.1.2), entre los cuales ubica tanto al capitalismo como al socialismo real. El problema de la modernidad es el que está detrás de ellos. De modo que, la superación tanto del economicismo del socialismo real como del politicismo del pensamiento liberal implican la necesaria superación de la modernidad.³⁰⁰ Nuestro primer argumento al respecto consiste en enmarcar la cuestión en el orden filosófico dusseliano y, como enseña la histórica de la filosofía de la liberación (*vid. supra* § 1.1), ese orden es, en este caso, el de la «trans-modernidad»³⁰¹, *i. e.*, el proyecto futuro de una nueva edad histórica de la humanidad, una vez que la modernidad haya sido superada en todos sus aspectos (Dussel, 1999a; 2004; 2006a; 2014 y 2015) (*vid. supra* § 4.3.1):

En definitiva, ir más allá de la modernidad eurocéntrica como sistema económico y civilizatorio, antropológico y cultural, ético y político, articulando nuevas propuestas económicas a una estrategia que efectúe por su parte una praxis económica nueva (Dussel, 2014: 184).

La trans-modernidad como la edad futura de la humanidad es, para Dussel, un proyecto mundial de liberación que implica otro proceso civilizatorio, en cuya transición habrá una ruptura en todos los niveles de la civilización: político, cultural, subjetivo, económico, de género, racial, etc. Se trata de un más allá de la modernidad y de sus elementos constitutivos, de una nueva Edad que surgirá desde su exterioridad y cuyo nombre se irá adoptando en el proceso, y consistirá en un pluriverso rico en semejanzas y en diferencias analógicas (Dussel, 2014: 297-304):

«Trans-modernidad» indica todos los aspectos que se sitúan «más-allá» (y también «anterior») de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas. Un diálogo *transversal* intercultural que parta de esta hipótesis se realiza de manera muy diferente a un mero diálogo multicultural que presupone la ilusión de la simetría inexistente entre culturas (Dussel, 2006a: 49).

El ideal ya no sería una cultura universal, sino un pluriverso cultural, donde hay algo distinto en cada una, pero con una semejanza entre todas. La trans-modernidad supone la superación analéctica (*vid. supra* § 1.4) de la modernidad por subsunción real del carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada («el Otro» que la modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional) (Dussel, 1994b):

Se trata de una «Trans-Modernidad» como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La «realización» de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la *potencia* de la Modernidad a la *actualidad* de dicha Modernidad

³⁰⁰ Para Dussel, no puede haber una superación del capitalismo sin superar al mismo tiempo la modernidad, dado que ella es intrínsecamente capitalista. Por otro lado, Bolívar Echeverría sostiene una tesis contraria. Afirma que la superación del capitalismo es posible aún en el marco histórico de la modernidad (Ramaglia, 2019).

³⁰¹ La posmodernidad es, para Dussel, un último proyecto de la propia modernidad. Las posiciones de, *v. gr.*, Gianni Vattimo o Jean-François Lyotard, entre otros/as, son todavía eurocéntricas. Originalmente, nuestro autor planteó la cuestión de la superación de la modernidad bajo el nombre «postmodernidad», sin embargo, para evitar confusiones dejará de utilizarlo y pasará a hablar de «trans-modernidad» (Dussel, 1973b: 102, 162 y 1974a, 182).

europea. La «realización» sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas étnicas, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por *incorporación* desde la Alteridad (Dussel, 2001a: 356).

Dussel sitúa, entonces, la cuestión de la superación del capitalismo (y del socialismo real) como sistema económico dominante en el contexto del despliegue hacia una nueva etapa de la historia mundial distinta a la modernidad. De allí su interés por indicar criterios que permitan avanzar hacia ella. El mundo que viene, la trans-modernidad, no será capitalista, ni moderno, no será solo una sociedad económicamente distinta, sino también políticamente distinta, *i. e.*, con una democracia mucho más participativa; pero también eróticamente distinta, *i. e.*, con otra manera de construir las relaciones de la sexualidad y del género; pero también otra manera de situar las razas, a los/as hijos/as, a los/as niños/as, a las culturas dominadas; pero también ecológicamente revolucionaria, etc. En este marco, entonces, se inscribe una economía futura trans-capitalista como momento material esencial de la trans-modernidad. Veamos, pues, algunas de sus notas posibles.

Un supuesto importante para la consideración de un sistema económico trans-capitalista es la cuestión de la descolonización epistemológica. Para Dussel, se trata no solo de intentar analizar la estructura de un sistema empírico económico, sino también de exponer críticamente el marco categorial que lo explica o justifica. La colonización epistemológica consiste en la repetición, el comentario o la aplicación concreta del marco categorial y teórico de las ciencias desarrolladas en Europa y Estados Unidos, fundamentalmente. La descolonización epistemológica, por su parte, consiste en pensar, en este caso, económicamente, desde la propia realidad de los países periféricos y subdesarrollados, que fueron colonias militares, políticas y culturales, y que continúan siéndolo en el plano de la tecnología y de la ciencia (Dussel, 2014: 331-332). El tema de la descolonización epistemológica es una aplicación concreta, ya que se parte de lo que no se es, la colonia, y se piensa cómo debe ser un proceso de liberación. Esta cuestión permite considerar a todas las ciencias como instrumento de conocimiento para transformar la realidad en favor de las víctimas.³⁰²

Otro supuesto de un sistema económico más allá del capitalismo es la comunitariedad.³⁰³ Hemos dicho ya (*vid. supra* § 1.2.1) que lo que da sustento a la comunitariedad es la proximidad originaria e histórica del cara-a-cara. Dussel no utiliza la categoría de individuo, propia del pensamiento liberal, habla más bien de un singular en comunidad. Se trata de una

³⁰² En particular, no da luz a la matemática como matemática, pero sí al matemático como profesional, en el sentido de volcar las matemáticas, *v. gr.*, en favor de los/as oprimidos/as. Conviene tener presente en este sentido a Oscar Varsavsky y su distinción entre ciencia política y cientificismo. El cientificismo es la posición que sostiene que la ciencia no tiene nada que ver con la política; sin embargo, la ciencia siempre cumple una función dentro del sistema científico y tecnológico.

³⁰³ Esta es una cuestión compleja que hemos decidido no abordar en este trabajo, pero que, conviene decir, encierra entre otros aspectos los siguientes: la cuestión de la producción comunitaria, de la propiedad comunitaria, del carácter comunitario del trabajo, del producto comunitario o social (Dussel, 2014).

relación comunidad-persona/singular. La filosofía de la liberación dusseliana define al ser humano no como la economía burguesa clásica, *i. e.*, no como un individuo movido por el «amor a sí», el egoísmo que pregona, *v. gr.*, Adam Smith,³⁰⁴ sino como un ser comunitario, puesto que desde siempre ha vivido en comunidad, con instituciones políticas, culturales, económicas, y con una lengua que aprende en dicha sociedad (Dussel, 2014: 236).

En efecto, la comunidad es el punto de partida del viviente humano, ya que jamás pudo haber un estado de naturaleza previo a ella dado que siempre hemos sido sujetos históricos y mediados por diversas instituciones. No existe ningún acto humano pre-comunitario, pre-institucional o precontractual absolutamente (Dussel, 2014: 38). El individualismo metafísico de la economía clásica es una invención de la pura imaginación, inexistente empíricamente. En sentido estricto, entonces, no hay individuos, sino miembros de una comunidad. El sujeto nunca es individual, sino comunitario, de modo que no hay un «yo pienso», sino un «nosotros pensamos»; no hay un sujeto que produce e intercambia con otro sujeto que produce e intercambia, sino que hay una comunidad que intercambia primero entre los miembros de la misma y luego con otras comunidades.

El trabajo, por su parte, nunca fue individual, solitario, aislado. Siempre el trabajo es de un singular en comunidad y, por lo tanto, hay un sistema de trabajos diferenciados. Las diferentes necesidades requieren de satisfactores particulares, por ello, la división técnica del trabajo implicó que los productos diferenciados exigiesen trabajos y pericias distintas, organizados por la comunidad (Dussel, 2014: 28). En definitiva, pues, el ser humano es en comunidad, *i. e.*, es un sujeto comunitario y depende de un sistema comunitario en el cual funciona.

La articulación categorial de la económica en la filosofía de la liberación implica el reconocimiento de una comunidad de vida con la reproducción de la vida humana. Dussel denomina «comunidad de vida» (*Lebensgemeinschaft*) a aquella comunidad que se presupone ya siempre *a priori* en todo «acto-de-trabajo» para la cual y desde la cual se produce un producto. Es la comunidad que sirve de soporte al «acto-de-trabajo» dirigido a la reproducción de la vida humana (Dussel, 1993a: 73-74; 2014: 239). La comunidad de vida trata fundamentalmente de una comunidad de cuerpos, que poseen necesidades, de modo que las exigencias éticas en la comunidad de vida tienen exigencias económico-políticas (Dussel, 1993a: 102).

La comunidad de productores³⁰⁵, por otro lado, es lo que se supone ya siempre *a priori* al

³⁰⁴ El individualismo metafísico de Adam Smith, que hace abstracción de la comunidad como sustrato ontológico de la vida económica, es el punto de partida ideológico fetichizado de la teoría económica burguesa (Dussel, 2014: 23). Desde la económica, Dussel no le concede al liberalismo económico de Smith ni el primer paso (Dussel, 1985b: 162).

³⁰⁵ La «comunidad de productores» necesariamente presupuesta en todo «acto-de-trabajo» económico, sostiene Dussel, «tiene como momento constitutivo el establecimiento de una «relación práctica» interpersonal (tanto como, aunque en otra dimensión, el efecto del componente ilocucionario de un acto-de-habla). La «acción comunicativa» o la «acción económica» son dos dimensiones de la relación práctica entre personas» (Dussel, 1993a: 51). Es en esa comunidad en la que irrumpe el/la pobre mediante la interpelación: «¡Tengo hambre! Exijo justicia».

simplemente trabajar «honestamente». En efecto, toda persona que realice honestamente un «acto-de-trabajo» lo hace como un medio para reproducir *su* vida. Ahora bien, esta experiencia «solipsista» (reproducir *mi* vida) está ya determinada por el mundo de la vida moderno y por un sistema que lo ha colonizado: el modo de producción capitalista. El mero «acto-de-trabajo» presupone una comunidad de productores y reproductores de la vida humana. Realizar honestamente un «acto-de-trabajo» significa que quien trabaja no intenta conseguir el producto necesario por la fuerza o por el robo, sino por su propio trabajo y por el intercambio (Dussel, 1993b: 298-299):

Todo «acto-de-trabajo» [...] ya siempre presupone la «comunidad ideal de productores». Nunca se trabaja sólo para sí, como no puede argumentarse sólo para sí. El Otro es la contrapartida esencial de todo «acto-de-trabajo», ya que el acto-de-trabajo no es sólo un acto técnico (persona-naturaleza), sino práctico (persona-naturaleza-persona); se encuentra entonces subsumido en un «acto-de-justicia» (y «Justitia *ad alterum* est [la justicia tiende *al otro*]», decían los latinos). La racionalidad económica, desde la praxis-productiva (analógicamente la comunicativa), presupone ya siempre una «comunidad ideal» ilimitada, definida ahora desde la corporalidad necesitante («¡Tengo hambre!»), como Marx lo describió adecuadamente desde los *Manuscritos del 44* (Dussel, 1993b: 305).

En este sentido, conviene distinguir entre el carácter comunitario y el carácter social del trabajo. El carácter comunitario del trabajo (trabajo comunitario) toma en consideración a la comunidad, mientras que el carácter social del trabajo (trabajo social) alude a la subsunción del trabajo vivo en el capital como trabajadores/as asalariados/as desde donde los/as obreros/as, aislados/as, individuales y sin comunidad, fuera de ella, entran en relaciones societarias o sociales (no comunitarias) instauradas por el capital (*vid. supra* § 3.5) (Dussel, 1985a: 87-91; 2014: 252).

Ante la crisis económica mundial desatada en 2008, pero sobre todo a partir de la evidencia de los límites de la reproducción de la vida a la que como humanidad nos enfrentamos, afirma Dussel, nos hallamos en una etapa de transición, no solo de los 500 años de vigencia del último sistema de gestión oligárquica del excedente, sino de miles de años. Se trata, por tanto, según nuestro autor, de la necesidad de ir más allá del capitalismo, de superarlo, de pensar, entonces, en un nuevo paradigma civilizatorio post-capitalista, donde los/as trabajadores gestionen el excedente de su propio trabajo. Se trata de lograr una inversión, *i. e.*, que el excedente de la propiedad y su gestión privada y minoritaria, en los niveles industrial, comercial y financiero, vaya pasando progresivamente a manos de la comunidad. Será la transición hacia una economía futura trans-capitalista basada en un sistema equivalencial (*vid. infra* § 4.1.2) (Dussel, 2014: 183 y 186-187).

En este sentido, una hipótesis de fondo de las *16 tesis de economía política* (2014) consiste en sostener que la alternativa al capitalismo no es un proyecto,³⁰⁶ ya que este no podría formularse explícitamente de manera acabada. No hay ningún sistema alternativo al

³⁰⁶ En sus inicios, el capitalismo no surge como proyecto, sino más bien, podríamos decir, como una praxis de acierto y error, que recién en el s. XVIII con Adam Smith logra instituirse como tal. El capitalismo comienza formalmente en Europa en el s. XII-XIII entre los feudos como un lugar intersticial, sin ningún poder. Luego de la acumulación originaria de excedente que, entre otras cosas, la conquista, colonización y expoliación de América posibilitó, el capitalismo se desarrolla mundialmente en los siglos XV-XVI (*vid. infra* § 4.3.1).

capitalismo porque, precisamente, no puede formularse como modelo antes de su existencia. La cuestión, entonces, para Dussel, consiste, antes bien, en determinar con precisión qué criterios y principios normativos es preciso construir para vislumbrar la conformación de la/s alternativa/s futura/s de transición económica hacia un sistema trans-capitalista (*vid. infra* § 4.1.3).

El sistema económico futuro, entonces, debiera partir de la afirmación de la vida de cada ser humano en comunidad y de la gestión democrática de la producción por parte de los/as mismos/as productores/as, con una eficacia o productividad cuyo criterio sea el crecimiento cualitativo de la vida humana y no el aumento cuantitativo de capital. Ahora bien, esto exige una nueva ciencia económica que considere los procesos entrópicos y no equivalenciales como obstáculos que deberán superarse más allá de los dogmas de la economía clásica y neoliberal (Dussel, 2014: 327).

En la construcción de un sistema futuro, los postulados o principios de la razón práctica permiten orientar las acciones. El significado de la palabra «postulado» lo propuso Kant en su obra *Crítica del juicio* (2013), para referirse a un enunciado o bien de la razón teórica o bien de la razón práctica. Un postulado teórico es, *v. gr.*, la idea de «mundo», o bien, la idea del «yo». Las ideas puras de la razón son supuestos teóricos que no pueden ser objeto de conocimiento. Los postulados de la razón práctica, por su parte, son posibles lógicamente, aunque imposibles empíricamente. El fin es de imposible realización, pero, sin embargo, es «luz» para cada acción (Dussel, 2014: 100).³⁰⁷ A través de un postulado, *v. gr.*, puede intentarse avanzar hacia otro estado de cosas donde sean superadas determinadas victimizaciones.

Tomando en cuenta el postulado kantiano de la paz perpetua (Kant, 1991), Dussel construye el postulado de la razón económica o el postulado de la vida perpetua. Sabemos que la vida no puede ser perpetua, sin embargo, este debería ser el horizonte a partir del cual elegir las mediaciones para el cumplimiento del principio material de desarrollo de la vida en comunidad (*vid. infra* § 4.1.3). Se trata de un postulado material para una economía que intente no el crecimiento cuantitativo del capital, sino el crecimiento cualitativo de la vida humana en comunidad con el mínimo nivel de entropía posible. El postulado racional constituiría el horizonte que fundaría materialmente todos los otros principios, propósitos y fines de la acción económica (Dussel, 2014: 227).

Por otra parte, en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, Marx construye el siguiente postulado:

³⁰⁷ La paz perpetua, según Kant, es el postulado para poder justificar el hecho de que todos los conflictos deben ser solucionados por consenso; sin embargo, la paz perpetua puede que sea imposible. La expresión marxiana formulada en la *Crítica al programa de Gotha*: «¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!» (Marx y Engels, 2016b: 17) es también un postulado. Es imposible cumplirlo perfectamente, pero ilumina la comprensión de que no todos/as tienen las mismas necesidades y que la justicia no es dar a todos/as lo mismo.

Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres³⁰⁸ que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinson se reiteran aquí, sólo que de *manera social*, en vez de *individual*. Todos los productos de Robinson constituían su producto exclusivamente personal y, por tanto, directamente objetos de uso *para* sí mismo. El producto todo de la asociación es un producto *social*³⁰⁹. Una parte de éste presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia³¹⁰. Es necesario, pues, *distribuirla* entre los mismos. El *tipo* de esa distribución variará con el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores. A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por su *tiempo de trabajo*. Por consiguiente, el tiempo de trabajo desempeñaría un papel doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfananamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución (Marx, 1975: 96).

Se trata de un texto clave, según Dussel, que construye el «Reino de la Libertad» como un postulado crítico (Dussel, 2014: 326). Marx piensa en un postulado que es una asociación de seres humanos libres, comunitarios. Para Dussel, se trata del postulado de la economía política utópica. Lo que se produzca en esta asociación de seres humanos libres será social; y tal asociación tendrá que gestionarlo racionalmente, lo que constituye una cuestión política, que Marx no aclaró debidamente en sus trabajos políticos, según Dussel.³¹¹

Otro postulado que propone Dussel en su análisis, en tanto ideal regulativo de la economía, es que el valor es igual al precio. Se trata de un postulado de exigencia de coherencia racional de la economía crítica, que no se opone a la empírica imposibilidad de dicha igualdad (Dussel, 2014: 102 n. 30). La cuestión se resume en fundar el precio en el valor, ya que este es creación humana. Si el valor se constituye, como pretenden los economistas de la escuela marginalista,³¹² desde el mercado a partir de la preferencia o deseo del comprador, entonces se invierte la cuestión y ya no es posible la resolución del problema racional y

³⁰⁸ En el sentido de trabajadores/as no subsumidos/as en ningún sistema económico. La alienación del trabajo supone su subsunción en un determinado sistema económico (*vid. supra* § 3.5). Nota nuestra.

³⁰⁹ No es el producto del patrón como propiedad privada ni del Estado como propiedad pública, sino que es un producto colectivo. Nota nuestra.

³¹⁰ No hay salario, sino que se reparten los medios producidos para que cada uno pueda vivir. Nota nuestra.

³¹¹ Dussel con su *Política de la liberación*, especialmente en su arquitectónica (2009a) intenta hacer lo que Marx hizo en la economía, pero no alcanzó a hacer con la política, *i. e.*, la crítica de todo el sistema de la filosofía política burguesa. La «clase social» —burguesía y proletariado— es una categoría económica y no política, por lo que hacer de la política un tratado teórico a partir del sujeto histórico como «clase obrera» es un problema, puesto que es una categoría económica. De allí una de las preguntas tan significativa y problemática de la filosofía de la liberación: ¿qué es el pueblo? (*vid. supra* § 2.1).

³¹² Jevons sostiene que el valor depende de la utilidad, esto es, que la utilidad tiene su origen en el valor. Así, el valor se determina por el deseo del/de la comprador/a, y no por la cantidad de trabajo objetivado en él. Tiene más valor aquello que más se desea y tiene menos valor aquello que menos se desea. Al considerarlo de esta manera se suprime el hecho de que el valor es objetivación de vida humana. Como conclusión, el mercado se transforma en el punto de partida de toda la economía y se hace puramente formalista, se fetichiza. En vez de partir del ser humano y su necesidad, se parte del mercado y del precio (*vid. supra* § 3.5).

éticamente (Dussel, 2014: 101 n. 28). Si el valor no fuese el fundamento de la economía, la crítica ética al sistema capitalista —como a cualquier otro sistema económico no-equivalencial— se torna fútil (*vid. supra* § 2.5).

La transformación del valor en precio, cuya igualdad es postulada mediante el enunciado «el valor es igual al precio», es el fundamento de la racionalidad económica y su posibilidad de crítica; si esto no fuese así, la economía se tornaría irracional. Para Dussel, el postulado puede tener incalculabilidad empírica y ser, sin embargo, una idea regulativa necesaria. El valor hace referencia a la esfera de la producción, el precio, a la del mercado, y su relación indica la fundamentación del precio en el valor. El trabajo vivo se objetiva como valor, como trabajo objetivado en proceso de la producción. Ya en el proceso de la circulación, *i. e.*, desde el plano del mercado, el precio es el valor en el mercado. El trabajo está detrás del valor y, a su vez, el valor está detrás del precio. El valor y el precio deben, según lo hemos dicho ya, referirse mutuamente para impedir la fetichización de la esfera del mercado (Dussel, 2014: 101-102). Si se desvinculase el valor del precio, se destruiría toda la intención científica del trabajo teórico de Marx (Dussel, 2014: 106 n. 37). Si el ser humano no es el fundamento del valor, toda la economía se fetichiza, *i. e.*, queda fundada en el capital.

¿Cómo se pasa, entonces, del valor al precio, *i. e.*, del nivel antropológico y técnico al nivel propiamente económico, del mercado? Dussel entiende este pasaje como un postulado, esto es, algo que se puede pensar pero que es muy difícil su calculabilidad empírica; 1) en abstracto, el precio es la medida del valor en dinero, y por definición y en abstracto, el valor y el precio son iguales; el concepto de valor y precio deben ser iguales; 2) en concreto, el único caso donde el valor igualaría al precio sería en el valor mundial de todas las mercancías y de todos los precios, lo cual es empíricamente imposible de calcular.

La transformación de un sistema económico, para Dussel, significa la transformación de las instituciones fundamentales y todas sus relaciones. La factibilidad de tal transformación hace que sea imposible de liquidar³¹³ tanto las instituciones fundamentales como las relaciones entre ellas. En efecto, la manera como las relaciones entre las instituciones fundamentales del campo económico son redefinidas determina la transformación de un sistema económico. Hay instituciones presentes, habrá una transformación como reforma y hasta una revolución en la definición de las funciones de las instituciones y sus relaciones que darán como fruto otro sistema económico futuro. Cada sistema y cada determinación cambia de sentido con cada nuevo sistema económico. La cuestión, entonces, no es suprimir las instituciones, sino transformarlas, pero la transformación puede ser o bien parcial o bien radical. Solo la transformación radical de las instituciones y sus relaciones es una revolución.³¹⁴

Las alternativas futuras se bosquejarán desde una diferente comprensión de las instituciones empresa y mercado (de su fundamento antropológico, económico, político, normativo, etc.)

³¹³ Por ejemplo, es difícil considerar la eliminación del dinero en las sociedades altamente complejizadas, pero este podría tener otro sentido que el que tiene en el capitalismo.

³¹⁴ Véase Luxemburgo, 2015.

y sus relaciones. En primer lugar, a) el desarrollo del sistema económico futuro implica un camino en ascenso de lo óntico (instituciones y relaciones capitalistas) a lo ontológico (despojando a las esenciales instituciones y sus relaciones de sus contenidos históricos), para poder imaginar creativamente los criterios y principios que puedan llenar de nuevo sentido esas instituciones y relaciones. Por el otro, b) el camino de descenso explicativo de su nuevo contenido, se podrá ir deduciendo en la práctica el ejercicio concreto de las nuevas instituciones y sus relaciones alternativas que se vayan descubriendo en la praxis (Dussel, 2014: 273-274).

Ese mundo futuro posible, de hecho, ya comienza a vislumbrarse en numerosas experiencias alternativas significativas, aunque iniciales o débiles aún. A continuación, mencionamos indicativamente algunas de las experiencias alternativas de gestión comunitaria de nuevas empresas en la producción o proyectos antihegemónicos al capitalismo dependiente que se vienen registrando por toda la superficie terrestre durante el siglo XXI (Dussel, 2014: 260-261). Pensamos que estos proyectos pueden ser fundamentados, aunque no exclusivamente, desde una económica de la liberación como la que aquí se estudia. Se trata de mostrar ejemplos diversos de empresas donde los/as productores/as son los/as gestores/as y donde los/as participantes de la comunidad de comunicación toman decisiones sin empresarios/as, *v. gr.*, las empresas comunitarias como la misión «Che Guevara» en Venezuela; las empresas de gestión obrera como, *v. gr.*, la autogestión del socialismo yugoslavo fundado por Josip «Tito» Broz o, en un caso más cercano, el movimiento de empresas recuperadas en Argentina a partir del crisis del 2001; el cooperativismo, donde las cooperativas, en el mejor de los casos, están gestionadas por los/as obreros/as, pero halla límites, pues, su producto lo tienen que vender en el mercado capitalista, tienen que hacer una propaganda capitalista, entran en la competencia capitalista, y tienen que vender su producto para obtener ganancia y poder continuar. Por nuestra parte, podríamos incorporar a esta lista, *v. gr.*, el ecosocialismo, la economía social, la economía feminista, la economía popular, la economía circular, la teoría del decrecimiento económico, el movimiento *copyleft* como el software libre, entre otros.³¹⁵

4.1.2. Vida humana y producción: hacia otra racionalidad de la economía

Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción es de dos clases. Por una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; por otro lado, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie.
— Friedrich Engels (2007: 80)

Una económica de la liberación es, en principio, una economía que hace posible la vida, en general, y la vida humana, en particular, pues ella es, como enseña Dussel, el contenido

³¹⁵ Toda esta cuestión merece una mayor exploración y esperamos poder abocarnos a ella próximamente.

material de toda economía racionalmente viable. De allí que la corporalidad viviente y menesterosa del sujeto humano sea el punto de referencia originario del campo económico (*vid. supra* § 3.4). Ahora bien, ¿qué estamos entendiendo aquí por «vida humana»? Dussel distingue entre βίος (bíos) y ζωή (zoé), por ello sostiene que no se trata de la vida meramente biológica del ser humano, sino que también debe tomarse en consideración su dimensión histórica, cultural, ético-estética, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. En este sentido, la posición dusseliana no se corresponde con un biologismo simplista o con un materialismo cosmológico (Dussel, 1998a: 618):

La vida humana de la que hablamos no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto. No es tampoco un «modo de ser». La *vida humana* es un «modo de realidad»; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida preontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica (Dussel, 1998a: 618).

Hemos estudiado ya que la vida no es un valor de cambio, que no tiene valor, es, en verdad, una dignidad no valorable que en cuanto tal es la fuente misma del valor (*vid. supra* § 3.4); por ello, otorgamos valor a todo aquello que contribuye a la reproducción de la vida. El ser humano en tanto corporalidad viviente tiene necesidades, y en tanto necesitado pone a todas las cosas que le rodean en el mundo como posible satisfactores de esas necesidades. De hecho, satisfacer necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte:

La vida humana está delimitada dentro de estrechos marcos o condiciones que deben ser respetados con todo rigor, de tal modo que si no se cumplen la muerte es el desenlace inevitable (Dussel, 2014: 19).

Desde nuestra lectura de la obra de Dussel, entendemos que, a partir de la reformulación de la arquitectónica categorial de la filosofía de la liberación llevada a cabo hacia fines de la década de 1990, la categoría «vida» pasa a ser central puesto que articula todo el sistema de la filosofía de la liberación (Dussel, 1998a). En el marco del desarrollo de una económica de la liberación este punto es, si se quiere, aún más significativo. En efecto, la vida, no la acumulación de capital, es la última instancia. La económica de la filosofía de la liberación trata fundamentalmente la cuestión de la producción y reproducción de la vida. De allí que sea, para nosotros, una fundamentación filosófica de una economía para la vida.

Como hemos analizado, el trabajo vivo es, en el discurso de Marx, la categoría más simple, la más concreta, y se refiere siempre a la exterioridad respecto del capital en tanto que trabajo objetivado (Dussel, 1988: 305). Constituye, además, el punto de partida, no meramente de un discurso crítico sobre la economía burguesa, sino sobre la economía en general. Debajo del trabajo se encuentra todavía el ser humano como ser vivo. La relación entre trabajo y vida humana es puesta desde un inicio como el centro de la interpretación filosófica dusseliana (*vid. supra* § 3.4). En este párrafo analizamos esta relación como eje de otra racionalidad económica posible.

Que el ser humano sea su propia corporalidad implica necesariamente tener necesidades: comer, beber, vestirse, tener casa, necesitar cultura, tecnología, ciencia, religión, entre otras

cosas posibles. Ser corporalidad y tener necesidades es un momento práctico, *i. e.*, supone la proximidad, el cara-a-cara, puesto que, como hemos indicado, *a priori* somos parte de una comunidad. Además, ser corporalidad y tener necesidades es también un momento productivo, puesto que se come pan o se viste un vestido que son productos del trabajo humano. De modo que ser corporalidad implica una relación práctico-productiva, relación que estudia la económica de la filosofía de la liberación (*vid. supra* § 1.3.2):

El cumplimiento de las necesidades básicas (comer, beber, vestirse, habitar, tener una cultura, etc.) constituyen, además, las exigencias éticas o normativas fundamentales de los sistemas económicos que toman con seriedad la materialidad de la subjetividad de la corporalidad humana (Dussel, 2014: 20).

Ahora bien, como todo ser vivo, el ser humano cumple un proceso metabólico: consume materia y gasta energía. De modo que debe reponer energía mediante el nuevo consumo de materia para poder mantenerse con vida. Así, la relación del ser humano con la naturaleza consiste en el hecho de constituirla como mediación para la posibilidad de la reproducción de la vida. Es aquí, entonces, por donde principia la economía. Se trata, en efecto, de lo que nuestro autor llama «espiral de la vida», presente en la economía desde siempre y que está constituida por las siguientes instancias fundamentales: un sujeto necesitante, la necesidad («sea del estómago o de la fantasía», diría Marx), el satisfactor (dado en la naturaleza), el consumo (valor de uso) y su residuo concomitante (*vid. supra* § 3.3) (Dussel, 2014: 21). El sujeto que es a la vez un sujeto de necesidad y de deseo (1) constituye a la cosa real (2) en una relación de necesidad (3) como satisfactor posible (4).³¹⁶ La espiral de la vida tiene como base el reconocimiento de que la economía se funda en el hecho de que somos seres vivos y, por ello mismo, seres con necesidades. Además, la espiral vital originaria —viviente-satisfactor-consumo-residuo— siempre tuvo por actor colectivo a una comunidad como referencia intersubjetiva inevitable. Ella es, de hecho, el modo de la existencia humana y punto de partida de la vida económica (Dussel, 2014: 24).

Las necesidades humanas, pues, determinan el consumir humano. El consumo humano es un acto cultural. Consumir —en su significación primera físico material— significa negar a la cosa real en su ser de cosa independiente e incorporarla —subsumirla— en la interioridad de la misma corporalidad humana. El acto del consumo es el que permite la reproducción de la vida, *i. e.*, se repone lo consumido en el proceso vital por el consumo de la cosa con valor de uso (Dussel, 2014: 21). El consumo es el acto por el que la posesión de la cosa se consume en la incorporación real del satisfactor en la subjetividad sentiente, o dicho de otro modo es la subjetivación de la objetividad. La satisfacción es el efecto físico y sensible subjetivo del hecho del consumo realizado (Dussel, 2014: 23).³¹⁷

³¹⁶ De modo que el valor de uso no es una cualidad de la cosa, sino que lo que constituye a la cosa como útil es la necesidad del sujeto deseante, *i. e.*, que la subjetividad constituye la objetividad en tanto útil no como una propiedad de la cosa, sino como una determinación del sujeto.

³¹⁷ Marx le llama en los *Grundrisse* «objetivación de la subjetividad» al hecho de producir algo, pero cuando ese algo es consumido o usado, Marx le llama «subjetivación de la objetividad». El consumo es «subjetivación» de un valor de uso que repone parte de la vida consumida o negada del sujeto vivo por el acto de vivir. El trabajo es «objetivación» de la vida del sujeto productivo que crea un valor de uso puesto por el trabajo vivo (*vid. supra* §§ 3.3 y 3.4) (Dussel, 2014: 28).

El hecho de que todo ser vivo tenga necesidades hace que ciertas cosas sean constituidas como satisfactores. El valor de uso —que ya hemos analizado en el § 3.3— es el resultado de la constitución fenomenológica de la cosa como satisfactor de una necesidad.³¹⁸ En efecto, la necesidad es subjetivamente lo que constituye objetivamente a la cosa real como valor de uso:

La intención fenomenológica que constituye a las cosas como satisfactores, estima la capacidad que tiene dicho bien en cuanto a la posibilidad de negar la negación; si el hambre es negación por falta-de, el comer es negar dicha negación afirmando al satisfactor en su cualidad real de tal; es decir, en cuanto tiene propiedades que el ser viviente necesita para sobrevivir: es entonces afirmación de la vida (Dussel, 2014: 20).

Es el sujeto de necesidades quien constituye la propiedad física de la cosa en un medio para la vida. Así, la naturaleza produce, en todo caso, propiedades naturales que serán constituidas como valor de uso por el sujeto con necesidades. El valor de uso es la cualidad real que tiene la cosa y que se transforma en el contenido del consumo, *i. e.*, es la utilidad de la cosa. Esencialmente —en su fundamento— el valor de uso es útil en tanto mediación actual que sirve para reproducir la vida. Las necesidades de los seres vivientes tornan a las cosas útiles y, por tanto, les confieren valor de uso: sin vivientes no hay valores de uso, hay solo propiedades naturales (Dussel, 2014: 26).

El satisfactor tiene utilidad porque es un útil para la afirmación de la vida, *i. e.*, vale lo que es un medio para afirmar la vida.³¹⁹ Si un ser vivo necesita un elemento como satisfactor entonces lo constituye como valor de uso. Cada ser vivo constituye los medios para la vida desde su especie. Es el encuentro entre la objetividad de la naturaleza y la subjetividad del ser vivo necesitante lo que constituye al valor de uso.

Todo ser humano incluye a la naturaleza dentro del horizonte del mundo (*vid. supra* § 1.2.2) como valor de uso. Es el momento en que las propiedades naturales de las cosas que constituyen el cosmos, *v. gr.*, una manzana, son constituidas como valores de uso en el mundo humano. En efecto, las propiedades reales de la manzana son vistas por el sujeto necesitante como alimento. De allí que constituir a la mediación como alimento puede ser hecho desde el sujeto como sujeto de necesidades. Si no hay necesidad de alimentarse, no hay alimentos, solo hay, insistimos, propiedades naturales. Así, para nuestro autor, la manzana tiene propiedades naturales, *i. e.*, reales, cósmicas, pero no mundanas. La propiedad alimenticia de la manzana se muestra como tal dentro del mundo humano que como sujeto viviente tiene necesidades de reproducir la vida asumiendo, incorporando, subsumiendo materia o energía. El valor de uso, pues, es la constitución de la naturaleza como un medio para la reproducción de la vida (Dussel, 2020a: 96).

³¹⁸ Marx entendía que la propiedad real de la cosa es fruto de la naturaleza misma, no su utilidad (*vid. supra* § 3.3).

³¹⁹ No es lo mismo valor de cambio que utilidad, como se sabe desde el análisis de Aristóteles en su *Política*, I, 1257a.

Ahora bien, el consumo en tanto que subjetivación no es solo subsumir materia y energía por parte del ser viviente, sino que igualmente es, como enseña la termodinámica³²⁰, un proceso entrópico irreversible por el que cierta materia y energía de la Tierra se transforman en residuos. La vida implica, en efecto, un proceso inevitablemente entrópico, pues, poder vivir exige transformar valores de uso en antivalores inútiles. Esto constituye el inevitable efecto negativo de la vida, dado que ella misma extingue sus condiciones de posibilidad después de millones de años (Dussel, 2014: 23 y 224). Sin embargo, el ser humano, aunque con mayor precisión deberíamos decir, el sistema de producción capitalista, ha acelerado este proceso de una manera brutal (*vid. infra* § 4.2.3).

La primera ley de la termodinámica demuestra que la materia y la energía en el universo permanecen cuantitativamente igual, no hay creación ni pérdida absoluta de ninguna de las dos; pero cualitativamente dicha materia y energía se transforman, de ciertos elementos en otros, y con respecto a la vida, en materia y energía disponibles para el metabolismo propio de la vida en residuos utilizados o consumidos por dicho proceso vital. Una vez que son consumidos no pueden recuperar la propiedad anterior de disponibles para la vida; son ahora disipados, dispersos, no utilizables. La vida, en general, entonces, transforma la materia y la energía con valor de uso consumiendo dicho valor y transformándolas en inútiles, por lo que, como decíamos, ella misma constituye un factor que acelera la entropía propia del universo inorgánico (Dussel, 2014: 18). El proceso entrópico, en efecto, nos enfrenta al hecho de que el ser humano vive en un instante de la existencia de la Tierra en donde se da un equilibrio en el que la vida es posible, pero el proceso entrópico producirá inevitablemente el fin de la vida misma. De allí que una respuesta posible sea retrasar todo lo que se pueda este proceso antes que acelerarlo.

La segunda ley de la termodinámica afirma la irreversibilidad del proceso entrópico, y, por lo tanto, la Tierra en tanto que es un sistema cerrado, no es un sistema infinito. Para la economía clásica decimonónica, la Tierra era considerada infinita; de allí que el capitalismo con su criterio irracional del aumento de la tasa de ganancia necesite aumentar la producción para aumentar la ganancia (*vid. infra* § 4.2.2). De hecho, para Marx mismo la Tierra poseía una capacidad infinita, no contaba, pues, con la noción de entropía. Toda la economía neoliberal y capitalista sigue fundada en la física previa a la termodinámica, que se desarrolla a partir de 1824, negándose a aceptar el fenómeno entrópico como un hecho inevitable. Sin embargo, la termodinámica y el proceso entrópico en la Tierra es una cuestión que hay que considerar para estudiar la cuestión económica, dado que el proceso económico aumenta la entropía.

Por otro lado, cuando el satisfactor no se halla a la mano, entonces es necesario producirlo. El trabajo viene a suplir de la naturaleza el satisfactor. En este caso el valor de uso del satisfactor es un producto humano que tiene un valor de uso producido (Dussel, 2014: 22). El viviente que necesita comer debe mediante la producción o el trabajo producir un

³²⁰ El pionero de estas investigaciones fue Sadi Carnot (físico e ingeniero inglés, 1796-1832). Entendemos que la física presupuesta en el discurso de Marx fue, en verdad, la newtoniana, y que no tuvo en consideración los principios de la termodinámica.

satisfactor, producir un bien consumible para afirmar la vida. La vida, se comprende de suyo, es el *a priori* material y real de todo quehacer productivo. Así, se amplía el proceso en lo que Dussel llama la «espiral productiva» de la economía. El necesitante produce los satisfactores necesarios para la reproducción de la vida del sujeto. El satisfactor es ahora un producto que al consumirlo se repone vida.

En efecto, cuando las propiedades naturales que el sujeto necesitante constituye como útiles no pueden hallarse como dadas (*v. gr.*, la caza, la pesca o la recolección), entonces no puede constituirse a las propiedades naturales de la cosa en propiedades útiles, sino que deben producirse mediante el trabajo. Ya no se trata meramente de un ser viviente insatisfecho, sino que ahora se trata además de un productor de bienes mediante el trabajo. Se debe entonces producir las propiedades naturales mediante el trabajo, *v. gr.*, la agricultura y el pastoreo desde el Paleolítico.

El proceso de trabajo o de producción es aquel mediante el cual se obtiene un satisfactor ya no como mera cosa real natural, sino como producto. El producto no es una cosa natural, sino que ahora se le agrega trabajo objetivado, *i. e.*, como ya sabemos, valor (*vid. supra* § 3.3). Objetivar trabajo es una acción que tiene un efecto *ad extra*, fuera del sujeto. La actualidad del trabajo se pone (se hace objeto, se objetiva) como una nueva determinación de la cosa real. Ese fruto del trabajo, *i. e.*, lo subjetivo, se hace real en el producto *i. e.*, lo objetivo: es la objetivación de la subjetivación. Por ser un sujeto necesitado sin satisfactor a la mano se transforma en un sujeto productor, un sujeto de trabajo (Dussel, 2014: 27). La producción es negación (*v. gr.*, como gasto de energía) para negar la negación (*v. gr.*, el hambre como necesidad): «La producción es actualidad de la vida para reproducción y subsistencia de la vida» (Dussel, 1985a: 35-36).

La relación productiva³²¹ es una relación activa del ser humano como productor sobre la naturaleza a fin de producir algo que antes no existía. Es, pues, la relación económica estudiada ya en el § 1.3.2, y también como más detalle en el § 3.3. En la intención necesitante, según vimos, el sujeto constituye a los objetos como posibles satisfactores. Por su parte, la intención productiva o poiética está constituida por las siguientes instancias: el sujeto necesitante que en cuanto trabajo vivo es un sujeto que trabaja sobre la naturaleza para producir un producto/satisfactor y consumir así lo producido para afirmar la vida (Dussel, 2014: 25):

El sujeto necesitante, ante la ausencia del bien necesario, busca el satisfactor que se recorta negativamente en su acto circunspectivo: representa en su imaginación la manzana inexistente, y la desea; ese deseo es el fundamento o motivación de realizar un esfuerzo, un sacrificio a fin de modificar la naturaleza y extraerle un producto, un fruto que será esa manzana antes ausente, y que saciará su hambre. Se sitúa por ello como posible productor del bien ausente y al que se intenta dar existencia por medio de una acción material de transformación de la naturaleza. Esa posición del sujeto la llamaremos *intención poiética* (Dussel, 2014: 26).

³²¹ Como hemos estudiado ya (*vid. supra* § 1.3.2), *poiesis* es el acto productivo que, en cuanto tal, implica un saber técnico (τέχνη), *i. e.*, un saber cómo producir, un «adecuado conocer acerca de la producción»; dicho de otro modo, es la recta razón de las cosas a producir o la racionalidad productiva.

Solo hay productos en la naturaleza cuando ha habido un trabajo humano que los ha producido como fruto de esa actividad, y en ello consiste la transformación de la mera naturaleza en cultura. La cultura es la totalidad de los productos de la transformación efectuada por el ser humano como fruto de su trabajo. La economía, por ello, es parte del mundo cultural, y tanto las necesidades, el trabajo, los modos de consumo, los instrumentos, etc., así como todos sus otros componentes son momentos de totalidades culturales (Dussel, 2014: 29).

Ahora bien, el hecho económico en cuanto tal alude a la intercambiabilidad en acto de las mercancías, cuestión que supone la producción del valor de uso y su distribución, para ser cambiado en el mercado por otra mercancía o dinero. Por el consumo, dicho valor de uso abandona el campo económico. Este abandono se cumple por la negación o subjetivación corporal de la mercancía como portadora de valor de uso cuyo consumo es, sin embargo, la finalidad material de todo el proceso económico, *i. e.*, afirmación de la vida humana en comunidad y, en último término, de la humanidad en su conjunto (Dussel, 2014: 40).

Este hecho supone algo que ya hemos estudiado, la relación práctica o social, *i. e.*, la relación intersubjetiva de un ser humano con otro ser humano, el cara-a-cara, la proximidad (*vid. supra* § 1.3.1). Cada una de estas relaciones, en cuanto campos, la erótica, la pedagógica y la política, abren el horizonte a totalidades o sistemas prácticos (Dussel, 2014: 32-33). Sin embargo, la relación práctico-productiva o económica, *i. e.*, la relación cara-a-cara mediada por los productos del trabajo humano, de un/a productor/a en vista del consumo de otro ser humano necesitado (*vid. supra* § 1.3.2), se distingue respecto de las relaciones mencionadas. Conviene ahora, en el orden de la económica de la liberación, revisar estos conceptos. La relación práctica económica está determinada por la mediación material del producto (P), efecto del trabajo de un ser humano (el/la productor/a, S₁) y objeto de la necesidad de otro ser humano en relación práctica (el/la consumidor/a, S₂): productor/a-producto-consumidor/a (S₁-P-S₂):

La relación práctica, entonces, deviene objetivamente real por el tipo de mediación que involucra a la naturaleza transformada por el trabajo y ligada a la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana de la comunidad de los agentes (Dussel, 2014: 33).

La complejidad de la estructura económica es el resultado de cruzar dos tipos de relaciones: práctica productiva (material) y práctica social (formal). La relación práctico-productiva es, por un lado, material (relación productiva que se dirige directamente a la reproducción de la vida y que es, además, el contenido de la acción ética), y por otro lado, es formal (relación social o práctica, relaciones interhumanas que son modos de relacionarse que se institucionalizan en instituciones prácticas) (Dussel, 2014: 34).³²²

En el análisis que nuestro autor hace de la cuestión económica distingue entre «campo

³²² Un punto de distinción importante entre las relaciones prácticas es que la relación práctica económica es material, mientras que el resto de las relaciones prácticas sociales son formales.

económico» y «sistema económico».³²³ Veamos su diferencia. En efecto, todo ser humano vive en un mundo, *i. e.*, en un orden ontológico (*vid. supra* § 1.2.2); pero ese orden ontológico está constituido por una multiplicidad de campos. Todo «campo» es un recorte epistemológico del mundo como totalidad de sentido, es un recorte de la realidad en un cierto nivel. Así, todo campo es una totalidad particular de sentido, es un mundo específico, *v. gr.*, el económico, el político, el cultural, el deportivo, entre muchos otros posibles. Sin embargo, los tres campos materiales más importantes son el económico, el ecológico y el cultural (Dussel, 2014: 46-47). Todo el campo económico se despliega como modos del trabajo objetivado, o relaciones determinadas del trabajo vivo subsumido en totalidades concretas sean equivalenciales o no-equivalenciales (Dussel, 2014: 27):

La producción, distribución, intercambio y consumo de mercancías, y sus respectivas instituciones, son los momentos *materiales* esenciales del campo y de todos los sistemas económicos en cuanto tales (Dussel, 2014: 216).

Una característica fundamental relativa a la noción de campo es que entre ellos acontece una mutua determinación, *i. e.*, se co-determinan mutuamente.³²⁴ Por ejemplo, para Dussel, tanto la política, instancia formal, como la economía, instancia material, se co-determinan mutuamente, *i. e.*, ni la economía es la última instancia ni lo es tampoco la política. El sistema político del liberalismo puede determinar en el campo económico al sistema económico capitalista, y a su vez, el sistema económico capitalista puede determinar en el campo político al sistema político del liberalismo. Lo político es también económico y lo económico es también político. En la esencia misma de la economía hay decisiones políticas, *v. gr.*, el marco regulatorio legal del liberalismo respecto de la propiedad privada.

Ahora bien, «campo» no es lo mismo que «sistema»³²⁵, *i. e.*, no es lo mismo, *v. gr.*, el campo económico que el sistema económico, dado que en un campo puede haber varios sistemas. Así, el fundamento del sistema capitalista no es lo mismo que el fundamento del campo económico. El campo económico lo es de todos los sistemas económicos posibles; dicho de otro modo, el campo económico es uno, pero los sistemas pueden ser muchos simultánea o sucesivamente, *v. gr.*, un sistema económico de los pueblos originarios, uno tributario, uno esclavista, uno feudal europeo, uno capitalista, uno socialista o un sistema de autoproducción de una sociedad autónoma, etc.

El sistema capitalista es, para Dussel, una totalidad sistémica hegemónica. De hecho, nuestro autor sostiene que el capitalismo propiamente dicho aparece cuando el capital como sistema llega a ser en el campo económico dominante. El capital sin dominación del campo económico no es capitalismo, sino un subsistema dominado por otros sistemas dominadores

³²³ *El capital*, *v. gr.*, es un marco teórico que ilumina categorialmente la interpretación de un hecho económico concreto en el marco del sistema capitalista.

³²⁴ Es lo que nuestro autor llama «determinación determinada determinante» o «condición condicionada condicionante» (Dussel, 2014: 98).

³²⁵ ¿Qué significa «sistema»? Proviene del griego «σύστημα» y significa «conjunto, lo colocado junto a», *i. e.*, que un elemento no vale por sí, sino por su relación con el o los otro/s elemento/s hasta constituir una totalidad que tenga sentido. Al hablar de sistema, Dussel se refiere a Niklas Luhmann, en particular a su obra *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general* (Barcelona, Anthropos, 1998).

como el esclavista, tributario o feudal. El capitalismo mercantil del s. XVI aún no constituye al capitalismo como dominante, será recién en el siglo XVIII-XIX cuando esto ocurra a partir del capitalismo industrial (*vid. infra* § 4.3.1).

La categoría «sistema» ha sido trabajada ya en el § 1.2.2, al referirnos a la noción de «totalidad sistémica». Todo sistema constituye el modo como un determinado campo, *v. gr.*, el económico, se institucionaliza u organiza:

Un *sistema* es una totalidad de sentido con estructuras instrumentales e institucionales, con relaciones prácticas o sociales, que define y funda sus momentos funcionales organizándolos por la división heterogénea del trabajo con unidad teleológica, ya que responde a un criterio esencial. En el *campo* económico puede entonces coexistir un *sistema* de auto-producción y auto-consumo de un clan en Nigeria con un *sistema* capitalista que sea dominante en el territorio de este Estado (Dussel, 2014: 47-48).

A medida que la humanidad ha ido desplegándose, el trabajo humano ha pasado de ser un trabajo indiferenciado a uno institucionalizado. Con la institucionalización del trabajo se constituyen los sistemas económicos, por lo que lo económico está regido por actos práctico-productivos sistémicos.

Tanto el campo como el sistema constituyen totalidades de sentido, *i. e.*, en el lenguaje propio de la filosofía de la liberación, «mundo» y, por lo tanto, todo lo dicho respecto de él en el § 1.2.2 es válido para estas categorías. Una totalidad ontológica puede ser aplicada a un campo, *v. gr.*, a la economía, a la política, a la erótica, a la pedagógica, etc. A su vez, las categorías de la meta-física de la alteridad (*i. e.*, proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación y liberación) pueden ser aplicadas a cada campo.

Según nuestro autor, un sistema económico dado posee una serie de determinaciones generales como momentos abstractos que no conceptualizan el nivel histórico real de la producción. Todas esas determinaciones se originan en el trabajo vivo (*vid. supra* § 3.4) y son comunes a todo sistema económico, de allí que permiten analizar cómo funciona un sistema en particular de cualquier época histórica. Estas determinaciones esenciales o abstractas de la estructura de producción de todo sistema económico posible son las siguientes. Un sujeto de trabajo (S_1) que a través de un medio de producción (Mp) constituye a la naturaleza como materia de trabajo (N/Mt) (*vid. supra* § 2.2.2) en todos los sistemas económicos. Del trabajo humano (T) sobre la naturaleza se obtiene un producto (P) que es subjetivado en el consumo (C). Ahora bien, a medida que pasa el tiempo aparecen otras determinaciones generales; en efecto, el ser humano produce más productos que el necesario para vivir, y esto conforma el excedente (E). Dicho excedente se relaciona con la comunidad si la apropiación es comunitaria, o bien con una clase o con un grupo si la apropiación es heterónoma (S_2), como ha ocurrido desde el Neolítico en adelante (Dussel, 2014: 53).

Estas determinaciones abstractas resultan concretas en un sistema histórico dado, donde cada determinación o categoría es subsumida en una totalidad distinta, y por ello cobra un contenido particular (Dussel, 2014: 269). Además, a partir del modo de pensar dusseliano, se

construyen entre las determinaciones comunes todas las relaciones posibles, *v. gr.*, la relación entre el sujeto de la producción con los medios de producción, o la relación entre los medios de producción y la materia del trabajo, etc. Todas las determinaciones generales y sus relaciones cambian de contenido en cada sistema económico.

Según el análisis de la económica de la liberación, toda comunidad económica es una dimensión de la comunidad humana³²⁶, que en cuanto tal posee varias dimensiones, como la política, la estética, la deportiva, la familiar, etc. La comunidad económica se define principalmente desde el ser humano como necesidad y, por lo tanto, como trabajo en respuesta a la necesidad para producir mercancías, según hemos visto. Esta comunidad posee tres instituciones fundamentales, entre otras posibles: la empresa o la comunidad productiva, el mercado,³²⁷ y el Estado³²⁸ o comunidad política (regulador del mercado y la empresa). Estas instituciones económicas tienen por finalidad la gestión y la asignación del excedente de la producción, lo común, que se acumula como la riqueza de la comunidad (Dussel, 2014: 45). Ahora bien, estas instituciones no permanecen idénticas todo el tiempo, sino que van a ir diferenciándose a lo largo de la historia.

El mal o la injusticia se produce en economía justamente cuando las instituciones económicas se corrompen, *i. e.*, se fetichizan, se divinizan; cuando las instituciones económicas dejan de estar al servicio del consumo de un pueblo y se transforman en un fin en sí mismo (*vid. supra* § 3.5.2). Las instituciones en vez de servir al pueblo se sirven del pueblo, explotándolo, oprimiéndolo. Para Dussel, en términos políticos, hay que superar el Estado burgués, pero no el Estado; y en términos económicos, hay que superar el mercado capitalista pero no el mercado, el dinero capitalista pero no el dinero, y así con las distintas determinaciones.

El ser humano, a diferencia del resto de los seres vivos, debido a su capacidad práctico-productiva produce más de lo que necesita para la reproducción inmediata de su vida. Esto constituye el excedente (E) del que ya hemos hecho alusión, *i. e.*, «*el más de valor creado por sobre lo que el trabajador necesita para vivir decente, humana y suficientemente en el nivel medio histórico y cultural de una época dada*» (Dussel, 2014: 60). Según nuestro autor, comprender la historia del desarrollo económico implica analizar de qué modo se manejó el excedente de la producción, *i. e.*, quiénes lo manejaron, quiénes fueron los/as dominados/as que perdían control de dicho excedente y que era controlado contra ellos/as. A lo largo de la historia, la gestión del excedente se ha realizado de diversas maneras; en efecto, no es lo mismo un sistema esclavista que un sistema tributario, o un sistema feudal que un sistema capitalista, etc. Explicar esas diferentes maneras es explicar el sentido de los sistemas económicos, dado que, estos en última instancia se estructuran en torno a la manera de

³²⁶ Dussel distingue entre «comunidad política» (Dussel, 2006b) y «comunidad económica» (Dussel, 2014).

³²⁷ El mercado es una de las instituciones humanas, señala Hinkelammert, y como tal no podrá eliminarse; sino que habrá que cualificarla de tal manera que sea justa. El mercado es una institución clave, ya que establece una relación entre productos.

³²⁸ Hinkelammert, *v. gr.*, acepta la crítica de Popper respecto de que la planificación perfecta de Leonid Kantoróvich es imposible, pero la planificación imperfecta y aproximativa sí es posible. Para un mayor análisis de la noción de Estado, véase Dussel, 2009a.

producir, gestionar, apropiarse y consumir el excedente de la producción (Dussel, 2014: 57).

Todo sistema económico puede cifrarse en un punto, el más fenoménico de todos: el excedente. Este manejo del excedente es lo que nos ayuda a definir si un sistema económico es equivalencial o no-equivalencial.³²⁹ Un sistema económico será equivalencial o igualitario si y solo si el excedente es gestionado por una comunidad en su conjunto, mientras que será no-equivalencial o no-igualitario si el excedente es apropiado, acumulado y gestionado por una minoría. Un sistema económico justo es aquel en el cual el excedente es gestionado comunitariamente; mientras que un sistema económico injusto es aquel en el cual el excedente es gestionado de manera privada por una minoría que ejerce su dominación. Veamos esta cuestión con más detalle.

Las comunidades del Paleolítico, según nuestro autor, eran civilizaciones con plenitud de vida y poco o nulo excedente.³³⁰ Los sistemas económicos previos al Neolítico eran equivalenciales, *i. e.*, cada uno recibía la parte de su trabajo. El excedente de los pueblos equivalenciales era repartido entre sus miembros. Con el desarrollo de los grandes imperios —el persa, el helenístico, el azteca, el inca—, sus élites de la organización política comenzaron a hacer uso preferencial del excedente. Una minoría, casi siempre guerrera, hacía uso del excedente de la producción. Los grandes imperios, *v. gr.*, no solo acumularon recursos no equivalenciales, sino que los usaron para manifestar el esplendor y dominio de su clase dominante a través de la construcción de grandes obras como, entre otras, templos y caminos.

Los sistemas económicos no-equivalenciales, *i. e.*, aquellos en los cuales el excedente de la producción no es gestionado por quienes lo producen, sino por una minoría u oligarquía, existen desde hace 5.000 años (Dussel, 2014: 184). Su crítica consiste en tornar visible el excedente y su apropiación. Precisamente, este hecho histórico marca el problema de la injusticia económica desde entonces. En efecto, si el excedente no es gestionado equivalencial o comunitariamente, el sistema institucionalmente se torna de dominación. Así ocurre, *v. gr.*, con el capitalismo como la última etapa de los sistemas no-equivalenciales desarrollados desde el Neolítico, que gestiona el plusvalor como un excedente invisible u oculto a la vista de sus propios creadores. Por su parte, los sistemas económicos equivalenciales consisten en la gestión comunitaria del excedente, donde el/la trabajador/a gestiona el fruto de su trabajo.

Esta interpretación se apoya en una hipótesis histórica desarrollada por el economista André Gunder Frank junto a Barry Keith Gills en su obra *The World System* (Frank y Gills, 1993). Se trata, pues, del sistema económico de los últimos 5.000 años, *i. e.*, al periodo comprendido entre el inicio del Neolítico, más precisamente de las dinastías egipcias, ya que

³²⁹ Según refiere Dussel, las nociones de «sistema económico equivalencial» y «sistema económico no-equivalencial» han sido desarrolladas por el economista alemán Arno Peters (Dussel, 2014: 333).

³³⁰ Cuatro o cinco horas de trabajo diarias en el Amazonas, *v. gr.*, de un tupí-guaraní, eran suficientes para recolectar sus alimentos y ya no se necesitaba trabajar más durante el día. El resto del tiempo era usado para los cultos, para las tradiciones, para otras tareas.

mucho antes existían las ciudades de la Mesopotamia, hasta la actualidad, donde es posible observar la presencia de clases sociales y economías de dominación. La hipótesis puede formularse del siguiente modo: los sistemas económicos, desde aproximadamente cinco mil años, organizaron la producción, distribución e intercambio de bienes según una gestión heterónoma del excedente logrado en común, por lo que la comunidad de los productores directos de ese excedente no gestionaba ni recibía la parte que le correspondía.

Antes del Neolítico, hubo sistemas comunitarios equivalenciales de abundancia para la producción y el consumo. En efecto, hace alrededor de 10.000 años, la humanidad comenzó a asentarse en proto-ciudades de 5.000 a 8.000 habitantes en las que se producían todos los satisfactores que el ser humano necesitaba, gracias a dos revoluciones tecnológicas, la agricultura y el pastoreo. Sin embargo, hace 5.000 años, ya en el Neolítico, surgieron en la Mesopotamia las ciudades propiamente dichas. En ellas, las sociedades se estratificaron y las actividades económicas se diversificaron. Surgieron, *v. gr.*, las clases sociales a partir, fundamentalmente, de la división del trabajo, *i. e.*, a partir de las diferentes funciones que podían tenerse en dichas ciudades; y de allí, a su vez, las clases dominantes. En estas ciudades, el excedente de la producción era apropiado por sus dominadores. Desde entonces hay sistemas económicos no-equivalenciales, donde grupos y minorías manejan el excedente del trabajo de las mayorías de distinta manera. Se trata, desde la lectura de la económica de la liberación, de una injusticia producto de la apropiación por parte de un grupo minoritario del excedente del trabajo de los/as otros/as.

Pasado el tiempo, ya en el año 2.000, más de la mitad de la humanidad vivía en ciudades de más de 3.000 habitantes; y se proyecta que en 30 o 40 años, aceleradamente, el 90 % de la humanidad lo haga. Se ha pasado, entonces, del nomadismo al urbanismo, diríamos que el *homo sapiens* deviene *homo urbanus*. Con él, el Neolítico llegaría a su fin. El sistema económico urbano es el que produce excedente y el que permite que un grupo minoritario lo gestione. Este es el tema de injusticia económica por excelencia, decíamos, para la económica de la liberación. En efecto, la pregunta es cómo se maneja el excedente de una sociedad. Si se supera ese manejo oligárquico del excedente de la producción de una comunidad entraríamos en una nueva edad de la humanidad, en la que no se aceptaría el manejo del excedente de la producción por una minoría. Se abre así la posibilidad de pensar en un sistema económico equivalencial maduro, fruto de la superación de la modernidad y el capitalismo (e igualmente del socialismo real del siglo XX) (Dussel, 2014: 7-8).

Como dijimos, el ser humano es un ser que puede producir más de lo que necesita para vivir, *i. e.*, producir con excedente. Las comunidades primitivas del Paleolítico eran comunidades o sociedades de la abundancia, en las que cada miembro de la comunidad producía para el conjunto y la comunidad misma se encargaba de repartir los bienes. Así, el producto íntegro de su trabajo le pertenecía al/a la trabajador/a. Los sistemas económicos equivalenciales son precisamente aquellos en los cuales tanto el excedente de la producción como todos los bienes obtenidos por la comunidad son gestionados por ella en vista de la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana (Dussel, 2014: 48). Se trata de la gestión que la comunidad realiza de lo necesario para la vida y que lo distribuye

equitativamente. En estos sistemas cada miembro de la comunidad colaboraba en la obtención de los satisfactores con valor de uso y no había acumulación excesiva e injusta del excedente en manos de algún miembro de la comunidad. Dussel propone como ejemplo la relación económica de reciprocidad o economía de la reciprocidad que existía entre los Tupí-guaraníes amazónicos en el Paraguay³³¹ (Dussel, 2014: 36). En la gestión comunitaria del sistema económico y del excedente, entonces, son los mismos actores que en comunidad de patrimonio, uso y consumo, constituyen una comunidad igualitaria.

En el Neolítico, entonces, comenzaron a gestarse los sistemas económicos no-equivalenciales, donde grupos minoritarios dominan a la sociedad y gestionan de modo heterónomo el excedente de su producción. Se instalaron primeramente en la Mesopotamia, en Egipto y las costas orientales del Mediterráneo, también en la India, en las costas del río Indo, en la China; y también lo hubo, según Dussel, de manera más mitigada entre los incas, los mayas y los aztecas. Se trata de sistemas injustos en el sentido ético de la palabra, ya que unos/as pocos/as se aprovechan del excedente de todos/as. Además, estos sistemas son desiguales, *i. e.*, el/la que trabaja y produce el producto ya no recibe toda la vida que objetivó en su trabajo: el excedente de la producción es gestionado como propiedad privada por una oligarquía opresora (Dussel, 2014: 48-49). La justificación de esta gestión heterónoma se gesta a través de mitos³³² fundamentados por sistemas político-económicos y filosóficos (Dussel, 2014: 64). El sistema económico puede crear una ética intrasistémica que lo justifique, *i. e.*, torna normativo el modo de proceder del sistema.

Los momentos o determinaciones de todo sistema no-equivalencial posible son los siguientes: un sujeto 1 (S_1) que se relaciona con un sujeto 2 (S_2) que trabaja (T) la naturaleza (N) y que produce tanto los productos necesarios para el consumo (P) como un excedente (X). Dicho excedente puede ser manejado por el sujeto productor (S_2) o por otro sujeto (S_1). La relación S_1 - S_2 es una relación práctica, social. Si el S_1 domina el excedente (X), la relación S_1 - S_2 será una relación práctica de dominación (Dussel, 2014: 52-53). En efecto, la cuestión central de los sistemas económicos no-equivalenciales estriba en el hecho de la apropiación del excedente del sistema económico por parte del sujeto-no-trabajador (S_1). Esa apropiación es posible por la relación práctica de dominación u opresión que se establece previamente entre el sujeto S_1 (opresor/a) y el sujeto S_2 (oprimido/a) (Dussel, 2014: 53-54).³³³ Es

³³¹ Los jesuitas, desde 1605 hasta su expulsión en 1767, formaron las reducciones jesuíticas a partir del modo comunitario de vida de los tupí-guaraníes, donde todo estaba en común. Los escritos de los jesuitas que explicaron cómo era la vida en las reducciones jesuíticas fueron tomados como fuente de inspiración de los antecesores del socialismo utópico y del socialismo mismo, como François Babeuf. Según Dussel, el primer capítulo no escrito del socialismo moderno fue el de los indígenas latinoamericanos en las reducciones jesuíticas de Paraguay, de Mojos y Chiquitos en Bolivia, de California. Los tupí-guaraníes tenían un sistema en el cual lo que se producía era un don y por ello se repartía en la comunidad. A nadie se le imaginaba tener que comprarlo o venderlo, mucho menos a la madre-tierra, a la naturaleza. Se trata, de hecho, de una economía de la reciprocidad, que permite pensar un marco teórico para una economía futura.

³³² Todo mito es una narración racional con base en metáforas o símbolos, en el sentido de Ricoeur (Dussel, 2006a). Los mitos pueden ser un discurso engañoso que produce inversiones o falsificaciones de la realidad, u oculta momentos o categorías esenciales para producir un espejismo de aparente verdad, siendo solo una explicación parcial (Dussel, 2014: 64).

³³³ En el § 3.1 hemos analizado, a partir de la correspondencia categorial entre proximidad y relación entre poseedor/a de dinero y poseedor/a de trabajo, la relación de dominación en el marco del capitalismo.

importante tener presente, además, que las distintas relaciones de dominación que necesariamente implican los sistemas económicos no-equivalenciales constituyen distintos tipos de alienación del trabajo (*vid. supra* § 3.5).

A lo largo de la historia han existido, según dijimos, diversos sistemas económicos no-equivalenciales. Veamos a continuación la gestión del excedente en los sistemas no-equivalenciales precapitalistas. El primero a considerar es el sistema tributario, donde el pueblo³³⁴ era el que trabajaba la naturaleza y pagaba un tributo. El tributo era el excedente que se lo apropiaba la clase dominante. En estos sistemas hay una élite que puede ser militar o sacerdotal que ejercen una dominación con la población campesina. Los/as campesinos/as, por su parte, contaban con medios de producción con los cuales mediante su trabajo obtenían determinados productos, *v. gr.*, entre los aztecas, el maíz. Ahora bien, mediante mitos, dijimos, se justifica que el producto del trabajo de los/as campesinos/as vaya a parar a manos de la élite militar o sacerdotal. Estos mitos justifican que un sector de la sociedad gestione el excedente, en este caso, el tributo (Dussel, 2014: 57).

El segundo es el sistema esclavista, donde un sujeto libre compraba como esclavo/a a un ser humano para que trabajara la naturaleza. Al sujeto libre le pertenecía tanto el/la esclavo/a, los medios de producción y el producto del trabajo de este último y su excedente. La relación práctica en este sistema está conformada por un sujeto 1 libre (*v. gr.*, un miembro de la asamblea griega) y un sujeto 2 esclavo/a. En este sistema la relación de dominación también es de propiedad: el sujeto 1 posee al sujeto 2. El/la esclavo/a trabaja, pero al hacerlo, su trabajo ya es de otro/a y, por tanto, también el producto de su trabajo (Dussel, 2014: 58).

Finalmente, el sistema feudal europeo,³³⁵ donde el señor feudal no es propietario de la tierra, sino que lo es de un determinado territorio, es quien en el feudo gestiona el excedente; por su parte, el siervo vive en un determinado territorio y en una comunidad, no es libre, pero tampoco es esclavo; trabaja la tierra con instrumentos propios y su producto en parte lo consume y en parte lo entrega como diezmo al señor feudal, quien a su vez lo acumula en su castillo. El *ius dominativum* era el derecho del señor feudal que justificaba su dominio y gestión del excedente; derecho, a su vez, consagrado por la Iglesia, esto es, justificado teológicamente. El diezmo o tributo estaba fundado en principios religiosos. La particularidad es que el diezmo o tributo era visto, ya que consistía en una cierta cantidad de la producción del siervo (Dussel, 2014: 58).

En los últimos 500 años, el manejo del excedente se ha realizado a través de un nuevo sistema económico que ha perfeccionado este manejo: el capitalismo. Su «perfección»

³³⁴ Tal como lo define la filosofía de la liberación, *i. e.*, como el «bloque social de los oprimidos» (Dussel, 2006a).

³³⁵ Para Dussel, la categoría «feudalismo» no es válida universalmente, puesto que solo permite explicar un sistema económico que existió en Europa y no en el resto de las regiones del mundo. Por ejemplo, el mundo musulmán —de Marruecos a Filipinas— no tuvo Edad Media, ya que desde el 700 al 1400 vivieron una época de esplendor mercantil y urbano y no hubo ningún feudo. El modo de producción en la época colonial en América Latina, por su parte, fue el primer sistema moderno, aunque colonial, y con el que surge el capitalismo. No hubo tampoco feudalismo en América Latina.

consiste en que el fundamento del excedente, *i. e.*, el plusvalor, es invisible³³⁶, permanece oculto (*vid. supra* §§ 2.5 y 3.3). En ningún otro sistema económico el excedente es invisible como lo es el plusvalor en el capital. Es el primer excedente que no ve ni quien lo produce ni quien se lo apropia. El capitalismo encubre el modo como extrae el excedente. Este es el secreto del capitalismo: no saber en qué consiste el hecho de que el/la que trabaja es pobre y el/la propietario/a del capital que no trabaja es el rico/a. El/la pobre no sabe por qué es pobre; y el/la rico/a cree que lo es porque mérito propio. El misterio del capital es el excedente que no se conoce de dónde surge ni en qué consiste. En efecto, el problema del excedente en el capitalismo es su invisibilidad; se trata de un problema estrictamente fenomenológico. De hecho, lo que aparece no es el excedente, sino la ganancia. La crítica de la economía política que realiza Marx consiste en develar lo invisible oculto en la ganancia, *i. e.*, el plusvalor (*vid supra* § 3.3):

En efecto, en el capitalismo, el propietario del capital (S₁) ejerce dominación (g) sobre el trabajador asalariado (S₂), ya que tiene la propiedad de los medios de producción, de la materia del trabajo, del producto y del excedente (plusvalor) [...]. El sujeto que trabaja aparentemente es libre, pero las condiciones objetivas de no-propiedad, de pobreza, lo reducen a sufrir en la venta de su trabajo una coactiva dominación, sustrayéndosele el excedente de su trabajo sin pago alguno (verdadero robo invisible para el propietario y el trabajador asalariado) (Dussel, 2014: 246).

Una última y breve indicación acerca del socialismo real como sistema económico no-equivalencial. En él, la relación de dominación se efectivizó a través de los miembros del partido comunista quienes ejercieron de hecho un dominio burocrático sobre los/as trabajadores agrícolas e industriales, y gestionaron antidemocráticamente el excedente (que no es plusvalor, pues este es estrictamente capitalista). En efecto, el sujeto que trabaja es miembro de la empresa estatal industrial o agrícola sin libertad ni gestión autorizada del control, de la organización de la producción, de la planificación y de la distribución del excedente (Dussel, 2014: 246). En el socialismo no hay salario, sino que se le da al/a la obrero/a (S₂) parte de su producción de valor (P), pero la burocracia (S₁) gestiona el excedente (X) de dicha producción.

4.1.3. Criterios y principios normativos de la económica de la liberación: subsunción del campo económico en la ética

Ella está en el horizonte —dice Fernando Birri—. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.
— Eduardo Galeano (2013a: 310)

³³⁶ Una de las grandes contribuciones de Marx consiste en haber demostrado que el excedente de la producción de la clase proletaria es apropiado por la clase capitalista; de este modo demuestra al/a la oprimido/a la causa de su opresión, para que, tomando conciencia, se sume a una praxis que cambie el sistema. Ahora bien, si se cambiase el sistema capitalista, se cambiarían 5.000 años de sistemas no-equivalenciales. Marx muestra a partir de ciertas categorías hegelianas, pero superando a Hegel, el porqué de la invisibilidad del excedente del capital. Y al mostrarlo describe el mundo categorial capitalista como es: des-oculta su esencia, su fundamento. Hemos trabajado hondamente esta cuestión en todo nuestro tercer capítulo.

La fundamentación filosófica de la economía implica necesariamente, según la filosofía de la liberación, su subsunción en la ética, *i. e.*, la subsunción de los principios éticos (material, formal y de factibilidad) en el campo económico como principios normativos. La tarea filosófica de Dussel consiste, en este sentido, en restablecer la articulación entre ética y economía, articulación perdida hacia la segunda mitad del s. XVIII por las posiciones de Immanuel Kant y Adam Smith (Dussel, 1998a: 170). La tesis dusseliana sostiene que el campo de la economía debe estar subsumido en la ética. En efecto, la cuestión de la normatividad en la economía tiene que ver con el modo como los principios éticos son subsumidos como principios normativos en el campo económico. Se trata, pues, de pensar la relación entre la ética y la economía, un tema novedoso incluso para la filosofía de la liberación, ya que, según nuestra hipótesis, permite fundamentar una económica de la liberación. En efecto, ya no son principios éticos, sino principios normativos del campo económico y constitutivos de la ciencia económica. No se trata de la conjunción entre ética y economía, sino de la incorporación de principios normativos en el campo económico a través de la subsunción de los principios éticos. En este párrafo, estudiamos con detalle esta cuestión.

La filosofía económica trascendental es la dimensión económica de la filosofía de la liberación. Dicho de otro modo, es la filosofía económica desarrollada a partir de los principios meta-físicos de la filosofía de la liberación, en particular, la trascendentalidad o exterioridad del trabajo vivo (*vid. supra* §§ 1.2.4 y 3.4) respecto de, *v. gr.*, la totalidad del capital (*vid. supra* §§ 1.2.2 y 3.2). La trascendentalidad de la economía, *i. e.*, lo que Dussel denomina económica trascendental, se refiere fundamentalmente al hecho de que el trabajo vivo siempre guarda una trascendentalidad o exterioridad respecto del capital (o de todo otro sistema económico en que este sea subsumido) (Dussel, 1984a: 159).

Sin embargo, un elemento central en toda la discusión que venimos desarrollando en este último capítulo tiene que ver con el diálogo que nuestro autor mantuviera con Karl-Otto Apel³³⁷. A partir de él, es necesario considerar el pasaje del desarrollo de una económica trascendental a una económica de principios. La obra de Dussel, con respecto a su dimensión económica, produce una serie de virajes que van de la «económica» a la «pragmática» y de esta a los «principios normativos». En efecto, la discusión con la filosofía apeliana del giro pragmático, iniciada en 1989,³³⁸ conduce, en un primer momento, al «desfondamiento» de la filosofía de la liberación post lectura de Marx, lo que obliga a revisar algunos de sus supuestos fundamentales. A raíz de esta discusión, la ética fenomenológica que categorialmente hemos analizado en nuestro primer capítulo, pasó a constituirse en una ética de principios (Dussel, 1998a; Beorlegui, 1999 y Mills, 2018).³³⁹ Sin embargo, la categoría de exterioridad constituida como tal por nuestro autor a partir de

³³⁷ Karl-Otto Apel es uno de los exponentes de la Escuela de Frankfurt, junto a Jürgen Habermas, y autor entre otras obras de *La transformación de la filosofía* (1985a y 1985b).

³³⁸ Las obras que reúnen los trabajos presentados en las distintas instancias de discusión aludida son las siguientes: Dussel, Apel y Fernet Betancourt, 1992; Dussel, 1994c y Dussel y Apel, 2004.

³³⁹ Recién en su obra *14 tesis de ética* (2016) recupera Dussel la dimensión fenomenológica de su primera ética juntamente con los principios de la segunda.

Levinas y Marx demuestra su solvencia y madurez teórica precisamente en el debate que sostiene con la ética del discurso apeliana (Hopkins, 2016: 336).

El diálogo mantenido entre Dussel y Apel mostraba en un primer momento la necesidad de construir una económica trascendental que se articulará con la pragmática trascendental apeliana. Este fue el intento que Dussel lleva adelante precisamente luego de trabajar la obra completa de Marx. Lo que advierte Dussel respecto de la pragmática trascendental es la ausencia de una dimensión material. Con Marx, nuestro autor sopesa la importancia básica de lo económico, por cuanto el ser humano es un animal de necesidades; sin embargo, esta dimensión económica debe articularse dentro del entramado social intersubjetivo. En tal sentido Marx será fundamental al momento de otorgarle primacía al aspecto material carente en la discusión amplia. De allí que diga respecto del maestro de Tréveris lo que sigue: «[...] Karl Marx nos ayudó a descubrir la falta de atención en la pragmática de las condiciones materiales (de «contenido») de los mismos sujetos que argumentan» (Dussel y Apel, 2004: 344).

Será precisamente Marx quien permita mostrar la debilidad argumentativa de la ética del discurso. En efecto, para nuestro autor, la ética del discurso es reductiva ya que solo discierne la comunidad de comunicación (en el nivel del lenguaje y la racionalidad argumentativa), pero no la articula a una posible comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*) (Dussel, 2014: 238-239 y Dussel y Apel, 2004: 341-344). La ética del discurso pone las condiciones necesarias para el consenso, pero nada dice sobre el qué de lo que se discute. En cambio, para Dussel, la ética no puede solo referirse a las condiciones formales de la simetría de la comunidad de discusión, sino que también debe considerar el contenido material de lo que se discute (Dussel, 1996 y 1999b). Ahora bien, el contenido material exige tanto un criterio como un principio material. Sin ellos, la ética cae en un mero formalismo, donde, *v. gr.*, la crítica al capitalismo no es posible. Nuestro autor halla en Marx, entonces, una ética de contenido, de materialidad como corporalidad, que le permite formular los principios de una ética desde la vida humana, como criterio último de toda ética (*vid. supra* § 2.5). Y con ella, pues, según nuestra lectura, una económica de la liberación.

Para Dussel, lo formal de la ética del discurso o de la pragmática trascendental debía necesariamente articularse a lo material, *v. gr.*, al campo económico. El nivel material era condición radical respecto a la pragmática, así como esta es condición formal de aquella (Dussel, 1998a: 344). La filosofía de la liberación le critica a la ética del discurso su debilidad respecto del modo como considera el campo económico, puesto que produce una cierta ceguera ante la pobreza masiva de los pueblos del llamado «Tercer Mundo». Por otro lado, los/as dominados/as y excluidos/as de la comunidad de comunicación son precisamente el punto de partida de una ética de la liberación:

En el debate con Apel la «economía» sólo sirvió para ir descubriendo la importancia de lo «material» en la ética. En realidad el tema no era una «económica» sino la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana como criterio y, explicitando los momentos normativos de dicho criterio, un principio ético material universal (Dussel, 1998c: 36, n. 110).

La recepción de la ética del discurso en la filosofía de la liberación se torna necesaria a partir de Marx, dado que este entiende que la relación del ser humano con la naturaleza tiene siempre como intermediario la relación entre los seres humanos como miembros de una comunidad. Por lo que la relación social y la relación económica se conjugan recíprocamente. De allí que el paso a la ética del discurso sea para fundamentar el ámbito de la intersubjetividad comunicativa. Es un salto a Apel a partir de Marx.

El análisis que desarrollamos a continuación supone, desde nuestra interpretación, una serie de correcciones al sistema de la filosofía de la liberación tal como fue expuesto en el capítulo 1. Será necesario tener presente lo dicho allí porque todo el campo de la economía y todo el trabajo hermenéutico respecto de Marx será ahora subsumido en una nueva reconfiguración de este sistema. Este párrafo constituye, entonces, la transición necesaria a las últimas consideraciones de nuestro trabajo. En efecto, se torna preciso indicar la transformación en la arquitectónica categorial del sistema de la filosofía de la liberación y cómo ingresa en ella la dimensión económica:

Gracias al avance efectuado anteriormente por el descubrimiento del nivel material en Marx, la comunidad de comunicación, que alcanzaba por la participación simétrica de los afectados mediante una argumentación racional una validez comunitaria (cotidiana, política o filosófica), necesitaba también integrar el contenido de la discusión bajo la vigilancia de un principio normativo, que para la Ética del Discurso quedaba afuera del horizonte de la moral solo en manos de los peritos. Así se descubría un segundo principio normativo de la ética, ahora material o de contenido, que fundamentaba la obligación de afirmar y posibilitar el crecimiento de la vida humana en comunidad en último término de toda la humanidad (y no de los valores éticos particulares de toda cultura, que están fundados en la indicada vida humana y de la naturaleza) que determinaba al principio formal del consenso, y era por su parte determinado por él (Dussel, 2020b: 179-180).

Veamos antes algunas distinciones preliminares. La primera distinción importante es entre «criterio» y «principio». Para Dussel, los criterios permiten descubrir qué es lo que se debe hacer, mientras que los principios normativos obligan a realizar una acción de un modo determinado; en efecto, lo normativo se refiere al carácter de una máxima o de un juicio práctico o principio obligatorio que se manifiesta como una exigencia subjetiva; dicha obligación del juicio práctico no rige como una ley natural o necesaria, sino como una máxima que impera, ata o liga al acto libre como una regla o norma que puede no cumplirse aunque se tenga conciencia de que debe operarse.

Otra distinción significativa es entre «principio ético» y «principio normativo». Dussel denomina «principio ético» a un principio abstracto y universal. Por su parte, un «principio normativo» es un principio ético pero aplicado en un campo práctico, *v. gr.*, el económico. En definitiva, un principio ético y un principio normativo son lo mismo, salvo que todo «principio normativo» es uno tal que obliga en un determinado campo.

La ética de la liberación enuncia los principios normativos universales: el material, el formal y el de factibilidad, como discutiremos seguidamente. Estos principios son subsumidos en los campos prácticos correspondientes y se transforman en principios normativos de dicho

campo. Esta cuestión aplicada al campo económico, *i. e.*, la subsunción en él como principios normativos de los principios éticos universales es, pues, la clave de la fundamentación filosófica de una económica de la liberación. El campo económico y los sistemas económicos tienen implícitos principios éticos universales. La economía como tal, sostiene Dussel, tiene siempre principios normativos que cumple o no. Tanto el sistema capitalista como su teoría, según la económica de la liberación, incumplen estos principios normativos exigidos en el campo económico.

Otra distinción es la que nuestro autor establece entre «verdad» y «validez». La verdad se refiere a la captación de lo real desde el punto de vista de la vida. Por su parte, la validez alude a la cuestión formal propia del consenso.

Además, la cuestión de la «pretensión» (*claim, Anspruch*) la toma Dussel de Jürgen Habermas, quien llama así al intento de lograr algo, *v. gr.*, la pretensión de verdad. «Pretensión» indica, entonces, la posición subjetiva que no se arroga la posesión ni la infalibilidad de ostentar la verdad práctica de un enunciado. Esta actitud de no pretender tener ni toda la verdad ni para siempre no es relativista ni muestra una ausencia de la posibilidad de captar la verdad práctica de una opción, decisión, acto o institución económica. La falibilidad implica que no hay juicios prácticos perfectos ni verdad irrefutable, pueden ser corregidos, mejorados o refutados: pueden ser falsados (Dussel, 2014: 293-294). Es un concepto, si se quiere, de humildad teórica.

Así, la «pretensión de verdad», *i. e.*, pretender acceder a lo que las cosas son, no es lo mismo que la «pretensión de validez», *i. e.*, pretender que estamos de acuerdo; y «estar de acuerdo» no es lo mismo que «acceder a la realidad». Algo puede ser válido y verdadero. No es lo mismo falsear la verdad que el disenso (*i. e.*, no estar más en el consenso).

«Víctima» es todo aquel sujeto negado, sujeto que no puede vivir o reproducir su vida en un sistema dado, *v. gr.*, en el sistema económico capitalista. Por su parte, la «comunidad de víctimas» está constituida por comunidades intersubjetivas, sociales e históricas que padecen alguna victimización.

Llegados a este punto, se torna imprescindible, antes de pasar a analizar la formulación de los principios normativos de la económica de la liberación, considerar sucintamente la estructura de la arquitectónica categorial de la filosofía de la liberación que resulta del debate sostenido, como decíamos, con el filósofo alemán Karl-Otto Apel (Dussel y Apel, 2004), pero también es fruto, como venimos demostrando en este trabajo, de los diez años de estudio de la obra de Marx (*vid. supra* § 2.3). La discusión con Apel mostró la necesidad de incorporar en la filosofía de la liberación la dimensión formal, distinguiéndola de la dimensión material, cuyo resultado es producto de la hermenéutica respecto de la obra de Marx. Además, nuestro autor recupera la crítica a la razón instrumental desde la Escuela de Frankfurt, junto al aporte de Franz Hinkelammert, respecto de la cuestión de la factibilidad empírica.

En su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998a), Dussel elabora una ética con pretensión de mundialidad partiendo de la materialidad de la vida del ser humano y orquestada a partir de seis principios, los tres primeros de fundamentación y los tres restantes críticos. La vida humana, pues, determina tanto el criterio como el principio material al que se articulan los criterios y principios formal y de factibilidad; el primero como dimensión procedimental de la aplicación del principio material, y el segundo como posibilidad empírica de realización. El momento crítico inicia con la aparición de las víctimas, lo que implica redefinir desde ellas cada uno de los principios mencionados. En efecto, la que entendemos como la segunda formulación de la filosofía de la liberación³⁴⁰ se configura a través de una arquitectónica de tres niveles, el material, el formal y el de factibilidad.

La primera necesidad de todo ser humano es comer, alimentarse, *i. e.*, reproducir la energía que le permitirá seguir con vida mediante el alimento (*vid. supra* § 4.1.2). La vida humana concreta, como determinación material, será el punto de partida de la arquitectónica categorial de la filosofía de la liberación dusseliana a partir de 1998. La materialidad de esta ética es para nosotros su clave. La ética dusseliana pone como primer principio la permanencia de la vida a través del principio material. Ahora bien, ¿a qué alude lo material del principio en cuestión? Lo material se refiere al «contenido» (*Inhalt*) de esta ética, *i. e.*, su contenido material es la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.³⁴¹ De hecho, para Dussel, la finalidad de todos los actos humanos tiene que ver con la vida. Esto constituye la pauta que permite determinar el contenido moral de toda acción práctica, *i. e.*, de toda acción entre seres humanos. El fin de todo acto humano es el que indica su contenido. En este sentido se refiere Dussel cuando habla de «materia», *v. gr.*, el acto de comer tiene por contenido el hecho de comer, y este es la finalidad del mismo. Por ello entendemos que el concienzudo trabajo respecto de la obra de Marx le ha permitido a Dussel centrarla en la materialidad del sujeto necesitado. A partir del trabajo respecto de Marx, el cambio en la filosofía de la liberación está en el desarrollo de su dimensión material. El trabajo hermenéutico creativo respecto de la obra de Marx le ha permitido a nuestro autor generar, en su filosofía de la liberación, el ámbito material de todas sus dimensiones. Para nosotros, acontece también una resignificación y ampliación categorial en la filosofía de la liberación a partir de la configuración en ella de la determinación material.

El principio material, *i. e.*, el que afirma que ningún acto puede tener pretensión de bondad si no afirma y acrecienta la vida humana personal y comunitariamente, y en último término de la humanidad (Dussel, 1998a: 140), está a la base de toda la teoría y práctica de Marx, y desde este principio critica al capital que, como hemos visto en el § 3.5, explota y subsume al/a la trabajador/a. El estudio detallado de Marx por parte de Dussel produjo el descubrimiento de la determinación material³⁴² en su filosofía, a partir de las necesidades empíricas y concretas de la ética y de la política en la filosofía de la liberación (Dussel,

³⁴⁰ La primera es la desarrollada en el capítulo 1 de nuestro trabajo.

³⁴¹ Debe aclararse que el orden material no se refiere a la realidad física, lo material alude al contenido de la ética, de la filosofía. Aquí ese contenido no es otro que la afirmación de la vida.

³⁴² En el sentido de dar cuenta del aspecto material de toda comunidad de vida.

Mendieta y Bohórquez, 2009: 413). En efecto, como hemos analizado hondamente, Dussel halla en Marx algunas de las intuiciones fundamentales de su filosofía de la liberación (*vid. supra* §§ 3.1-3.7). Así también el principio material de cada una de las dimensiones de su sistema filosófico —la ética, la política, la económica, la estética de la liberación, entre otras— constituyen una elaboración teórica propia a partir de su interpretación de *El capital*.

Nuestro autor desarrolla tanto el criterio como el principio material de su ética de la liberación a partir de una intuición fundamental de Marx respecto del aspecto material o de contenido último de una ética universal. Se trata del criterio de la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad entendido como el contenido y la condición presupuestos siempre de la posibilidad de la realidad humana en cuanto tal. Para Dussel, se trata del descubrimiento de una razón práctico-material de las exigencias primeras o deberes fundamentales (Dussel, 1998a: 192). Este nivel material de la filosofía de la liberación consiste, como dijimos, en la afirmación y el crecimiento de la vida. La pregunta a hacerse respecto de este nivel es: «la acción X, ¿afirma la vida?».

El punto de partida de la economía, para Marx, y de la filosofía, para Dussel, lo constituye un nivel pre-económico: el ser humano viviente (*vid. supra* § 3.4.1). La dignidad absoluta de la vida constituye el criterio ético primero de todas las éticas, y es el último de todas las economías. Somos, en efecto, sujetos de necesidades, y por ello la vida es vulnerable. Las necesidades son las negatividades que nos aproximan a la muerte o nos alejan de la vida. Equivocarse entre veneno y alimento es fundamental; y el criterio que distingue uno de otro es la vida. La vida humana constituye para nuestro autor el criterio de verdad práctico, ya que todo lo que se hace y todo lo que se piensa en torno a lo que se hace surge de este criterio. Todo lo que el ser humano hace de sí mismo y de su mundo busca la reproducción del origen mismo del hacer: la vida. De este juicio de hecho se desprende un juicio de valor y una obligación ética (Fóscolo, 2007b: 114-115). Todo satisfactor es, en tanto que negación de la negación, afirmación de la vida. La espiral de la vida es aquella en la cual es posible reproducir la propia existencia a partir del consumo de los satisfactores útiles —que tienen valor de uso— frente a las necesidades de la corporalidad viviente del sujeto humano. El hecho de que la vida humana sea el modo de la realidad del ser humano hace que sea también el primer criterio de verdad, aún del conocimiento teórico y del práctico o económico (Dussel, 2014: 19-20).

Pero, ¿qué es la verdad? El neurólogo Gerald Edelman (1989) sostiene que el criterio de funcionamiento del cerebro en todas sus acciones es vida-muerte. De modo que la verdad es la actualidad de lo real en la construcción neuronal del cerebro humano. La verdad nunca puede dar cuenta de todos los aspectos cognoscibles de la cosa real a la que nos referimos como objeto de conocimiento, de allí que realidad y cognoscibilidad nunca pueden identificarse (Dussel, 2014: 293-294). Es preciso conocer cómo son las cosas para no morir. El descubrimiento de lo real no es para saber la verdad de lo real, es para que lo real me permita sobrevivir. El conocimiento es una mediación de la vida y no la vida una mediación del conocimiento.

Toda la cuestión relativa a las mediaciones (*vid. supra* § 1.2.3) ha sido significativamente corregida por nuestro autor a partir de la publicación de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998a). El análisis que hace en esta obra difiere notablemente del modo como lo trabajara en sus obras *Filosofía de la liberación* (1985b) y *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973a y 1973b), puesto que se hallaba en una etapa pre-neurológica o pre-materialista. En el segundo capítulo de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998a) realiza una corrección del esquema 2.3 del texto *Filosofía de la liberación* (1985b: 42), donde sostiene que descubrir el sentido es situar el hecho o el fenómeno en el mundo, es situarlo en la totalidad. El sentido dice relación al mundo. El ser en el mundo es el que constituye el sentido del acontecimiento o del fenómeno que se me presenta, pero antes de poder encontrar su lugar en el mundo, uno descubre por una comunidad de vida —*i. e.*, el ser humano es siempre un singular comunitario en el mundo—, lo real, *i. e.*, se accede a la realidad. Ahora bien, sentido y realidad no son lo mismo, la realidad está a la base del sentido.

La verdad es actualización de lo real, de la cosa-real neuronalmente en mi cerebro. Dussel distingue ahora entre cerebro y subjetividad. En *Filosofía de la liberación* (1985b), Dussel hablaba de una existencia intencional de la realidad en el sujeto, una existencia subjetiva (cuestión que alude a la fenomenología). Ahora, en cambio, Dussel habla de existencia neuronal y ya no intencional. El criterio de verdad es la vida. La vida es lo que nos permite discernir qué es verdadero y qué es falso. De allí que sea necesario un conocimiento práctico.

¿Cómo se produce el conocimiento, entonces? Los sentidos son diferentes maneras de acceso al cerebro, el que construye al objeto real neuronalmente a partir de las impresiones sensoriales: se trata de una representación de lo real en el cerebro. Para Dussel, hay dos momentos: 1) lo real y 2) la actualización de lo real en mi cerebro.³⁴³ Se conoce lo real a partir de una representación neuronal de la cosa, *i. e.*, a partir del acto de actualización de la cosa en mi cerebro. Los sentidos son accesos para la construcción neuronal de lo real. El acto por medio del cual el ser humano construye esa representación es el acto de su subjetividad cognoscente.

Entonces, para nuestro autor, interpretar el sentido no es lo mismo que conceptualizar el significado. El concepto es una actualidad cerebral, que dice, por ejemplo, «madera» (nivel 1: realidad), «mesa» (nivel 2: realidad en el mundo instrumental-cultural). El sentido es situar a la cosa en la totalidad y de ese modo interpretarla. Una cosa es la comprensión del ser, *i. e.*, el modo como la totalidad del mundo está en mi memoria de forma potencial; y otra es la comprensión interpretativa³⁴⁴ de las cosas que se desprende de ese contexto

³⁴³ Es lo que el neurólogo Gerald Edelman llama «presente recordado» (Edelman, 1989). Dussel, siguiendo a Edelman, entiende que la totalidad de los recuerdos de un ser humano constituyen su mundo. Cada ser humano es un ser en el mundo, como sabemos a partir de Heidegger, pero «mundo» leído desde la noción edelmaniana de «presente recordado», es la memoria que, diríamos, el *Dasein* tiene de todas sus experiencias que están en su cerebro.

³⁴⁴ También es posible tomar un mito y descubrir el sentido de sus componentes, pero es necesario partir de la totalidad de la experiencia de quienes sostienen tal mito para entender lo que significa tal o cual elemento de

memorativo y que lo actualizo en mi cerebro sabiendo el significado de la cosa.

La percepción³⁴⁵ tiene ya que ver con la totalidad. En la percepción se da la idea de que aún las cosas aparecen dentro de totalidades. La percepción es a la vez sensible y conceptual. El cerebro actúa por mapas, esto significa que una neurona está conectada con muchísimas otras neuronas y constituyen un grupo neuronal de miles de neuronas, que a su vez se conectan con otros miles de grupos de neuronas. Para Dussel, lo sensible en la percepción incluye lo conceptual. Es decir, en la percepción ya no hay distinción entre lo meramente sensible y lo conceptual. El cerebro trabaja por totalidades.

Las cosas-sentido, cosas que en el mundo tienen sentido (y también significado), que son las mediaciones, tienen también siempre valor. Dussel distingue entre significado, sentido y valor. En efecto, ¿qué entidad tienen los valores?, ¿dónde están los valores? ¿En un mundo supraterráneo o celestial? No, claramente. Los valores están en la memoria del cerebro. Los valores, sostiene Dussel, están junto a todas mis experiencias cósicas y todas mis experiencias de sentido.

Ahora bien, el valor se estima a partir de la experiencia práctica cotidiana. Las mediaciones son medios prácticos para cumplir con el proyecto de vida. Algunas mediaciones posibilitan mi proyecto y otras lo impiden. El beber agua, que es un hecho, es estimado a partir del criterio vida, dado que es preciso conocer la mediación y cumplirla para sostener la vida. Se trata de un conocimiento práctico que sirve para reproducir la vida. Esta cuestión, según Dussel, ya no es evaluado por el sistema neocortical que sabe el significado de la botella y el agua, sino que es evaluado por el sistema límbico.

El cerebro humano tiene diversos subsistemas, *v. gr.*, el lingüístico, el memorativo, el neocortical, el límbico, etc. La racionalidad no es espiritual, se trata de las funciones superiores del cerebro que son, en última instancia, físico-químicas. Los filósofos han descubierto, a su modo, la inteligencia (sistema neocortical) y la voluntad (el sistema límbico), las dos grandes partes del cerebro. La voluntad, *i. e.*, el sistema límbico, tiene autoconciencia y responsabilidad. El sistema límbico toma todas las mediaciones, pero no como objetos de la actualidad cognitiva, sino que las sitúa dentro del proyecto de vida. Si algo está bien integrado a mi proyecto de vida entonces tiene valor. Al mismo tiempo, también se recuerdan aquellas mediaciones que no se encaminan a mi proyecto de vida. El criterio vida-muerte clasifica todas las mediaciones en vista práctica. Lo peligroso es, en último término, lo que pone en cuestión la vida. Desde el criterio vida se califican todas las mediaciones, unas positivamente y otras negativamente como peligro. Las más cercanas a la vida son las recordadas.

El cerebro funciona según un criterio de valor: lo que afirma la vida, vale; lo que no, es peligroso. La cosa-real, en cuanto parte del cosmos, al ser incluida como experiencia en mi

ese mito, y luego interpretar ese elemento dentro del mundo como totalidad de sentido en el que se inscribe el mito en cuestión.

³⁴⁵ Con respecto a un análisis fenomenológico de la percepción, véase Merleau-Ponty, 1993.

mundo adquiere significado y sentido. El significado es una posición de la subjetividad en referencia a la realidad del cosmos. La actualidad de ese cosmos en mi subjetividad es la verdad. La verdad es la actualidad de lo real en mi cerebro, es el acceso a lo real. Sin embargo, la verdad no se identifica con el sentido. La constitución de lo real como verdaderamente captado o conceptualizado de inmediato es llenado de un sentido en el mundo, en última instancia, desde un horizonte mítico sea este de los pueblos originarios o de la Modernidad.

Alimentarse es la condición de todas las condiciones, decíamos. En efecto, si uno no se alimenta, se muere. Todo lo viviente debe alimentarse para vivir, *i. e.*, reponer energía que el proceso entrópico de la vida consume. Comer es el valor supremo no porque sea material, sino porque es la condición de la vida, aún de la espiritual. El comer es la condición absoluta de la vida, por lo tanto, es lo ético por excelencia. El deber de comer³⁴⁶ es el primer imperativo que se impone a la voluntad.

El ser humano es el único ser que puede tomar su vida a cargo —esto es lo que significa ser responsable, responsabilidad, *re-spondere*, responder—; y lo hace de tal manera que cualquier mediación no se le presenta como la única ni como la que debe necesariamente cumplir por una ley natural como el resto de los animales vivientes. El ser humano no está determinado por el instinto ni el estímulo. La libertad es una voluntad más allá de las mediaciones que me enfrentan que puede o no decidirse por algo. A partir de nuestras decisiones lentamente vamos construyendo nuestra biografía. La libertad hace que cada mediación que me enfrente sea contingente. El fenómeno es una mediación que se elige en libertad, en una libertad situada en mi tiempo, en mi comunidad, en mi tradición, etc. Es una libertad responsable que constituye a las mediaciones dentro de un proyecto práctico.

El principio material es desarrollado por Dussel a partir de Marx, Freud y Levinas, fundamentalmente. El fin último de todos los fines es la afirmación de la vida humana en toda su complejidad. La vida humana es el contenido último material de la existencia humana. La formulación del principio material universal de la ética reza como sigue:

El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, inevitablemente desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad* (Dussel, 1998a: 140).

La crítica es posible, para nuestro filósofo, a partir de la negación del principio positivo de la

³⁴⁶ La falacia naturalista sostiene que del *ser* no es posible deducir el *deber ser*. Los analíticos sostienen la imposibilidad lógica de deducir el enunciado «Yo debo comer» del enunciado «Yo como». Sin embargo, para Dussel, contra la pretensión de todo el pensamiento analítico, el deber ser surge del ser, puesto que el ser humano incluye en su ser el deber ser. El ser humano tiene por naturaleza el ser libre, el ser responsable y el recibir su vida a cargo. Poner en cuestión la vida para el ser humano es no cumplir con su ser, *i. e.*, el deber de comer, por ejemplo. El valor es lo propio de la naturaleza humana. Véase, *v. gr.*, Dussel, 1998d.

ética material; y la negación de tal principio se constata en las víctimas. Tal cuestión tiene como presupuesto necesario la afirmación de la universalidad del principio material (Dussel, 1998a: 199). Procedimentalmente, el principio de la crítica es la negación del principio material universal. Así, la formulación del principio material crítico afirma que:

Los que operan *ético-críticamente* han re-conocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo reconocimiento simultáneamente se descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que *obliga* a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimación (Dussel, 1998a: 376).

El ser humano es un ser viviente que en cuanto tal no vive para argumentar, sino que argumenta para vivir.³⁴⁷ El nivel formal de la filosofía de la liberación, por su parte, estudia los procedimientos para decidir los medios de afirmación de la vida. Este nivel corresponde a la validez. Lo formal hace referencia a la manera de hacer algo, tiene que ver con lo procedimental. La pregunta a hacerse respecto de este nivel es: «la acción X, ¿surge de un consenso?». El principio formal universal es el siguiente:

El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido (Dussel, 1998a: 214).

Por último, el nivel de la factibilidad estudia las condiciones de posibilidad de realización de los dos niveles anteriores, el material y el formal. Se trata, pues, del hacer posible lo material y lo formal. La pregunta a hacerse respecto de este nivel es: «la acción X, ¿es de posible realización?». El principio de factibilidad afirma que:

El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, *debe* cumplir *a)* con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural, etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos esos niveles, desde el marco de *b) las exigencias: b.1)* ético-materiales de la verdad práctica, y *b.2)* morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde *b.i)* las acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente «posibles» que no contradicen los principios ético o moral), hasta *b.ii)* las acciones *debidas* (que son las éticamente «necesarias» para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas*: materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano— o formales —desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones—) (Dussel, 1998a: 270).

Analicemos, por último, la subsunción de los principios éticos universales en el campo económico como principios normativos de la económica de la liberación, *i. e.*, como los principios propios del campo práctico de la economía (Dussel, 2014: 200). En efecto, para nuestro autor, los principios éticos, dijimos, son subsumidos en el campo económico y se

³⁴⁷ Contra el *ego cogito* cartesiano, el filósofo camerunés Fabien Eboussi Boulaga habla del «danzo para vivir».

transforman así en principios normativos de la economía. Todo acto económico, entonces, desde la producción, la distribución, el intercambio o el consumo, entre otros, presuponen exigencias normativas constitutivas que lo estructuran como tal (Dussel, 2014: 201-202). Estos principios son tales que guían la acción y permiten elegir las mediaciones que lentamente, en opinión de Dussel, irán construyendo las alternativas en vías de la transición hacia un nuevo sistema económico (Dussel, 2014: 322). Los criterios y principios normativos del campo económico permiten descubrir en cada caso qué es lo que se endereza a la alternativa trans-capitalista (*vid. supra* § 4.1.1).

El principio material es el principio fundamental que obliga a preguntarnos por aquello que afirma la vida. La economía presenta una relación esencial con la dimensión material, *i. e.*, con el contenido de los satisfactores de las necesidades en vista de la perpetuación de la vida humana (y de toda vida como su condición material de posibilidad), de allí que sea una instancia fundamental.³⁴⁸ La economía, entonces, es pensada aquí como la ciencia que se ocupa antes que nada de la producción de los bienes necesarios que niegan la negación que el sujeto viviente humano sufre por el consumo de energía en el acto mismo del vivir (Dussel, 2014: 220). Lo económico (lo productivo, y aún antes la vida misma del ser humano que se manifiesta primeramente como necesidades) es lo material por excelencia en el sentido que recibe esta noción en la filosofía dusseliana.³⁴⁹ La materia, en efecto, es el contenido inmediato o último del acto humano, *v. gr.*, del acto de trabajo. El contenido de todo acto humano es su finalidad; y el fin último de todos los fines prácticos (que por serlo son, en definitiva, mediaciones) es la realización de la vida humana en cuanto tal. Así, el contenido del acto económico, sumamente complejo (ya que es productivo como transformación de la naturaleza, y práctico en cuanto relación con otros sujetos, *vid. supra* § 1.3.2), es, en último término, la afirmación y desarrollo de la vida humana en referencia a las mediaciones que la hacen posible en todas las dimensiones. Las mediaciones como fruto del trabajo son productos, pero ya en el intercambio son mercancías, y todo enderezado por su contenido (materialmente) a la vida humana (Dussel, 2014: 215).

El criterio de toda decisión económica racional bajo la filosofía de la liberación consiste en poner en marcha aquella mediación que hace posible la vida en la Tierra, y la vida humana en particular, para siempre, es decir, en el largo plazo de los próximos milenios. Para que la vida sea perenne habrá que definir los criterios y principios de un nuevo sistema que no se sostenga ya en los del capital (Dussel, 2014: 227). En efecto, los criterios de la economía de la liberación se fundan en el postulado de una vida perpetua (*vid. supra* 4.1.1), el cual exige, entre otras cosas, que a) la tasa de uso de los recursos renovables no debe superar la tasa de

³⁴⁸ Para la filosofía de la liberación, lo económico constituye la determinación o instancia material; mientras que lo político es la instancia formal, en el sentido de la legitimidad. La política determina la economía dándole legitimidad, y la economía determina la política dándole los productos que consumidos permiten la sobrevivencia. Hay una determinación material de la política y una determinación formal o de legitimidad de la economía. Las dos son necesarias, pero son distintas determinaciones. El sujeto humano es, en el campo político, un ciudadano, mientras que en el campo económico puede ser quien trabaja en una fábrica o quien la gestiona o cumple otra función económica. En el tema de la propiedad se ve claramente, para Dussel, que la política es inescindible de la economía, y viceversa.

³⁴⁹ Hemos dicho que «materia» se refiera a «contenido». No se trata, en efecto, de una sustancia física que se opondría a algo así como una sustancia espiritual.

su regeneración, b) la tasa de uso de los recursos no-renovables no debe superar la tasa de la inversión y uso de los sustitutos renovables, y c) la tasa de emisión de contaminantes y de los residuos de la producción no debe ser mayor que la tasa que permita reciclarlos (Dussel, 2014: 230) (*vid. infra* § 4.2.3).

La luz, entonces, que debería iluminar la elección económica tanto de la ciencia económica como de la gestión económica o de la vida económica de cualquier singular, *i. e.*, de lo que se debería explicar como económico es, precisamente, el principio normativo material de la economía, que reza del modo que sigue:

Debemos, es un deber y un derecho, en el campo económico producir, distribuir, intercambiar y consumir productos del trabajo humano, haciendo uso de las instituciones económicas de un sistema creado a tal efecto, teniendo en cuenta siempre y en última término la afirmación y crecimiento cualitativo de la vida humana de todos los miembros de la comunidad, en última instancia de toda la humanidad, según las exigencias del estado de las necesidades y de los recursos ecológicos determinados para la historia humana en el presente que nos toca vivir (Dussel, 2014: 236-237).

Es un deber, es lo normativo, es lo que debe hacerse para propagar la vida o no propagar la muerte. La vida o la muerte son las únicas referencias de este deber. Por esto, la propuesta dusseliana no es formalista al estilo de la eticidad kantiana, sino que se trata de una ética material: es el deber por la vida. Así, la vida, en general, y la vida humana, en particular, es, al mismo tiempo, el fundamento y el criterio ético para poder elegir todas las mediaciones necesarias de un sistema económico futuro más allá del capital.

Sin embargo, este principio es sobredeterminado por el principio «crítico» normativo material de la economía. En efecto, si hay que afirmar la vida es la de todos los seres humanos, pero si hay que afirmar alguna vida, la cual va a ser determinante de la afirmación de la vida de todos/as, es primero la afirmación de las víctimas de los sistemas económicos, en especial, del sistema capitalista. El principio crítico material sostiene que no es solo afirmar la vida de todos/as, sino afirmar, en primer lugar, la vida de las víctimas del sistema de la economía capitalista (*vid. supra* §§ 1.2.4, 1.2.5, 3.4 y 3.5). El/la pobre es, como enseña Marx, la víctima del sistema económico (*vid. supra* § 3.4), pero hay también naciones pobres (*vid. infra* § 4.3).

El segundo principio es el principio formal o de consensualidad práctico de la economía. En la filosofía de Dussel, lo formal alude al procedimiento, a la forma o la manera como algo se realiza. Este principio es el que indica, entonces, el camino acerca de cómo se deben tomar las decisiones de la gestión económica en un sistema económico futuro, relativas a la producción, distribución, intercambio y consumo de bienes que son mediaciones para la vida. La consensualidad legítima de las decisiones de todos los miembros de la comunidad económica es el ámbito que obliga y determina el principio normativo formal de la economía, que se enuncia del modo que sigue:

Es legítima toda decisión (tecnológica, productiva, organizativa, publicitaria, etc.) de la nueva empresa productiva, aun en el marco de las decisiones políticas sobre el campo económico, cuando los afectados (trabajadores, empleados, etc.) puedan participar de manera simétrica en las decisiones prácticas en todos los niveles (de la producción, distribución, intercambio, etc.) institucionales, siendo

garantizada esa participación por medio de una propiedad comunitaria o social de los medios de producción, gestionada discursivamente (aunque el peso de las razones tenga más fuerza en el caso de los especialistas en diferentes saberes, técnicas o prácticas que se ejercen en dicha comunidad productiva), teniendo en cuenta las necesidades de todo tipo no solo de la comunidad productiva, sino fundamentalmente y como servicio y responsabilidad de toda la sociedad, y en último término de la humanidad, dentro de los límites enmarcados por el principio de factibilidad y de la afirmación de la vida humana como bien común (Dussel, 2014: 254).

El principio formal sostiene, pues, la validez de una decisión cuando los/as participantes de ella lo hacen simétricamente, *i. e.*, con iguales derechos; ahora bien, para poder tener simetría se debe tener la misma relación con los medios de producción, con las decisiones de la producción, etc., y tener el mismo derecho de participación en todas las instancias. La propiedad común será la condición de posibilidad de la legitimidad de la decisión. En efecto, se trata de aplicar la cuestión de la propiedad como condición de posibilidad de la simetría de la argumentación y de la decisión económica:

[...] el derecho a la plena gestión comunitaria consiste en el derecho a dar razones en condiciones simétricas, para alcanzar decisiones consensuales que se imponen por la fuerza de la validez, con la vinculación vinculante creada por la argumentación, sin violencia ni corrupción (Dussel, 2014: 253).

Por último, el principio de factibilidad a través del cual se trata de determinar las mediaciones posibles de efectuación empírica y concreta con obligatoriedad o normatividad. Se trata, entonces, de hacer lo posible empíricamente. El principio de factibilidad es tal que debe estar regulado por el principio material y por el principio consensual de la gestión colectiva; en efecto, cumplir con lo posible exige que sea en favor de la vida y con el consenso de quienes gestionan el proceso, pero sobre todo quienes lo sufren, de las víctimas.

La factibilidad es la posibilidad de llevar a cabo real o empíricamente algún objetivo, plan, praxis o institución. Para ello, es necesario ejercer un realismo crítico, que como tal se sitúa entre dos extremos: por un lado, las propuestas imposibles, presentadas como posibles por los anti-institucionalistas de izquierda o de derecha, y, por otro, las propuestas que se presentan como si fueran imposibles para los conservadores. El realismo crítico económico se abre al horizonte de «otro mundo posible», de «un mundo donde quepan todos los mundos», al decir de los/as zapatistas. La descripción del principio normativo de factibilidad económica sostiene que es factible poder efectivamente realizar algo empíricamente (no se trata solo de poder pensarlo teóricamente, sino que tiene que poder ser realizado empíricamente). El principio de factibilidad le dice a la extrema izquierda que es preciso ser realista, y al conservador le dice que tiene que ser crítico (Dussel, 2014: 289-290). El principio normativo de factibilidad reza como sigue: «*¡Haz lo posible!, porque intentar lo imposible es quimera, y no intentar lo posible es conservadurismo o cobardía*» (Dussel, 2014: 290). La cuestión es realizar las mediaciones económicas posibles dentro del margen delimitado por la afirmación de la vida (principio material) desde decisiones consensuadas legítimamente por la comunidad participativa (principio formal), sin restringir la posibilidad a lo meramente vigente.

La obra *16 tesis de economía política* (Dussel, 2014) es la enunciación de una teoría que

demuestra cómo en el campo práctico de la economía todos sus posibles agentes deben actuar subjetivamente con pretensión de justicia. La palabra «justicia» alude a un concepto complejo que sintetiza los aspectos material, formal y de factibilidad. En efecto, la pretensión práctica de justicia económica está constituida por tres determinaciones: en primer lugar, la pretensión material de verdad, *i. e.*, la pretensión subjetiva de afirmar la vida (y no la tasa de ganancia); en segundo lugar, la pretensión formal de validez, *i. e.*, lo que se decida comunitariamente por consenso debe ser realizado puesto que indica el modo de afirmación de la vida (*v. gr.*, en la gestión económica de una empresa lo hará la comunidad con propiedad comunitaria de bienes); y finalmente, la pretensión de factibilidad económica, *i. e.*, hacer lo posible (Dussel, 2014: 294-295):

Para que un acto económico tenga pretensión de *justicia* o sea *justo*, a] debe afirmar y hacer crecer cualitativamente la vida de la comunidad (en última instancia de la humanidad), b] debe contar con el consenso de la comunidad respectiva (sea de los miembros trabajadores de la empresa productiva o de los órganos que la participación haya elegido en diversos niveles, desde el local hasta el nacional o internacional) y c] debe ser posible, factible, realizable (según las exigencias de la posibilidad creativa y crítica, y no meramente conservadora o burocrática) (Dussel, 2014: 295-296).

En efecto, la economía debe desarrollar su actividad en tanto que afirmación y crecimiento cualitativo de la vida humana, *i. e.*, cumpliendo con su principio normativo material; en la participación libre y válida de los miembros de la comunidad, *i. e.*, cumpliendo con su principio normativo formal; y respondiendo a las condiciones objetivas de eficiencia, *i. e.*, cumpliendo con su principio normativo de factibilidad empírica (Dussel, 2014: 203); pero, además, y fundamentalmente, a estos tres principios debe sumársele la dimensión crítica de cada uno, puesto que el punto de partida de todas las transformaciones debe ser siempre, como exige la filosofía de la liberación, la consideración de las víctimas, en este caso, del sistema económico actual.

4.2. Crítica al sistema capitalista desde el marco categorial de la económica de la liberación

Pero... la tasa de crecimiento de la ganancia no oye razones. Prefiere la extinción de la *vida* a su muerte como capital.
— Enrique Dussel (1986: 213)

Consideremos por un momento el interrogante que permite el epígrafe: ¿es realmente posible la extinción de la vida antes que el fin del capitalismo? La pregunta no es meramente un ejercicio retórico; de hecho, uno de los propósitos por los cuales Dussel se interna en el estudio sistemático de la obra de Marx ha sido para poder efectuar una crítica al sistema capitalista, que constituye la causa de la pobreza en al menos el 75 % de la humanidad que mora fundamentalmente en el llamado «Sur» del mundo (África, Asia y América Latina) (Dussel, 1998c: 24) (*vid. infra* § 4.3):

Hoy, en la periferia mundial, la mayoría de la humanidad «sufre» en sus «membranas» (en la mucosa estomacal el hambre, en la piel el frío, etc.) el efecto traumático de una estructura no-intencional ético-económica *injusta* (Dussel, 1998a: 106).

Se trata, pues, de realizar una crítica posible al sistema capitalista como totalidad (*vid. supra* § 3.2), *i. e.*, como sistema económico no-equivalencial de dominación (*vid. supra* § 4.1.2). La filosofía de la liberación y, en particular, su económica de la liberación constituyen un marco categorial desde el cual es posible realizar esta crítica, *i. e.*, desarmar, desmontar el marco categorial del liberalismo económico fetichizado.

La esencia del pensamiento crítico consiste, para nuestro autor, en partir de la relación sujeto-sujeto, *i. e.*, partir del cara-a-cara (*vid. supra* §§ 1.2.1 y 3.1), pero ubicándose especialmente desde el lugar de quien padece las consecuencias negativas de un sistema, llámese oprimido/a, pobre, víctima (*vid. supra* §§ 1.2.4 y 3.4). La exterioridad del otro constituye el momento crítico por excelencia y el comienzo de todo discurso de ruptura con la moral dominante o sistémica. De allí que el destino del/de la filósofo/a crítico/a sea permanecer en la exterioridad (Dussel, 2006: 210), porque ese es el punto de partida de la crítica ética al sistema dominador. En este caso, el inicio de la crítica parte de identificar al capital como una totalidad de sentido (*vid. supra* §§ 1.2.2 y 3.2), y de reconocer cómo opera en esa totalidad la negación de la alteridad, *i. e.*, la víctima del sistema (*vid. supra* §§ 1.2.5 y 3.5) como una mediación para la realización del capital (*vid. supra* §§ 1.2.3 y 3.3). Precisamente por el hecho de pensar desde el más allá del sistema dominante, *i. e.*, desde la negatividad del sistema, la filosofía de la liberación es un pensar crítico (Dussel, 2016).

4.2.1. *Homo œconomicus*: fetichización de la ciencia económica

La raíz de la crítica dusseliana a la filosofía política burguesa consiste en el hecho de sostener que previo al individuo y al mercado hay una comunidad, *i. e.*, que el ser humano es un ser comunitario (*vid. supra* § 4.1.1). La división técnica del trabajo puso en evidencia la diferenciación de los trabajos dentro de una comunidad, dado que hay una pluralidad de satisfactores como de cosas reales con distinto uso. Así, el trabajo vivo se determina funcionalmente en la comunidad. Todo ser humano necesariamente forma parte de una comunidad; en este sentido, la relación es, entonces, individuo-comunidad, o como gusta nombrarlo Dussel, singular-comunidad. La comunidad funda la singularidad, ya que no habría singular sin comunidad: la propia subjetividad es intersubjetiva.

Contrariamente, tanto el liberalismo político como el económico ponen el acento en la noción moderna de individuo.³⁵⁰ En la modernidad se fetichiza el concepto de individuo y se olvida el concepto de comunidad. Para nuestro autor, tanto los representantes de la filosofía política moderna como los economistas liberales hacen abstracción en sus análisis de la dimensión ética o crítica, tal como la entiende la filosofía de la liberación, al fetichizar al individuo desvinculándolo de la comunidad, o al mercado desligándolo del ser humano a la vez necesitado y productor. La discusión, en este sentido, es sumamente amplia y, por supuesto, no se halla agotada ni mucho menos saldada. Ese *homo œconomicus* al que alude el título de este parágrafo lo hallamos, según Dussel, en las posiciones teóricas de Bernard

³⁵⁰ Sobre la idea moderna de individuo, véase Heler, 2000.

Mandeville, John Locke, David Hume, Hegel, Adam Smith, William Stanley Jevons, Friedrich von Hayek y Milton Friedman. Los conceptos fundamentales de la economía política liberal se hayan, pues, fetichizados, *i. e.*, son categorías inventadas para justificar al propio capitalismo. A estos conceptos, como la noción misma de individuo egoísta en tanto que fundamento de la economía o la propiedad privada, Marx los llama «robinsonadas», y es a través de ellos como critica la economía burguesa:

Como la economía política es afecta a las robinsonadas, hagamos primeramente que Robinson comparezca en su isla. Frugal, como lo es ya de condición, tiene sin embargo que satisfacer diversas necesidades y, por tanto, ejecutar *trabajos útiles de variada índole*: fabricar herramientas, hacer muebles, domesticar llamas, pescar, cazar, etcétera. De rezos y otras cosas por el estilo no hablemos aquí, porque a nuestro Robinson esas actividades le causan placer y las incluye en sus esparcimientos (Marx, 1975: 93).

Veamos, entonces, muy sumariamente algunas notas al respecto. Bernard Mandeville en su obra de 1729, *La fábula de las abejas*, sostenía que en la sociedad burguesa los individuos luchan egoístamente por sus beneficios, lo que para una ética medieval o pre-burguesa constituía un vicio; pero en la nueva ética, en la burguesa, y en el ámbito público, el vicio deviene virtud, como reza el subtítulo de esta obra: «los vicios privados hacen la prosperidad pública». El mercado en el que intervienen individuos egoístas pasa a ser un ámbito virtuoso. De modo que, para Mandeville, el problema original del mercado y de la economía es, en definitiva, ético (Mandeville, 1997).

El capitalismo fetichizó la propiedad privada y lo hizo a través de los desarrollos teóricos de la filosofía política del s. XVII-XVIII (Dussel, 2014: 258). John Locke, *v. gr.*, en su obra *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (2006), publicada en 1689, construye un discurso fetichista acerca del origen del capitalismo. Sostenía que en su origen todo era común y que el trabajo era la única causa de la constitución de la propiedad, *i. e.*, lo que uno trabajaba era de lo que se apropiaba. Pero en el estado de stock, o de excedente, los/as ricos/as compran el trabajo de los/as pobres. Lo común desaparece mientras que la propiedad privada es garantizada por el Estado liberal al servicio de la economía capitalista.

David Hume, por su parte, formula su principio de justicia que aparece en la segunda parte de su sistema *Tratado de la naturaleza humana* (1985), publicado en el año 1739, donde justifica la propiedad privada de una manera crítica ante la avaricia. Al otorgársele a todos/as la posibilidad de la posesión de la propiedad privada, el/la avaro/a no puede apropiarse de los bienes de los/as otros/as. Aunque se trata, en verdad, de una crítica a la opulencia de la nobleza frente a la precariedad burguesa, el argumento de Hume era, en un primer momento, progresista ya que iba dirigido contra esa nobleza, pero luego, con el desarrollo histórico de la burguesía y el capitalismo, se vuelve justificador de la opresión. Hoy, de hecho, asistimos al horroroso espectáculo de que el 1 % de la humanidad acumule el 99 % de la riqueza del planeta (Hardoon, 2017), cuestión que no puede leerse por fuera del devenir histórico del capitalismo.

Según lo explica Hegel en su obra del año 1821, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (2000), el fundamento de la decisión libre sobre algo estriba en la propiedad de

aquello sobre lo que se tiene derecho exclusivo. En efecto, la propiedad privada es el fundamento ontológico de la libertad del/de la burgués/a. Se es libre de decidir porque se es poseedor/a de la cosa (como el/la poseedor/a del dinero, *vid. supra* § 3.1). Tanto el Estado como el derecho moderno tienen por objeto defender la propiedad privada sobre la que está fundado todo el sistema capitalista: «Sin propiedad privada del burgués sobre el capital, el capital mismo se disuelve. [...] [La propiedad privada es el] *fundamento ontológico subjetivo* de todas las determinaciones, categorías, instituciones del capital, del capitalismo» (Dussel, 2014: 257).

En 1776 Adam Smith publica su obra *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1958), donde sostiene que toda la economía se basa en el intercambio de productos que realizan individuos aislados entre sí a raíz del *self-interest*:

Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; no les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (Smith, 1958: 17).

Para el economista escocés, en efecto, un individuo aislado (S_1) produce un producto (P_1) y lo coloca en el mercado como una mercancía (M_1); y otro individuo también aislado (S_2) produce otro producto (P_2) que también pone en el mercado como otra mercancía (M_2). Luego, intercambian en el mercado la propiedad del producto que cada uno realizó (M_1-M_2); pero para poder intercambiarlos es preciso un contrato de compra-venta. El supuesto es que dicho intercambio será hecho en el mercado. La economía está transida de derecho desde el punto de partida: se compra y se vende, donde comprar es tomar algo de otro, apropiárselo y tener derecho a esa apropiación, y vender es ceder esa propiedad al comprado. Tanto el derecho como la política, insistimos con esta idea, son intrínsecos a la economía.

Ahora bien, el punto de partida de la hipótesis de Smith es el mercado capitalista, y con ella justifica míticamente el capitalismo, pues hace abstracción de la historia para justificar un modo de producción en abstracto cuyo punto de partida es el individuo que produce y que luego intercambia en el mercado con otros individuos que también producen para el intercambio (S_1-S_2). Naturaliza así el sistema no-equivalencial capitalista. El fetichismo de Smith (y de la economía política burguesa) consiste precisamente en inventar a los individuos aislados (S_1, S_2, \dots, S_n). Smith sostiene que persiguiendo cada individuo sus fines particulares se realiza un bien para toda la comunidad. El bien común es así presentado, entonces, como el resultado del egoísmo de cada individuo aislado. Marx, por su parte, muestra que los supuestos individuos de Smith ya forman parte de una comunidad o relación de producción, de modo que su producto de alguna manera ya es social antes de entrar en el mercado para intercambiarlos. En efecto, no es, como se pretende desde el capital, la instancia del contrato de compra-venta en la que se logra la socialización de un individuo con otro (*vid. supra* § 3.1), sino más bien que la comunidad es el *a priori* y no el fruto del contrato (político) o intercambio (económico). Siendo comunitario en su origen, un sujeto intercambia con otro sujeto y necesitan un contrato, pero a partir de una comunidad que es punto de partida inevitable siempre, aun en el capitalismo (que, en efecto, pensará al

individuo abstracto, pero que en verdad será un inglés, que habla inglés y forma parte una tal familia, de modo que no es meramente un individuo, sino ya miembro de una comunidad). Según Marx y la económica de la liberación, no es el contrato posterior al intercambio lo que constituye la sociabilidad de la economía, sino que la sociabilidad de la economía es el punto de partida.

Finalmente, una breve referencia a William Stanley Jevons quien publica en 1871 su obra *The Theory of Political Economy*, donde redefine el capital a partir de invertir la crítica que Marx hiciera cuatro años antes con la publicación del primer tomo de *El capital*. La teoría marginalista sostiene que el valor del trabajo debe determinarse a partir del valor del producto y no el valor del producto a partir del valor del trabajo, invirtiendo así la teoría clásica de tradición ricardiana. Jevons descubrió, podríamos decir simplificando el punto, dónde hay que cambiar el método de Marx. La crítica al «mito de Jevons» consiste, pues, en invertir la inversión para mostrar lo que con él se oculta. Jevons, para Dussel, es un ideólogo que conoce a Marx indirectamente y crea una argumentación postmarxista que el pensamiento económico burgués sostiene hasta hoy con, *v. gr.*, von Hayek y Friedman.

4.2.2. (Ir)racionalidad del capital: aumento de la tasa de ganancia

Ahora bien, consideremos esta otra pregunta: ¿es la vida un instrumento de la tasa de ganancia? Pues para la racionalidad del sistema capitalista sí lo es. Se trata de una racionalidad que socava la posibilidad misma de la reproducción de la vida y, al hacerlo, desde el punto de vista de la económica de la liberación, se vuelve irracional. Lo irracional es aquello que pone en cuestión la vida. Esta es la tesis a probar en este párrafo. Nuestra paráfrasis del archiconocido soliloquio de Hamlet reza así: *la vida o el capital*, esa es la cuestión.³⁵¹ La disyunción sigue siendo excluyente, como en aquel ser o no ser. O una cosa o la otra, pero no ambas a la vez. Este es el punto. El capital, dijimos, opera con una lógica mediante la cual destruye materia y energía sin reponerla. Este hecho acelera el proceso entrópico e impide la posibilidad de la reproducción de la vida (*vid. supra* § 4.1.2). Hemos «elegido», pues, un modo de producción que atenta contra la vida misma. En esto estriba la irracionalidad del capital o, mejor, la irracionalidad del ser humano aferrado al sistema de producción capitalista. Esta irracionalidad que habita en el seno del capitalismo nos conduce como humanidad a un abismo de muerte próxima (*vid. infra* § 4.2.3). En el marco del modo de producción capitalista, el ser humano ha roto con la lógica de la vida volviéndose así irracional ante ella.

En efecto, la lógica del aumento de la tasa de ganancia corresponde al formalismo capitalista que en cuanto tal es contraria a la vida y, en consecuencia, irracional desde dicho punto de vista. Por su propia racionalidad, el capital no puede cumplir nunca con el principio material de producción y desarrollo de la vida, cuestión que —como hemos estudiado— determina la racionalidad de la económica de la liberación (*vid. supra* § 4.1.3) (Dussel, 2014: 291). El capital tiene un principio que guía todos sus pasos, es un principio de elección de todas sus

³⁵¹ Véase Hinkelammert y Duchrow, 2003.

mediaciones (*vid. supra* § 3.3), ya sea de la inversión de dinero, de la invención tecnológica, del establecimiento de una fábrica, de la compra o no de fuerza de trabajo, etc. Ese principio es el aumento de la tasa de ganancia; o dicho de otro modo, la valorización del valor es el fundamento racional del capital (*vid. supra* § 3.2). El sistema capitalista tiene una racionalidad medio-fin: invertir siempre donde proporcionalmente se gane más, y no invertir nunca donde esto no ocurra.

Franz Hinkelammert, autor a quien Dussel sigue en este punto, sostiene que la racionalidad del sistema capitalista se ha vuelto irracional:

Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana. [...] A la luz de la racionalidad medio-fin parece perfectamente racional, pero a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional (Hinkelammert, 1996: 22).

Lo racional, entonces, es aquello que permite la vida y su aumento cualitativo. Por el contrario, la racionalidad instrumental del capital, esto es, la racionalidad medio-fin, es irracional desde el punto de vista de la racionalidad de la supervivencia futura de la humanidad. El principio «racional» del capitalismo se funda en el aumento de la tasa de ganancia, el cual se opone al principio racional de conservación y aumento perenne de la vida en la Tierra (*vid. supra* § 4.1.2). La *racionalidad* de la vida demuestra la *irracionalidad* de la racionalización formal del capital (Dussel, 2014: 230), donde el aumento cuantitativo no implica necesariamente un crecimiento cualitativo de la realización de la vida humana en el cumplimiento de sus necesidades más esenciales (Dussel, 2014: 235).

En el marco del modo de producción capitalista, el ser humano se ha vuelto un problema para el desarrollo de la lógica de la vida, dado que el capitalismo como modo de producción encierra una racionalidad no ética, que leída —insistimos— desde la racionalidad ética de afirmación de la vida se torna irracional (*vid. supra* § 2.5). La racionalidad ética pone límites a la capacidad cuasi infinita del cerebro humano que puede transformarlo todo en instrumentos de sus proyectos y así de instrumentalizar la vida misma. La racionalidad no ética del capital obliga a traspasar esos límites. El ser humano puede evidentemente ejercer su voluntad de dominio hasta la extinción de sí mismo y con él de la vida. El mundo instrumental que era para la vida se fetichiza, se transforma en una divinidad y ahora inmola la vida a los fines del capital (*vid. supra* § 3.5). El capital se opone al principio vida desde el punto de vista ético: se trata de una oposición entre vida y muerte. El capitalismo es, desde la económica de la liberación, éticamente injustificable porque su lógica, el criterio de aumento de la tasa de ganancia, es una lógica de muerte.

El capital explota tanto el trabajo humano (a través de la extracción y apropiación de plusvalor, cuestión que hemos trabajado profusamente, *vid. supra* §§ 3.3-3.5) como la riqueza común de la naturaleza (a partir de la sobre utilización de materia y energía acelerando el proceso entrópico, *vid. supra* § 4.1.2). El capitalismo sobre interviene la naturaleza siendo esta necesaria para la humanidad en su conjunto. Esto significa que hay una apropiación por parte de una minoría —cada vez más minoritaria— de lo común (Dussel, 2014: 228-229) (*vid.*

supra § 4.1.1). Para Marx, la naturaleza no es explotable, ya que el único que produce y crea valor es el ser humano, por lo que solo él es realmente explotado, entonces no es que se explote la naturaleza, sino que su riqueza es utilizada por unos pocos para sí mismos, excluyendo al resto de la humanidad de ella. Es decir, transforman lo común en privado. Esta cuestión, sin embargo, no ha sido pensada por Marx. En el capitalismo, entonces, hay una privatización monstruosa de lo común. El capital explota al/a la obrero/a, pero al mismo tiempo expropia lo común de la naturaleza al ponerlo en manos de un pequeño grupo. No solo es la gestión del excedente de la producción lo que define al capital, sino también la gestión de lo común expropiado a la humanidad en su conjunto. Ese bien común que, en cuanto tal, la humanidad no tiene derecho a destruirlo, sino a costa de su suicidio colectivo (*vid. infra* § 4.2.3).

Precisamente la cuestión de la competencia y la subsunción de tecnología en el proceso productivo capitalista es un ejemplo de esta irracionalidad. El capitalismo, dice Dussel, está bajo la espada de Damocles de la revolución tecnológica. Su posibilidad de ser está compelida a subsumir nueva y más eficiente tecnología en el marco de la competencia entre capitales. La tecnología sigue la exigencia de bajar el valor y, por ende, el precio de los productos en la competencia (*vid. supra* § 3.3). Considérese, pues, el siguiente argumento: i) todo capital compite con los otros capitales; ii) se trata entonces de lograr producir mercancías con el menor valor-precio posible; iii) la manera de aumentar la productividad o de disminuir el precio de la mercancía en el mercado se logra gracias a la obtención de mayor plusvalor relativo, ya que es lo que dará mayor ganancia, a través de mayor composición orgánica del capital; iv) el capital se encuentra entonces constreñido a subsumir materialmente la tecnología más desarrollada y en corto plazo lograr producir con menor valor; v) el problema es que esa tecnología en función del criterio del aumento de la tasa de ganancia puede ser antiecológica (*v. gr.*, la tecnología que utiliza combustibles fósiles); por lo tanto, el criterio de la subsunción de la tecnología en el capital es el aumento de la tasa de ganancia justificado por la competencia; así, el uso de la tecnología antiecológica no es debido a la tecnología en sí misma, sino al criterio de su subsunción en el proceso de producción capitalista. La competencia es el leitmotiv, el acicate de la invención tecnológica; esta, en el marco del sistema capitalista, ha logrado ciertamente importantes avances tecnológicos, pero nunca bajo el criterio de la preservación de la vida, sino del aumento de la tasa de ganancia. La economía necesita ir desarrollando la tecnología como un medio para poder producir mercancías con menor valor dada la ley de la competencia:

Si un capital logra subsumir mejor tecnología en el proceso productivo (por ejemplo, la máquina a vapor, cuyos componentes eran ya utilizados en la Revolución Industrial china antes que en la inglesa), logrará *bajar el valor* (y el precio) de la mercancía en la competencia del mercado, no porque la máquina produzca más valor, sino porque disminuye la proporción del salario en el valor de la unidad del producto (el producto contendrá proporcionalmente menos salario porque la máquina ha aumentado la productividad del mismo trabajo). Es decir, la Revolución Industrial no fue el fruto de un pueblo con capacidad inmensa de invención de tecnología, sino que se alcanzó a través de la racionalidad misma del capital: a más tecnología subsumida en el proceso de trabajo, se produce una disminución del valor-precio de la mercancía que, por la competencia, destruye (o absorbe plusvalor) a los otros capitales. La revolución tecnológica de los siglos XVIII y XIX es fruto, y no causa, de la exigencia vida-muerte del capital: o baja el precio de sus

mercancías o simplemente desaparece del mercado (Dussel, 2020a: 100).

El sistema capitalista como un todo, según lo que hemos analizado en tercer capítulo, subsume al trabajo vivo y lo pone a trabajar en un proceso de producción. El término del proceso de producción es un producto. Ahora bien, para que el producto sea producido con menor valor hay que incorporar tecnología en el proceso productivo, lo que se denomina subsunción real de la tecnología en el proceso de producción. Esta cuestión implica una nueva organización del trabajo en la cual el/la trabajador/a pierde conciencia de todo el proceso productivo, transformándose su trabajo en trabajo abstracto. El/la trabajador/a vende su fuerza de trabajo, pero no sabe bien qué es lo que con ella hace. La máquina marca el ritmo, y el ser humano se transforma en un subsistema de la máquina. El trabajo se vuelve así inhumano en su abstracción, en su sinsentido. La finalidad del trabajo abstracto, entonces, no es producir un bien útil sino un bien vendible, un bien intercambiable.³⁵²

El criterio de subsunción de la tecnología en el proceso de producción capitalista es el mismo que para la invención tecnológica, *i. e.*, el aumento de la tasa de ganancia,³⁵³ que se logra al producir cada vez más en menor tiempo, y así a corto plazo disminuir el valor y el precio para sostener la competencia. El aumento de la composición orgánica del capital es la clave para ello. En efecto, la argumentación capitalista respecto de la competencia se cifra en el criterio no-ecológico de subsunción de la tecnología en el proceso productivo, que no considera el daño ecológico que esa tecnología puede ocasionar en la naturaleza. El peligro antiecológico no lo constituye la tecnología en cuanto tal, inadecuada o peligrosa para la afirmación y crecimiento de la vida humana, sino el criterio de su elección. La racionalidad de la competencia del capital que exige desarrollar tecnología según el criterio del aumento de la tasa de ganancia es el motor de la destrucción de la vida en la Tierra. La tecnología antiecológica, entonces, es más bien el resultado de esta racionalidad que no tiene a la vida como objetivo ni fundamento, sino solo al aumento del capital (Dussel, 2020a: 100). Tal criterio es el mismo capital que incluye la competencia como momento de su esencia (Dussel, 2014: 223). El capital es, en definitiva, la esencia del problema ecológico, precisamente porque la tecnología que subsume es una tecnología no-ecológica.

4.2.3. Capitalismo y crisis civilizatoria: suicidio colectivo y ecocidio

Llega el momento en que la naturaleza, como por un acto de venganza cósmica, exterminará a la especie *homo* de la superficie del planeta Tierra.
— Enrique Dussel (1986: 213)

La crisis civilizatoria que como humanidad enfrentamos tiene al capitalismo, en tanto que sistema destructor de las condiciones de reproducción de la vida en el planeta, como uno de

³⁵² La moda, *v. gr.*, logra destruir el valor de uso porque pierde su valor de signo, del que hablaba Baudrillard, destruye el valor de uso sin usarlo, volviéndolo inútil. Y esto es así porque destruye el valor de uso de un producto en función de la diferencia, o el valor de signo, que es la esencia de la moda.

³⁵³ Por su parte, señala Dussel que, en el socialismo real, la racionalidad es el aumento de la tasa de producción, *i. e.*, producir más. La incorporación de inventos tecnológicos en la URSS se lograba por una decisión burocrática, lo que provocó su atraso respecto de los avances tecnológicos del mundo capitalista.

sus epicentros.³⁵⁴ De allí que su crítica en tanto que causa de la crisis ecológica y del suicidio colectivo es acuciante. Se trata de advertir el advenimiento de un apocalipsis conducido por el despliegue de las fuerzas productivas bajo la lógica del capitalismo. Para nuestro autor, esta crisis pone en evidencia el final del proyecto del capitalismo moderno en cuanto tal. En su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998a) afirma que la humanidad ha llegado al agotamiento del sistema civilizatorio iniciado hacia 1492. Los límites absolutos a los que se ha arribado son, por un lado, el ecológico, *i. e.*, la constatación de que los recursos del planeta Tierra³⁵⁵ son limitados, a lo que debe sumarse la sistemática destrucción ecológica del planeta; y, por otro, el límite de la permanencia de la existencia humana, *i. e.*, de la vida de la humanidad (Dussel, 1998a: 64-65 y 2014: 292-293):

Hay entonces un límite absoluto al desarrollo del capital y su crisis inevitable se aproxima con creciente velocidad en el presente; aunque por desgracia puede impulsar a toda la humanidad a un suicidio colectivo arrastrado por la lógica de dicho capital (Dussel, 2014: 220).

El fundamento del capital, decíamos, es el aumento de la tasa de ganancia, y esto constituye su racionalidad. Ahora bien, si continuamos moviéndonos en el marco de esta racionalidad, entonces no será posible remediar la destrucción ecológica del planeta ni el empobrecimiento de la inmensa mayoría de la humanidad. Esta aporía exige plantear las cosas bajo una nueva racionalidad. El aumento de la tasa de ganancia como racionalidad del capital (*vid. supra* § 4.2.2) es ecológicamente destructivo. El capitalismo, tal como lo señala nuestro autor, ha llegado a límites inesperados y nuevos, lo que pone en evidencia su crisis. Nos referimos al límite absoluto material-ecológico del capital: la finitud de la Tierra. Pese a lo distópico que esto pueda parecerle a alguna conciencia ingenua, uno de los síntomas del final del capitalismo es, objetivamente, la aceleración de la contingencia ecológica cuyo horizonte es la extinción de la vida humana en el planeta, entre otros aspectos, por la existencia limitada de recursos o medios de producción no renovables en el planeta Tierra (Dussel, 2014: 222-225). Esto ya se evidencia, *v. gr.*, a través del agotamiento de las fuentes tradicionales y no renovables de energía, en particular, de la energía fósil, así como de materiales para la producción, el aumento de la temperatura de la Tierra, la escasez de agua potable, la distorsión de la composición material de los alimentos, el aumento geométrico de la población mundial; y con ello, la inevitabilidad de la baja tendencial de la tasa de ganancia mediante la saturación del consumo, *i. e.*, la imposibilidad de un aumento al infinito de la demanda según las necesidades del/de la comprador/a o del mercado (Dussel, 2014: 233). Además, subjetivamente, el aumento de toma de conciencia ética y política por parte de quienes padecen las consecuencias negativas de este sistema, *i. e.*, la inmensa mayoría de la humanidad (Dussel, 2014: 304-305). El síntoma de la injusticia del sistema económico capitalista es empíricamente detectable: a) la existencia del pobre, *i. e.*, de quien sufre en su corporalidad la pérdida del manejo del excedente del sistema y que recibe cada vez menos

³⁵⁴ Digo uno de sus epicentros, pues, como veremos en el § 4.3.1, la cuestión de fondo es la modernidad y su despliegue desde el s. XVI en sus momentos constitutivos: el colonialismo, el racismo, el eurocentrismo, el patriarcalismo, entre otros.

³⁵⁵ La modernidad ha determinado a la naturaleza originalmente como una cosa extensa y explotable, cuestión que se halla a la base del criterio del capital de aumentar la tasa de ganancia.

proporción del valor del producto como salario o retribución, y b) la transformación de la Tierra en un receptáculo de residuos del proceso metabólico de la vida acelerado patológicamente por el capital (*vid. supra* §§ 2.5 y 4.2.3) (Dussel, 2014: 330).

Una pregunta que asalta a quienes se preguntan por la viabilidad futura del sistema capitalista es qué ocurrirá con este cuando el petróleo se acabe. El capitalismo, según Elmar Altvater y Birgit Mahnkopf (2002), tuvo una etapa pre-fósil, *i. e.*, antes del descubrimiento del petróleo como fuente de energía, se halla aún en una etapa fósil mientras tanto no se termine con el petróleo; pero podría ser también post-fósil. Es decir, que una vez acabado el petróleo siga habiendo un modo de producción basado en la explotación de la mano de obra y el control del excedente a cargo de una minoría, ahora a través de la utilización de otro tipo de energías como la solar, la eólica o la basada en el litio. El agotamiento del petróleo significará un golpe muy fuerte al capitalismo, pero este golpe parece ser que no será mortal. Nuestro autor, sin embargo, pensaba que no habría posibilidad de un capitalismo post-fósil, *i. e.*, que el límite absoluto del capital sería el fin del petróleo o de la energía fósil; sin embargo, merece ser discutida esta hipótesis. La posibilidad de un capitalismo post-fósil no parece por el momento indicar que la ecología sea un límite para él.

Por cierto, toda esta cuestión no es novedosa; de hecho, viene siendo anunciada desde hace algunos años,³⁵⁶ *v. gr.*, en la obra *Los límites del crecimiento* de Donella y Dennis Meadows publicada en el año 1972, conocido como Informe del Club de Roma (Meadows *et al.*, 1972), donde mencionan cinco fenómenos articulados entre sí que muestran la criticidad de nuestro tiempo histórico: el aumento de la población mundial, el desarrollo industrial y sus efectos negativos (*v. gr.*, contaminación ambiental), la escasez de los alimentos, el cambio climático, el *peak oil*³⁵⁷ (Dussel, 2014: 228-229). En dicho libro se calcula que, de continuar con el ritmo de explotación del capital en aras del crecimiento, habrá en 2050 una hecatombe: extinción de la humanidad, estabilización del medio ambiente y desaparición de los recursos no renovables. Hans Jonas, por su parte, en su obra *El principio de responsabilidad*, plantea la cuestión del derecho de las generaciones venideras o futuras a un medio ambiente saludable (Jonas, 1995).

Analicemos sucintamente los dos aspectos centrales de esta crisis civilizatoria: el suicidio colectivo y el ecocidio. Como hemos analizado hondamente, Marx pone al ser humano en tanto que trabajo vivo detrás de toda la producción de valor; y a su vez pone al ser humano como la consumación del proceso económico en tanto consumidor de bienes que las necesidades humanas precisan. Es decir, la vida está al comienzo y en el final de toda la economía. Sin embargo, la crisis civilizatoria consiste fundamentalmente en el socavamiento del principio de la vida, lo que conlleva un suicidio colectivo. La disyunción, insistimos, es

³⁵⁶ Últimamente se han sumado nuevas voces y argumentos como, *v. gr.*, los de Will Steffen *et al.* y su tesis sobre los nueve límites del planeta Tierra (2015); también los de Carlos Taibo (2017), Pablo Servigne y Raphaël Stevens (2020); y también —vernáculamente— los de Maristella Svampa y Enrique Viale (2020), a partir de una noción más sociológica como la de «colapso civilizatorio».

³⁵⁷ Se denomina de esta manera al punto máximo de uso del petróleo a partir del cual comenzará a descender, *i. e.*, es el pico máximo de petróleo que la humanidad puede extraer. Se estima que este *peak oil* se alcanzó mundialmente en el año 2015.

excluyente, o bien, el capitalismo con su lógica de incremento de la tasa de ganancia, o bien, la afirmación de la vida de la humanidad, lo que exige construir otro sistema económico trans-capitalista (*vid. supra* § 4.1.1) (Dussel, 2014: 333). Así, pues, la afirmación de la vida implica necesariamente la superación del capitalismo. En efecto, con el capitalismo se aumenta geoméricamente —sino exponencialmente— el proceso entrópico de destrucción de la naturaleza (*vid. supra* § 4.1.2). El aumento de la tasa de ganancia como criterio último de constitución del capital nos conduce inevitablemente al suicidio colectivo al que estamos enfrentados a escala planetaria:

Se trata de un posible final de la etapa de la vida *humana* en la Tierra (la extinción de la especie), que no sería ciertamente el término de la *vida* en la Tierra, ya que otras especies animales y vegetales resistirán por millones de años todavía, aunque no les será fácil reparar el desastre ecológico que una especie destructora e irracional habría producido en el planeta. La desaparición de la vida humana significaría la aniquilación del mejor fruto de la evolución, de la vida auto-consciente y responsable, la extinción de una especie que debía tomar la vida en general a su cargo (Dussel, 2014: 186).

En este orden de cosas, un hecho ya imposible de soslayar a cualquier conciencia crítica es la enorme brecha de desigualdad económica en el mundo. Informes como el del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo del año 1992 (PNUD, 1992), o el más reciente publicado por Oxfam, *Una economía para el 99 %* (Hardoon, 2017), son concluyentes en este sentido. Este hecho evidencia una concentración o particularización de la riqueza frente a la universalización de la pobreza cuya cara más visible es el hambre; de hecho, se estima que cada hora mueren de hambre mil personas en el mundo.³⁵⁸ América Latina, como se sabe, no escapa a este hecho, la situación de la pobreza, tal como la reflejan los estudios estadísticos (CEPAL, 2019), evidencia una realidad muy injusta:

A los 500 años del comienzo de la Europa moderna, leemos en *Informe sobre el desarrollo humano 1992* de las Naciones Unidas que el 20 % más rico de la humanidad (principalmente Europa occidental, Estados Unidos y Japón) consume el 82 % de los bienes de la tierra, y el 60 % más pobre (la «periferia» histórica del «Sistema-mundial») consume el 5,8 % de dichos bienes. ¡Una concentración jamás observada en la historia de la humanidad! ¡Una injusticia estructural nunca sospechada en la escala mundial! ¿No es este acaso el fruto de la Modernidad o del Sistema-mundial que inició la Europa occidental? (Dussel, 2001a: 358).

A Franz Hinkelammert le debemos, entre otras cosas, la expresión «suicidio colectivo», quien en su obra *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización* llama así, metafóricamente, al hecho de estar sentados sobre la rama del árbol que estamos serruchando. Es, pues, inevitable la caída (Hinkelammert, 2001: 151). Se trata, pues, de la lógica sacrificial³⁵⁹, el Moloch, con la que opera el capital inmolando a los seres humanos

³⁵⁸ Véase DW, 05.07.2021, <https://p.dw.com/p/2ZEwm>.

³⁵⁹ La muerte de Fabián Tomasi por envenenamiento a través de agrotóxicos usados para tornar más rentable la producción de soja, se inserta de lleno en la disputa de vida o muerte a la que nos arroja la cuestión de la irracionalidad del capital vs. la racionalidad de la vida. Tomasi fue un obrero agrícola del litoral argentino donde trabajó expuesto a sustancias como el glifosato y el endosulfán. Debido a ello enfermó de polineuropatía tóxica severa y falleció el 7 de setiembre de 2018 a los 52 años de edad en la provincia de Entre Ríos. Su oposición al uso de agroquímicos fue un ejemplo de lucha y con su testimonio logró visibilizar las peligrosas consecuencias del uso de agrotóxicos en Argentina (Eleisegui, 2013). En este sentido, *Viaje a los pueblos fumigados* es un documental de Pino Solanas muy esclarecedor sobre el modelo argentino de re-conversión

bajo su poder omnívoro. La mercantilización de vida ha causado la pérdida de su valor sacro al ser instrumentalizada como mercancía que valoriza el capital. Restituir el lugar de dignidad que la vida tiene es también tarea de una crítica contra el capital.

La económica es, como sabemos, una relación práctico-productiva, *i. e.*, es una relación entre personas, pero a su vez es una relación con la naturaleza. De aquí que en ella resulte necesario también la consideración del problema ecológico tal como se da a partir del modo de producción capitalista. Insistimos con este punto clave: la vida en el planeta, respecto de la cual el ser humano es un efecto, se encuentra en riesgo de sobrevivencia por el criterio formal del capital, *i. e.*, como hemos analizado ya, el aumento de la tasa de ganancia (Dussel, 2014: 222-223). El sistema económico hegemónico está hoy destruyendo las condiciones de la vida en la Tierra a partir del cambio climático³⁶⁰ (Dussel, 2014: 225-226); y de continuarse este ritmo de destrucción, el *homo sapiens* no podrá sobrevivir a los cambios que se avecinan. El panorama es desolador, ciertamente, puesto que, de continuar yendo hacia el abismo, el colapso de las condiciones futuras para la reproducción de la vida será total. El límite absoluto del capital en la Tierra es la imposibilidad de la reproducción de la vida. La explotación del capital sobre la naturaleza implica una explotación y/o expropiación de la misma. El capitalismo opera con su lógica como destructor de la vida en el planeta y de la humanidad produciendo así un ecocidio. La esencia del problema ecológico es, pues, el capital. Por esto la ecología debe ser pensada como el criterio mismo de racionalidad de la economía. En efecto, la crisis ecológica produce el giro que va de la dialéctica «riqueza o pobreza» (económica) a la inexorable dialéctica «vida o muerte» (ecológica):

Si *economía* era la gestión racional doméstica (*oikía* y *nómos* en griego) que después se amplió a la gestión de toda la comunidad local, regional, nacional y global, la *ecología* se transforma hoy en el tratado o la ciencia de la Tierra como el hogar o la «casa de la vida» en general, y de la supervivencia de la especie humana (el *lógos* de la *oikía*) en particular, a la que la economía debe subordinarse so pena de un suicidio colectivo de toda la humanidad (Dussel, 2014: 293).

La vida, el aumento de entropía, la aproximación de la muerte de la especie humana le es indiferente al capital: su racionalidad se funda en su existencia abstracta y no en la afirmación de la vida humana (Dussel, 2014: 226). El argumento desde la termodinámica plantea la exigencia de lucha contra el capital. La ciencia recién parece haber empezado a sospechar de los efectos negativos de haber metido manos sobre los patrones de la vida. Sobre este problema es posible tejer un abanico de temas variados y ricos, *v. gr.*, el mito del progreso infinito; el límite de la capacidad de carga del planeta; el problema de la huella ecológica; la cuestión de la biocapacidad y el déficit ecológico; la sexta extinción masiva de especies; el problema de la privatización de lo común, *i. e.*, de la naturaleza, para el usufructo de una minoría; la cuestión del cambio del ciclo del nitrógeno; las cuestiones del

agrícola basado en el proceso de sojización desplegado desde la década de 1990 y sus nefastas consecuencias en diversos planos.

³⁶⁰ Considérense los siguientes ejemplos. Las toneladas de plástico arrojadas al mar por la industria pesquera, *v. gr.*, se acumulan a 4.000 metros de profundidad impidiendo que se genere el plancton, esencial para vida marina. Los millones de toneladas de anhídrido carbónico o dióxido de carbono liberados cada día por las industrias del tipo que fuesen están destruyendo la atmósfera que tardó miles de millones de años en formarse. Cuestiones como estas traen como correlato la destrucción del patrón de la vida, donde comienza a observarse las dificultades de reponer las condiciones para su reproducción.

antropoceno y el cambio climático; el problema de la obsolescencia planificada; el desarrollo de un capitalismo posfósil. Este punteo de temas muestra la enorme complejidad a la que estamos, queramos o no, enfrentados: la posibilidad empírica de la no reproducción futura de la vida.

4.3. «Pobreza de las naciones»: sobre una teoría filosófica de la dependencia económica

Pero nadie deberá hacer nunca sus propias paces con la pobreza, si ésta, cual gigantesca sombra, se abatiera sobre su pueblo y su casa. Tendrá entonces que mantener sus sentidos muy despiertos frente a cualquier humillación que le toque en suerte, y someterlos a una disciplina hasta que sus sufrimientos hayan abierto no ya el abrupto camino de la aflicción, que lleva cuesta abajo, sino el sendero ascendente de la rebeldía. Aunque aquí no cabe esperar nada mientras todos y cada uno de los destinos más terribles y oscuros, discutidos cada día, e incluso cada hora, por la prensa, analizados en todas sus causas y consecuencias ficticias, no ayuden a nadie a descubrir las fuerzas oscuras a las que su vida ha sido esclavizada.
— Walter Benjamin (1987: 30)

Los más viejos de los viejos de nuestros pueblos nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vidas no eran, de cuando nuestra voz era callada. Y caminaba la verdad en las palabras de los más viejos de los viejos de nuestros pueblos. Y aprendimos en su palabra de los más viejos de los viejos que la larga noche de dolor de nuestras gentes venía de las manos y palabras de los poderosos, que nuestra miseria era riqueza para unos cuantos, que sobre los huesos y el polvo de nuestros antepasados y de nuestros hijos se construyó una casa para los poderosos, y que a esa casa no podía entrar nuestro paso, y que la luz que la iluminaba se alimentaba de la oscuridad de los nuestros, y que la abundancia de su mesa se llenaba con el vacío de nuestros estómagos, y que sus lujos eran paridos por nuestra miseria, y que la fuerza de sus techos y paredes se levantaba sobre la fragilidad de nuestros cuerpos, y que la salud que llenaba sus espacios venía de la muerte nuestra, y que la sabiduría que ahí vivía de nuestra ignorancia se nutría, que la paz que la cobijaba era guerra para nuestras gentes, que vocaciones extranjeras la llevaban lejos de nuestra tierra y nuestra historia.
— CCRI-CG, EZLN (1994: 146)

En este último párrafo de nuestro trabajo, estudiamos el problema de la «pobreza de las naciones» latinoamericanas a partir del análisis que la filosofía de la liberación dusseliana realiza de la cuestión de la dependencia económica. Se trata de un tema de enorme importancia para esta filosofía desde sus orígenes, dado que es una filosofía práctica cuyo punto de partida lo constituye la miseria del pueblo latinoamericano. La pregunta de Dussel en este punto reescribe la de Marx, quien se preguntaba por qué el/la creador/a de la riqueza

es pobre. Nuestro autor, por su parte, ha referido públicamente que ha leído todo Marx para responderse esta otra pregunta: ¿por qué los países que hoy contribuyen con la mayor fuerza de trabajo en el mundo (el 80 % de los/as trabajadores/as están en China, India, Asia, África y América Latina) y producen la riqueza son pobres?, ¿de qué modo, entonces, se les extrae la riqueza que tienen y producen? Es posible responder esta pregunta si se continúa el discurso teórico de Marx. El autor de *El capital* será el punto de apoyo a partir del cual Dussel tematizará filosóficamente la cuestión de la dependencia económica. Mediante el análisis de la competencia en Marx y el desarrollo de la cuestión de la dependencia, desde nuestra interpretación, entendemos que Dussel continúa el discurso inacabado del «Topo» en la medida que teoriza cuestiones que este dejó sin desarrollar (*vid. supra* § 2.3):

En realidad, este trabajo³⁶¹ abarca únicamente lo que hubiera debido constituir el tercer capítulo de la primera parte: «El capital en general»; de modo que no incluye la competencia de los capitales, ni el crédito. Contiene lo que los ingleses llaman *the principles of political economy* [los principios de la economía política]. Es (junto con la primera parte) la quintaesencia; su desarrollo ulterior podría fácilmente realizarlo otra persona, sobre la base de lo que ya está escrito por mí (Marx *et al.*, 1975: 19).

El derrotero intelectual de nuestro autor nos muestra la detonante importancia que tuvo la cuestión de la dependencia en la conformación de su posición teórica en torno a la filosofía de la liberación. En efecto, hacia fines de la década del sesenta del siglo pasado, tres elementos se conjugaron de un modo significativo en el planteo dusseliano sobre la liberación; nos referimos, en primer lugar, a la lectura, ya aludida, de la obra del filósofo de origen lituano Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*; luego, a los movimientos populares y estudiantiles, en particular el «Cordobazo» de 1969³⁶² y, finalmente, al surgimiento de las ciencias sociales críticas en América Latina, en particular, la teoría de la dependencia (Dussel, 2006: 30; Arpini, 2010; Cárdenas Castro, 2016). De hecho, la problemática de la dependencia económica en el marco de la filosofía dusseliana de la liberación es posterior a la problemática de la dependencia cultural;³⁶³ en efecto, al romper con el marco categorial e interpretativo de Paul Ricoeur, nuestro autor aborda la problemática cultural latinoamericana en términos de dominación y dependencia, lo que allanaba el camino hacia la consideración desde el punto de vista económico (Dussel, 1975b: 150).³⁶⁴ Hacia 1973,

³⁶¹ En referencia a *El capital*, libro I. Nota nuestra.

³⁶² Esta referencia, por lo demás, no puede desprenderse de otras acontecidas por entonces en otras latitudes, nos referimos, claro está, al mayo francés, a las protestas en los EE. UU. contra la guerra de Vietnam, a la Revolución cultural en China, a la matanza de estudiantes en la Plaza de las tres culturas en Tlatelolco, entre otras.

³⁶³ Esto es así en el desarrollo de la obra de Dussel, pero los planteos de la teoría de la dependencia, en términos sociológicos y económicos, son anteriores a sus derivaciones en el terreno de la cultura. Quien primero lleva el planteo al terreno de la cultura y de la filosofía es Augusto Salazar Bondy con su texto de 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*

³⁶⁴ En efecto, hacia 1969, la preocupación de Enrique Dussel gravitaba en torno al choque entre los mundos europeo y amerindio, como lo denominaba por entonces (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.); *i. e.*, al choque fundamentalmente cultural de dos horizontes de comprensión distintos (*vid. supra* § 1.2.2). Las reflexiones filosóficas de Dussel sobre América Latina entre 1964 y 1969 parten de un modelo de análisis substancialista y eurocéntrico, apoyado en la obra del filósofo francés Paul Ricoeur. Será la consideración filosófica del hecho de la dominación y destrucción del mundo amerindio por parte del mundo europeo a partir de la conquista en nombre del cristianismo lo que ponga en crisis el modelo ricoeuriano de interpretación, válido para analizar una sola cultura considerada en sí misma y sin relación a otra, pero no para analizar el enfrentamiento

escribía nuestro autor:

¿Qué es entonces desde un punto de vista económico la *dependencia*? Simplemente el hecho de que ciertos países, en concreto nordatlánticos, han podido autoexpandirse porque se han apropiado de ciertos bienes de las colonias, produciéndose así una acumulación originaria que después se reproducirá, primeramente, con las grandes industrias del lujo, como son el tejido, el perfume y una serie de industrias secundarias que reproducen enormemente el capital. Esta primera acumulación está bañada con la sangre del indio, está envuelta en los «cueros de los esclavos del África», y de los chinos de la «guerra del opio». Son pueblos enteros los que han sido «cambiados» e inmolados al dios oro (Dussel, 2006a: 198).

A propósito, recuérdese lo que decía Dussel en su obra *Filosofía de la liberación* en 1977: «Se trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York» (Dussel, 1985b: 12). No es lo mismo, como se comprende de suyo, ser el hijo de un banquero de New York que ser la hija de una indígena de Chiapas. No es lo mismo nacer en el centro que en la periferia del mundo. Ser periférico es estar en el mundo dominado. En el epílogo de una de sus obras más recientes, *14 tesis de ética* (2016), Dussel muestra cómo en un momento concreto de la historia latinoamericana, allá por fines de 1960, y a partir de la teoría de la dependencia, pudo comprender que había un problema ético de fondo en la estructura del mundo, consistente en la diferencia entre un centro (constituido entonces por EE. UU., Europa y Japón) y una periferia (constituido por América Latina, África Bantú, el mundo islámico, India, el sureste asiático y China). Filosóficamente hablando se trata de la cuestión planteada ya por Salazar Bondy acerca de si es posible una filosofía auténtica desde el mundo colonial y periférico (Salazar Bondy, 1968 y 1986).³⁶⁵

Esta cuestión aún merecía ser fundamentada teóricamente, dado que, así enunciado, este análisis carece de una precisión categorial para tratar la «cuestión de la dependencia» económica de América Latina, cuya población no ha cesado de empobrecerse, y efectuar desde allí una crítica al capitalismo. La cuestión de la dependencia latinoamericana es, para Dussel, el nivel donde la reflexión de Marx se torna concreta en nuestro continente (Dussel, 1990a: 18). Los países pobres, evidentemente, ocupan un lugar desfavorable dentro del

asimétrico entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas). La crisis y superación de esta visión será posible gracias a un abanico de elementos entre los que cabe destacar la propia lectura de la obra de Emmanuel Levinas, la crítica al desarrollismo que realiza la teoría de la dependencia, los desarrollos de la teología de la liberación, la posición crítica de la pedagogía del oprimido, el cuestionamiento a la cultura de la dominación por el peruano Salazar Bondy, etc.

³⁶⁵ La respuesta salazariana, según Dussel, fue negativa en este sentido. Leopoldo Zea le responderá a partir del ambiguo concepto de «filosofía sin más» (Zea, 1969). Sin embargo, Dussel sostendrá que sí es posible un ejercicio filosófico auténtico si se piensa desde la negatividad, desde la exclusión, desde la situación de dominación; pero, pensar, ¿qué cosa? El hecho mismo de la negatividad, y si no estamos liberados/as, entonces pensar la liberación: esto es ya hacer filosofía de la liberación. Es decir, si reconocemos que somos dominados/as, que somos colonia y que somos periferia, y pensamos qué significa esta negatividad, eso es ya hacer filosofía. La filosofía de la liberación piensa desde el reconocimiento de la negatividad de América Latina, según vimos. Es, al mismo tiempo, un esfuerzo por interpretar la realidad latinoamericana, así como una teoría de la liberación, en tanto que busca transformar dicha realidad por medio de una praxis liberadora. La discusión Salazar Bondy-Zea sobre la autenticidad o no de la filosofía latinoamericana es mucho más amplia y no está, por cierto, agotada, véase, *v. gr.*, Arpini, 2003; Cerutti Guldberg, 2006. La posición de Dussel no le hace justicia a Salazar Bondy, quien bregaba por un filosofar propio nuestroamericano; sobre Salazar Bondy como filósofo de la liberación, véase Rojas, 2019.

mercado mundial, ya que han sido colonias, nacen a la revolución industrial recién en 1930 y poseen una composición orgánica de capital insuficientemente desarrollada, de modo que en la competencia internacional llevan las de perder. Por ello el estudio de la obra teórica de Marx será determinante para este objetivo (*vid. supra* § 2.3):

El capital global nacional de los países periféricos está en una *crisis* estructural, constitutiva, permanente, por transferencia de valor ininterrumpida. Éste es el tema que me ha movido a releer por entero el Marx de la sección II del *MEGA*, a fin de descubrir las causas de la pobreza de los países periféricos, donde emerge la Filosofía de la liberación (Dussel, 1998a: 387-388 n. 157).

A partir del estudio de las cuatro redacciones de *El capital* (*vid. supra* § 2.3), Dussel analiza la cuestión de la dependencia en términos estrictamente marxistas, y lo hace, pues, desde el marco teórico de la crítica de la economía política de Marx subsumida en la filosofía de la liberación (*vid. supra* §§ 3.1-3.7). En este análisis demuestra la hipótesis que afirma que, para Marx, los países menos desarrollados en su capital global nacional transfieren plusvalor a los capitales globales nacionales más desarrollados. En efecto, Dussel tiene el propósito de probar mediante textos de Marx que la teoría de la dependencia es posible de ser fundamentada a partir del autor de *El capital* (Dussel, 2014: 159). La clave de lo dicho estriba, como veremos, en la categoría de «competencia» (*Konkurrenz*) en el marco del mercado mundial (*vid. infra* § 4.3.2):

Marx ciertamente no desarrolló, ni mucho menos, su sistema categorial hasta llegar al mercado mundial; se quedó en el comienzo de su investigación, pero aplicando su método, las categorías definidas sistemáticamente y sus sugerencias continuas de temas que trataría posteriormente, permite exponer hipótesis coherentes de lo que le faltaba desarrollar en su programa de investigación (Dussel, 2020a: 115).

Los pasajes de las obras de nuestro autor donde aborda este tema son los siguientes: los capítulos 17 y 18 de *La producción teórica de Marx* (Dussel, 1985a); los capítulos 14 y 15 de *Hacia un Marx desconocido* (Dussel, 1988); el capítulo 7 de *El último Marx y la liberación latinoamericana* (Dussel, 1990a); y, finalmente, las tesis 8 a 11 de *16 tesis de economía política* (Dussel, 2014), donde nuestro autor plantea el tema con mayor precisión conceptual. Por nuestra parte, la estrategia argumentativa de este párrafo es la siguiente: en primer lugar, analizamos la cuestión geopolítico-económica del capitalismo desde su conformación hacia 1492; luego, estudiamos la problemática el mercado mundial capitalista en tanto que transferencia de valor y plusvalor de la periferia al centro y, finalmente, el planteo de la cuestión de la dependencia en términos estrictamente marxistas a partir de los desarrollos de la económica de la liberación.³⁶⁶

4.3.1. Capitalismo y modernidad: cuestión geopolítico-económica a partir de 1492

Hemos visto ya que para nuestro autor la cuestión histórica es fundamental en su

³⁶⁶ Se trata de pensar aquí, por tanto, el fenómeno de la dependencia en América Latina exclusivamente desde la filosofía económica de la liberación. De modo que quedan excluidos de nuestro análisis muchos otros temas relativos, *v. gr.*, la teoría del desarrollo económico (Borón, 2008a), los desarrollos de la(s) teoría(s) de la dependencia (Borón, 2008a y 2008b; Beigel, 2006 y 2008), la crítica dusseliana a las teorías de la dependencia europeas y latinoamericanas (Dussel, 1988).

pensamiento filosófico (*vid. supra* § 1.1), y en especial la modernidad como eje histórico de una profunda transformación global. El origen de la modernidad³⁶⁷ debe situarse, para nuestro autor, en la apertura europea hacia el Atlántico (y su costa occidental, primero el Caribe y después el continente latinoamericano); en efecto, la modernidad nace cuando se crea el nuevo eje geopolítico mundial: el Atlántico tropical (Dussel, 1993c, 1994b y 2014: 299):

La modernidad es una Edad del Mundo, una Edad europeo-planetaria, que tiene como contenido el impacto *ad extra* que la Europa latino-germana produjo en el mundo, y el simultáneo y codeterminante *retorno ad intra* de la información e influencia del mundo sobre ella (Dussel, 2014: 298).

Europa ejerció desde entonces la centralidad del sistema-mundo como dominación sobre las otras culturas.³⁶⁸ La crítica a la modernidad es, para nuestro autor, una tarea fundamental, dado que, entre otras cosas, es el fundamento tanto del capitalismo como del socialismo real. Analizamos a continuación sumariamente tres cuestiones, en primer lugar, los momentos del devenir histórico de la modernidad; luego, los aspectos concomitantes del fenómeno moderno; y, finalmente, el planteo de una historia no eurocéntrica del capitalismo.

Para Dussel, la modernidad comienza, como dijimos, en el año 1492 con la expansión europea a partir de la apertura al océano Atlántico del mundo latino-germánico de la cristiandad medieval, superando de este modo el cerco del Imperio Otomano. Los periodos son los siguientes: la «modernidad temprana» (económicamente mercantil, monetarista) que tiene tres fases, la española del s. XVI (primer modo del capitalismo que geopolíticamente inaugura el colonialismo); la holandesa del s. XVII; y la inglesa y francesa también del s. XVII; la «modernidad madura» (que coincide con el capitalismo industrial del s. XVIII); y la «modernidad tardía» en la que se despliegan el capitalismo de posguerra y el socialismo real (Dussel, 2014: 297-298). Esto implica otra visión de la historia universal, en especial, una visión no eurocéntrica de la historia. Veamos con un poco más de detalle cada uno de ellos.

³⁶⁷ La cuestión de la superación de la modernidad implica primero determinar en qué consiste. Esta discusión Dussel la entabla en sus textos o bien personalmente con diversos autores, *v. gr.*, con Jürgen Habermas, Gianni Vattimo, Bolívar Echeverría, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, entre otros. Habermas, *v. gr.*, sostiene que la modernidad no ha concluido, sino que hay que terminarla (Dussel, 1993c; Habermas, 2004). Echeverría sostiene que la alternativa futura sería modernidad sin capitalismo. Wallerstein piensa que el capitalismo comenzó en el s. XVI, mientras que la modernidad corresponde al periodo ilustrado liberal del s. XVIII, además sostenía erróneamente, según Dussel, que la revolución industrial empezó en Inglaterra, lo cual es muestra de un eurocentrismo inaceptable (Wallerstein, 1984). Santos afirma que la modernidad comienza en el s. XVI, pero el capitalismo en el s. XVIII con la Revolución Industrial. Negri y Hardt con su obra *Commonwealth* (2011) proponen una «altermodernidad», que para Dussel es una posición eurocéntrica; además, estos autores confunden la posición de Dussel respecto de la trans-modernidad como una antimodernidad (Dussel, 2014: 301-302).

³⁶⁸ América Latina, para Dussel, fue incluida en la modernidad europea a partir de la conquista durante el s. XVI. África fue conquistada continentalmente en 1885. India y el sudeste asiático en el s. XVIII. China nunca fue conquistada, pero fue también una colonia económica europea. Europa, de hecho, incluyó riquezas, cultura y una enorme cantidad de elementos propios de las culturas coloniales, *v. gr.*, la papa que hoy comen los/as europeos/as proviene de Perú y Bolivia, el chocolate y el tomate de México, y cuantísimos inventos que provienen del mundo árabe y chino. Europa absorbió a estas culturas tanto económica, como lingüística y culturalmente, entre otros factores, pero despreció muchos aspectos tales como sus usos y costumbres, su

La primera etapa de la modernidad, entonces, *i. e.*, la «modernidad temprana» se despliega entre los siglos XVI y XVII. Se trata de la explotación mercantil de la periferia y la apropiación de sus riquezas (fundamentalmente oro, plata y productos tropicales). De modo que la modernidad no comienza en Inglaterra con la Revolución Industrial, interpretación que descuenta el s. XVI. España estaba mucho mejor preparada históricamente por todo el avance árabe que era, en el s. XV, el centro del mundo. La Europa medieval y feudal era el mundo periférico del mundo musulmán hasta que España se abre al Atlántico. La Edad Media es, en definitiva, el periodo en que Europa constituye la periferia del mundo árabe-musulmán.

Esta etapa, a su vez, se despliega en tres momentos. El primero corresponde al imperio-mundo a partir del dominio que desde 1492 a 1620 ejercerán España y Portugal, instituyéndose como centros de todo el mundo dado. España llega a América inesperadamente, pues, como es sabido, Cristóbal Colón se la «tropieza» en su camino a la India; los españoles desde Acapulco llegan a Filipinas y logran dar la vuelta al mundo en el s. XVI; a su vez, los portugueses llegan hasta Japón. Es la expansión del imperio-mundo desde el s. XVI³⁶⁹ donde acontece la ocupación de la periferia por parte del centro, *i. e.*, es la expansión imperial sobre las colonias. Este proceso se realizaba mediante la ocupación de un territorio militarmente, se vencía al enemigo por las armas, se establecía un espacio cultural (cultura, lengua, religión) y económico. Fue tan grande el impacto en África, Asia y Europa de la cantidad de plata ingresada desde la explotación de América que su valor bajó y el mundo árabe, la China y la India sufrió esta devaluación. Los árabes se transformaron en colonia de Europa por el oro y la plata americana. El segundo submomento corresponde al sistema-mundo comercial, donde Holanda desde 1620-1688 reemplaza al imperio-mundo español. Los holandeses ocupan el Brasil portugués, la Angola española, Mozambique y llegan hasta Japón. Se trata del negocio de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales como el primer proyecto propiamente capitalista. El tercer submomento será el sistema-mundo³⁷⁰ mercantil, donde Inglaterra desde 1688-1780 domina a los holandeses. El imperio inglés realmente se realizará con la revolución industrial desde 1750 en adelante.

La segunda etapa de la modernidad es denominada por Dussel, «modernidad madura» o «modernidad propiamente dicha» y corresponde al s. XVIII, donde acontece en Inglaterra entre 1775 y 1780 la Revolución Industrial. El centro asegura su presencia en la periferia a través de la producción de bienes manufacturados; se trata entonces de la aparición de un colonialismo articulado con la Revolución Industrial, por lo que hay un centro-periferia mucho más fuerte que antes. Esto supuso un nuevo contrato colonial: la venta de productos manufacturados (textiles, armas, máquinas) y la compra de materia prima para tal manufactura. Este nuevo contrato determinará de modo más fuerte la dependencia económica del centro con respecto a la periferia.

lengua, su medicina, sus saberes, etc. (Dussel, 2007a).

³⁶⁹ Este momento es muy importante ya que, en general, los economistas norteamericanos y europeos ignoran la Europa del sur en el siglo XVI y, por tanto, el sur del mundo; el s. XVI no entra así en la historia de la economía, sino que arranca desde la historia económica de Inglaterra. Algo análogo ocurre en filosofía al señalar el inicio filosofía moderna con Descartes.

La tercera etapa de la modernidad es la «modernidad tardía» ya propia del s. XX. Surge después de 1945 y tiene a EE. UU. como el epicentro imperial de dicho proceso. Después de 1945, las colonias holandesas, inglesas y francesas del África y el Asia se liberan. Se trata de una gran lucha de emancipación de los poderes europeos instigada por EE. UU. Los países asiáticos y africanos independizados de los países europeos caerán ahora bajo otro colonialismo, pero por parte de la hegemonía de EE. UU. Esto dará pie a la teoría del desarrollo económico. En América Latina, desde 1930 a 1954 se dio la pretensión de un capitalismo nacional e independiente de la mano de, *v. gr.*, Lázaro Cárdenas en México, Getúlio Vargas en Brasil y Juan Domingo Perón en Argentina. Se trató, según Dussel, de un auténtico proyecto de autonomía nacional. Sin embargo, en 1954, EE. UU. ya hegemónico sobre el centro, ejercerá también la hegemonía sobre América Latina, a través de la promoción de golpes de estados y la implantación de dictaduras militares, siendo la primera de ellas contra Jacobo Árbenz en Guatemala, imponiendo a Carlos Castillo Armas; y la caída de los gobiernos populistas latinoamericanos (Vargas, Perón, Cárdenas), que pretendían un capitalismo periférico autónomo del capitalismo central. A partir de entonces fueron cayendo todos los gobiernos populistas con pretensiones de hegemonía nacional. Hacia el año 2000, luego de la caída del socialismo real, acontece la hegemonía norteamericana. En este marco surge hacia 1960 la teoría de la dependencia para explicar precisamente la situación de dependencia de América Latina en dicho capitalismo tardío (*vid. infra* § 4.3). La cuestión de la dependencia comienza a ser planteada nueve años después del término de la Segunda Guerra Mundial.

La modernidad presenta, para nuestro autor, seis aspectos que se originan simultáneamente y son momentos de un mismo fenómeno (Dussel, 2014: 299):

a) *Políticamente*, la modernidad es la instalación de un nuevo tipo de dominación colonial. Se trata de la salida de Europa, el cruce del océano Atlántico y la llegada a un mundo completamente distinto como el azteca. La colonialidad, como sostiene Quijano, es una característica de la modernidad (Quijano, 2014), y constituye a Europa como centro de la dominación geopolítica desde 1492. El Imperio Azteca fue el primer imperio exterior a Europa conquistado en la historia, porque las otras conquistas imperiales siempre han estado conectadas territorialmente.

b) *Geopolíticamente*, la modernidad es el desplazamiento de la centralidad del mundo mediterráneo hacia el Atlántico, lo que permitió el comienzo del poder hispano y portugués. Desde el s. IV al s. XVI, *v. gr.*, los descubrimientos (geográficos, matemáticos, filosóficos, etc.) e invenciones tecnológicas (papel, imprenta, etc.) provenían del mundo árabe y chino quienes se hallaban mucho más avanzados que Europa. De hecho, señala Dussel, que el centro de la economía, de la ciencia y de la demografía mundial se hallaba en China e India. La Edad Media (del año 623 hasta el año 1492) es solo europea, es una etapa histórica únicamente de Europa. Los árabes, *v.*

³⁷⁰ A partir de la denominación conceptual de Wallerstein: «World-System» (Wallerstein, 1984).

gr., entre los años de la Edad Media europea, atravesaron su edad clásica, urbana, mercantil, científica, astronómica, etc. Eran el centro del mundo y conectaban la China, la India, el mundo bantú con Bizancio y el Mediterráneo. Bagdad fue, pues, el centro del mundo durante 500 años entre el 726 al 1200. Geopolíticamente, entonces, cambia el centro de la China y la India hacia el Mediterráneo primero y el Atlántico después. El mar Mediterráneo era un mar secundario por el que el sistema se conectaba a Bagdad y desde allí a la China y la India.

c) *Económicamente*, la modernidad es la invención y despliegue del capitalismo. El capitalismo se gestó hacia el año 1200, en la Edad Media europea, donde orfebres y artesanos tenían aprendices de quienes obtenían un plusvalor pequeño. El capitalismo propiamente dicho, señala Dussel, nace con la apertura de Europa al Atlántico en el s. XVI y la conquista y colonización de América. Es entonces cuando comienza una acumulación mercantil gigantesca a través del oro y la plata extraída de México, Bolivia y Brasil:

Capitalismo y modernidad son dos aspectos de lo mismo, hemos dicho ya, pero no podrá haber superación del capitalismo sin disolución de la modernidad. No hay entonces liberación en una modernidad no-capitalista³⁷¹ (es una contradicción en los términos) (Dussel, 2014: 256).

d) *Culturalmente*, la modernidad es desarrollo del eurocentrismo. En el s. XVI, el Califato de Córdoba era lo más desarrollado de Europa, de allí que para nuestro autor España fuese el primer país moderno en sentido estricto. La Inquisición, de hecho, es interpretada como la primera institución de inteligencia del Estado moderno español, que dependía por entonces de la Iglesia católica y perseguía no solo la herejía, sino también el contrabando, por ejemplo. Es también la primera institución homogeneizadora de Europa. Los españoles antes de la colonización de América echaron a los judíos y luego a los mozárabes. De modo que en la España del s. XVI había que ser católico culturalmente. Luego, con los holandeses, se produce un proceso de secularización. El eurocentrismo, entonces, lo construyen los españoles. Dussel afirma contundentemente que no fue René Descartes³⁷² el primer filósofo moderno. La filosofía moderna no comienza, pues, en 1637, año de publicación de la obra cartesiana *Discurso del método*, sino en 1550 con el debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.³⁷³ Ya con Locke hay una filosofía capitalista,

³⁷¹ Contrariamente a la postura de Bolívar Echeverría, quien sostiene que es posible la continuidad del proyecto moderno por fuera del capitalismo. Para un análisis de estas cuestiones puede verse, v. gr., Ortega Reyna, 2018 y Ramaglia, 2019. Nota nuestra.

³⁷² Como es sabido, Descartes estudió con los jesuitas españoles en La Flèche. Allí, el futuro filósofo estudiará lógica a partir de un tratado escrito por un autor mexicano llamado Antonio Rubio. Este tratado era usado por los jesuitas en todos sus colegios. Resulta cuanto menos curioso que el «primer filósofo europeo moderno» estudie lógica, *i. e.*, la parte más intrincada de la filosofía a través de un libro de un profesor de la Universidad de México. Este es uno de los datos que suma Dussel en su argumentación respecto del inicio de la filosofía moderna en el s. XVI. (Dussel, 2012d: 199-203).

³⁷³ En la disputa de Valladolid celebrada en el año 1550 entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, ambos eclesiásticos debatieron respecto del derecho de los europeos a dominar a las otras culturas conquistadas. La respuesta de Sepúlveda, asentándose en argumentos aristotélicos, sostuvo que la cultura europea era superior a todas las otras culturas (Dussel, 1994b). Las disputas teológicas y filosóficas acerca de la

metropolitana, machista, esclavista, liberal, etc. Tanto su filosofía como las de Hume, Kant o Hegel constituyen una continuación del eurocentrismo que justificaba la dominación.

e) *Antropológica y ontológicamente*, en la modernidad el *ego cogito* se impone, pero anterior a él, según Dussel, es el *ego conquiro* (yo conquisto). Un ejemplo paradigmático de ese *ego conquiro* es, pues, Hernán Cortés, quien fuera un joven campesino europeo que después de la conquista llega a ser el «señor de México». Una tesis de Dussel, en este sentido, afirma que el «yo conquisto» de Cortés es el padre del «yo pienso» cartesiano (Dussel, 1994b). Se pasa de la guerra, «yo conquisto», a la ontología, «yo pienso», «vos sos mi objeto», y a la economía, «yo poseo lo que no tenés dignidad para poseer porque lo desperdicias».³⁷⁴ Antropológica y ontológicamente, el *ego*, el yo crece. En el dualismo moderno es un *ego*-alma y el cuerpo es una *res extensa*. Lo que vale es el alma y el cuerpo no tiene importancia. Se puede así, *v. gr.*, esclavizar al indígena en su cuerpo y luego declarar que puede ser miembro del Reino de Dios, que para ello es bautizada su alma. Además, la modernidad es éticamente hablando racial y patriarcal, donde, *v. gr.*, el blanco es, pero el mestizo, el indio y el esclavo en diferentes grados ya no son; donde la indígena es ultrajada y tomada como cosa. El *homo* es definido como un *homo oeconomicus*, un ser económico, de allí que el ser humano sea reducido en la modernidad a una dimensión cuantitativa que se manifiesta plenamente en el único criterio válido para el capital: la tasa de ganancia.

f) *Cosmológicamente*, la naturaleza es tomada objeto explotable (*i. e.*, la *res extensa* cartesiana sin cualidades).

Ahora bien, el desarrollo del capitalismo como fenómeno intrínseco de la modernidad, y considerado desde un punto de vista histórico no eurocéntrico, cuenta con cinco siglos de desarrollo. Un muy breve repaso de este tema resulta ser importante para contar con un marco histórico de referencia de lo que discutiremos en los dos últimos párrafos. En efecto, el capitalismo mercantil en su fase dineraria constituye el primer momento del despliegue histórico del capitalismo. Para nuestro autor, China e Indostán constituyeron el primer sistema capitalista mercantil³⁷⁵ entre los siglos s. XII-XIV (Dussel, 2014: 67-68), pero ya desde el siglo XV hasta mediados del XVIII, Europa se ocupará del despliegue del primer

humanidad del/de la indoamericano/a sostuvieron que como no eran humanos/as como los/as europeos/as podían explotarlos/as sin pagarles salario. De allí que el mercantilismo hizo trabajar a los indígenas y a los/as esclavos/as, y todo el beneficio de ese trabajo fue apropiado por los/as europeos/as (Quijano, 2014).

³⁷⁴ Bernal Díaz del Castillo, *v. gr.*, el cronista de la conquista de México, en su obra *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* sostuvo que los indoamericanos (aztecas, mayas, incas, quiché, tupí-guaraníes) siendo seres humanos se han vuelto bestiales por sus costumbres.

³⁷⁵ Desde el punto de vista del análisis histórico que realiza Dussel, sostiene que debe ir más allá de Marx, pues este desconocía muchas cosas que hoy sí se saben, como el hecho de considerar que el capitalismo era solo europeo, cuando en realidad había surgido mucho antes en China, en el mundo árabe y que luego llega a la atrasadísima, periférica y subdesarrollada Europa. De modo que una visión mundial de la historia permite descubrir nuevos aspectos y nuevos objetos de investigación. Incluso para las mismas posiciones que Dussel ha tenido a lo largo de su producción académica.

Sistema-Mundo económico en su etapa mercantil, luego de 1492, hasta alcanzar el desarrollo de la temprana modernidad europea (Dussel, 2014: 68-69). El nacimiento propiamente dicho del capitalismo, según Dussel, se produce al mismo tiempo que la apertura de Europa hacia el Atlántico y el ejercicio de la dominación colonial; de modo que el capitalismo tiene cinco siglos de existencia. El oro, la plata y los productos tropicales expropiados de América Latina, la introducción de esclavos/as y la explotación de los/as indios/as, conformarán el excedente que permitirá la acumulación originaria del capital³⁷⁶. Se acumuló, según vimos, primero en España, después en Holanda e Inglaterra y, finalmente, luego de la Segunda Guerra Mundial, en EE. UU.

En efecto, según Dussel, el capitalismo comienza con la primera conexión empírica de China con Bizancio, Bagdad e India, en la llamada «Ruta de la seda». China se hallaba independiente del sistema bizantino (Constantinopla) y detrás de él estaba la Europa latina, *i. e.*, al Imperio Romano Occidental y después germano. Europa no es ni Bizancio ni Grecia, porque Bizancio y Grecia pertenecían al Imperio Romano Oriental. El centro del sistema de Bizancio era Bagdad; y fue centro del sistema económico mundial entre el 700 y el 1200. China, por su parte, se pone en contacto con el mundo bizantino por Samarcanda, ciudad en la que vivió el filósofo aristotélico Avicena (Ibn Siná). La ruta de la seda, gracias a los mongoles, unificó entre el s. XII y XIII lo que está al sur de la tundra siberiana. La Rusia bizantina conquistará a Siberia en el s. XVI y llegará al Océano Pacífico cuando los españoles lo hacían por Acapulco. De modo que Europa se expande por Siberia con los rusos y por el Atlántico con los españoles.

La conexión de China con Bizancio era desde Bagdad, el centro del mundo por entonces. Y desde allí y por Afganistán se llegaba a la India. Estos desplazamientos eran realizados por las grandes caravanas árabes mediante camellos. También desde allí se llegaba a Europa del sur. En efecto, hubo por entonces dos Europas: la del norte (el mar Báltico, Alemania, Inglaterra) y la del sur (el mar Mediterráneo). Era precisamente desde el sur de Europa, desde Italia (Amalfi, Venecia, Génova), desde donde se conectaba con el sistema mercantil asiático-afro-mediterráneo.

Esto empieza a ser, para Dussel, un primer atisbo de capitalismo mercantil. En China, por ejemplo, hubo en esta época dos grandes producciones, por un lado, la seda, cuyo trabajo incluía a millones de personas; y, por el otro, la porcelana. Estas producciones industriales se pagaban con salario, por lo que debía haber extracción de plusvalor; había capital, pero no capitalismo (*vid. supra* § 3.2). La China del año 1000 al 1800 produjo la mayoría de las mercancías del mercado mundial. La seda y la porcelana eran las dos mercancías más universales, aquella con la que se vestían y comían las aristocracias del mundo asiático-afro-mediterráneo. Señala también Dussel que los chinos en navegaciones de cabotaje llegaban a la India, a la península arábiga y al este del África.

Ahora bien, desde el extremo de la Siberia, los turcos en el siglo XIII-XIV, al vencer a los

³⁷⁶ Esta cuestión la sostiene Marx tanto en *El manifiesto comunista* (Marx y Engels, 2016a: 23) como en el capítulo XXIV de *El capital* (Marx, 1988: 939).

mongoles, comenzaron a crecer y expandirse, llegando así a tomar Bagdad. Con ello, rompieron la unidad hasta entonces conocida asiático-afro-mediterránea.

En 1506, el cartógrafo alemán Martin Waldseemüller diseña un mapa del mundo y coloca al sur de la China una península, dibujando así por primera vez a América Latina. Colón, en su cuarto viaje, en 1503, llega a Panamá, creyendo encontrarse a 10 días de navegación del río Ganges. La expansión europea por España y Portugal en el siglo XVI es lo que se ignora en la historia moderna europea. España y Portugal, hemos dicho, son los primeros estados europeos modernos, antes que Francia, Inglaterra y Alemania. América Latina es, contrariamente, el lado oscuro de la modernidad desde la conquista y colonización de España y Portugal. España llega a América Latina, y por Acapulco lo hace hasta Filipinas; por su parte, Portugal ha llegado a la India y al Japón. Los europeos (España, Portugal, Holanda e Inglaterra) han podido por la navegación transoceánica dominar las conexiones del sur.³⁷⁷

La acumulación originaria tiene su fuente preponderante en la extracción de la riqueza colonial. La dominación y explotación del/de la indio/a acontecía en la encomienda (explotación agrícola, principalmente de un trabajo gratuito), en la mita (opresión gratuita del trabajo indígena en las minas), en las haciendas; además, del trabajo esclavizado (Dussel, 2014: 69). En el capitalismo mercantil, el/la propietario/a del capital ejerce dominación sobre el/la trabajador/a asalariado/a o no, teniendo la propiedad de los medios de producción, de la materia de trabajo, del producto y del excedente. El sujeto que trabaja aparentemente es libre, pero las condiciones objetivas de no-propiedad, de pobreza, lo reducen a sufrir en la venta o mera extracción despótica de su trabajo una profunda dominación inaugurada militarmente por la conquista y colonización de América. Desde el s. XV hasta mediados del s. XVIII, en América Latina especialmente, los/as indígenas (dominados/as y exigidos/as a participar en la encomienda, en la mita y en las haciendas) y los/as esclavos/as traídos/as de África (en la explotación del azúcar y otros productos tropicales) sin ser propiamente asalariados/as producen un excedente sobre el costo de producción de las mercancías que son obligados compulsivamente a producir (Dussel, 2014: 69-70). Por ello, sostiene nuestro autor que el origen del capitalismo y el colonialismo son simultáneos.

Ahora bien, el pasaje del capitalismo mercantil al industrial supuso la subsunción material o tecnológica del proceso de producción del plusvalor a través de la Revolución Industrial. El capitalismo desarrollado europeo fue aquel que subsumió un nuevo instrumento mecánico en el proceso material de producción de las mercancías. La subsunción material de la máquina hace que la producción de plusvalor se logre en mayor medida materialmente. Este proceso de producción aniquilará todos los modos de producción anteriores (Dussel, 2014: 86-87). Sin embargo, para nuestro autor, el origen del moderno capitalismo industrial no

³⁷⁷ Los distintos tipos de imperios tienen como eje el dominio militar: a) el imperio romano tuvo un dominio terrestre y naviero por el mediterráneo, b) los imperios español y portugués fueron navieros y terrestres, c) los imperios holandés e inglés fueron puramente navieros, d) el imperio norteamericano es el primero que es naviero y aeronáutico (portaaviones). El dominio militar de los imperios determina las fronteras de los mercados económicos.

aconteció, *stricto sensu*, en Gran Bretaña, sino que hubo una significativa influencia de China en todo este proceso. La revolución industrial, entonces, no empezó ni en Inglaterra ni en Europa, sino en China, continuando los grandes inventos árabes (Dussel, 2014: 87-90).³⁷⁸

Ahora bien, durante el siglo XVIII, el intento de aumentar el plusvalor relativo (*vid. supra* § 3.3) dentro de la competencia en el mercado desatada entre capitales, ramas de capitales y de naciones permitió el desarrollo tecnológico y científico. La máquina, como sabemos, no crea plusvalor, sino que disminuye la proporción del valor del salario en el valor del producto final; de modo que, para aumentar el plusvalor relativo es necesario aumentar la productividad del trabajo o producir menos valor por unidad de producto, por medio de subsumir nueva y mejor tecnología en el proceso material de la producción. La tendencia del capital es la de disminuir el valor del producto, puesto que dicho valor se transforma en precio. El que produce un producto con mayor precio no puede venderlo; es decir, es aniquilado por la competencia de capitales. El capitalismo es un sistema económico que utiliza la tecnología y la ciencia como mediaciones necesarias de su crecimiento (Dussel, 2014: 91-93).

El trabajo en la producción industrial adquiere un carácter fragmentario, y está condicionado por otros trabajos previos y consecuentes en la fabricación de un producto: es una actividad condicionada y condicionante. La organización del proceso de producción industrial busca aumentar el plusvalor relativo al sistematizar la producción reduciendo la proporción del salario en la producción del producto; además, en esta organización la división del proceso industrial del trabajo constituyó una relación social o práctica que se institucionalizó como dominación entre el/la propietario/a del capital y los/as asalariados/as (*vid. supra* §§ 3.1 y 3.5) (Dussel, 2014: 93-94). Por último, solo mencionar que el capitalismo financiero o dinerario es etapa final del desarrollo histórico del capitalismo.

4.3.2. Capitalismo y mercado mundial: transferencia de valor de la periferia al centro

La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder. Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina, fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta. Pasaron los siglos y América Latina perfeccionó sus funciones. Éste ya no es el reino de las maravillas donde la realidad derrotaba a la fábula y la imaginación era humillada por los trofeos de la conquista, los yacimientos de oro y las montañas de plata. Pero la región sigue trabajando de sirvienta. Continúa existiendo al servicio de las necesidades ajenas, como fuente y reserva del petróleo

³⁷⁸ En este sentido, Dussel se apoya en las investigaciones de John Hobson, en particular en su obra titulada *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*, donde estudia, *v. gr.*, los avances tecnológicos chinos que la Revolución Industrial inglesa incorpora.

y el hierro, el cobre y la carne, las frutas y el café, las materias primas y los alimentos con destino a los países ricos que ganan, consumiéndolos, mucho más de lo que América Latina gana produciéndolos.
– Eduardo Galeano (2013b: 15)

La extracción de riqueza de los países subdesarrollados, periféricos y de débil capitalismo dependiente, es inmolación de vida humana al «dios capital», antropófago, demoníaco e invisible. Nadie lo ve, ni lo siente, ni lo conoce, ni lo inculpa.
– Enrique Dussel (1986: 159)

La articulación categorial de la económica de la liberación nos permite, entre otras cosas, explicar el fenómeno de la dependencia de los países periféricos respecto de las potencias centrales, al sostener que, por un lado, los países más desarrollados centrales, *i. e.*, los capitales centrales desarrollados, obtienen ganancias extraordinarias en la venta de sus productos y, por otro, los países menos desarrollados periféricos, *i. e.*, los capitales periféricos subdesarrollados, transfieren plusvalor al vender los suyos. De modo que, esta ganancia extraordinaria y esta transferencia de plusvalor es vida de los/las pobres de la periferia que «alimenta» la economía del centro (*vid. supra* §§ 2.2.2 y 3.3). El origen del subdesarrollo es un robo, una injusticia estructural de índole internacional e histórica que consiste en la expoliación de la periferia por transferencia de plusvalor, lo que, para Dussel, necesariamente comporta un problema ético (Dussel, 1985b: 169-170) (*vid. supra* § 2.5):

Un producto de un país pobre que se exporta y se vende a un precio *por debajo* de su valor es *vida humana* que se inmola al fetiche como ganancia; un producto importado a un país pobre y vendido *por sobre* su valor es igualmente asesinato, robo de vida del pobre, que paga con su dinero (vida [...]) *menos* vida (producto) que la vida que objetivó en su salario (Dussel, 1986: 155).

La teoría del desarrollo económico afirma que los países subdesarrollados poseen un modelo económico defectuoso respecto del modelo económico de los países desarrollados. De modo que los países subdesarrollados deben imitar el modelo de los desarrollados y, por lo tanto, progresar y desarrollarse hasta identificarse con ellos. Sin embargo, a partir de la década de 1960 se produce la crisis del modelo desarrollista. Los argumentos que dan cuenta de esta crisis provienen, entre otros/as, de André Gunder Frank, Enzo Faletto, Fernando Henrique Cardoso, Helio Jaguaribe, Theotonio dos Santos, Franz Hinkelammert y Samir Amin. La teoría de la dependencia critica la teoría desarrollista modernizadora y muestra que no hay desarrollo continuo sin ruptura con la dependencia económica. En efecto, la cuestión es ahora planteada de manera tal que los países desarrollados y los países subdesarrollados no conforman realidades independientes, antes bien son parte de una misma totalidad: el mercado capitalista mundial. Los países subdesarrollados constituyen la «periferia» de esa totalidad, en tanto que los desarrollados constituyen su «centro». La teoría de la dependencia mostraba la asimetría económica entre «centro» y «periferia», dos categorías que pasan a ser sumamente importantes para todo posible análisis sobre la problemática. La tesis fuerte de esta teoría afirma que la dominación del Norte condiciona el subdesarrollo del Sur dentro del mercado mundial (Dussel, 1998b: 20). En efecto, los países del centro desarrollado lo son porque han usufructuado la explotación de los países coloniales.

Si bien es cierto que la/s teoría/s de la dependencia no explicaban el origen de la riqueza de las naciones de la economía central, sí lo hacían respecto de la pobreza de las naciones periféricas en el llamado sur global. Esta cuestión, que tiene su raíz histórica, es importante estudiarla dado que permite explicar la estructura del mercado mundial y cómo los países latinoamericanos son fuertemente empobrecidos de manera incluso peor que en la época colonial. La pertinencia de (re)plantear la cuestión de la dependencia entre naciones periféricas y naciones del centro estriba en la necesidad de describir la causa de la diferencia Norte vs. Sur.

Hay quienes, sin embargo, consideran acabada la discusión respecto de la dependencia económica de los países latinoamericanos. Queremos, sin embargo, hacernos eco, primeramente, de la pregunta de la socióloga mendocina Fernanda Beigel, quien se cuestiona si existe hoy, en el marco de la globalización, una relación de subordinación entre los procesos económicos y políticos operados en los países periféricos y los desarrollados en los países centrales (Beigel, 2006: 289). Siguiendo a Borón, nuestros países latinoamericanos continúan sumidos en el subdesarrollo después de casi un siglo y medio de haberse instaurado el capitalismo como el modo de producción predominante en las mayores economías de la región: Argentina, Brasil, Chile y México; además, afirma que el devenir de la historia ha demostrado la imposibilidad del desarrollo del capitalismo en la periferia (Borón, 2008a: 25). El capitalismo ha demostrado que no es, para Borón, la ruta hacia el desarrollo para los países de la periferia, sino lo contrario: el camino más seguro para perpetuar su subdesarrollo (Borón, 2008a: 12). Según el politólogo, la/s teoría/s de la dependencia desaparece/n prácticamente por completo con las dictaduras militares (Borón, 2008b). Dictaduras que en América Latina han sido, según Perry Anderson (1997), un laboratorio del neoliberalismo³⁷⁹. Pese a ello, en la actualidad, la teoría reaparece como parte de una teorización más amplia sobre el imperialismo. En el caso de Dussel, como veremos, la cuestión de la dependencia pasa a ser un eje clave para el desarrollo de una económica de la liberación (*vid. infra* § 4.3.3).

Sea como sea, la teoría de la dependencia le ha permitido a la filosofía de la liberación desarrollada por nuestro autor tomar conciencia de la exterioridad de América Latina respecto del centro europeo.³⁸⁰ Apropiándose de estas categorías, y resignificándolas desde el marco categorial propio de su discurso filosófico, sostiene nuestro autor: «El centro es; la periferia no es» (Dussel, 1985b: 15), *i. e.*, el centro es la totalidad (T, *vid. supra* §§ 1.2.2 y 3.2), mientras que la periferia es la exterioridad (E, *vid. supra* §§ 1.2.4 y 3.4) y, por lo tanto, nada para ese centro. Ya vimos que el origen de esta situación es la conquista y colonización de América (Dussel, 1994b: 21). La importancia de esta teoría la expresa Dussel del modo siguiente: «Esta visión permite rehacer la historia y descubrir que desde el origen del mundo

³⁷⁹ A propósito, vale tener presente la rebelión popular que se vivió en Chile hacia octubre de 2019, como respuesta a un sistema económico basado en el capitalismo neoliberal implantado durante la dictadura militar de Augusto Pinochet. No nos alcanza la voz para gritar: «¡viva el pueblo de Chile!, ¡viva su coraje cívico!».

³⁸⁰ Hay aquí una resignificación de la categoría levinasiana de «exterioridad». Según lo que hemos analizado, el Otro puede ser entendido, analógicamente, como un bloque socio-histórico-político, *v. gr.*,

moderno hay una injusticia radical» (Dussel, 2006: 196). El par categorial totalidad- exterioridad, propio del discurso de la filosofía de la liberación, será resignificado gracias al aporte de la teoría de la dependencia y su par categorial centro-periferia. De allí que para este análisis sea necesario situar la cuestión de la dependencia en el marco geopolítico-económico conformado a partir de 1492, como hemos sucintamente mostrado en el párrafo anterior. De hecho, la dependencia es un fenómeno que atraviesa diferentes momentos como el colonial mercantil y el neocolonial liberal-industrial, e incluso el neoextractivista de nuestros días.

Las distinciones conceptuales fundamentales entre «centro vs. periferia» y «capital central desarrollado vs. capital periférico subdesarrollado» son determinantes en este análisis. Tanto el proceso de producción como el proceso de circulación capitalistas son distintos según el lugar que los capitales ocupan en la lógica centro-periferia mundial. De igual manera, la competencia entre estos capitales centrales y capitales periféricos adquiere una fisonomía propia diferente de la que puede establecerse entre capitales centrales entre sí e incluso entre capitales periféricos entre sí. La cuestión implica describir la «esencia», dirá Dussel, con todas sus determinaciones, de un «capital central-desarrollado» (totalidad) en vinculación constitutiva con un «capital periférico-subdesarrollado» (exterioridad), antes que dar mayor importancia a la circulación o a la producción, al plusvalor absoluto o relativo, al mercado interno o externo, al modo o cantidad de la acumulación, entre otros aspectos (Dussel, 1985a: 375).

El capital en su origen, según el análisis que Marx hace de la llamada «acumulación originaria», tiene un dinero o una riqueza que no es capital, sino que ha sido lograda antes o fuera del capital (Marx, 1988: 891-895). Por ello, sostiene que la confrontación originaria del capital consiste en el enfrentamiento entre el dinero (o el poseedor/a del dinero) con el trabajo (o el poseedor/a del trabajo). En esta confrontación originaria ni el dinero ni el trabajo son todavía capital (*vid. supra* § 3.1). El/la trabajador/a es, de hecho, un/a pobre que debe vender su propia corporalidad, en tanto que capacidad creadora de valor, para poder recibir un dinero como salario (*vid. supra* § 3.4). Al recibirlo, es subsumido/a por el capital, *i. e.*, es subsumido/a en el capital como un trabajador/a asalariado/a, de modo que ahora el trabajo es trabajo como capital (*vid. supra* § 3.5). El dinero originario no es capital, de modo que no es dinero como capital sino dinero como dinero. Este dinero es acumulado, pero no de un modo capitalista. Rosa Luxemburgo ha desarrollado teóricamente esta cuestión en su obra *La acumulación de capital* (1933), donde demuestra que el capital tiene dinero como no-capital, *i. e.*, acumulación originaria en su origen, pero que siempre sigue subsumiendo riqueza que no es capitalista. Este tema nos permite plantear la cuestión colonial y neocolonial que se halla a la base del problema de la dependencia económica.

En el origen, entonces, hay un dinero o riqueza como dinero que se transforma en capital. Ahora bien, Luxemburgo muestra cómo en todo el proceso hay riqueza que no es capital y que ayuda al capital a suplir la baja tendencial de la tasa ganancia. Para compensar esta baja, el capital subsume riqueza que no es capital. La autora muestra así que el capital no

América Latina (*vid. supra* § 1.2.4).

funciona meramente por acumulación de plusvalor, sino que actúa también por acumulación primitiva: la riqueza que sale de ámbitos que no son económicos y que son expropiados, expoliados, robados (Luxemburgo, 1933: 345-346, 350-351).

Según nuestro autor, hay una acumulación de riqueza o de dinero continua en el proceso del capital que proviene de la periferia. En efecto, son los países periféricos los que aportan continuamente nueva riqueza al capital central. En este, hay, de hecho, una acumulación originaria, pero hay también una sobreacumulación posterior. Esta sobreacumulación posterior se explica en términos de la relación colonial o neocolonial de dominación en la que se hallan los países periféricos en relación con los países centrales quienes continuamente obtienen a partir de ella riqueza precapitalista. Esto es, precisamente, lo que les permite crecer, mientras que los capitales periféricos solo pueden tener una infraacumulación. El capital periférico está estructuralmente en crisis porque nunca logra tener sobreacumulación originaria. El capital que le permite al capital central suplir la caída de la tasa de ganancia es el capital periférico que le da riqueza, mientras que el capital periférico es estructuralmente crítico porque no logra la acumulación. Desde el s. XVI hasta hoy, hay, en efecto, un déficit de acumulación originaria en el capitalismo periférico:

Nosotros hemos sido robados. ¿Les parece fuerte la palabra? Es muy simple: los indios tenían oro y plata en sus tumbas, en sus templos, en sus minas, este oro fue hacia el «centro». Lo tenía el inca, su oro fue hacia el centro. Cuando ya no hubo más oro ni plata que robar, entonces, fueron las materias primas hacia el «centro», las cuales, sin embargo, fueron perdiendo cada vez más su precio en el mercado internacional (Dussel, 1995: 155).

La hipótesis dusseliana acerca de la cuestión de la dependencia consiste en afirmar que el discurso de Marx puede desarrollarse teniendo en cuenta la relación mutuamente constituyente del «capital central-desarrollado» con respecto al «capital periférico-subdesarrollado», a partir de la consideración de la espacio-temporalidad del capital (Dussel, 1985a: 371). Para Marx, el mercado mundial se origina por primera vez en la historia en el siglo XVI, y es América Latina —México y Perú, principalmente—, expoliada originariamente por España, quien entrega la riqueza metálica, el dinero y aun las monedas ya producidas, para la realización de tal mercado mundial, que por primera vez unifica Europa, América, África y Asia (Dussel, 1985a: 373).³⁸¹ En este marco, América Latina ha quedado conformada como la exterioridad del sistema de producción y distribución capitalista, donde, *v. gr.*, la subsunción del trabajo libre en trabajo asalariado se produce en el capital central por una evolución histórica propia, mientras que en el capital periférico acontece, según Dussel, de un modo coercitivo, coactivo (Dussel, 1985a: 379).

4.3.3. Constitución del concepto «dependencia» como categoría analítica estrictamente marxista

Nuestra hipótesis de fondo, en un momento en el que el «posmarxismo» está de moda en Europa —y entre los repetidores de la periferia—, es que Marx —contra

³⁸¹ Esta hipótesis acerca de la conformación del mercado mundial a partir del proceso de conquista y colonización de América puede verse también en Quijano (2014).

lo que pensó Engels— es hoy pertinente en los países de capitalismo subdesarrollado y dependiente, porque ese capitalismo permite una creciente realización del plusvalor de la periferia en el capitalismo central, hegemónico, desarrollado. La transferencia sistemática de valor de la periferia subdesarrollada hacia el centro es la ley de la acumulación en escala mundial: parte de la riqueza de las naciones ricas es la contrapartida de la miseria de las naciones pobres.
— Enrique Dussel (1990a: 268)

Según nuestro autor, el marxismo tradicional no desarrolló una teoría de la competencia, y por ello tampoco una teoría de la dependencia. De allí que, *v. gr.*, Agustín Cueva haya sostenido en su texto «Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia» (2015), publicado originalmente hacia 1979 en *Teoría social y procesos políticos en América Latina*, que no hay «espacio teórico» dentro del marxismo donde puede fundamentarse una teoría de la dependencia:

Nuestra tesis es, por lo tanto, la de que no hay ningún espacio teórico en el que pueda asentarse una teoría de la dependencia, marxista o no, por la misma razón que no la hubo ni en la Rusia de Lenin, ni en la China de Mao; aunque en todos estos casos haya, naturalmente, complejos objetos históricos concretos cuyo conocimiento es necesario producir a la luz de la teoría marxista (Cueva, 2015: 101).

De este modo, Cueva clausuraba la posibilidad de que la teoría de la dependencia pueda fundamentarse desde la teoría marxista, en buena medida porque es una teoría en la que, conceptualmente, predomina el uso de la categoría «dependencia» por sobre «explotación», y «nación» por sobre «clase» (Dussel, 1988: 328-329; 2014: 150 y 2020c: 40). Para Dussel, contrariamente a la posición sostenida por el sociólogo ecuatoriano, la teoría de la dependencia es estrictamente marxista, tal como lo demuestran sus obras respecto de Marx (Dussel, 2014: 151). Veremos en las páginas que siguen en qué consiste el argumento dusseliano. En efecto, la posibilidad de constituir el concepto «dependencia» en categoría analítica estrictamente marxista se halla en la cuestión, tratada por Marx, respecto de la competencia (*Konkurrenz*) mundial entre capitales globales nacionales.

La competencia entre capitales globales nacionales de diferente desarrollo en el mercado mundial es, precisamente, el «espacio teórico» de la dependencia (Dussel, 2014: 132-133 y 2020a: 112-113), cuya «esencia» consiste, según Dussel, en la transferencia de plusvalor de un capital global nacional menos desarrollado hacia uno más desarrollado (Dussel, 1988: 330), como efecto de una relación social internacional de dominación (Dussel, 1988: 336). Esta cuestión puede ser analizada de dos modos, o bien, en su posibilidad lógica, o bien, en su existencia real histórica o coyuntural concreta. Para Dussel, no se trata de analizar el fenómeno histórico del subdesarrollo, tal como la/s teorías/a de la dependencia lo ha/n hecho, sino la lógica de este proceso, desde el horizonte de comprensión de la competencia de capitales globales nacionales de países con diversas medias de composición orgánica y salarios en el marco del mercado mundial (Dussel, 2014: 158-159). Analicemos de cerca esta última cuestión de nuestro trabajo.

El punto de partida de esta discusión lo constituye el mercado mundial. Como hemos analizado en el § 2.3, la primera parte del programa de investigación de Marx, *i. e.*, el capital en general, se estructuraba de la siguiente manera: en primer lugar, el proceso de producción del capital (que corresponde al tomo I de *El capital*), en segundo lugar, el proceso de circulación del capital (que corresponde al tomo II de *El capital*); y finalmente, la unidad de ambos o capital y ganancia (que corresponde al tomo III de *El capital*). Por su parte, el mercado mundial corresponde a la sección final de toda la investigación de Marx, y constituye además el horizonte concreto de todo su análisis teórico. El mercado mundial es lo concreto y cada país o nación, *v. gr.*, es un momento abstracto respecto de él. En efecto, el concepto propiamente concreto del capital es «capital global mundial», que posee un contenido real, *i. e.*, la sumatoria de todos los capitales del mundo (Dussel, 2014: 159), que en cuanto tal no es hoy empíricamente medible de un modo completo, ya que no disponemos de capacidad para hacerlo.

El capital global mundial, a su vez, es la totalidad del valor creado por los seres humanos de toda la humanidad en un momento histórico determinado. Este capital global mundial no tiene una perfecta fluidez interna, sino que está compartimentado territorial (según la espacialidad), histórica (según la temporalidad) y políticamente (por los Estados particulares) en capitales globales nacionales. Estos últimos bajo el ejercicio delegado del poder político que delimitan y defienden fronteras y estructuras internas a cada país (Dussel, 2014: 162-163). Además, el capital global mundial no es homogéneo ni se puede movilizar de igual manera según se trate del capital financiero, comercial o industrial. En efecto, el capital financiero es muy fácil de mundializar a partir de la utilización de las nuevas tecnologías que permiten en cuestión de segundos operaciones bancarias o bursátiles a nivel global; por su parte, en el capital mercantil o comercial las mercancías que no sean el dinero es más difícil de mundializar precisamente porque es costoso trasladarlas de un país a otro; finalmente, en el capital industrial es mucho más difícil aún de mundializar, ya que tiene máquinas y cuerpos (obreros/as) localizados. Justamente al nivel del cuerpo de los/las trabajadores/as es donde puede verse que el capital global mundial tiene determinaciones diferenciales por países.

Ahora bien, la discusión respecto de la competencia debe ser inscrita en el horizonte del mercado mundial, donde cada uno de los capitales globales nacionales es parte de él. Cada país tiene un capital nacional global que se corresponde a la suma de todos sus capitales; y a su vez tiene una media de composición orgánica, *i. e.*, un grado de industrialización conforme a su desarrollo tecnológico en el proceso productivo. Este grado de industrialización es lo que le permitirá o no obtener mayor plusvalor relativo en su proceso de producción (*vid. supra* § 3.3). En el interior del mercado mundial se cumple la competencia internacional cuyo rol es nivelar, distribuir o transferir la totalidad del plusvalor mundial.

Al considerar, entonces, el mercado mundial como punto de partida del análisis, la teoría de la dependencia permite situar, según nuestro autor, en una visión concreta de la economía mundial, el mercado interno en el mercado mundial y, a partir de ello, explicar en términos

estrictamente marxistas la transferencia de valor de un capital nacional subdesarrollado a otro capital nacional desarrollado. La dependencia no es otra cosa que la transferencia de plusvalor como efecto de la competencia y el monopolio entre naciones (Dussel, 2014: 159). En el mercado mundial, las naciones con una media superior de composición orgánica y salarios más bajos por unidad de producción, obtienen ventajas por la nivelación de la competencia mundial en la determinación de un precio de producción mundial, que se concreta en un precio de mercado mundial que lo fija por sobre el valor de la mercancía del capital del país desarrollado, obteniendo de este modo ganancia extraordinaria (Dussel, 2014: 160). Lo esencial del fenómeno de la dependencia se define en el nivel de la competencia de capitales nacionales industriales centrales y periféricos. No es cuestión solo de intercambio desigual de mercancías, porque ya en el proceso productivo se gesta la desigualdad del valor de los productos del centro y la periferia (Dussel, 2014: 160-161).

El horizonte concreto e inmediato del planteo de la cuestión de la dependencia económica, dijimos, es el mercado mundial (Dussel, 1985a: 373), lo que nos exige referir tanto la cuestión de la espacialidad como la temporalidad del capital, dado que la circulación del capital se produce, según Marx, en el tiempo y el espacio. Ahora bien, para Dussel, la espacialidad del capital debe referirse a la constitución de dos ámbitos geopolíticos, según dijimos, centro y periferia. En efecto, «centro» y «periferia» son conceptos que aluden a metáforas espaciales del capital,³⁸² así como también, *v. gr.*, «Norte» y «Sur». Estos conceptos explican, en todo caso, la situación de centro y de periferia de ciertos países en el desarrollo de la historia.

El proceso de producción finaliza, según estudiamos, cuando el producto es puesto como mercancía en el mercado, *i. e.*, cuando es cambiado de espacio: de la fábrica, el lugar de su producción, al mercado, el lugar de su compra-venta. De allí que el traslado del producto al mercado forma parte de la producción. El mercado es el espacio de las mercancías, *i. e.*, donde aparecen los productos como mercancías, donde aparece también el/a obrero/a para ofrecerse como fuerza de trabajo, como ya explicaba Marx en el primer manuscrito de 1844 sobre el salario (Marx, 1997). La cuestión de la espacialidad del capital es significativa respecto de la expansión del mercado, dado que a medida que el mercado es más grande, hay que atravesar más espacio y con ello se pierde valor en el traslado de las mercancías. De allí la necesidad, *v. gr.*, de acelerar el proceso de traslado o transporte de los productos al mercado. En los *Grundrisse*, Marx muestra que el espacio es una condición de la existencia y expansión del capital (Dussel, 1985a: 389-390). El mercado se expande a partir precisamente de la espacialidad del capital, como mostraba ya el joven Marx en el *Manifiesto del partido comunista*:

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio de las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso

³⁸² El capital periférico es, pues, una metáfora espacial, al igual que lo es el capital central. Un capital central es un capital en el que hay más capital que en el periférico, *v. gr.*, las ciudades de Londres, Berlín y París concentraban hacia el s. XIX el 90 % de la industria. En la conformación geopolítica y económica mundial actual, los capitales periféricos son los capitales de los países de América Latina, África y algunos de Asia.

hasta entonces desconocido, y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición (Marx y Engels, 2016a: 23).

Ahora bien, no es suficiente con solo considerar la espacialidad del capital, puesto que, para Marx, el tiempo es también una condición de la existencia del capital. De hecho, la temporalidad del capital alude a la velocidad (*i. e.*, espacio sobre tiempo) de rotación del capital sobre sí. De modo que, la valorización del capital acontece tanto en el tiempo como en el espacio: la espacialidad y la temporalidad del capital importan en función de la velocidad de realización del capital. En efecto, el capital rota sobre sí mismo: el dinero se transforma en medio de producción y en salario, esto a su vez en producto, el producto en mercancía, la mercancía en dinero, y este dinero vuelve al capital con la realización de la ganancia (*vid. supra* § 3.3). El capital es, pues, el valor que se valoriza en el tiempo y el espacio (*vid. supra* § 3.2); cuando más rápido se realiza la rotación, más rápido el dinero devine dinero con ganancia. Hay, pues, una relación entre el tiempo, el espacio y la velocidad de la rotación del capital.

A partir de la crítica que Marx realiza del sistema de las categorías de la economía política burguesa, es posible luego proponer subteorías que expliquen cuestiones empíricas; así, *v. gr.*, la cuestión de la dependencia, que se aplica a un problema preciso como la competencia entre países de diferente desarrollo (Dussel, 2014: 160). Una nación, para Marx, también puede ser explotada por otra nación. De allí que el problema de la pobreza de las naciones periféricas tiene que ver con el hecho de que un capital nacional puede ser explotado por otro. La relación capital-trabajo alude a la «clase», mientras que la relación capital-capital alude a la «nación». La cuestión de la clase se ubica en la relación de explotación capital-trabajo (*vid. supra* § 3.1), mientras que el tema de la transferencia de plusvalor de un capital nacional a otro, en la relación de explotación capital-capital. No debe confundirse, entonces, la explotación de clase, *i. e.*, la del capital sobre el trabajo (relación capital-trabajo: explotación) por la que se extrae originalmente el plusvalor, de la explotación entre naciones capitalistas (relación capital-capital: expropiación) donde unas pueden tener dependencia de las otras transfiriendo plusvalor ya obtenido (Dussel, 2014: 150-151 y 2020a: 100).

Para Marx, tanto la explotación del capital sobre el trabajo, como la expropiación de plusvalor de un capital más desarrollado sobre el subdesarrollado, supone siempre una relación social de dominación. La relación social de dominación se ejerce tanto entre el/la capitalista y el/la obrero, como entre los/as capitalistas de los países desarrollados sobre los/as de los países subdesarrollados. La dependencia opera como la dominación dentro del sistema capitalista mundial (Dussel, 2014: 161-162).

Como hemos anticipado, nuestro autor sostiene que la doctrina de Marx sobre la «competencia» (*Konkurrenz*) entre capitales globales nacionales es el «lugar teórico» para explicar la cuestión de la dependencia. En efecto, el concepto de «dependencia» debe ser desarrollado a partir de la categoría de «competencia» (Dussel, 1988: 330):

La competencia en general es una relación activa entre dos términos (dos capitales en abstracto)

que permite una unidad, una comunicación entre ellos, constituyendo una síntesis que los comprende: una totalidad en tensión contradictoria, donde cada uno tiene la posibilidad de valorizarse a través o por mediación del otro (Dussel, 1988: 333-334).

Esto es posible, según Marx, por efectuación de la ley del valor, donde el valor (o plusvalor) circula de un capital a otro (Dussel, 1988: 334) (*vid. supra* § 3.3). La dependencia, entonces, es un momento de la competencia del capital (Dussel, 1988: 332):

La dependencia es un ámbito concreto y específico de la competencia, de modo que todo lo que se diga de la competencia en general podrá aplicarse analógicamente a la dependencia en particular (Dussel, 1988: 339).

La competencia es, entonces, el «nudo gordiano» que, desde el pensamiento de Marx, tornará posible pensar la cuestión de la dependencia. Los capitales globales nacionales que tienen mayor composición orgánica logran producir con menor precio y, de este modo, se torna factible la transferencia de plusvalor de un capital a otro, *i. e.*, del menos desarrollado al más desarrollado. El plusvalor creado por el trabajo impago o trabajo no-pagado se manifestará, además de la ganancia o el interés —que ya hemos estudiado—, a través de la cuestión de la competencia y su nivelación o distribución como transferencia de valor y plusvalor entre capitales nacionales.

¿Cómo funciona, entonces, la competencia (*Konkurrenz*)? En la visión de Marx, la competencia es lógicamente posterior al capital en general, y explica cómo se comportan los capitales entre sí, ya que es el mecanismo que demuestra qué es lo que ocurre efectivamente en el mercado. La competencia es, de hecho, una función o institución propia del mercado capitalista que funciona coercitivamente respecto del capital, dado que este se halla siempre compelido a crecer, a desarrollarse, *i. e.*, a disminuir necesariamente el valor de las mercancías, a disminuir el tiempo necesario, y a aumentar así el plusvalor, bajo la exclusiva lógica del crecimiento de la tasa de ganancia (Dussel, 2014: 133-135). Marx, según nuestro autor, define la competencia como la acción recíproca múltiple de los capitales, y la describe del modo que sigue: i) en abstracto, la competencia del capital enfrentado consigo mismo; ii) en concreto, la competencia enfrenta capitales singulares con otros dentro de un ramo de la producción; iii) la competencia se cumple entre ramos diversos y iv) la competencia se establece entre naciones dentro del mercado mundial (Dussel, 2014: 130-131).

Las mercancías con los mismos valores de uso deben tener en el mercado los mismos precios. Ahora bien, los mismos valores de uso pueden, *v. gr.*, ser producidos con mayor o menor tiempo de trabajo, *i. e.*, con mayor o menor valor de cambio. Sin embargo, esta diferencia no cuenta en el mercado, ya que compara la utilidad (valor de uso) con un precio medio que la misma competencia fija (Dussel, 2014: 131). La competencia efectúa la confrontación de un capital consigo mismo y con otros capitales (singulares, por ramos o naciones) e iguala la ganancia media. Al hacerlo, permite la aparición de otros tipos de ganancia como la «ganancia extraordinaria» (que contiene más valor que el mero precio de producción), y la «ganancia con pérdida de plusvalor» (por transferencia de valor a otro capital más desarrollado) (Dussel, 2014: 132). La competencia, al nivelar en el precio medio el precio de las mercancías de un mismo ramo en el mercado, permite que el capital que

tiene mayor composición orgánica o tecnología subsumida en su proceso de producción pueda establecer precios por debajo de dicha media del mercado, al producir productos con menor valor (Dussel, 2014: 132-133). La cuestión de la dependencia, pensada desde Marx, es la competencia de valores entre capitales nacionales, donde un país transfiere valor a otro país. La competencia implica la transferencia de valor entre aquel que más tiempo utiliza para producir una mercancía y aquel que menos tiempo utiliza para producir idéntica mercancía. Uno tiene ganancia extraordinaria y el otro pérdida y transferencia de valor. Ambos medidos a partir del precio medio o promedio.³⁸³

Como hemos visto en el § 3.3, Marx distingue entre precio y valor.³⁸⁴ El precio es la medida del valor en dinero. El dinero mide al valor. A su vez, el valor se determina por el tiempo de trabajo en abstracto. Por su parte, dijimos que la competencia fija un precio medio. A partir de dicho precio medio, es posible que un capital obtenga ganancia extraordinaria debido a la transferencia de valor de un capital que produce con mayor valor a uno que produce con menor valor.

En la competencia entre capitales o en las relaciones económicas internacionales rige también la ley del valor. Esta ley, entonces, permite explicar desde el pensamiento de Marx la cuestión de la dependencia (Dussel, 1988: 333): la cuestión de la dependencia, pensada desde Marx, consiste en la competencia de valores entre capitales nacionales, donde un país que transfiere valor y plusvalor a otro:

El «pasaje» dialéctico del plusvalor a la ganancia no es directo. Hay muchas mediaciones y por ello se necesitan diversas categorías. La ley que regula dicho pasaje dialéctico es la «competencia (*Concurrenz*)». Si se considera la totalidad del capital (mundial en el caso de la dependencia) o de toda la clase capitalista, el plusvalor y la ganancia realizada son iguales (Dussel, 1988: 244).

La competencia entre capitales globales nacionales no crea valor ni ganancia, sino que solo distribuye el plusvalor a partir de la nivelación o igualación de los precios. Como ya hemos estudiado, solo el trabajo produce y crea valor, y en esto estriba precisamente la ley del valor (*vid. supra* § 3.4). Al nivelar la ganancia en cuanto ganancia media entre capitales o precios medios de las mercancías, solo iguala o distribuye plusvalor (trabajo objetivado impago), que establece límites a la ganancia. Esos límites, para Marx, están determinados por el valor producido por el trabajo vivo. Desde América Latina, según nuestro autor, toda ganancia del capital central es transferencia de plusvalor de la periferia (Dussel, 1990a: 128-129).

³⁸³ Si un producto tiene 4 de valor, otro 6 de valor y otro tiene 8, el que tiene 4 de valor es el que se logra hacer más rápido por mayor incorporación de tecnología en el proceso productivo. El valor se transformará en precio. La competencia equipara el producto que tiene un valor 4 con el que tiene un valor 8 a través del valor medio 6, produciendo así una transferencia de valor del producto de valor 8 al producto de valor 4. El precio medio es el precio promedio. Uno de ellos, el que produjo con valor igual a 4 tendrá ganancia extraordinaria, y el otro, el que produjo con valor igual a 8 tendrá pérdida y transferencia de valor y plusvalor.

³⁸⁴ En cambio, para la economía capitalista, el precio reemplaza al valor o es lo mismo que el valor. No se establece la diferencia entre precio y valor, y al no hacerlo, el precio incluye al plusvalor; y lo incluye como ganancia del capital y no como extraído del/de la obrero/a. De modo que se disuelve así el problema ético (*vid. supra* § 2.5).

Ahora bien, el mercado puede hallarse distorsionado por el monopolio, que es un producto lógico de la competencia. Toda competencia lleva a que el capital más competitivo se torne monopolístico. Este hecho es favorecido por la subsunción de tecnología en el proceso productivo que permite que los productos puedan ser producidos con menor valor y, por tanto, menor precio. Cuando esto ocurre, hay empresas que se ven obligadas a cerrar, dado que no pueden vender sus productos, monopolizándose así la producción de un determinado producto. Así, el monopolio, luego de destruir la competencia, fija los precios a través de lo que se denomina «precio monopolístico» o «precio de monopolio». El capital más desarrollado se impone como monopolio y destruye los otros capitales con un precio de monopolio que es mayor que el precio de mercado. En efecto, el monopolio se refiere al tipo de relación que existe entre capitales no por cuestiones estrictamente económicas, sino fundamentalmente por aplicación de la violencia o la coerción. El monopolio es una relación social o política de dominio que se impone coactivamente a través de diversos mecanismos empíricos o históricos (Dussel, 2014: 137).

El monopolio suspende o torna inoperante la competencia. De hecho, la mayoría de los mecanismos de transferencia de plusvalor no son, en sentido estricto, por competencia, sino por monopolio, puesto que se incluye el uso de la violencia y el apoyo de las estructuras militares en última instancia. Esto empeora la situación mucho más. La competencia constituye, en realidad, una parte pequeña de la relación entre capital central y capital periférico, la mayor parte de esta relación se da por medio de los monopolios. Existen ciertamente numerosos mecanismos monopolísticos por los cuales continuamente y de una manera estructural América Latina transfiere valor y plusvalor a los países centrales.

Habíamos dicho que la clave de la teoría de la dependencia es la transferencia de valor y plusvalor que se juega al nivel de la competencia (*Konkurrenz*) como ley del mercado. Sin embargo, la manera en que efectivamente acontece la transferencia alude a distintos tipos de monopolios impuestos por reglas extraeconómicas. La primera violencia y la primera monopolización de la modernidad fue precisamente la conquista y colonización de América (*vid. supra* §§ 1.1 y 4.3.1). El colonialismo es un monopolio económico, pero de base ideológica y, posteriormente, científica. En efecto, la justificación filosófica del racismo se la debemos a Kant, Hegel, Darwin, entre otros. Actualmente asistimos a nuevos mecanismos monopolísticos como el neocolonialismo extractivista (Seoane, Taddei y Algranati, 2013). De lo dicho se advierte que la competencia, en sentido estricto, no es la última palabra de la dependencia, sino el monopolio, que al actuar por coacción política y militar, *i. e.*, no meramente económica, domina prácticamente la totalidad del intercambio económico.

La competencia, entonces, no crea valores, sino que nivela los precios, precisamente porque su función consiste en igualar fijando un promedio. Al igualar los precios de las mercancías con diverso valor, permite a los que producen con menor valor (mayor eficiencia según el criterio del capital) sacar ventajas que la competencia no anula, sino que potencia (Dussel, 2014: 131). La competencia, entonces, iguala precios y, al hacerlo, permite la transferencia de valor.

En el movimiento de la totalidad del capital, dentro de cuyo horizonte los precios son nivelados o igualados, se produce un «nivel medio» en todos los componentes del mercado. La competencia entre los capitales es el horizonte ontológico de constitución del «mundo de las mercancías», donde cada capital es considerado como un fragmento del capital global o mundial regulando a tono con ello su participación en el plusvalor y, por tanto, en la ganancia. La competencia logra esto mediante sus nivelaciones o igualaciones. Esta nivelación la lleva a cabo la competencia a través de los «precios medios». Los precios medios hacen que las mercancías se vendan por encima o por debajo de su valor. De esta manera, la competencia hace surgir la tasa general de ganancia al convertir los valores de las mercancías en precios medios, en los que una parte del plusvalor se transfiere de una mercancía a otra (Dussel, 1988: 163). Las tres posibilidades son: a) el precio medio es superior al valor inmanente del producto, por lo que hay pérdida de valor en la competencia; b) el precio medio es inferior al valor inmanente del producto, por lo que hay obtención de valor, y c) el precio medio es igual al valor inmanente del producto, por lo que no hay transferencia de valor (Dussel, 1988: 164). El valor de la mercancía incluye el plusvalor (*i. e.*, el trabajo vivo impago), pero debido a la baja composición orgánica de un capital, sus productos tienen más valor que el precio de producción (o precio medio o promedio del capital dentro de un país); o bien, sucede a la inversa, *i. e.*, que el precio de producción es menor que el valor del producto. Lo cierto es que, a causa de la nivelación que produce la competencia, dicho capital menos desarrollado transfiere plusvalor a los capitales de mayor desarrollo (Dussel, 1990a: 118).

Ahora bien, la competencia consiste fundamentalmente en lograr producir un producto con un valor y un precio menor al valor y precio medio. Por ello exige a los capitales que se tenga que producir con menor valor. Esto se logra a partir de la mayor composición orgánica del capital, *i. e.*, mayor tecnología subsumida en el proceso productivo (*vid. supra* § 4.2.2). Con mejor tecnología se produce en el mismo tiempo el mismo valor, pero mayores unidades de valor de uso. O bien, en el mismo tiempo se produce un producto con menor valor. El capital desarrollado produce mercancías por unidad de mercancía con menor valor. El capital que produce con menor precio tiene mayor y mejor tecnología. El capital global nacional es la suma de todos los capitales de un país que tendría, por su parte, una composición orgánica media más alta en los países más desarrollados. Estos países más desarrollados tendrían una composición tecnológica mayor que los países menos industrializados (Dussel, 2014: 157-158).

Hemos estudiado que el plusvalor relativo permite superar los límites del plusvalor absoluto (*vid. supra* § 3.3). En efecto, el plusvalor absoluto tiene un límite infranqueable: la vida del/de la obrero/a; este/a después de un cierto tiempo no puede trabajar más, debe descansar, alimentarse, reponer energía, porque de no hacerlo, podría morir. Entonces, ¿cómo se logra que el salario tenga menos significación en el producto? Pues, al bajar el tiempo de trabajo para producir el mismo producto. Esto se logra incorporando mayor y mejor tecnología en el proceso de producción. La diferencia entre capitales más desarrollados y capitales menos desarrollados estriba en sus componentes tecnológicos. Cuando se tiene mejor tecnología, un capital produce un cierto valor de uso en menos

tiempo. Los países desarrollados son aquellos países cuyo capital nacional tiene mayor composición orgánica, *i. e.*, mayor componente tecnológico, de allí que la tecnología esté a la base de la competencia.

De modo que, es posible constituir una relación entre la composición orgánica y el salario. Cuando hay mayor composición orgánica, el salario puede ser de mayor cantidad (por una jornada de trabajo) y la jornada puede tener menor tiempo y, sin embargo, el producto tener menor valor (por unidad de producto); *i. e.*, puede alcanzar menor precio de producción, y por la competencia lograr ganancia extra-ordinaria por transferencia de plusvalor del capital menos desarrollado, aunque en este último caso el/la trabajador/a tenga un salario menor (en cantidad) y trabaje más tiempo (la sobre-explotación según Marini) (Dussel, 2014: 156-157).

La competencia, como sabemos, fija un precio medio; ahora bien, ese precio medio también puede ser un precio medio mundial, *i. e.*, puede fijarse el precio medio del café, del barril de petróleo, de la soja en todo el mundo. La competencia hace enfrentar en el mercado las mercancías producidas por cada capital, y determina así tanto el «precio medio» como la «ganancia media». Los capitales, según su composición orgánica o por el componente más o menos desarrollado de su tecnología, producen con menor o mayor valor. Al enfrentarse en el mercado logran menor precio aquellos productos que tienen menos valor, que serán los favorecidos por el mecanismo de la competencia (Dussel, 2014: 131-132).

La ganancia media empírica se deduce de dividir la suma total del plusvalor entre los individuos, ramas o naciones. Lo que a cada uno le corresponde como ganancia no es el plusvalor que efectivamente creó cada uno. El que gana menos que su propio plusvalor, significa que lo transfiere en parte a los otros capitales; el que gana más de su propio plusvalor, obtiene ganancia extraordinaria (Dussel, 1988: 245). Para Marx, la ganancia puede estar debajo del plusvalor, puesto que se transfiere plusvalor de un capital a otro, se desprende que los países que intercambian continuamente entre sí sin que por ello hayan de obtener ganancias iguales.

El pasaje del valor de la mercancía al «precio de costo» es explicado por Marx a través de la función de la competencia en general. La determinación de los valores de las mercancías en precios de costo se logra por la determinación de la «ganancia media», que la competencia nivela. La categoría de ganancia media es la mediación necesaria para pasar del valor al precio de costo. De esta cuestión se desprenden dos corolarios: 1) en su totalidad, el plusvalor es idéntico como masa a la ganancia; 2) en un momento histórico determinado, la ganancia puede ser menor (con ganancia extraordinaria), igual o mayor (con transferencia de plusvalor) que la ganancia media. Esto le permite explicar a Marx la transferencia de plusvalor, y a Dussel le permite explicar la cuestión de la dependencia (Dussel, 1988: 176-177).

La relación entre la tasa de ganancia y la tasa de plusvalor es significativa para la cuestión de la dependencia, puesto que la manera de contrarrestar el descenso de la tasa de ganancia

de un capital desarrollado o central es reemprender el proceso de la producción del capital en un país menos desarrollado o periférico donde sea más fácil (por el bajo nivel de tecnología empleada) poner una tasa de plusvalor creciente (y con ello también creciente por un tiempo la tasa de ganancia) (Dussel, 1985a: 305-306).

En la competencia, vende el que tiene menos precio y liquida al que tiene más precio. La competencia no crea valor, pero distribuye el valor, así hay o bien ganancia extraordinaria para aquel que vende un producto por encima del precio medio o bien hay transferencia de valor para aquel que vende el producto por debajo del precio medio. Uno absorbe lo que el otro pierde. Esto es precisamente el proceso de transferencia de valor en la competencia, y es a la vez el tema de la dependencia entre un capital desarrollado y un capital subdesarrollado, que permite explicar, además y sobre todo, la pobreza de un país respecto de otro. La dependencia es la transferencia de plusvalor de un capital nacional menos desarrollado a un capital global más desarrollado.³⁸⁵

La categoría «desarrollo» en alemán es «*Entwicklung*», que es un concepto hegeliano, pero que también usa Marx. Por ello, los conceptos «capital desarrollado» y «capital subdesarrollado» son absolutamente marxistas. «Más desarrollado» (*mehr Entwicklungen*) es un capital con más composición tecnológica. Un capital «menos desarrollado», por tener menos composición orgánica (tecnología), queda o bien aniquilado o bien transfiere automáticamente plusvalor al capital más desarrollado. La competencia destruye el capital ineficiente o transfiere su valor al capital más desarrollado (Dussel, 2014: 131-132). Como el capital menos desarrollado produce con mayor valor, transfiere parte de su plusvalor al más desarrollado. Así, el capital más desarrollado obtiene ganancia extraordinaria (Dussel, 2014: 132-133).

En los *Grundrisse*, Marx señala que la cuestión de que la ganancia (nivel fenoménico o de la circulación) puede estar por debajo del plusvalor (nivel profundo o de la producción). Del hecho de que pueda haber ganancia por debajo del plusvalor, se desprende que los países puedan intercambiar continuamente entre ellos. Es decir, puede haber un capital global nacional con respecto a otro capital global nacional que estén intercambiando entre sí, sin que por ello obtengan ganancias iguales. Esto es así porque el plusvalor de un capital global nacional pasa al otro, *i. e.*, un capital global nacional le transfirió plusvalor al otro.

La dependencia implica una relación social de dominación capital-capital, que se sitúa en la competencia del mercado mundial, donde el capital global nacional menos desarrollado transfiere plusvalor al más desarrollado que este acumula como ganancia extraordinaria. La relación social de dominación internacional es la relación capital global nacional más desarrollado vs. capital global nacional menos desarrollado. La teoría de la dependencia

³⁸⁵ Por ejemplo, si se producen mesas en México y en EE. UU., teniendo este último mayor desarrollo tecnológico para producirla, logrará que su producto final tenga menor valor; y entonces, si se venden esas mesas en el mismo mercado, perderá aquel que tiene que vender la mesa con más valor debido a su escaso desarrollo en el componente tecnológico. En efecto, por el precio medio de una mercancía en el mercado mundial se logra transferir plusvalor del capital nacional menos desarrollado al más desarrollado.

consiste, en general, en la dominación como relación social de expropiación que ejerce una burguesía (y su pueblo) posesora de una capital global nacional de un país más desarrollado sobre las burguesías (y sus pueblos) de países subdesarrollados, transfiriendo plusvalor en la lucha de la competencia entre capitales globales nacionales del país menos desarrollado al más desarrollado, por el mecanismo de la nivelación de los precios de las mercancías en la competencia en el interior del mercado mundial. Dicha transferencia es efecto de un precio de producción mundial que obliga a los países subdesarrollados a transferir dicho plusvalor, pudiendo sin embargo tener ganancia, aunque vendan su mercancía por un precio final menor al valor de su mercancía. Ante la pérdida de plusvalor, extraerán más-valor mediante una sobre-explotación del/de la trabajador/a periférico/a. Esto produce un empobrecimiento global del país subdesarrollado y un enriquecimiento proporcional del desarrollado, de su burguesía, pequeña burguesía, clase obrera, campesinos y pueblo en general (Dussel, 2014: 163-164).

La cuestión de la transferencia de valor de un capital a otro es, para Dussel, un tema económico, pero fundamentalmente ético y antropológico, porque si el valor es objetivación de vida, hay quien pierde vida al transferir valor, y hay quien la gana a partir de la pérdida del otro. Según lo hemos explicado ya, el valor es vida objetivada, entonces la transferencia de plusvalor es transferencia de vida objetivada de la periferia al centro. La pérdida de plusvalor es trabajo humano aniquilado (Dussel, 2014: 132). Se trata de la expoliación del capital que opera como extracción estructural de más-vida de las naciones pobres. La articulación entre extracción de plusvalor (capital-trabajo) con transferencia de plusvalor (competencia entre capitales globales nacionales de diferente desarrollo) es el fundamento de la dependencia económica de los países periféricos respecto de los países centrales. La ley fundamental de la dependencia es, pues, la transferencia de plusvalor o explotación capital-capital. Hemos dicho ya (*vid. supra* § 2.2.2), que Marx habla metafóricamente del capital como un vampiro que chupa la sangre de los/as trabajadores/as. La transferencia de plusvalor de los países menos desarrollados a los más desarrollados por medio de la competencia entre capitales también puede ser interpretado de ese modo. En términos metafóricos, el capital opera respecto de los países periféricos menos desarrollados como un «vampiro» que extrae de ellos plusvalor y lo transfiere a los países centrales desarrollados.

Finalmente, para cerrar este párrafo, deseamos mencionar y describir brevemente algunos mecanismos de transferencia de valor y plusvalor de las naciones periferias a las centrales. No agotamos, seguramente, esta cuestión de significativa importancia para el conjunto de las naciones latinoamericanas, pero al menos señalamos por dónde continuar con estas indagaciones. Para nuestro autor, existen hoy mecanismos de extracción de plusvalor en América Latina en mayor cantidad que nunca, mucho más que el oro y la plata expoliada en la época colonial, algunos de ellos invisibles aún para la teoría crítica. Dussel menciona al menos siete mecanismos monopólicos. Veamos algunos de ellos.

El monopolio de la compra o de la venta, sostiene Dussel, por coacción no económica, sino política y militar se impone al fin como el precio de las compras y de las ventas en el mercado mundial. El primero de ellos es el denominado «monopolio de los compradores»,

que consiste en la venta de productos por parte de los países subdesarrollados a los países desarrollados. En esta compra-venta, y dado que los países subdesarrollados no tienen poder en el mercado, venden sus productos por debajo del precio del mercado, puesto que el precio final en el mercado mundial es impuesto por el monopolio de los compradores. Así, *v. gr.*, ocurre con el café, el trigo, la soja, etc. Por su parte, el «monopolio de los vendedores» consiste en la venta por parte de los países desarrollados de productos que los países subdesarrollados necesitan, *v. gr.*, maquinarias, insumos o patentes necesarios en los procesos productivos actuales. Al ser los países desarrollados los únicos que los producen pueden determinar un precio por sobre el precio de mercado o por sobre el precio de producción medio.

La globalización económica es uno de los procesos o mecanismos de transferencia de valor de los países menos desarrollados a los más desarrollados a partir de la presencia de los Estados modernos. De allí la importancia, para Dussel, de la cuestión de los Estados nacionales y las fronteras nacionales. Lo que se globaliza en la Tierra es el capital financiero y, en menor medida, el capital mercantil, pero el capital productivo o industrial no se globaliza. El trabajo es el trabajo humano del/de la obrero/a que en cuanto tal es una corporalidad viviente que ocupa un lugar en la periferia, donde los salarios son bajos. De modo que, el capital industrial pone en los países periféricos su composición orgánica y absorbe ese salario bajo. Sin embargo, para ello, tiene que haber un país, tiene que haber fronteras que no permitan pasar a un/a obrero/a de un país con salario medio-bajo a uno con salario medio-alto, tiene que haber, en definitiva, un Estado. La globalización es, de hecho, una globalización diferenciada, ya que hay capitales centrales y capitales periféricos, y entre ellos transferencia de valor y plusvalor de los capitales periféricos a los capitales centrales. El capital central tiene más composición orgánica, pero, además, los/as obreros/as tienen un salario alto. Sin embargo, las empresas transnacionales se ubican en países periféricos con alta tecnología, pero absorben salarios bajos. La globalización no es homogénea, sus partes son, en verdad, heterogéneas. Por eso, el capital financiero se globaliza, pero el salario y los cuerpos de los/as obreros/as que son parte constitutiva de la esencia del capital no se globalizan.

Los préstamos internacionales con interés, conocido popularmente como «endeudamiento externo», es un mecanismo que adquiere una significativa presencia en América Latina a partir de 1970 con la crisis de la superproducción industrial de los países centrales (EE. UU. y Europa, fundamentalmente). El pago de intereses de la deuda es puramente transferencia de valor y plusvalor de los países deudores, en su mayoría países económicamente subdesarrollados, a los países desarrollados.³⁸⁶

³⁸⁶ Dice Marx sobre la deuda pública: «La deuda pública o, en otros términos, la enajenación del estado —sea éste despótico, constitucional o republicano— deja su impronta en la era capitalista. La única parte de la llamada riqueza nacional que realmente entra en la posesión colectiva de los pueblos modernos es... su deuda pública. De ahí que sea cabalmente coherente la doctrina moderna según la cual un pueblo es tanto más rico cuanto más se endeuda. El crédito público se convierte en el credo del capital. Y al surgir el endeudamiento del estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay perdón alguno, deja su lugar a la falta de confianza en la deuda pública» (Marx, 1988, 944-945).

Los bancos de capitales transnacionales afincados en países periféricos transfieren su capital hacia los países centrales. El extremo de este proceso implica declararse en quiebra. Ante ello, los Estados recurren a su salvataje absorbiendo una deuda externa gigantesca. Se trata también de una transferencia de valor y plusvalor de los países periféricos a los países centrales.

Otro tipo de mecanismo lo constituye el *modus operandi* de las llamadas «empresas transnacionales». El giro de utilidades al exterior por parte de empresas transnacionales, conocido popularmente como «fuga de capitales», constituye este mecanismo de transferencia de plusvalor. De hecho, hacia 1954, con el golpe de Estado en Guatemala, comenzó el proceso de destrucción de los populismos o proyectos nacionalistas en América Latina orientados en buena medida hacia la cuestión de la sustitución de importaciones. El capital periférico perdió capacidad de presencia y comenzó la introducción de las transnacionales con el argumento del déficit tecnológico. En este sentido, los balances comerciales de empresas concesionadas en los países periféricos transfieren a sus sedes centrales valor y plusvalor extraído en tales países. Las ganancias de las empresas transnacionales pasan de los países periféricos a los países centrales, lo que implica transferencia de plusvalor; en el caso de las transnacionales, se trata de competencia y no de monopolio, se trata de competencia porque hay diferencia en la composición orgánica de los capitales. En este orden de cosas se inscriben los TLC (Tratados de Libre Comercio) entre naciones centrales y periféricas.

Otro tipo de mecanismo lo constituye la guerra y la compra-venta de armamentos. La guerra es prácticamente un infinito campo de producción que compensa la no posible producción para un mercado saturado que ya no compra; la guerra es también un enorme mecanismo de transferencia de plusvalor de la periferia al centro, dado que los países periféricos al entrar en guerra deben comprar las armas que los países centrales como EE. UU. producen y venden. Ahora bien, el armamento garantiza la dominación y el establecimiento del monopolio por medio del cual se extrae el plusvalor del otro.

Por nuestra parte, deseamos señalar un ejemplo concreto de dependencia: el caso IIRSA como neodesarrollismo extractivista.³⁸⁷ En el marco de crisis civilizatoria y continuidad de la dependencia y el subdesarrollo que hemos estado estudiando, Ceceña, Aguilar y Motto (2007), y Ceceña (2009) estudian el proyecto denominado Integración de la Infraestructura Regional de Sudamérica (IIRSA), que no es otra cosa que la continuación del saqueo iniciado hace más de 500 años con la conquista y colonización del Abya Yala³⁸⁸, y que tanto Dussel (1994b) como Aníbal Quijano (2014) señalan como el inicio de la modernidad y el capitalismo. IIRSA es un megaproyecto de reordenamiento territorial y político efectuado en

³⁸⁷ Un documental del año 2016 que explora esta cuestión es *IIRSA, la infraestructura de la devastación*.

³⁸⁸ «Abya Yala» es el nombre con que se conoce al continente que hoy se llama «América», literalmente significa «tierra en plena madurez» o «tierra de sangre vital». Dicho nombre le fue dado por el pueblo Kuna en Panamá y en Colombia, la nación Guna Yala del actual Panamá, antes del descubrimiento y arribo de Cristóbal Colón y los europeos (López Hernández, 2004: 4). Este nombre es aceptado hoy ampliamente por varias de las actuales naciones indígenas como el nombre oficial del continente ancestral en oposición al nombre extranjero «América».

América Latina por el capitalismo mundial y con el apoyo de los Estados nacionales que torna evidente la continuidad de la cuestión de la dependencia. Juntamente con el Plan Puebla Panamá, tienen por fundamento —afirman los/as autores/as— construir una infraestructura de comunicaciones, transportes y generación de energía que constituya un ágil y dinámico sistema circulatorio que permita enlazar las economías regionales al mercado mundial. América Latina se convertirá así en una pieza clave en el mercado internacional de bienes primarios, a costa de la devastación de sus territorios. Ambos proyectos constituyen, en verdad, uno solo que tiene por finalidad la mercantilización total de la naturaleza desde el centro de México hasta la punta de Tierra del Fuego. Se trata de la explotación de la naturaleza con las dimensiones de un comercio planetario sostenido en un 50 % por empresas transnacionales, juntamente con los gobiernos de la región.

Las rutas del IIRSA pasan por las fuentes de agua, minerales, gas y petróleo; por los corredores industriales del subcontinente; por las áreas de diversidad genética más importantes del mundo; por los refugios indígenas; y por todo aquello que es valioso y apropiable en América Latina. Su objetivo es la extracción de materias primas, entre ellas: a) petróleo y gas,³⁸⁹ donde las empresas principales en este sector son Exxon, Royal Dutch, British Petroleum, Chevron, CONOCO-Phillips, ENI, Petrobras, Repsol-YPF, SK, Occidental Petroleum, Lukoil, EnCana y Oil and Natural Gas; b) minerales, donde empresas de dimensión planetaria como Anglo American, BHP Billinton, Río Tinto, Vale do Río Doce, Xstrata y Nippon Mining Holdings participan de estas actividades; c) bosques (naturales o generados artificialmente), donde capitales de gran envergadura, vinculados con la producción de celulosa y papel, tales como las empresas Stora Enzo, Weyerhaeuser, Aracruz Celulose, Votorantim Celulose, Kablin, Suzano Papel e Celulosa, CELCO y CMPC llevan adelante esta tarea.

Ceceña, Aguilar y Motto (2007) nos hacen patente, entonces, la dimensión territorial de la dominación que se efectúa mediante el proceso continuo de la militarización en América Latina a través de territorios ocupados por bases militares estadounidenses y, paralelamente, por empresas multinacionales extranjeras que llevan adelante una acción de expoliación de nuestros recursos; todo con la venia de los Estados nacionales latinoamericanos. Esto pone de manifiesto la continuidad de un proyecto de dependencia de la «periferia» respecto de las potencias «centrales». La cuestión de la dependencia, agravada por el marco de crisis civilizatoria, está lejos de haber perecido.

³⁸⁹ Considérese como ejemplo las reservas de petróleo en Venezuela: la Cuenca del Orinoco tiene una reserva de petróleo mucho más grande que la de Arabia Saudita y Medio Oriente. Se estima que, al ritmo actual de explotación, podrían extraer petróleo durante los próximos dos siglos. Esto explica en buena medida el interés de EE. UU. por tomar el control del petróleo en dicho país.

A modo de conclusión

IMPORTANCIA DE MARX PARA LA ECONÓMICA DE LA LIBERACIÓN

Pero el Marx que nos importa no es el que «entró en crisis» en Europa —allí era un Marx «científico» para el positivismo, teleológico históricamente, materialista dialéctico, etc. «Nuestro» Marx se sitúa, en cambio, en el nivel de las necesidades vitales básicas: es un Marx económico-antropológico, ético, de un «materialismo» productivo que permite al mismo tiempo fundar una liberación nacional y popular; es decir, evadir un capitalismo que impide un desarrollo real.
— Enrique Dussel (1990a: 268)

La exigencia de la filosofía de la liberación consiste en ser una teoría que parta de la realidad para poder transformarla. Es una teoría para la praxis: una teoría de la liberación para una praxis de liberación. A lo largo de este trabajo, hemos sostenido que la lectura dusseliana de la obra de Marx consiste en una reinterpretación de ella, pero realizada desde un contexto histórico distinto del marxiano y en función de la posibilidad de su transformación. De allí que nuestra hipótesis afirme que el acceso a Marx por parte de Dussel tuvo como intención, desarrollo y producción la constitución de categorías analíticas para el discurso propio de la filosofía de la liberación, y sobre todo para los desarrollos de una filosofía económica en ella. El trabajo, a la vez hermenéutico y creativo, respecto de la obra de Marx ha permitido la construcción de un sólido armazón categorial en esta filosofía, y con él, la consolidación de su propia dimensión económica, la cual funcionará, relacionamente, con las otras dimensiones de su sistema: la ética, la política, la lógica, la estética, etc. Para nosotros, la importancia de Marx en la filosofía dusseliana desarrollada a partir de 1990 es decisiva. Toda nuestra tesis consiste en el intento de mostrar argumentativamente cómo el pensamiento de Marx pasa a ser un sustrato ineludible en la filosofía de la liberación desde el exilio de Dussel en México hacia 1975, pero sobre todo a partir de la publicación en 1998 de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*.

De modo que el estudio sistemático de la obra de Marx es un hito de enorme importancia en el pensamiento filosófico de nuestro autor, puesto que le permite dar un salto evolutivo en su propio desarrollo filosófico. En efecto, y como lo muestra esta tesis, el discurso crítico de Marx subsumido en la liberación dusseliana amplía su horizonte hermenéutico. Esta es nuestra hipótesis de trabajo, que hemos demostrado a lo largo de extensos capítulos. Así, pues, los desarrollos de la filosofía de la liberación posteriores a este trabajo de lectura no

pueden desconocer el discurso inacabado de Marx incorporado en ella; incluso respecto de la cuestión de la dependencia, como hemos visto, nuestro autor pretende continuarlo.

Sabemos, por todo lo expuesto hasta aquí, que Marx es, para nuestro filósofo, el mayor de los críticos teóricos del capital, como él mismo incluso lo refiere explícitamente en algunos pasajes (Dussel, 1993b: 5, 20). De allí que conocer su obra sea necesario para continuar hoy con la crítica al capital. La obra del filósofo nacido en Tréveris, a la cual Dussel le ha dedicado, como vimos, un extenso comentario, se sostiene en un πάθος ético respecto del cual Marx ha reconocido haber resignado nada menos que su alegría de vivir.³⁹⁰ Ese πάθος consiste en explicar la miseria del/de la trabajador/a:

Lo que había mantenido el fuego de su genio era, no el odio del capitalista, sino la comprensión e identificación del sufrimiento de los trabajadores en la Inglaterra de su tiempo. Su potencia intelectual, su producción teórica estaba al servicio, absolutamente al servicio de una causa: la liberación de la clase obrera, de los oprimidos, de aquellos que eran la «pobreza absoluta». Su servicio de militante e intelectual «orgánico» —como diría Gramsci— a la causa obrera no sólo era táctica [...]. Su servicio era estratégico. Daba a la «conciencia» cotidiana, vulgar de la clase obrera la inteligencia, la comprensión, la explicación dialéctica de su miseria (Dussel, 1985a: 155).

Así, la importancia del legado teórico de Marx se inscribe también en este reconocimiento por el sufrimiento del/de la trabajador/a, y será este, pues, como hemos discutido, el eje de toda su crítica. El/la trabajador/a en cuanto corporalidad necesitada, sufriente, pero a la vez creadora, es el punto desde donde se sostiene la crítica marxiana al capital. Y, sobre todo, según nuestra interpretación, el eje que permite el desarrollo de una economía de la liberación cuyo propósito central es proponer la discusión necesaria de un sistema económico trans-capitalista. Recapitulamos a continuación, sucintamente, las hipótesis que hemos sostenido a lo largo de esta tesis y el análisis que de ellas hemos hecho en cada capítulo, donde demostramos cómo Dussel fundamenta la dimensión económica de su filosofía de la liberación desde su marco categorial originario en correspondencia con el de la crítica de la economía política de Marx.

El capítulo primero puede considerarse como una breve introducción a los elementos centrales de la meta-física de la alteridad. Allí, hemos analizado su marco categorial y metodológico como instancia previa y necesaria de lo desarrollado en los capítulos segundo y tercero, *i. e.*, por una lado, el estudio de lo que a nuestro juicio son las limitaciones del planteo inicial de la filosofía de la liberación y las particularidades del estudio de nuestro autor respecto de la obra de Marx; y, por el otro, la exposición de la correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política que Dussel construye en su lectura de la sección segunda del *MEGA*². Así, todo el capítulo primero muestra, de un modo conciso, los lineamientos generales de la primera formulación de la filosofía de la liberación acaecida en la década de 1970 fundamentalmente con los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973a, 1973b, 1977b, 1979 y 1980a), a partir de una lectura hermenéutico-crítica y siguiendo fundamentalmente las categorías de «proximidad», «totalidad», «mediación», «exterioridad», «alienación» y

³⁹⁰ Véase Dussel, 1988: 87 y 1990a: 442 y 449, donde se comenta la carta de Marx a Sigfrid Meyer del 30 de

«liberación». Es importante no perder de vista que, como hemos mostrado, en esta formulación primera de la filosofía dusseliana el pensamiento de Martin Heidegger y, sobre todo, el de Emmanuel Levinas son de enorme importancia en su constitución y fundamentación. En este sentido, algunos de los puntos que merecen destacarse, a modo de conclusión, son los siguientes:

[1]³⁹¹ La filosofía de la liberación dusseliana en tanto que meta-física de la alteridad es, según entendemos, un metadiscurso constituido fundamentalmente por cuatro aspectos: el histórico (*vid. supra* § 1.1), el categorial (*vid. supra* § 1.2), el de las relaciones (tanto de la proximidad como las vinculadas a la naturaleza, la semiótica, la poiética y la económica) (*vid. supra* § 1.3), y el metodológico (*vid. supra* § 1.4).

[2] El aspecto histórico considera la necesidad de situar el metadiscurso de la filosofía de la liberación bajo coordenadas espacio-temporales y, en tal sentido, geopolíticas. La histórica es entonces la parte de la filosofía de la liberación que sitúa su propio discurso desde el *locus enuntiationis* del mundo periférico latinoamericano. Para Dussel, situar a América Latina en el marco del devenir histórico mundial ha sido una preocupación constante a lo largo de su producción intelectual, haciéndolo, además, desde una reinterpretación de la historia mundial que no sea ni eurocéntrica ni moderna. Sin este marco fundamental, a nuestro juicio, la filosofía de la liberación de cuño dusseliano sería abstracta, inconsistente, formal. Además, la crítica a la modernidad, cuyo comienzo nuestro autor sitúa en 1492, es otro elemento de referencia ineludible para todo su quehacer filosófico.

[3] El aspecto categorial, por su parte, es el núcleo mismo de este metadiscurso, conformado principalmente por las categorías de «proximidad», «totalidad», «mediaciones», «exterioridad», «alienación» y «liberación», todas ellas categorías que juzgamos imprescindibles respecto del discurso filosófico dusseliano. Veamos un breve análisis de cada una de ellas. Hemos mostrado que la filosofía de la liberación dusseliana es una filosofía práctica, de allí que su propósito no sea describir cómo es el mundo, sino considerar en todas sus dimensiones posibles el problema del obrar responsable por la alteridad. Esta cuestión exige partir discursivamente de la categoría «proximidad» (P_{c-c}, *vid. supra* § 1.2.1) en tanto que relación cara-a-cara como momento originario de todo el discurso filosófico de nuestro autor. La categoría de «totalidad» (T, *vid. supra* § 1.2.2), por su parte, alude al fundamento ontológico de un sistema dado, *i. e.*, al sustrato del cual pende el sentido de todos los entes de un determinado orden sistémico. Como estudiamos, se trata de la categoría por excelencia de la ontología —que para nuestro autor está representada fundamentalmente por las filosofías de Hegel y Heidegger— y posee una significativa complejidad. Constituye, además, el blanco de ataque del marco categorial crítico de la meta-física de la alteridad. La categoría de «mediación» (M, *vid. supra* § 1.2.3), por su parte, se refiere a las posibilidades ónticas dentro una totalidad sistémica; se trata de los medios con los

abril de 1867.

³⁹¹ Enumeramos de corrido todos los puntos conclusivos de nuestro trabajo.

que se cuenta en un orden de sentido (mundo o sistema) en función de un proyecto de vida. Por otro lado, la «exterioridad» o «exterioridad meta-física del otro» (E, *vid. supra* § 1.2.4) es una categoría fundamentalmente crítica en este discurso filosófico, una categoría que desde la trascendentalidad del sistema permite la crítica a una totalidad dada. Desde esta categoría se torna posible poner en marcha el proceso mismo de una praxis de liberación, por ello constituye el punto de partida de la criticidad de la filosofía de la liberación a partir de la afirmación de la exterioridad que la totalidad niega y subsume. Esta categoría denota fundamentalmente la dimensión antropológica situada «más allá» del fundamento del sistema. Si todas las mediaciones (M) son entes comprendidos por un sistema (T), existe uno al que le es inalienable su positividad exterior: el ser humano (E). De allí que la alteridad negada (A) por el sistema es, en cuanto afirmación, el punto de partida de la criticidad de la filosofía de la liberación. A nuestro juicio, es la categoría más importante del discurso de la filosofía de la liberación, porque a través de la crítica a la ontología abre camino a la restitución de la alteridad negada a partir de una praxis de liberación. Es una categoría que permite articular la salida del ámbito clausurante de la totalidad respecto de la alteridad. Luego, la «alienación» (A, *vid. supra* § 1.2.5) alude a la eticidad del fundamento, *i. e.*, al modo como el sistema justifica la subsunción en él de la alteridad negada haciendo de ella una mediación óptica más. Finalmente, está la categoría programática de «liberación» (*vid. supra* § 1.2.6), que permite explicar, como vimos, el necesario proceso de restitución de la condición de alteridad que, en el marco de un determinado sistema opresivo, le es negada a un singular o a una comunidad. La liberación supone romper con ese marco, entendido como un sistema particular de dominio vigente, y la construcción de un nuevo orden por fuera de la lógica de dominio pasada. Pensado así, la filosofía de la liberación es una filosofía de la praxis, una filosofía que explica y fundamenta una praxis de transformación en última instancia histórica de los sistemas de dominio.

[4] El aspecto relacional del discurso de la filosofía de la liberación de cuño dusseliano se divide en dos; por un lado, las relaciones éticas del cara-a-cara (P_{c-c}), *i. e.*, las relaciones propias de la proximidad, de las que nuestro autor tematiza cuatro: «erótica», «pedagógica», «política» y «arqueológica»; y, por el otro, las relaciones con los entes naturales, culturales, producidos y económicos. Consideramos que resaltar este aspecto relacional es importante porque permite advertir que la económica de la filosofía de la liberación como relación práctico-productiva ha estado presente desde su mismo origen como una relación entre singulares (relación práctica) mediada por el producto del trabajo o de la relación del singular con la naturaleza (relación productiva). Sin embargo, mostramos también que esta posición originaria poseía insuficiencias argumentativas, cuya superación ha sido posible a partir de la seria consideración de la crítica marxiana a la economía política.

[5] El aspecto metodológico es, para nosotros, el modo mismo del pensar de esta filosofía de la liberación. Se trata, pues, de la manera como el acaecer de lo real es pensado para fundamentar desde él una vía posible de transformación. Es un tema

complejo y muy trabajado por nuestro autor, como hemos evidenciado a partir de su corpus. Como vimos, la lógica de la liberación recibe el nombre de analéctica o anadialéctica y es pensada como una lógica a la vez dialéctica y analógica donde todas las categorías y relaciones del metadiscurso en cuestión se conjugan bajo la exigencia del desarrollo de una praxis de liberación. Se trata del modo de pensar la liberación como la superación de una totalidad vigente hacia una nueva totalidad cuya novedad surge analógicamente por la afirmación de distinción de la exterioridad del sistema que se supera. Además, estudiamos cómo el estatuto propio de esta lógica pasará de ser considerado en un primer momento como método propiamente dicho a un momento del método dialéctico, constituido por la afirmación de la positividad de la alteridad.

[6] Desde nuestra interpretación, sostenemos que un punto importante a señalar es que la filosofía dusseliana es una filosofía relacional, donde cada uno de los elementos que configuran su metadiscurso se relaciona con los otros y, al hacerlo, su sentido se ve modificado. En efecto, si se consideran las seis categorías con las ocho relaciones de su metadiscurso es posible construir noventa y seis posibilidades de análisis. Se trata, entonces, de un modo de pensar que permite considerar la complejidad del orden de lo real a partir de sus categorías y relaciones situadas históricamente y bajo una lógica propia de pensamiento donde la alteridad es el punto de partida irrenunciable de toda consideración filosófica crítica.

En el capítulo segundo completamos el análisis iniciado en el anterior en función de la hipótesis que afirma que una de las limitaciones teóricas de la primera formulación de la filosofía de la liberación radica en el desarrollo insuficiente de su dimensión económica, básicamente por el desconocimiento de la obra de Marx. A partir de ello, consideramos detenidamente el estudio de la obra del filósofo decimonónico por parte de nuestro autor como vía necesaria para la superación de tales insuficiencias. Algunos de los puntos que merecen destacarse a modo de conclusión respecto de este capítulo son los siguientes:

[7] En un primer momento, hemos puesto de manifiesto lo que a nuestro juicio constituyen las deficiencias teóricas propias del planteamiento originario de la metafísica de la alteridad (*vid. supra* § 2.1), *v. gr.*, la utilización de conceptos ambiguos como «pobre», «pobreza», «pueblo» y «popular»; el insuficiente conocimiento de la obra de Marx; las deficiencias en el planteamiento de los momentos concretos; el cuestionamiento al método analéctico como superación de la dialéctica hegeliano-marxiana y las limitaciones en el planteo originario de una económica de la liberación. En ese sentido, analizamos las principales críticas, internas y externas al movimiento de la filosofía de la liberación, que, según entendemos, el pensamiento de nuestro autor ha recibido, *v. gr.*, el hecho de considerar a la filosofía de la liberación como un recomienzo desde cero del pensar filosófico latinoamericano; el sostener categorías dicotómicas que se muestran insuficientes para el análisis de la realidad latinoamericana y su pretensión de superación; la posición esencialista que asume esta filosofía respecto de América Latina y sus oprimidos/as, al igual que su paternalismo;

también la aparente indistinción epistemológica en el discurso dusseliano entre filosofía y teología. Este complejo escenario de críticas obligó a nuestro autor a reconsiderar una serie de categorías, tesis e hipótesis que constituían su discurso filosófico hasta entonces, articulado fundamentalmente en las siguientes obras: los cinco tomos de *Filosofía ética latinoamericana*³⁹² (Dussel, 1973a, 1973b, 1977b, 1979 y 1980a) y *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel, 1974a). El trabajo hermenéutico respecto de la obra de Marx será, entre otros aspectos, determinante para ello.

[8] Otra cuestión analizada ha sido la relación de Dussel con Marx y el marxismo a lo largo de su obra. Allí hemos identificado dos momentos bien diferenciados: uno, donde Marx es considerado un pensador más de la totalidad y otro, donde Marx pasa a ser reconocido como un pensador meta-físico (*vid. supra* § 2.2). Se trata de lo que caracterizamos como el pasaje de una consideración de Marx como «sabio de la totalidad» a un Marx como «profeta de la liberación». En el primer momento manifiesta nuestro autor una posición claramente antimarxista, mientras que en el segundo es evidente la convergencia con los planteos del filósofo alemán. El análisis de este viraje lo hemos realizado a través de cuatro aspectos clave de la filosofía dusseliana de la liberación: la distinción entre ontología y meta-física, la cuestión metodológica, la crítica a la modernidad y la cuestión vinculada a la dimensión teológica. En estos cuatro aspectos, la mirada de Dussel respecto de Marx después de su exhaustiva lectura cambia radicalmente. Igualmente, es importante señalar que su antimarxismo tiene más que ver con una posición contraria a todo dogmatismo, especialmente del marxismo-leninismo ateo, materialista dialéctico y economicista, y de sus manifestaciones vernáculas en los partidos comunistas de la región, especialmente de Argentina, así como también se manifestaba contra el althusserianismo que campeó en la academia mexicana desde la segunda mitad de los sesenta hasta fines de los setenta. El Marx «sabio de la totalidad» es un Marx ontológico, dialéctico, moderno y ateo, mientras que el Marx «profeta de la liberación» es un pensador meta-físico, superador a su modo de la dialéctica hegeliana, crítico de la modernidad y que utiliza una teología metafórica. De este modo, el método dialéctico de Marx implica una ruptura con la dialéctica hegeliana y es entendido por Dussel como un «materialismo productivo», donde el sujeto de trabajo es quien construye a la naturaleza como «materia de trabajo». Además, al criticar el capital, Marx critica también la modernidad como su fundamento, y finalmente, hace uso de una teología metafórica de raíz semito-cristiana a través de expresiones como «*creatio ex nihilo*», «carne», «sangre», «Moloch», «Mammón», entre otras. La clave de esta reconsideración, entendemos, se halla en la categoría marxiana de «trabajo vivo» como no-capital, como su radical distinción, *i. e.*, en el sentido de la meta-física de la alteridad como exterioridad.

[9] La tercera cuestión que hemos mostrado reside en el análisis de lo que para

³⁹² Los tomos I y II de esta obra aparecieron bajo el título *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

nosotros constituyen las particularidades de la lectura y comentario de las cuatro redacciones de *El capital* que nuestro filósofo realizara (Dussel, 1985a, 1988, 1990a) y la resultante reconstrucción del pensamiento de Marx (*vid. supra* § 2.3). Se trata de una lectura en clave no eurocéntrica de la obra de Marx, en especial de la segunda sección del MEGA². A nuestro juicio, el trabajo hermenéutico llevado a cabo por Enrique Dussel respecto de la obra de Marx debiera ser considerado como un momento histórico significativo del desarrollo del marxismo teórico en nuestra América, al modo como lo es la obra mariateguiana, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 2007). En efecto, se trata de un trabajo único en su género respecto de su propósito, metodología y alcance, un trabajo de largo aliento que habilitó nuevos accesos a la obra de Marx. Nuestra tesis intenta ser un aporte más en este necesario reconocimiento. La lectura de Dussel se inscribe en lo que hoy permite la edición histórico-crítica de la obra de Marx y Engels, MEGA² y, en este sentido, su trabajo es pionero respecto del que muchos/as investigadores/as desarrollan actualmente (Musto, 2011: 13). Mostramos en este párrafo las razones del estudio sistemático de la obra de Marx; el corpus de trabajo ordenado por Dussel a partir de lo que él denomina «las cuatro redacciones de *El capital*», *i. e.*, la conformación del MEGA² II; la indicación de que la magna obra de Marx quedó inconclusa y por ello abierta a futuros desarrollos, donde Dussel sitúa el suyo propio a partir de las obras publicadas a raíz de este trabajo hermenéutico (Dussel, 1985a, 1988 y 1990a).

[10] Un cuarto elemento que analizamos son los supuestos filosóficos que operan en la lectura que Dussel realiza del MEGA² II, en cuyo proceso del trabajo hermenéutico, en efecto, reconocemos la importancia de autores como Levinas, Hegel y Schelling (*vid. supra* § 2.4). Se trata, de hecho, de una lectura que tiene, según hemos probado, tres claves de acceso: en primer lugar, la fenomenología levinasiana, que como indicamos en nuestro primer capítulo es un elemento constitutivo fundamental de la meta-física de la alteridad desde su origen, en especial el análisis de la relación cara-a-cara como fundante del ejercicio filosófico; en segundo lugar, la lógica hegeliana, en la que Dussel reconoce una semejanza categorial con la crítica de la economía política de Marx, amén también de una radical distinción, demostrando así la continuidad del desarrollo filosófico del Marx joven al tardío —en contra de la reconocida interpretación althusseriana de la ruptura epistemológica del autor de *El capital* respecto del autor de la *Ciencia de la lógica*—; y, por último, el idealismo schellingiano respecto del «Señor del ser», que permite desarrollar la hipótesis de la fuente creadora del capital por fuera suyo.

[11] El último elemento analizado en este capítulo consiste en la interpretación de *El capital* y sus escritos preparatorios como una ética y una antropología, *i. e.*, lo que hemos denominado la interpretación meta-física de *El capital* (*vid. supra* § 2.5), y cuya interpretación sintetizamos a continuación. Todo el intento de Marx ha sido poder articular sin saltos en el vacío la esfera de la circulación (o del mercado) con la esfera de la producción (o las cuestiones de la subjetividad del/de la productor/a). «Sin saltos en el vacío» quiere decir aquí que cada categoría como cada momento del desarrollo

del capital debían fundarse en otro anterior, y todos, por último, en el trabajo vivo como creador del valor (esta posición, según entendemos, remite a la dialéctica hegeliana donde cada momento se halla fundado desde su punto de partida en el ser). En el concepto de valor, lo esencial para nuestro autor es la distinción entre trabajo vivo y objetivado o muerto, dado que el trabajo vivo no tiene valor porque es la fuente creadora del valor desde la nada del capital (posición que remite, según nuestra lectura, al idealismo creacionista schellingiano), mientras que la fuerza de trabajo sí tiene valor, porque asume los medios de subsistencia que consume el/la obrero/a para la reproducción de su capacidad de trabajo. El valor es entonces vida, pero vida objetivada, no vida como subjetividad, como actividad que, sin embargo, se encuentra en la pobreza absoluta. Para nosotros, Dussel muestra que el pensamiento de Marx puede ser considerado como una antropología trans-ontológica que define al sujeto como «fuente creadora» de valor desde la nada del capital. En efecto, todo en economía es trabajo humano objetivado. Por otra parte, el plusvalor creado por el trabajo vivo, al ser apropiado por el capital, le es robado a su creador/a, lo que constituye la falta ética del capitalismo. Según lo que hemos demostrado, la ley del valor le permite a Marx «medir» éticamente, desde el trabajo humano, la totalidad de las categorías y la realidad económica capitalista y, a partir de allí, realizar la crítica ética a la moral establecida y dominante del capitalismo. El/la obrero/a es pobre porque, amén de que —como sabemos— el salario habitual consiste en «el mínimo compatible con la *simple humanité*, es decir, con una existencia animal» (Marx, 1997: 56), quien compra su fuerza de trabajo no le paga todo lo que produce. Entendemos que Marx posee un sistema categorial capaz de articular la vida humana con el valor de las mercancías y el dinero y que, por ello, es capaz de ligar la antropología y la ética a la economía. De allí que reconozcamos su pertinencia para la filosofía de la liberación dusseliana. Marx critica la esencia no-ética del capital desde el principio absoluto de la ética de la liberación: la vida del/de la trabajador/a (Dussel, 1988: 309). El sistema capitalista es estructuralmente injusto porque se sostiene sobre el no pago del plusvalor, en tanto que vida objetivada del/de la trabajador/a. La realización del capital como acumulación de ganancia supone, pues, la desrealización del/de la trabajador/a hasta el extremo de su aniquilación. La crítica de Marx, que la filosofía de la liberación asume, descubre la falta ética radical del capital: la alienación del trabajo vivo como mediación de la realización del capital.

En el capítulo tercero de nuestra tesis hemos estudiado la hipótesis de la correspondencia categorial entre la filosofía de la liberación y el pensamiento teórico de Marx. Esta cuestión fundamental en el desarrollo filosófico de nuestro autor se desprende del trabajo hermenéutico que realizara de la sección segunda del *MEGA*². Es precisamente esta correspondencia la que, según nuestra interpretación, permite la subsunción de *El capital* en la filosofía de la liberación dusseliana, y, con ello, como analizamos en el último capítulo, la posibilidad de la fundamentación de una económica de la liberación. En efecto, demostramos la hipótesis de que el trabajo de Dussel respecto de Marx ha sido una elaboración de subsunción y transformación conceptual. Dussel no realiza meramente una adopción del marco categorial y metodológico marxiano, sino antes bien una resignificación conceptual a

partir de las categorías propias de la filosofía de la liberación. La interpretación de la obra teórica de Marx que Dussel realizara fundamentalmente en la década de 1980 se sitúa en un horizonte hermenéutico determinado. En efecto, dicha interpretación es realizada desde el marco teórico de la filosofía de la liberación desarrollada por Dussel hasta entonces. De allí que hablemos en este trabajo de la correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política. Hemos mostrado, en definitiva, que Dussel se apropia de las categorías del discurso teórico de Marx, pero resignificándolas bajo el contexto discursivo de la filosofía de la liberación. A nuestro juicio, es precisamente en este punto donde es posible articular el pensamiento de Marx con la filosofía de la liberación dusseliana, fundamentalmente a través de las siguientes categorías: «relación capital-trabajo» o «relación entre poseedor/a de dinero y poseedor/a de fuerza de trabajo», «capital», «determinaciones del capital», «trabajo vivo», «trabajo asalariado», «praxis de liberación» y «revolución». Nuestra tesis, en efecto, aporta un elemento hasta ahora no explicitado en los estudios que abordan la obra de Dussel y que consiste en mostrar la correspondencia categorial entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política como elemento clave de la incorporación del pensamiento de Marx en la filosofía de la liberación dusseliana. Sin esta correspondencia, Marx seguiría siendo para Dussel un «sabio de la totalidad», *i. e.*, un pensador ontológico y moderno que a la filosofía de la liberación solo le cabría criticar (*vid. supra* § 2.2.1). La mayoría de los análisis³⁹³ de la interpretación dusseliana de la obra de Marx destacan, con razón, la correspondencia categorial más evidente y explícita de todas: trabajo vivo- exterioridad, pero no analizan el resto de las correspondencias posibles. Pensamos, por ello, que el tratamiento de este tema configura un aporte novedoso tanto al pensamiento crítico como al marxismo latinoamericanos. Los puntos que merecen destacarse de este capítulo, a modo de conclusión, son los siguientes:

[12] La primera correspondencia analizada fue proximidad y relación entre poseedor/a de dinero (*Geldbesitzer*) y poseedor/a de la fuerza de trabajo (*Besitzer der Arbeitskraft*) (*vid. supra* § 3.1). En la filosofía de la liberación, la proximidad del cara-a-cara (*vid. supra* § 1.2.1) constituye la experiencia originaria, el punto de partida del filosofar. La proximidad cara-a-cara es el encuentro entre dos seres humanos insondables entre sí que solo análogamente pueden comprenderse mutuamente. Por su parte, en la crítica de la economía política, antes del contrato que subsume al trabajo vivo (E) en el capital (T) se hallan cara-a-cara el/la poseedor/a del dinero y el/la poseedor/a del trabajo (P_{c-c}). Allí analizamos fundamentalmente que el punto de partida del capital es una contradicción radical: la relación capital-trabajo. Una contradicción radical que es efecto de una construcción histórica producto de la violenta disociación entre la propiedad y el trabajo. Una vez que el/la poseedor/a de trabajo ha sido disociado de sus medios de producción y es subsumido/a en el capital a partir de la compra-venta de la fuerza de trabajo (A), la relación que se instaura es una relación de dominación, de explotación. La relación capital-trabajo es, en cuanto tal, una relación de proximidad, es un cara-a-cara, entre los dos extremos de la relación; es desde la meta-física de la alteridad una relación práctica que puede ser criticada éticamente. La interpretación

³⁹³ Véase la nota 173 de este trabajo.

dusseliana respecto de *El capital* y sus escritos preparatorios se funda en este hecho, en la primacía absoluta de la relación persona-persona, *i. e.*, de relación práctica o ética (Dussel, 1990a: 432).

[13] La segunda correspondencia fue totalidad y capital (*Kapital*) (*vid. supra* § 3.2). Aquí demostramos que, para la filosofía de la liberación, desde la lejanía de la proximidad del cara-a-cara (P_{c-c}), se abre el mundo como totalidad (T) (*vid. supra* § 1.2.2), mientras que para la crítica de la economía política, el capital es el «valor que se valoriza» en un proceso que engloba fundamentalmente tres esferas o momentos: la producción, la circulación y la realización del capital. Cada uno de ellos es una forma diferente de su existencia. Estos momentos, sin embargo, constituyen la unidad de la totalidad del mundo económico y que se realiza en el traspasarse de un momento a otro a través del valor como aquella determinación que pasa de un momento a otro valorizándose y manteniendo la unidad del capital. El capital como totalidad se justifica por el incremento de la tasa de ganancia a partir del proceso de valorización de valor (*Verwertung des Wertes*) cuyo fundamento lo constituye la ley de la acumulación capitalista (*Gesetz der kapitalistischen Akkumulation*).

[14] La tercera correspondencia fue mediaciones y determinaciones del capital (*Kapitalbestimmungen*) (*vid. supra* § 3.3). Toda totalidad tiene, según la filosofía de la liberación, una serie de mediaciones o posibilidades ópticas, *i. e.*, entes que se presentan y se interpretan desde el mundo o sistema como totalidad de sentido (*vid. supra* § 1.2.3). En el marco de la totalidad del capital, las mediaciones serán sus determinaciones propias, diferenciadas según el momento o esfera que se considere. Por ejemplo, en la esfera de la circulación previas a la producción hallamos las siguientes determinaciones: el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) y su fuerza de trabajo (*Besitzer der Arbeitskraft*), el dinero (*Geld*), los medios de producción (*Produktionsmittel*) y el salario (*Lohn*); en la esfera de la producción: el proceso de producción capitalista (*kapitalistischer Produktionsprozess*), el producto (*Produkt*), el valor (*Wert*), el valor de uso (*Gebrauchswert*), el valor de cambio (*Tauschwert*) y el plusvalor (*Mehrwert*), sea absoluto (*absoluter Merhwert*) o relativo (*relativer Merhwert*). Y en la esfera de la circulación hallamos, *v. gr.*, el mercado (*Markt*), la mercancía (*Ware*), el precio (*Preis*) y la ganancia (*Profit*). Todas estas determinaciones hallan su sentido en ley del valor (*Wertgesetz*) como el fundamento racional de la economía política, *i. e.*, la teoría del valor-trabajo. Esto último constituye una cuestión fundamental para Marx. Esto es, articular sin saltos (fundando cada categoría o momento del desarrollo del concepto de capital en otro anterior, y todos, por último, en el trabajo vivo) la esfera de la producción con la de la circulación y realización del capital, donde la ganancia del capital resulta ser una creación del trabajo vivo, *i. e.*, del no-ser del capital. Por su parte, la cuestión de toda la economía burguesa será encubrir la existencia del plusvalor, ya que, al hacerlo, la ganancia parece que surge del mismo capital por medio de un proceso de autovaloración. Hemos demostrado a través del análisis del valor como fundamento racional de la economía y del plusvalor como trabajo impago que todos los momentos de la existencia económica capitalista son,

para Marx, trabajo vivo objetivado, y en cuanto plusvalor, trabajo robado. Se trata, pues, de la relación de explotación que configura el capital como tal. La tasa de plusvalor en tanto que tasa de explotación indica el grado de explotación del trabajo, por ello es un indicador ético que, para Dussel, permite fundamentar una economía con principios normativos, *i. e.*, una económica de la liberación (*vid. supra* § 4.1).

[15] La cuarta correspondencia fue exterioridad y trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) (*vid. supra* § 3.4). Para la meta-física de la alteridad, uno de los entes que se presenta en las mediaciones posibles de una totalidad dada es precisamente otro ser humano, *i. e.*, un ente que no es solo ente y, por tanto, es irreductible a la totalidad vigente: la exterioridad del/de la otro/a (*vid. supra* § 1.2.4). Esa exterioridad (E), ese no-ser anterior y trascendental respecto de la totalidad (T) del capital (*Kapital*) es, para la crítica de la economía política, según la interpretación dusseliana, el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*), quien a la vez es pobreza absoluta (*absolute Armut*) y fuente creadora de valor (*schöpferischen Quelle des Wertes*). Precisamente en este punto, donde se articula alteridad con no-ser y nada, se juega en Dussel, según nuestra interpretación, la relación entre su filosofía de la liberación y el pensamiento de Marx. Una distinción marxiana crucial para Dussel es la establecida entre el trabajo vivo como sustancia del valor sin valor y el trabajo objetivado con valor. En efecto, hemos analizado que la esfera de la producción necesita fuerza de trabajo, que obtiene subsumiendo trabajo vivo. Sin embargo, ese trabajo vivo aún subsumido en el capital guarda una trascendentalidad inalienable (*vid. supra* § 3.4.1). Además, en esta instancia hemos discutido la doble determinación marxiana respecto del trabajo vivo como pobreza absoluta y como fuente creadora de valor (*vid. supra* § 3.4.2). El trabajo vivo como pobreza absoluta no es otra cosa que una corporalidad o carnalidad necesitada y que en relación con la totalidad del capital puede ser analizado en tres momentos: el *pauper ante festum*, el *pauper in festum* y el *pauper post festum*. Por su parte, el trabajo vivo como fuente creadora de valor alude al hecho de que este trabaja desde su propia subjetividad, desde su propia condición vital. El trabajo vivo o el sujeto humano tiene, por una parte, un momento que tiene valor, *i. e.*, la fuerza o capacidad de trabajo que se paga mediante un salario; pero, por otra parte, el trabajo realizado en el plust tiempo del plustrabajo no tiene valor porque es donde el/la trabajador/a crea valor desde la nada del capital. La creación desde la nada significa que no se ha pagado nada de capital como fundamento de ese trabajo creador. Entre los significativos aportes teóricos de Dussel a la interpretación de la obra de Marx, merece señalarse, por un lado, la distinción entre producción y creación de valor, y por el otro, el hecho de la exterioridad del *pauper ante festum* como fuente creadora de valor. Ambas cuestiones son, a nuestro juicio, centrales en toda la interpretación que Dussel hace tanto de la obra de Marx como de la subsunción de su crítica de la economía política en la filosofía de la liberación. El pobre que en los orígenes de la filosofía dusseliana fuera abstractamente considerado y por ello fuertemente cuestionado (*vid. supra* § 2.1), gracias a las mediaciones categoriales de Marx, puede ahora ser considerado un sujeto concreto. Nosotros entendemos que la relación entre trabajo y vida humana es puesta desde un inicio como el centro del trabajo de interpretación filosófica que realiza

nuestro autor.

[16] La quinta correspondencia fue alienación y trabajo asalariado (*Lohnarbeit*) y fetichismo (*Fetischismus*) (*vid. supra* § 3.5). Para la filosofía de la liberación, la alienación consiste en la negación de la exterioridad del otro y, por medio de dicho proceso, en su constitución como mediación de la totalidad (*vid. supra* § 1.2.5). Según Marx, el trabajo vivo, al ser subsumido en el capital, es alienado como trabajo asalariado (*Lohnarbeit*), dado que se lo constituye como mediación del proceso de valorización del capital (*vid. supra* § 3.5.1). Aquí mostramos la apariencia de justicia en el intercambio entre fuerza de trabajo y salario, *i. e.*, en el contrato de la compra-venta de la fuerza de trabajo. El trabajador libre, sea por hallarse sin medios de producción o por no estar aún subsumido en el proceso de producción capitalista, vende su fuerza de trabajo en el mercado a un/a comprador/a que desea de ella para valorizar su valor. Este proceso de subsunción del trabajo vivo en el proceso productivo capitalista es el que permite la transformación del dinero en capital. El dinero acumulado como dinero no es capital, solo llega a serlo a partir de la valorización que produce el trabajo vivo incorporado en el proceso de producción del capital. De modo que la subsunción del trabajo vivo en el capital niega su alteridad, lo aliena, instituyéndolo como un ente más del proceso de valorización del capital. El creador del ser del capital deviene, por un proceso de alienación, en su mediación. Este proceso consiste, en definitiva, en el fetichismo (*Fetischismus*) del capital, que establece tanto la desconexión del trabajo vivo respecto del proceso de reproducción del valor y, sobre todo, de creación del plusvalor como la inversión por la cual el sujeto vivo de trabajo se transforma en un objeto de la cosa denominada capital (*vid. supra* § 3.5.2). Se trata de todo un proceso que niega la subjetividad del/de la trabajador/a como el criterio absoluto de una economía capitalista. La alienación del/de la trabajador/a demuestra la perversidad ética de la economía capitalista, *i. e.*, su destitución como alteridad y el ser puesto como mediación de la identidad del capital. Paralelamente, esta perversidad se consume en el robo de vida del/de la trabajador/a a partir de la apropiación del plusvalor como trabajo no pagado.

[17] La sexta correspondencia fue liberación y praxis de liberación (*Befreiungspraxis*) y revolución (*Revolution*) (*vid. supra* § 3.6). Para la filosofía de la liberación, la praxis de liberación consiste en el proceso que permite restituir la alteridad negada (*vid. supra* § 1.2.6), mientras que en la crítica de la economía política el proceso revolucionario de transformación social es el eje de la *Befreiungspraxis* para Marx y de la crítica como proceso de desfetichización (*Revolution*). Marx desarrolla en su obra cumbre, *El capital*, una crítica ineludible al sistema económico dominante hoy en el mundo: el sistema capitalista. Dussel, según lo hemos probado en este trabajo, interpreta esta obra como una crítica meta-física a la ontología de la economía burguesa (*vid. supra* § 2.5). Esa crítica consiste, fundamentalmente, en la desfetichización del capital como totalidad que genera víctimas humanas a partir de su incorporación como una pieza instrumental del engranaje de la acumulación de riqueza. La crítica marxiana consiste en referir siempre el valor al trabajo vivo, negando toda posibilidad de concebir el

capital como un proceso autovalorativo. Esta cuestión demuestra, según nuestra lectura, la capacidad crítica de la categoría de exterioridad o trascendencia interior propia del discurso de la meta-física de la alteridad entendida como trabajo vivo a partir de la subsunción de la crítica de la economía política. Ahora bien, el poder de esta crítica habilita un proceso político de transformación del sistema capitalista mediante una praxis de liberación entendida como un proceso revolucionario. Para Dussel, entonces, según nuestra interpretación, Marx muestra que la salida del sistema capitalista implica una praxis de liberación, entendida como una revolución, lo que conlleva necesariamente una transformación sistémica, a través de la cual el trabajo vivo restituya su condición de alteridad (*vid. supra* § 1.4).

[18] Por último, analizamos la cuestión del método en Marx en tanto que dialéctica analógica, según la interpretación dusseliana (*vid. supra* § 3.7). Aquí señalamos, a partir de nuestra lectura de Dussel, lo que constituye su diferencia metódica con la dialéctica hegeliana identificada en la transformación del dinero en capital a través del trabajo vivo. El análisis de esta cuestión debe corresponder a lo estudiado respecto del método analéctico en el § 1.4, ya que el mismo Dussel referirá que el método de la filosofía de la liberación es el método marxiano. En efecto, la acumulación de capital no se realiza por un proceso de autovalorización, que podría describirse como el pasaje de la potencia al acto, sino por el pasaje de lo dado en el sistema a la novedad que crea, desde la exterioridad, el trabajo vivo, *i. e.*, el plusvalor. Es el plusvalor en cuanto novedad creada sin estar fundada en el capital lo que permite su valorización al ser apropiada como trabajo no pagado. El pasaje del capital I al capital II es, según hemos mostrado, analógico, no idéntico, ya que hay irrupción de plusvalor desde el trabajo vivo como nada del capital.

En nuestro último capítulo argumentamos a propósito de la hipótesis que sostiene, tal como lo hemos adelantado, que la lectura de Marx hizo posible la consolidación de la dimensión económica de la filosofía de la liberación, ampliando significativamente el horizonte hermenéutico de nuestro autor. Se trata, en efecto, de los desarrollos y la fundamentación de la dimensión económica de esta filosofía, cuestión a la que propiamente alude el título de nuestro trabajo al hablar de elementos fundamentales para una filosofía económica crítica. Nosotros consideramos que el principal aporte de la filosofía económica de la liberación radica en contribuir en la fundamentación filosófica de un sistema económico que supere el sistema capitalista. De allí que la económica de la liberación, y su necesaria ampliación categorial a partir de Marx, constituya el principio material como elemento fundante. Así, el principio material de cualquier instancia del sistema dusseliano de la filosofía de la liberación, sea la ética, la política, la estética, la económica, etc., se sustenta en una elaboración teórica del mismo Dussel a partir de su interpretación de *El capital*. Algunos de los puntos que merecen destacarse a modo de conclusión de este capítulo son los siguientes:

[19] En primer lugar, los elementos fundamentales de la fundamentación filosófica de una económica de la liberación (*vid. supra* § 4.1). En este sentido, hemos analizado qué elementos deberían considerarse bajo la posibilidad de pensar un sistema económico

trans-capitalista (*vid. supra* § 4.1.1). La alternativa al capitalismo no es un proyecto que pueda *a priori* formularse acabadamente. Por ello, para nuestro autor, se trata antes bien de vislumbrar los criterios y principios que permitirán su posible despliegue. Además, dado que no hay posibilidad de superar el capitalismo sin superar la modernidad, este sistema económico trans-capitalista se inscribe en el proyecto de una nueva edad histórica que Dussel denomina trans-modernidad. Un planteo como el de la posibilidad de pensar un sistema que supere al sistema económico hoy hegemónico a nivel mundial implica una descolonización epistemológica, una transformación en el modo de considerar el problema, que tenga como punto de partida la consideración de nuestra propia realidad nuestroamericana como países periféricos y subdesarrollados. Esta compleja cuestión exige considerar la comunitariedad como el principio de una economía trans-capitalista, pero también los postulados de una economía crítica que son lógicamente pensables, aunque fácticamente imposibles. Estos postulados funcionarían como una guía para la acción. En este marco de discusión, presentamos también algunos proyectos alternativos o antihegemónicos que permiten, desde una economía de la liberación, ir vislumbrado vías por donde construir el proyecto trans-capitalista.

[20] Hemos sostenido también que el análisis de la económica de la liberación puede leerse como una economía para la vida en el marco de la exigencia de otra racionalidad económica por fuera de la lógica del capital (*vid. supra* § 4.1.2). Esto exige reconocer que la racionalidad del capital es la antítesis de la racionalidad de la vida. Dicho de otro modo, la racionalidad del capital es irracional para el sostenimiento de la vida, *i. e.*, el aumento de la tasa de ganancia como criterio de racionalidad del capital es insostenible desde la lógica del desarrollo de la vida. Ir hacia otra racionalidad económica exige plantear cuestiones tales como la espiral de la vida (viviente-satisfactor-consumo-residuo) e identificar en ella el ineludible problema de la entropía, la espiral productiva (viviente-productor-satisfactor-consumo-residuo), la distinción que la filosofía de la liberación hace entre campo y sistema, las determinaciones generales de todo sistema económico (sujeto de trabajo-medios de producción-naturaleza como materia de trabajo-producto-consumo-excedente), las instituciones económicas y el problema de la gestión del excedente, sea o no equivalencial.

[21] También estudiamos la fundamentación de la económica de la liberación a través de la subsunción de los criterios y principios éticos en el campo económico (*vid. supra* § 4.1.3). Se trata, según entendemos, de la fundamentación de una económica con principios normativos, donde Marx ha sido crucial para la construcción del principio material de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. La denuncia que realiza Marx de la injusticia esencial del sistema capitalista como robo de vida del/de la trabajador/a a partir de la categoría de plusvalor nos ubica en el punto donde la filosofía de la liberación considera la corporalidad del ser humano necesitado, lo cual será reformulado como el momento material de la ética y la política de la liberación. En efecto, el trabajo de Marx supone una ontología de la vida y la muerte desde donde Dussel desarrollará el principio material de su filosofía. Para nosotros, la dimensión

material de la ética y de la política de la liberación está fundada en Marx, así como la parte económica de la filosofía de la liberación, cuestión central de nuestro trabajo. En el fondo de la teoría marxiana, insistimos, Dussel ve el concepto de vida en pleno funcionamiento, sosteniendo todo su pensamiento. Ahora bien, esta fundamentación no solo se limita al principio normativo material, sino también al formal y al de factibilidad con sus respectivas reformulaciones críticas. La especificidad de la económica en el marco del sistema de la filosofía de la liberación consiste, según lo hemos probado, en la subordinación de la economía a la filosofía, pero como la ética es, para nuestro autor, la filosofía primera se trata, en definitiva, de la subordinación de la economía a los criterios y principios éticos. En la económica se produce una relación del ser humano con la naturaleza, con los signos en el mercado y una modificación material del trabajo que produce el bien o la mercancía para otro/a. Cuando el acto de justicia es respecto del/de la otro/a como alteridad al sistema, se trata de una económica de la liberación, porque se rompe con el sistema para poder ser solidario con aquel/aquella que en la exterioridad padece en su propia corporalidad las consecuencias negativas del sistema económico vigente.

[22] La económica de la liberación constituye, según nuestra posición, un momento del sistema de la filosofía de la liberación que corresponde al tratamiento filosófico de la economía en el marco de la meta-física de la alteridad. Esta cuestión ha sido tratada por nuestro autor desde sus obras tempranas, sin embargo, nuestra hipótesis de trabajo sostiene que esta económica de la liberación ha sido fuertemente desarrollada entre 1980 y 1990, periodo en el que Dussel estudia sistemáticamente la obra de Marx (*vid. infra* § 2.3), retomada luego en 2014, con la publicación de su obra *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Desde nuestra interpretación, la consolidación de la dimensión económica de la filosofía de la liberación es un propósito central que Dussel persigue al estudiar las cuatro redacciones que realizó Marx de *El capital*. Desde ella, puede ahora nuestro autor criticar el sistema capitalista (*vid. supra* § 4.2.1-4.2.2), así como también replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia entre los países centrales y las naciones periféricas (*vid. supra* § 4.3.1-4.3.3).

[23] En efecto, analizamos en el § 4.2 algunos elementos clave de la crítica al sistema capitalista desde el marco categoría de la económica de la liberación, *v. gr.*, la cuestión de la fetichización de la ciencia económica (*vid. supra* § 4.2.1), la irracionalidad del capital como aumento de la tasa de ganancia (*vid. supra* § 4.2.2), y la crisis civilizatoria en la que nos hallamos como consecuencia del dominio del sistema capitalista (*vid. supra* § 4.2.3). Según Dussel, Marx afirma en *El capital* que el tema es realizar la crítica de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa. En este sentido, y haciéndonos eco de los problemas actuales, el cuestionamiento va dirigido al capital financiero como concepto ficticio, en la medida en que su fundamento no se halla en la economía real, *i. e.*, productiva. Efectivamente, el capitalismo neoliberal, de Friedrich von Hayek o de Milton Friedman, tiene como punto de partida el mercado, no el ser humano. Esta es la diferencia radical con el planteamiento del filósofo de Tréveris. Lo

que le interesa al capitalismo neoliberal es el aumento de la tasa de ganancia. La racionalidad del sistema, pues, es aquello que aumenta la tasa de ganancia, y a eso es a lo que llaman productivo. Algo es productivo en el capitalismo neoliberal si aumenta la tasa de ganancia, pero no lo es si aumenta la satisfacción de las necesidades humanas ni tampoco si no destruye el medio ambiente. La economía dejaría de ser la ciencia de la reproducción, desarrollo cuantitativo y acumulativo de capital, para transformarse en un subsistema de la ciencia ecológica como afirmación y crecimiento cualitativo de la vida, cuya máxima dignidad se manifiesta en la vida humana. La supervivencia de la vida en la Tierra es para el ser humano la condición absoluta y necesaria de su propia supervivencia (Dussel, 2014: 186). El ser humano es la condición absoluta para el ser humano, según la fórmula de Hinkelammert. Por eso es que tiene que desaparecer el capitalismo. Hoy hay dos principios: o la afirmación de la vida o la afirmación del aumento de la tasa de ganancia; pero el aumento de la tasa de ganancia es el suicidio colectivo de la humanidad. La ecología le ha marcado al capital su límite definitivo. Por nuestra parte, pensamos que es absurdo seguir sosteniendo el mito que, contra toda evidencia empírica, afirma la posibilidad de una distribución más justa de la riqueza socialmente producida sin afectar las relaciones sociales que la hacen posible. La única alternativa realista, a esta altura de las cosas y enfrentados al abismo como especie, parece ser tratar de superar este sistema social basado en la explotación del trabajo humano y la depredación de los bienes comunes, naturales y sociales. Si es que hay algún futuro para la humanidad, tendrá que ver con la abolición de las relaciones sociales que hoy hacen posible la apropiación privada de la riqueza socialmente producida. No alentamos la superación del capitalismo porque lo consideremos algo inevitable: el futuro es algo abierto, que se va configurando, en buena medida, con la miríada de decisiones que todos/as nos vemos obligados/as a tomar a cada paso. Hablamos desde la convicción de que la vida humana se halla amenazada bajo la necrofílica irracionalidad del sistema capitalista. Necesitamos una economía subsumida por el principio material de la vida y no por el del incremento de la tasa de ganancia. Nos va la vida en ello.

[24] Por último, a partir de las categorías de Marx, hemos analizado que el trabajo de Dussel consiste en aplicar dichas categorías, subsumidas, como vimos en el capítulo tercero, al análisis tanto del mercado mundial como de la cuestión de la dependencia (*vid. supra* § 4.3). Este es el aporte que Dussel realiza como continuación del desarrollo del pensamiento inacabado de Marx, cuestión que, a nuestro juicio, es de enorme importancia para comprender geopolíticamente y discutir críticamente la trama en la que se inserta en el escenario mundial la situación de los países subdesarrollados en relación con los países desarrollados. Para poner esta cuestión en números mediante un ejemplo: EE. UU., China, los países europeos y Japón sumaron en 2021 el 80 % del producto bruto interno (PBI) que se produce a nivel global, mientras que el PBI de América Latina y el Caribe sumó apenas un 4 %.³⁹⁴ En este párrafo tratamos asimismo la cuestión que nombramos «pobreza de las naciones», en oposición a una

³⁹⁴ Véase «Global GDP 2021» en <http://visualcapitalist.com>.

clara referencia a la obra smithiana, a partir del desarrollo de una teoría filosófica de la dependencia económica. Esta problemática nos obligó a considerar el desarrollo histórico del capitalismo desde una posición no eurocéntrica como un elemento geopolítico-económica central, señalando en él sus momentos fundamentales (*vid. supra* § 4.3.1). Además, hemos mostrado que desde esta teoría la relación entre capitalismo y mercado mundial tiene como eje central la transferencia de valor y plusvalor de los países periféricos a los países centrales (*vid. supra* § 4.3.2). El último punto analizado fue el modo como la económica de la liberación constituye el concepto de dependencia como una categoría analítica estrictamente marxista (*vid. supra* § 4.3.3) —un tema por cierto complejo que supuso revisar una serie de elementos conceptuales tales como el mercado mundial, la espacialidad y temporalidad del capital, la explotación capital-trabajo y capital-capital, las cuestiones de la competencia y el monopolio, el precio medio y el precio de producción, la composición orgánica del capital, la ganancia media y la ganancia extraordinaria, la tasa de ganancia y la tasa de plusvalor y, finalmente, la transferencia de plusvalor—. Además, vimos sucintamente algunos mecanismos de transferencia de plusvalor de los países periféricos a los países centrales. Pensamos, finalmente, que la económica de la liberación dusseliana puede leerse como un intento de continuar el discurso inacabado de Marx, *v. gr.*, con el desarrollo filosófico de la cuestión de la dependencia entre capitales nacionales a partir del marco teórico de la competencia desarrollado por Marx y estudiado por esta filosofía con minuciosidad y precisión conceptual. En síntesis, podemos decir que el capital, por un lado, explota el trabajo mediante la extracción de plusvalor que se acumula como ganancia, permitiendo así la valorización del valor, *i. e.*, la pretendida racionalidad del capital (*vid. supra* §§ 3.1-3.7), pero, además, que es posible la explotación de un capital a otro capital. La explotación entre capitales hace que un capital transfiera plusvalor a otro, mientras que la explotación entre capital y trabajo consiste en la apropiación de trabajo no pagado. La explotación de un capital por otro capital tiene lugar en la teoría marxista en el tema de la competencia, y puede darse individualmente, por ramas o por naciones. Así, el capital nacional de un país puede explotar al capital nacional de otro país por transferencia de plusvalor, y empobrecerlo. Además, en el país periférico que transfiere plusvalor a otro país central, el/la capitalista sobreexplota³⁹⁵ a sus trabajadores/as para recuperar el plusvalor que ha transferido.

En síntesis, hemos elucidado tanto la subsunción de *El capital* y los escritos preparatorios, *i. e.*, la sección segunda del *MEGA*², en la filosofía de la liberación como la fundamentación concomitante de una filosofía económica de la liberación. El eje de nuestra lectura tiene como base la interpretación dusseliana de dicha obra y la correspondencia categorial que construye a partir de ella. Desde allí, mostramos cómo y por qué la subsunción de *El capital* permite la consolidación de una económica de la liberación y qué elementos le son propios, *v. gr.*, la indicación de los elementos centrales para la formulación de un sistema económico trans-capitalista, la vida como criterio de racionalidad económica, la crítica al sistema

³⁹⁵ Según la formulación de Ruy Mauro Marini (1981).

capitalista y la cuestión de la dependencia económica de los países subdesarrollados.

Por todo ello, entendemos que nuestro trabajo se inscribe en un territorio hasta el momento poco explorado respecto de la producción filosófica de Enrique Dussel. De hecho, se ha prestado más atención ya sea a la dimensión ética o a la política de su filosofía de la liberación, incluso teniendo en cuenta la lectura de la obra de Marx que realiza nuestro autor, pero no así a su dimensión estrictamente económica. Así lo atestiguan, *v. gr.*, los numerosos trabajos escritos al respecto.³⁹⁶ Por ello consideramos que nuestro tema de investigación posee pertinencia y originalidad, ya que tiene por objeto señalar el proceso de consolidación y fundamentación de una de las dimensiones originarias de la filosofía de la liberación; y lo hace a través de la identificación de un punto hasta ahora no explicitado como lo es la correspondencia categorial entre la crítica de la economía política y la metafísica de la alteridad construida por nuestro autor a partir de su lectura de la obra del filósofo de Tréveris, que por lo demás se trata del único comentario completo existente en el mundo respecto de las cuatro redacciones de *El capital* de Karl Marx. Pensamos que merece destacarse esta cuestión puesto que posiciona nuestro trabajo como uno de los pocos, sino el primero, que hasta el momento se detiene en el estudio minucioso de la dimensión aludida. No conocemos, de momento, otra investigación que *in extenso* tenga como finalidad vislumbrar cómo ha sido recibida específicamente la obra de Karl Marx en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y, a su vez, cómo ha operado dicha lectura en tal filosofía. Sí conocemos trabajos que analizan de modo diverso la interpretación dusseliana de la obra de Marx como otros que señalan su incorporación en la filosofía de nuestro autor, pero sin demostrar, a nuestro juicio, acabadamente por qué y cómo esto ocurre. En efecto, una cuestión importante que se desprende del análisis de los trabajos que hemos consultado, es el hecho de que todos ellos tratan más bien la cuestión de la interpretación dusseliana de la obra de Marx o aspectos de ella o críticas a ella, sin embargo, cuando se refieren a su incorporación en la filosofía de la liberación no logran demostrar por qué. En efecto, hemos podido constatar que lo que más ha sido trabajado respecto de esta parte de la producción filosófica dusseliana es lo que llamamos «el Marx de Dussel» (Teruel, 2010), pero no suficientemente la subsunción de *El capital* en la filosofía de la liberación ni tampoco su económica de la liberación, cuestión de la que nos ocupamos nosotros en este trabajo. Por lo dicho, pensamos que este trabajo de investigación puede representar un significativo aporte al campo de los estudios filosóficos producidos desde nuestra América, así como a los estudios del marxismo latinoamericano. Creemos, por último, que los desarrollos de la filosofía de la liberación, y sobre todo de su dimensión económica, no podrán prescindir de lo que nuestro autor ha denominado «el Marx del segundo siglo» y que se trata precisamente de la pertinencia de la esencia de su pensamiento para el siglo XXI (Dussel, 1993b[2017], 2020a y 2020c; también Bautista, 2018a, 2018b y 2018c). Mientras haya capital, la crítica de Marx será válida, o como sostiene Dussel:

La pertinencia de Marx crecerá en el futuro, ya que se manifiesta como el gran crítico del capital, más aún si éste pretende ser el Poder triunfante a finales del siglo XX (Dussel, 1993b: 5).

³⁹⁶ Un muestrario de algunos de ellos puede verse en <https://enriquedussel.com/>.

Y más recientemente:

Si durante el «primer siglo» (1883-1989) Marx estuvo en manos de la Primera y Segunda Internacional, en el «segundo siglo» (desde 1989, con la caída de la Unión Soviética) Marx queda libre, en manos de la humanidad, como el gran crítico del capital, que está llevando al planeta a la extinción de la vida y al empobrecimiento del 99 % de esa humanidad. Marx se levanta como el gigante intelectual, como el más pertinente crítico del suicidio de la vida en la Tierra de no acatar sus anticipados juicios científicos y éticos (Dussel, 2020a: 11).

Por ello, y como cierre de este trabajo, nos gustaría indicar algunos temas que se abren a partir de él y respecto de los cuales esperamos poder dar cuenta en un futuro. Uno de esos temas que consideramos inexcusable es la cuestión de la superación del capitalismo. En el corazón de este tema teórico de enorme envergadura mundial es donde deseamos ubicarnos a partir de este trabajo para continuar nuestra labor teórica. Haber llegado hasta aquí constituye, para nosotros, paradójicamente, el arribo a nuestro punto de partida. No es, pues, el final, sino el comienzo. En un capitalismo globalmente triunfante, preguntarnos por su superación es la alternativa que tenemos a mano para que la vida siga siendo posible. De allí que temas como el suicidio colectivo y el ecocidio formen parte de la agenda de trabajo que se abre. En efecto, pensamos que el desarrollo que hemos realizado en esta tesis nos ha conducido al punto bajo el cual se torna posible analizar desde la económica de la liberación cuestiones tales como: la continuidad o no de un capitalismo posfósil, la desigualdad económica en el mundo, la mercantilización de la vida, la disyunción respecto del fin del trabajo o mayor explotación del trabajo vivo, el mito del progreso económico, el límite de la capacidad de carga del planeta, la huella ecológica, biocapacidad y déficit ecológico, el Antropoceno y cambio climático, entre otros. Otra cuestión importante será también poner en discusión las posibles relaciones o no de una económica de la liberación con desarrollos teóricos de economías no capitalistas como, *v. gr.*, el ecosocialismo, la economía social, la economía circular, la economía feminista, el desarrollo a escala humana, el decrecimiento, la economía solidaria, el producir para vivir, la economía del bien común, la cuestión de la renta básica universal, para mencionar solo algunas de ellas.

Bibliografía

La bibliografía ha sido conformada a partir de la distinción que hemos tenido presente durante la realización de este trabajo entre fuentes primarias y fuentes secundarias, ya sea material bibliográfico o hemerográfico. Respecto de las primeras, hemos indicado los textos de Enrique Dussel analizados y consultados en este escrito. Paralelamente, respecto de las fuentes secundarias, hemos indicado los documentos que hemos tenido a la vista y que han servido para sostener los argumentos de esta obra, subdivididos bajo las categorías de «bibliografía sobre la obra de Enrique Dussel» y «bibliografía general». Finalmente, indicamos también otras fuentes tenidas a nuestro alcance, tales como el material audiovisual considerado y las entrevistas realizadas durante el proceso de investigación.

i. Fuentes primarias: obras bibliográficas y hemerográficas específicas de Enrique Dussel³⁹⁷

- Dussel, Enrique (1969), *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 177 p. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 348 p. (Obras selectas, 4)]
- (1972a), *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza, Editorial Ser y Tiempo, 168 p. [*Para una de-strucción de la historia de la ética. Lecciones de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 354 p. (Obras selectas, 3)]
- (1972b), *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza, Editorial Ser y Tiempo, 207 p.
- (1972c), «Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana», *Stromata*, XXVIII, n. 1-2, ene-jun, pp. 53-89.
- (1973a), *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 197 p. [*Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 444 p. (Obras selectas, 8.1)]
- (1973b), *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 244 p. [*Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 444 p. (Obras selectas, 8.1)]
- (1973c), *América Latina: dependencia y liberación: Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Buenos Aires, Editorial Fernando García Cambeiro, 228 p. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 228 p. (Obras selectas, 6)]

³⁹⁷ Entre corchetes indicamos otra u otras ediciones de la misma obra, separadas por punto y coma, si fuera

- (1974a), *Método para una filosofía de la liberación; superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 295 p. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 286 p. (Obras selectas, 7)]
- (1974b), *El dualismo en la antropología de la cristiandad: Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 295 p. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 336 p. (Obras selectas, 5)]
- (1975a), *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 126 p. [*El humanismo helénico. El humanismo semita*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 348 p. (Obras selectas, 4)]
- (1975b), «Hacia una pedagogía de la cultura popular. Eticidad y moralidad de la conducta cultural», en Ardiles, Osvaldo *et al.*, *Cultura popular y filosofía de la liberación: Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, pp. 141-180.
- (1975c), «Elementos para una filosofía política latinoamericana», en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, n. 1, pp. 78-104.
- (1975d), «La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica», en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, n° 2, julio/diciembre 1975, p. 59-66.
- (1977a), *Filosofía ética de la Liberación*, Tomo 1, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 199 p. [*Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Docencia, 2013, 426 p. (Obras selectas, 8.1)]
- (1977b), *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación*, 6/iii, México, Edicol, 277 p. [*Para una ética de la liberación latinoamericana. Erótica y Pedagógica*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 306 p. (Obras selectas, 8.2)]
- (1977c), *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Extemporáneos, 149 p.
- (1979), *Filosofía ética latinoamericana IV, La política latinoamericana (Antropológica III)*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 169 p. [*Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 350 p. (Obras selectas, 8.3)]
- (1980a), *Filosofía ética latinoamericana V, Arqueológica latinoamericana, Una filosofía de la religión antifetichista*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 175 p. [*Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 350 p. (Obras selectas, 8.3)]
- (1980b), *La pedagógica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 178 p.
- (1980c), *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá, Editorial Nueva América, 166 p. [*Para una erótica latinoamericana*, Caracas, El perro y la rana, 2007, 142 p.]
- (1982), «Sobre la juventud de Marx: A propósito de una traducción reciente», en *Dialéctica*, Puebla, a. VII, n. 12, pp. 219-239.
- (1983), *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 335 p. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 342 p. (Obras selectas, 12)]
- (1984a), *Filosofía de la producción*, Bogotá, Nueva América, 242 p. [*Hacia una estética de la liberación*, Buenos Aires, Docencia, 2013, 246 p. (Obras selectas, 10)]
- (1984b), «La "cuestión popular"», en *Nuestra América*, México, Centro Coordinador y

el caso.

- Difusor de Estudios Latinoamericanos, a. IV, n. 11, pp. 15-27.
- (1985a), *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 427 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 426 p. (Obras selectas, 15)]
- (1985b), *Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 228 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 286 p. (Obras selectas, 11); Bogotá, Nueva América, 1996, 234 p.; México, Fondo de Cultura Económica, 2011, 298 p. (Breviarios, 571)]
- (1986), *Ética comunitaria*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 285 p.
- (1987), *Filosofía ética de la liberación. Presupuestos de una filosofía de la liberación*, 3ª ed., Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 199 p.
- (1988), *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI/UAM, 380 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 386 p. (Obras selectas, 16)]
- (1990a), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, México, Siglo XXI, 464 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 464 p. (Obras selectas, 17)]
- (1990b), «Teología de la liberación y marxismo», en Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, *Mysterium liberationes: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, Madrid, Trotta, pp. 115-144.
- (1992), *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 483 p.
- (1993a), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 208 p.
- (1993b), *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra), El Verbo Divino, 317 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 322 p. (Obras selectas, 18); México, Siglo veintiuno editores, 2017, 280 p.]
- (1993c), «Europa, modernidad y eurocentrismo», en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, p. 41-53.
- (1994a), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 320 p. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 324 p. (Obras selectas, 14)]
- (1994b), *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*, La Paz, Plural editores-Centro de Información para el Desarrollo, 186 p. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 219 p. (Obras selectas, 19)]
- (compilador) (1994c), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 312 p.
- (1995), *Introducción a la filosofía de la liberación*, 5ª ed., Bogotá, Nueva América, 308 p. [Lecciones de Filosofía de la Liberación, Buenos Aires, Docencia, 2013, 426 p. (Obras selectas, 9)]
- (1996), «La ética de la liberación ante la ética del discurso», en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n. 13, p. 135-149.
- (1997a), «Exteriorität», en *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 3, Hamburg, Argument-Verlag, pp. 1184-1188.
- (1998a), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 3ª ed., Madrid, Trotta, 661 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 296 p. y 306 p. (Obras selectas, 22.1 y 22.2)]

- (1998b), *La ética de la liberación: Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 239 p.
- (1998c), «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», en *Revista ANTHROPOS. Huellas del conocimiento*, Barcelona, Proyecto A ediciones, n. 180, pp. 13-36.
- (1998d), «Algunas reflexiones sobre la "falacia naturalista"» en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, San Salvador, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», n. 65, sept-oct 1998, p. 543-554.
- (1999a), *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana Plantel Laguna, 65 p.
- (1999b), «Principios, mediaciones y el "bien" como síntesis (de la ética del discurso a la ética de la liberación)», en *Signos filosóficos*, v. I, n. 1, ene-jun 1999, p. 115-138.
- (2001a), *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 475 p. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 468 p. (Obras selectas, 23)]
- (2001b), «Alteridad y liberación», en VV. AA., *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 24-39.
- (2001c), «Principios éticos y economía (En torno a la posición de Amartya Sen)», en *Signos filosóficos*, n. 6, jul-dic 2001, p. 133-152.
- (2001d), «Una autobiografía teológica latinoamericana», en Tamayo, Juan-José y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Editorial Verbo Divino, pp. 181-195.
- (2003a), «Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)», en *Signos filosóficos*, n. 9, ene-jul 2003, p. 111-132.
- (2003b), «De la fraternidad a la solidaridad. Hacia una Política de la Liberación», en *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, n. 27, pp. 193-222.
- (2004), «Sistema-mundo y "transmodernidad"», en Dube, Saurabh, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, p. 201-226.
- (2006a), *Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 329 p. [*Filosofía de la cultura y transmodernidad*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 332 p. (Obras selectas, 13)]
- (2006b), *20 tesis de política*, México, CREFAL/Siglo XXI Editores, 176 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 176 p. (Obras selectas, 24)]
- (2006c), «Kategorie», mimeo, <http://enriquedussel.com/txt/KATEGORIE.pdf> [consultado: 19 mayo 2014]
- (2007a), *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 587 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 587 p. (Obras selectas, 26.1)]
- (2007b), *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés Editores, 374 p. [*Hacia una política de la liberación*, Buenos Aires, Docencia, 2013, 374 p. (Obras selectas, 25)]
- (2007c), *Para una erótica latinoamericana*, Caracas, El perro y la rana, 142 p.
- (2008a), *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*, La Paz, Rincón Ediciones, 155 p.
- (2008b), «El pueblo y el poder liberador», en Martínez Martínez, Ricardo (comp.), *Los movimientos sociales del siglo XXI. Diálogos sobre el poder*, Caracas, El perro y la rana, pp. 239-252.

- (2008c), «¿Fundamentación de la ética? La vida humana: De Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría», en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, San Salvador, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», n. 116, abr-jun 2008, p. 199-239.
- (2009a), *Política de la Liberación: Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 542 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 544 p. (Obras selectas, 26.2)]
- (2009b), «Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas», en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Maracaibo, CESA-FACES-Universidad del Zulia, a. 14, n. 45, abr-jun 2009, pp. 31-44.
- (2010), «El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas», en *Signos filosóficos*, n. 12, ene-jun 2010, pp. 119-140.
- (2011a), «Hegel, Schelling y el plusvalor», en Musto, Marcello (coord.), *Tras las huellas de un fantasma: La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI Editores, pp. 216-226.
- (2011b), *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 298 p.
- (2012a), *Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal*, Buenos Aires, Docencia, 416 p. (Obras selectas, 2) [Buenos Aires, Las Cuarenta, 2018, 368 p.]
- (2012b), «Cinco tesis sobre el populismo», en Márquez Restrepo, Martha Lucía *et al*, *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, pp. 159-179.
- (2012c), «lebendige Arbeit», en *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 8/I, Hamburg, Argument-Verlag, pp. 745-747.
- (2012d), *En búsqueda del sentido*, Buenos Aires, Docencia, 293 p.
- (2014), *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI Editores, 424 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 416 p. (Obras selectas, 28)]
- (2015), *Filosofía del sur: Descolonización y transmodernidad*, México, Ediciones Akal, 366 p. [*Filosofía del sur y descolonización*, Buenos Aires, Docencia, 2014, 280 p. (Obras selectas, 29)]
- (2016), *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid, Editorial Trotta, 214 p. [Buenos Aires, Docencia, 2015, 272 p. (Obras selectas, 30)]
- (2017), «Liberación», en Pereda, Carlos (ed.), *Diccionario de justicia*, México, Siglo XXI Editores, pp. 312-315.
- (2020a), *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid, Trotta, 171 p.
- (2020b), «DUSSEL, Enrique (Argentina, 1934)», en Biagini, Hugo E., *Diccionario de autobiografías intelectuales: red del pensamiento alternativo*, Remedios de Escalada (Buenos Aires), Universidad Nacional de Lanús, pp. 174-187.
- (2020c), «¿Qué Marx para el siglo XXI?», en Torres, Esteban *et al.* (coord.), *Marx, 200 años: presente, pasado y futuro*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, pp. 37-57.
- (s.a.), «Descubrimiento definitivo de la categoría de plusvalor», mimeo, <http://enriquedussel.com/txt/PLUSVALOR.MARX.esp.pdf> [consultado: 19 mayo 2014]
- (inédito), «El exilio desde debajo de mi piel», mimeo. (Gentileza de Norma Fóscolo)
- y Daniel E. Guillot (1975), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 124 p.
- y Karl-Otto Apel (2004), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 394 p.

- [Buenos Aires, Docencia, 2013, 400 p. (Obras selectas, 21)]
- *et al.* (2007), *Marxismo y epistemología*, Buenos Aires, Herramienta, 88 p.
- , Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores) (2009), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*, CREFAL/Siglo XXI Editores, México, 1111 p.
- , Karl-Otto Apel y Raúl Fonet Betancourt (1992), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI Editores, 104 p.

ii. Fuentes secundarias: obras bibliográficas y hemerográficas consultadas³⁹⁸

ii.1. Documentos sobre la obra de Enrique Dussel

- Arpini, Adriana (2003), «El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas», en *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Ediunc, pp. 17-44.
- (2010), «Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación», En *SOLAR. Revista de Filosofía Iberoamericana (DOSSIER FILOSOFÍA ARGENTINA)*, Lima, n. 6, a. 6, pp. 125-149.
- (2013a), «Los usos de Hegel. A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la filosofía latinoamericana de la liberación», en *International Journal of Zizek Studies*, vol. 7, n. 1.
- (2013b), «Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación», en *Algarrobo-MEL.com.ar*, a. 2, n. 2, 24 p.
- (2017), «Hecho en el exilio. Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesta por Arturo Andrés Roig», en *Fragmentos y Episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, pp. 339-358.
- (2018), «El exilio filosófico de los 70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia», en Ávila, Mariela y Braulio Rojas (comp.), *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 51-75.
- (2020), «Enrique Dussel, sus lecciones de ética en Mendoza (1968-1975)», en *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e Historia de las ideas de nuestra América*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo, pp. 473-503.
- Bautista Segales, Juan José (2014), *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Madrid, Ediciones Akal, 285 p.
- (2018a), «Marx y la transmodernidad decolonial», en Romero-Losacco, José (Comp.), *Encuentros descoloniales. Memorias de la primera Escuela de Pensamiento Descolonial Nuestroamericano*, Caracas, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Fundación Editorial El perro y la rana, pp. 127-175.
- (2018b), «Hacia un Marx del siglo XXI. El problema de la descolonización del pensamiento crítico contemporáneo», en González Casanova, Pablo *et al.*, *El vuelo del Fénix. El Capital: lecturas críticas a 150 años de su publicación*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, pp. 121-152.

³⁹⁸ Entre corchetes indicamos otra u otras ediciones de la misma obra, separadas por punto y coma si fuera el caso.

- (2018c), «Hacia un Marx del siglo XXI. Marx y la crítica del capitalismo y la modernidad en la obra de Enrique Dussel A.», mimeo (Gentileza del autor).
- Beorlegui, Carlos (1997a), «La influencia de E. Lévinas en la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (1a. parte)», en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, San Salvador, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», n. 57, p. 243-273.
- (1997b), «La influencia de E. Lévinas en la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (2a. parte)», en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, San Salvador, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», n. 58, p. 347-371.
- (1999), «La nueva ética de la liberación de E. Dussel», en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, San Salvador, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», n. 72, p. 689-729.
- (2003), «Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad», en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, , San Salvador, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», n. 92, pp. 211-250.
- (2004), «El desarrollo de la filosofía de Enrique Dussel», en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 730-755.
- Caicedo-Álvarez, John Freddy (2017), *Pensar desde la tierra y el conflicto: Aproximación al concepto de historia en Enrique Dussel*, Colombia, Fundación Guagua y Galería de la Memoria Tiberio Fernández Mafla, 187 p.
- Cárdenas Castro, Juan Cristóbal (2016), «La subsunción de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la liberación: del giro dependentista al giro colonial», en Gandarilla Salgado, José, *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la Modernidad*, México, Akal, 283-318 p.
- Castillo Alvarado, José Manuel (2012), *Filosofía de la liberación y marxismo en Enrique Dussel*. Tesis para optar al grado de Maestro en Filosofía, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 203 p.
- Cortéz Márquez, Bernardo (2015), «Para una genealogía de la categoría de Liberación en la Filosofía de Enrique Dussel», en *Revista Analéctica*, a. I, n. 10. Recuperado de <http://www.analectica.org/articulos/cortes-genealogia/>
- Cuetú, Orlando Florián (s.d.), *El proyecto emancipatorio de Enrique Dussel y la teoría marxista leninista*. Tesis para optar al grado de Maestro en Filosofía, Cuba, Universidad Central de las Villas, 90 p. Disponible en: <http://www.monografias.com/trabajos65/enrique-dussel/enrique-dussel.shtml>
- (2003), «Filosofía de la liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel». Disponible en: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso/florian_10abr03.pdf
- Desentis Torres, José Francisco (2019), *La filosofía de la liberación y su repetición de Marx. Sujeto, historia y reconciliación en Enrique Dussel*. Tesis para optar al grado de Maestro en Estudios Latinoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 248 p.
- Díaz Novoa, Gildardo (2001), *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía de la Cultura, la Ciencia y la Sociedad, España, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia

- y Teoría e Historia de la Educación, Universidad de Valladolid, 708 p.
- (2009), *Enrique Dussel: Una lectura latinoamericana de la obra completa de Marx*, Ibagué (Colombia), Universidad de Ibagué, 199 p.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Jorge Zúñiga (coordinadores) (2013a), *La Filosofía de la Liberación, hoy. Sus alcances en la ética y en la política*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Asociación de Filosofía y Liberación, 377 p.
- y Jorge Alberto Reyes López (coord.) (2013b), *La Filosofía de la Liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión*, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Asociación de Filosofía y Liberación, 375 p.
- y Mabel Moraña (2018), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico: Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la liberación*, México, UNAM, 444 p.
- García Ruiz, Pedro Enrique (2001), «Filosofía de la Liberación: 1969-1973: Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel», en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Mendoza, Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales, CRICYT, CONICET, a. 2, n. 2, pp. 108-123.
- (2003), *Filosofía de la liberación, una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Driada, 299 p.
- (2005), «La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: Un humanismo del otro hombre», en Saladino García, Alberto (compilador), *Humanismo mexicano del siglo XX. Tomo II*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 285-316.
- (2014), «Geopolítica de la alteridad. Lavinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 51, pp. 777-792.
- González, Marcelo y Luciano Maddoni (2018), «Filosofía de la liberación en su "polo argentino". Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975», en *Cuadernos del CEL*, v. III, n. 5, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNSAM, pp. 72-109. Disponible en: <https://bit.ly/2RYB39J>.
- González Jiménez, Alejandro Fernando (2017), «Sobre el inicio de los *Grundrisse* de Marx: el "Bastiat y Carey" o la necesidad de pensar la producción en general de Enrique Dussel», en *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, Revista, v. 4, n. 8, jul-dic, pp. 153-176.
- González San Martín, Patricia (2014), «La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la anléctica», en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Mendoza, Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales, CCT-Mendoza, CONICET, vol. 16, n. 2, pp. 45-52.
- (2016), «La lectura dusseliana de Schelling: Universo discursivo y producción de categorías filosóficas para América Latina», en *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, v. 7, n. 2, pp. 13-36.
- Gramaglia, Paola (2015), *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*, Córdoba, Editorial Autodeterminación, 282 p.
- Hernández Piñero, María Aránzazu (2005), «Bibliografía seleccionada y comentada de Enrique Dussel», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga (España), Univerisdad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, v. X, pp. 205-224.

- Herrera Salazar, Gabriel (2011), «La subsunción de la filosofía de Marx en la filosofía de la liberación», en *Anuario 2009 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, pp. 569-585.
- (2020), *La subsunción de la Filosofía de Marx en dos filósofos latinoamericanos*, Goiânia-GO, Editora Phillos Academy, 283 p.
- y Jorge Alberto Reyes López (2017), «El método "ana-dialéctico" de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel», en Roda, Héctor Federico y Nadia Heredia (comp.), *Filosofía de la liberación: aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 71-87.
- Hopkins, Alicia (2016), «La categoría de *exterioridad* en el pensamiento de Enrique Dussel», en Gandarilla Salgado, José, *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la Modernidad*, México, Akal, 319-336 p.
- Livov, Gabriel (2005), «El Marx teológico de Enrique Dussel», en *Revista Historia y Política*, Madrid, UNED y Universidad Complutense de Madrid, n. 13, ene-jun, pp. 201-245.
- López Velasco, Sirio (1991), «Crítica da interpretação dusseliana do conceito de "valor" em Marx na questão da dependência latinoamericana», en *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*, Porto Alegre, CEFIL, p. 125-159.
- Marquín Argote, Germán (1995), «Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)», en Dussel, Enrique, *Introducción a la Filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, pp. 11-57.
- Mendieta, Eduardo (2016), «Philosophy of Liberation», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/liberation/>
- Mills, Frederick B. (2018), *Enrique Dussel's Ethics of liberation: An introduction*, Cham, Palgrave-Macmillan, 162 p.
- Moreno Villa, M. (1998a), «Cronología de Enrique Dussel», en *Revista ANTHROPOS. Huellas del conocimiento*, Barcelona, Proyecto A ediciones, n. 180, pp. 37-38.
- (1998b), «Bibliografía de y sobre Enrique Dussel», en *Revista ANTHROPOS. Huellas del conocimiento*, Barcelona, Proyecto A ediciones, n. 180, pp. 39-46.
- Morollón del Río, Diego (2016), «Una economía alternativa desde la perspectiva de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel», en *Ensayos de Filosofía*, n. 3. Disponible en <http://www.ensayos-filosofia.es/archivos/articulo/una-economia-alternativa-desde-la-perspectiva-de-la-filosofia-de-la-liberacion-de-enrique-dussel>
- Moros Ruano, Edgar (1984), *The philosophy of liberation: An alternative to marxism in Latin America?* Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Nashville (Tennessee), Vanderbilt University.
- (1995), *La Filosofía de la Liberación: ¿Alternativa al marxismo en América Latina?*, Mérida (Venezuela), Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 238 p.
- Ortega Reyna, Jaime (2018), *Leer El Capital, teorizar la política: Contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 282 p.
- Parisi, Alberto (1979), «Discusión sobre la "Analéctica"», en *Filosofía y dialéctica*, México,

- Editorial Edicol, pp. 43-57.
- Pérez Villacampa, Gilberto (1993), «Filosofía de la liberación de Enrique Dussel: apuntes sobre un diario íntimo», *Libertação-Liberación. Revista de Filosofía*, Campo Grande, CEFIL, a. 3, pp. 69-80.
- Sáenz, Mario (2000), «Dussel on Marx: Living Labor and the Materiality of Life», en Alcoff, Linda Martín y Eduardo Mendieta (ed.), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 213-248.
- (2007), «Living Labor in Marx», in *Radical Philosophy Review*, v. 10, n., pp. 25-55.
- (2013), «La Filosofía de la Liberación ¿como un historicismo de la alteridad? Del historicismo analéctico al trabajo vivo», en Santos Herceg, José (comp.), *Liberación, interculturalidad e historia de las ideas: Estudios sobre el Pensamiento Filosófico en América Latina*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad Santiago de Chile, pp. 71-87.
- Sánchez Martínez, Luis Manuel (1995), «Enrique Dussel en México (1975-1994)», en Dussel, Enrique, *Introducción a la Filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, pp. 59-82.
- Steckner, Anna (2001). «Enrique Dussel (1934-)\», en Jalif, Clara Alicia de Bertranou, *Semillas en el tiempo*. Mendoza, Ediunc, 2001, pp. 61-80.
- Teruel, Flavio (2010), «El Marx de Dussel: Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx», en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Mendoza, Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales, CCT-Mendoza, CONICET, vol. 12, n. 1, pp. 77-83.
- (2011a), «Cultura y reconocimiento en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel», en Nuñez, Paula Gabriela (comp.), *Miradas Transcordilleranas: Selección de Trabajos del IX Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración Cultural*, San Carlos de Bariloche, IIDyPCa-UNRN-CONICET, pp. 305-312.
- (2011b), «La configuración de la dimensión económica de la ética de la liberación: Una resignificación desde Marx», en *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, Valparaíso, Universidad de Playa Ancha, n. 18. Disponible en <http://www.cuadernoscepla.cl/web/wp-content/uploads/Flavio-Teruel.pdf>
- (2011c), «El concepto de cultura en el pensamiento filosófico de Enrique Dussel», en *Paralaje. Revista de Filosofía*, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Instituto de Filosofía, n. 6, pp. 80-93. Disponible en <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/article/view/176/129>
- (2012), «La resignificación del nivel económico de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel», en Raffin, Marcelo y Beatriz Podestá (editores), *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*, San Juan, Universidad Nacional de San Juan, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, pp. 221-230.
- (2015), «El humanismo de Enrique Dussel: notas sobre su pensamiento filosófico temprano», en Adriana Arpini (Comp.), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, Mendoza, Ediunc, pp. 215-224.
- (2016), *Un Marx para nuestra América: La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios*. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y

- Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, 323 p.
- (2017), «La crítica ética de la economía política en América Latina: la interpretación dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios», en Adriana Arpini (Comp.), *Fragmenteos y episodios: expresiones del crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Guaymallén, Editorial Qellqasqa, pp. 219-268.
- Urquijo Angarita, Martín Johani (2018), *Ética de la liberación. Implicaciones políticas y económicas*, Cali, Editorial Universidad del Valle, 116 p.
- Zapata Galindo, Martha (1997), «Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: la relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel», en *Debate Feminista*, v. 16, pp. 69-97.

ii.2. Obras generales

- Acha, Omar y Débora D'Antonio (2010), «Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano"», en *Contracorriente*, v. 7, n. 2, pp. 210-256.
- Adorno, Theodor *et al.* (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- Agamben, Giorgio (2017), *El uso de los cuerpos: homo sacer IV, 2*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 514 p.
- Althusser, Louis (1967), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 206 p.
- y Etienne Balibar (2004), *Para leer El capital*, México, Siglo XXI Editores, 335 p.
- Altvater, Elmar y Birgit Mahnkopf (2002), *Los límites de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización*, México, Siglo XXI Editores, 433 p.
- Anderson, Perry (1987), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI Editores, 153 p.
- (1997), «Neoliberalismo: un balance provisorio», en Sader, Emir y Pablo Gentili, *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del CBC-UBA, pp. 15-27.
- Apel, Karl-Otto (1985a), *La transformación de la filosofía. Tomo 1. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Madrid, Taurus Ediciones, 375 p.
- (1985b), *La transformación de la filosofía. Tomo 2. El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus Ediciones, 429 p.
- Ardao, Arturo *et al.* (1976), *La filosofía actual en América Latina*, México, Editorial Grijalbo, 211 p.
- Ardiles, Osvaldo *et al.* (1973), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 277 p.
- *et al.* (1975), *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 277 p.
- Aricó, José (2010), *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 304 p.
- (2015), «Marxismo latinoamericano», en Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política*, México, Siglo veintiuno editores, pp. 942-957.
- Aristóteles (1982), *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid,

- Editorial Gredos, 830 p. (Biblioteca Hispánica de Filosofía)
- (1988), *Política*, Madrid, Gredos, 488 p.
- (2000), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 562 p.
- Attali, Jacques (2007), *Karl Marx o el espíritu del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 450 p.
- Beigel, Fernanda (2006), «Vida, muerte y resurrección de la teoría de la dependencia», en Beigel, Fernanda *et al.*, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 287-326.
- (2008), «Teorías de la dependencia», en *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, pp. 524-528.
- Bellamy Foster, John (2000), *La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 448 p.
- Bellofiore, Riccardo and Roberto Fineschi (ed.) (2009a), *Re-reading Marx: New Perspectives after the Critical Edition*, New York, Palgrave Macmillan, 239 p.
- e Roberto Fineschi (a cura di) (2009b), *Marx in questione: Il dibattito «aperto» dell'International Symposium on Marxian Theory*, Napoli, La Città del Sole, 346 p.
- , Guido Starosta and Peter D. Thomas (ed.) (2013), *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*, Leiden-Boston, Brill, 428 p. (Historical Materialism, 48)
- Benjamin, Walter (1987), *Dirección única*, Madrid, Alfaguara.
- (2007), «El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán», *Obras. Libro I/vol. 1*, Madrid, Abada, pp. 9-108.
- (2008a), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Editorial Ítaca, 118 p.
- (2008b), «Sobre el concepto de historia», en *Obras. Libro I/vol. 2*, Madrid, Abada, pp. 303-317.
- Beuchot, Mauricio (2007), «Exposición sucinta de la Hermenéutica Analógica», Lima, *Solar. Revista de filosofía iberoamericana*, n. 3, a. 3, pp. 67-77.
- (2008), *Filosofía mexicana del siglo XX*, México, Editorial Torres Asociados, 319 p.
- (2009), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-Editorial Ítaca, 238 p.
- Berlin, Isaiah (2000), *Karl Marx: Su vida y su entorno*, Madrid, Alianza Editorial, 240 p.
- Bernal, Martin (1993), *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica.
- Bidet, Jacques (2007a), *Exploring Marx's Capital: Philosophical, Economic and Political Dimensions*, Leiden-Boston, Brill, 327 p.
- (2007b), *Refundación del marxismo: Explicación y reconstrucción de El capital*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 484 p.
- and Stathis Kouvelakis (2008), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 813 p.
- Bloch, Ernst (2007), *El principio esperanza [3]*, Madrid, Trotta, 541 p.
- Blumenberg, Werner (1984), *Marx*, Barcelona, Salvat Editores, 205 p.
- Borón, Atilio (2008a), *Socialismo siglo XXI: ¿Hay vida después del neoliberalismo?*, Buenos Aires, Luxemburg, 143 p.
- (2008b), «Teoría(s) de la dependencia», en *Realidad Económica*, n. 238, 16 ago-30 sept 2008, pp. 20-43.

- Bravo, Nazareno *et al.* (2014), *Apuntes de la memoria: Política, reforma y represión en la Universidad Nacional de Cuyo en la década del 70*, Mendoza, Ediunc, 176 p.
- Burgos, Elizabeth Debray (1986), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo Veintiuno.
- Castro-Gómez, Santiago (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 170 p.
- Ceceña, Ana Esther, Paula Aguilar, Carlos Motto (2007), *Territorialidad de la dominación: La Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)*, Buenos Aires, Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, 60 p.
- (2009), «Caminos y agentes del saqueo en América Latina», Disponible en: <https://rebellion.org/caminos-y-agentes-del-saqueo-en-america-latina/>
- Cerqueira, Hugo (2015), «Breve história da edição crítica das obras de Karl Marx», en *Revista de Economia Política*, v. 35, n. 4 (141), pp. 825-844.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2000), *Filosofar desde nuestra América; ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 199 p.
- (2006), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 326 p.
- (2008), *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, San Luis, Nueva Editorial Universitaria, 214 p.
- (2011), «Filosofías para la liberación», en *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones desde abajo, pp. 79-104.
- (2013), «Filosofía para la liberación y violencia», en Santos Herceg, José (comp.), *Liberación, interculturalidad e historia de las ideas. Estudios sobre el Pensamiento Filosófico en América Latina*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad Santiago de Chile, pp. 27-44.
- CEPAL (2019), *Panorama Social de América Latina*, Santiago, Naciones Unidas.
- Cueva, Agustín (2015), «Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia», en su *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, México-Buenos Aires, Siglo XXI Editores-CLACSO, pp. 83-115.
- De las Casas, Bartolomé (2016), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Edaf, 202 p.
- Demenchonok, Eduardo (1990), *Filosofía latinoamericana; problemas y tendencias*, Bogotá, El Búho, 289 p.
- Descartes, René (2004), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Barcelona, RBA Coleccionables, 190 p.
- Devés Valdés, Eduardo (2009), «Liberación», en su *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 157-191.
- Diamanti, Jeff, Andrew Pendakis y Imre Szeman (2019), *The Bloomsbury companion to Marx*, London, Bloomsbury Academic, 643 p.
- Dobb, Maurice (1975), *Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith: Ideología y teoría económica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 329 p.
- Edelman, Gerald M. (1989), *The Remembered Present: a Biological Theory of Consciousness*,

- Nueva York, Basic Books, 346 p.
- Eleisegui, Patricio (2013), *Envenenados. Una bomba química nos extermina en silencio*, Buenos Aires, Editorial Wu Wei, 240 p.
- Engels, Friedrich (2007), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 288 p.
- Enzensberger, Hans Magnus (1999), *Conversaciones con Marx y Engels*, Barcelona, Anagrama, 583 p.
- EZLN (1994), *Documentos y comunicados 1: 1° de enero/8 de agosto de 1994*, México, Ediciones Era, 332 p.
- (1997), *Documentos y comunicados 3: 2 de octubre de 1995/24 de enero de 1997*, México, Ediciones Era, 471 p.
- (2003), *Documentos y comunicados 4: 14 de febrero de 1997/2 de diciembre de 2000*, México, Ediciones Era, 480 p.
- Fanon, Frantz (2018), *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 390 p.
- Farías, Víctor (1998), *Heidegger y el nazismo*, Santiago, Fondo de Cultura Económica.
- Fineschi, Roberto (2013a), «Karl Marx después de la edición histórico-crítica (MEGA2): Un nuevo objeto de investigación», en *Laberinto*, n. 38, pp. 85-102.
- (2013b), «El segundo libro de "El Capital" después de la MEGA2. Ensayo sobre los volúmenes MEGA2 II/11, MEGA2 II/12 y MEGA2 II/13», en *Laberinto*, n. 39, pp. 79-92.
- Follari, Roberto (2021), «Trasluz de la modernidad: lo transmoderno no excluye lo posmoderno», en Ramaglia, Dante (coord.), *Recorridos alternativos de la modernidad: derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseopress, 2021, pp. 61-88.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés, 417 p.
- (2004), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 200 p.
- (2009), «La filosofía de la revolución y marxista», en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y «Latino» (1300-2000)*, CREFAL/Siglo XXI Editores, México, 362-376 p.
- Frank, André Gunder y Barry K. Gills (ed.) (1993), *The World System. Five Hundred Years or Five Thousand?*, London-New York, Routledge.
- Freire, Paulo (2002), *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI Editores, 243 p.
- Gabriel, Mary (2011), *Amor y capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una revolución*, Barcelona, El viejo topo, 837 p.
- Galeano, Eduardo (2013a), *Las palabras andantes*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 328 p.
- (2013b), *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 384 p.
- Gaos, José (1943), «Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano», en *Cuadernos Americanos*, n. 2, p. 63-86.
- Gandler, Stefan (2007), *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, Fondo de Cultura Económica, 621 p.
- Gramsci, Antonio (2004), *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 520 p.
- Guadarrama González, Pablo (1993), «La filosofía latinoamericana de la liberación», en Marquinez Argote, Germán *et al.*, *La filosofía en América Latina: Historia de las Ideas*,

- Santafé de Bogotá, Editorial El Bicho, pp. 309-361.
- (1994), *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, La Habana-México, Editora Política-Ediciones El Caballito, 217 p.
- (1998), «Bosquejo histórico del marxismo en América Latina», en VV. AA., *Filosofía en América Latina*, La Habana, Editorial Félix Varela, pp. 180-246.
- Guillot, Daniel E. (1975), «Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento», en Dussel, Enrique y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Editorial Bonum, pp. 47-124.
- (1977), «Introducción», en Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 13-45.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 431 p.
- (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 462 p.
- (2004), «Modernidad: un proyecto incompleto», en Casullo, Nicolás, *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Retórica, pp. 53-63.
- Hardoon, Deborah (2017), *Una economía para el 99 %. Es hora de construir una economía más humana y justa al servicio de las personas*, Oxford, Oxfam Internacional. Recuperado de <https://www.oxfam.org/es/informes/una-economia-para-el-99>
- Haug, Wolfgang Fritz (2016), *Lecciones de introducción a la lectura de El Capital*, Barcelona, Laertes, 2018 p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1999), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, Madrid, Alianza Editorial, 630 p.
- (2000), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 395 p.
- (2010), *Filosofía de la historia universal*, Buenos Aires, Losada.
- (2011), *Ciencia de la lógica. volumen 1: La lógica objetiva (1812/1813)*, Madrid, Abada Editores, UAM Ediciones, 654 p. [*Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013, 1112 p.]
- Heidegger, Martin (2012), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 490 p.
- Heinrich, Michael (2008), *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 240 p.
- (2011), *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 295 p.
- Heler, Mario (2000), *Individuos. Persistencia de una idea moderna*, Buenos Aires, Biblos, 194 p.
- Heller, Agnes (1978), *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 182 p.
- Henry, Michel (2018), *Marx. vol. II: Una filosofía de la economía*, Buenos Aires: Ediciones La cebra, 512 p.
- Hinkelammert, Franz (1996), «La postmodernidad: el eterno retorno de lo nuevo», en *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, San José (Costa Rica), Departamento Ecueménico de Investigaciones, pp. 11-81.
- (2001), «Asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado», en *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, pp. 151-183.

- y Ulrich Duchrow (2003), *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José (Costa Rica), Departamento Ecuménico de Investigaciones, 270 p.
- Hume, David (1985), *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Orbis.
- Husserl, Edmund (1979), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 276 p.
- (1992), «El artículo "Fenomenología" de la Enciclopedia Británica», en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós; I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 35-73.
- (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 304 p.
- (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas y Fondo de Cultura Económica.
- Illich, Iván (2006), «La sociedad desescolarizada», en *Obras reunidas I*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 189-326.
- Jameson, Fredric (2003), «Future City», en *New Left Review*, n. 21, may-jun, pp. 65-79.
- Jay, Martin (1984), *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 576 p.
- Jaeger, Werner (1998), *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 265 p.
- Jonas, Hans (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 398 p.
- Jones, Gareth Stedman (2018), *Karl Marx: Ilusión y grandeza*, Barcelona, Taurus, 887 p.
- Kant, Immanuel (1991), *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 69 p.
- (1998), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- (2013), *Crítica del juicio*, Barcelona, Austral, 464 p.
- Kicillof, Axel (2010), «Karl Marx y la crítica de la economía política», en *De Smith a Keynes: siete lecciones de Historia del pensamiento económico. Un análisis de los textos originales*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 305-365.
- La Biblia de Estudio: Dios habla hoy* (1996), Santiago de Chile, Sociedades Bíblicas Unidas, 1431 p.
- Leopold, David (2012), *El Joven Karl Marx: Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Madrid, Ediciones Akal, 334 p.
- Levinas, Emmanuel (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 315 p.
- (1983), «Filosofía, justicia y amor», en *Concordia*, n. 3, pp. 59-73.
- (2003), *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 269 p.
- Locke, John (2006), *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Tecnos, 234 p.
- López Hernández, Miguel Ángel (2004), *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, Quito, Ediciones Abya Yala, 132 p.
- Löwy, Michael (1991), «Marxismo y cristianismo en América Latina», en *Cuadernos del Sur*, n. 13, pp. 91-106.
- (1999) (Organizador), «Novas tendências», en su *O Marxismo na América Latina. Uma*

- antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, pp. 483-536.
- (2007), *El marxismo en América Latina: Antología, desde 1909 hasta nuestros días*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 585 p.
- Lukács, Georg (1984), *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Sarpe, 2 v.
- Luxemburgo, Rosa (1933), *La acumulación de capital*, Madrid, Editorial Cenit, 576 p.
- (2015), *Reforma o revolución*, Madrid, Ediciones Akal, 156 p.
- Mandeville, Bernard (1997), *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 719 p.
- Marcuse, Herbert (1993), *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 286 p.
- Mariátegui, José Carlos (2007), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 343 p.
- Marini, Ruy Mauro (1981), *Dialéctica de la dependencia*, México, Ediciones Era, 101 p.
- Marx, Karl (1971a), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, v. 1*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 500 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1971b), *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI Editores, 174 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1972), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, v. 2*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 493 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1975), *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero, El proceso de producción de capital*, t. I, v. 1, México, Siglo XXI Editores, 382 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1976a), *El capital. Crítica de la economía política, El proceso de circulación del capital*, t. II, v. 4, México, Siglo XXI Editores, 428 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1976b), *El capital. Crítica de la economía política, El proceso de circulación del capital*, t. II, v. 5, México, Siglo XXI Editores, 338 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1976c), *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero, El proceso global de producción de capital*, t. III, v. 6, México, Siglo XXI Editores, 270 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1976d), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, v. 3*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 349 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1977), *El capital. Crítica de la economía política, Libro tercero, El proceso global de producción de capital*, t. III, v. 7, México, Siglo XXI Editores, 356 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1980a), *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI Editores, 410 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1980b), *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 486 p. (Obras fundamentales de Marx y Engels, 12)
- (1980c), *Teorías sobre la plusvalía II. Tomo IV de El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 642 p. (Obras fundamentales de Marx y Engels, 13)
- (1980d), *Teorías sobre la plusvalía III. Tomo IV de El capital*, México, Fondo de Cultura

- Económica, 591 p. (Obras fundamentales de Marx y Engels, 14)
- (1981), *El capital. Crítica de la economía política, Libro tercero, El proceso global de producción de capital*, t. III, v. 8, México, Siglo XXI Editores, 523 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1982a), *Escritos de juventud (1835-1844)*, México, Fondo de Cultura Económica, 752 p. (Obras fundamentales de Marx y Engels, 1)
- (1982b), *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*, México, Ediciones Pasado y Presente, 228 p.
- (1984), *Cuaderno Tecnológico-Histórico, (Extractos de la Lectura B 56, Londres 1851)*, estudio preliminar de Enrique Dussel y traducción de Enrique Dussel Peters, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 242 p.
- (1988), *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero, El proceso de producción de capital*, t. I, v. 3, México, Siglo XXI Editores, 456 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (1997), *Manuscritos. Economía y Filosofía*, Madrid, Altaya, 253 p. (Grandes Obras del Pensamiento, 12)
- (2004), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 73 p.
- (2006), *El capital. Crítica de la economía política, Libro primero, El proceso de producción de capital*, t. I, v. 2, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 384 p. (Biblioteca del pensamiento socialista)
- (2009), «Sobre la cuestión judía», en Bauer, Bruno y Karl Marx, *La cuestión judía*, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 127-163.
- (2010), *Salario, precio y ganancia*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 96 p.
- (2011), *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, México, Editorial Ítaca, 192 p.
- y Eric Hobsbawm (1989), *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo Veintiuno Editores, 119 p.
- y Friedrich Engels (1973), *Correspondencia*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 445 p.
- y Friedrich Engels (1981-1990), *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Berlin, Dietz Verlag, 43 Bände.
- y Friedrich Engels (1975-), *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²)*, Herausgegeben von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, De Gruyter Verlag.
- y Friedrich Engels (2014), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Madrid, Ediciones Akal, 550 p.
- y Friedrich Engels (2016a), *Obras escogidas, vol. 1*, Madrid, Ediciones Akal, 718 p.
- y Friedrich Engels (2016b), *Obras escogidas, vol. 2*, Madrid, Ediciones Akal, 571 p.
- et al. (1975), *Cartas a Kugelmann*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 295 p.
- McLellan, David (1983), *Karl Marx: Su vida y sus ideas*, Barcelona, Crítica, 567 p.
- Meadows, Donella H. et al. (1972), *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 253 p.
- Mehring, Franz (2013), *Marx: Historia de su vida*, Buenos Aires, Editorial Marat, 590 p.
- Mendieta, Eduardo (2003), *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*,

- Bloomington (USA), Indiana University Press, 218 p.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 469 p.
- Michellini, Dorando (comp.) (2003), «Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después», en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Río Cuarto, Argentina, Año V, N° 1/2, 241 p.
- Musto, Marcello (2011), *Tras las huellas de un fantasma: La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI Editores, 252 p.
- (ed.) (2015), *De regreso a Marx: Nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual*, Buenos Aires, Octubre, 427 p.
- (ed.) (2018), *Los Grundrisse de Karl Marx: Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 462 p.
- Negri, Antoni y Michael Hardt (2011), *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Ediciones Akal, 395 p.
- Neumann, Hardy (2017), «De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación», en *Revista de filosofía*, n. 73, pp. 179-192. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602017000100179>
- Nietzsche, Friedrich (2003), «Tratado Primero: "Bueno y malvado", "bueno y malo"», en *La genealogía de la moral*, Madrid, Editorial Tecnos, pp. 65-96.
- Nuccetelli, Susana (2002), *Latin American Thought: Philosophical Problems and Arguments*, Boulder (Colorado), Westview Press, 268 p.
- , Ofelia Schutte and Otávio Bueno (ed.) (2010), *A Companion to Latin American Philosophy*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 576 p.
- Pereda, Carlos (2009), «La filosofía en México en el siglo XX: Un breve informe», en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, n. 19, pp. 87-106.
- Plá León, Rafael (1995), «Problemas de la lógica del pensamiento liberador latinoamericano (Polémica con Enrique Dussel en torno cuestiones básicas del marxismo)», en *Anuario Hispano Cubano de Filosofía*. Recuperado de <https://www.filosofia.org/mon/cub/dt006.htm>
- Platón (2010), *Diálogos I: Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Editorial Gredos y RBA Coleccionables, 844 p.
- Plato (1903), *Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, Tomus I, ed. Ioannes Burnet (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- PNUD (1992), *Desarrollo humano: informe 1992*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 291 p.
- Popper, Karl (1983), *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 513 p.
- (2006), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 809 p.
- Quijano, Aníbal (2014), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 777-828.
- Ramaglia, Dante (2009), «La cuestión de la filosofía latinoamericana», en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*, CREFAL/Siglo XXI Editores, México, pp. 377-398.

- (2019), «Dos teorías críticas acerca de la modernidad en el contexto latinoamericano: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel», en *Las Torres de Lucca*, v. 8, n 15, pp. 215-244.
- Ricoeur, Paul (1990), «Civilización universal y cultura nacional», en su *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, pp. 251-263.
- (2004), «Libro II. La simbólica del mal», en su *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, pp. 165-490.
- Roig, Arturo Andrés (1981a), *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*, México, Coordinación de Humanidades, Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 271 p.
- (1981b), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, xxx p. [Buenos Aires, Una Ventana, 2009, 384 p.]
- (1984), «Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos», en *Revista Nuestra América*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, a. IV, n. 11, pp. 55-59.
- (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Ediunc, 230 p. [Buenos Aires, Una Ventana, 2011, 306 p.]
- (2005), «Aquellos años de esperanza y dolor», en su *Mendoza en sus letras y sus ideas*, Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, pp. 363-383.
- Roll, Eric (1978), *Historia de las doctrinas económicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 613 p.
- Rojas, Joel (2019), *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy*. Tesis para optar el título de Licenciado. Lima, Escuela Profesional de Filosofía, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 154 p.
- Rosdolsky, Roman (2004), *Génesis y estructura de El capital de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 630 p.
- Rousseau, Jean-Jacques (2002a), *Emilio I*, Barcelona, RBA Coleccionables, 235 p.
- (2002b), *Emilio II*, Barcelona, RBA Coleccionables, 235 p.
- Rubel, Maximilien (1970), *Karl Marx: Ensayo de una biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 356 p.
- Said, Edward W. (2002), *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 510 p.
- Salas Astrain, Ricardo (coord.) (2005), *Pensamiento crítico latinoamericano: Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 3 v.
- Salazar Bondy, Augusto (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI editores, 133 p.
- (1986), «Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano», en su *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM, v. I, p. 197-216.
- Salmerón, Fernando (1991), «Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina», en *Revista Isegoría*, n. 3, pp. 119-137.
- Santos, Boaventura de Sousa (coord.) (2011), *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 406 p.
- Santos Herceg, José (comp.) (2013), «¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana? A modo de introducción», en su *Liberación, Interculturalidad e Historia de las Ideas: Estudios sobre el Pensamiento Filosófico en América latina*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados, pp. 7-23.

- Sartre, Jean-Paul (2004), *Crítica de la razón dialéctica: Teoría de los conjuntos prácticos*, Buenos Aires, Losada, 536 p.
- (2012), *Crítica de la razón dialéctica: Del grupo a la historia*, Buenos Aires, Losada, 544 p.
- Scannone, Juan Carlos (2009), «La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual», en *Teología y Vida*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, v. 50, n. 1-2, pp. 59-73.
- (2013), «Vigencia actual y proyecciones de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación», en Santos Herceg, José (comp.), *Liberación, interculturalidad e historia de las ideas. Estudios sobre el Pensamiento Filosófico en América Latina*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad Santiago de Chile, pp. 45-53.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1998), *Filosofía de la revelación. I: Introducción*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 183 p.
- Schmitt, Carl (2007), *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta.
- Schutte, Ofelia (1987), «Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano», en *Prometeo*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, n. 8, pp. 19-42.
- Seoane, José, Emilio Taddei y Clara Algranati (2013), *Extractivismo, despojo y crisis climática*, Buenos Aires, Herramienta, El Colectivo, 336 p.
- Servigne, Pablo y Raphaël Stevens (2020), *Colapsología*, Barcelona, Arpa, 256 p.
- Smith, Adam (1958), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 917 p.
- Solís, Noemí et al. (2009), «La Filosofía de la Liberación», en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y «Latino» (1300-2000)*, CREFAL/Siglo XXI Editores, México, pp. 399-417.
- Steffen, Will, Katherine Richardson, Johan Rockström, Sarah E. Cornell, Ingo Fetzer, Elena M. Bennett et al. (2015), «Sustainability. Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet», en *Science*, New York, v. 347 (6223). DOI: 10.1126/science.1259855.
- Svampa, Maristella y Enrique Viale (2020), *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal) desarrollo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 296 p.
- Taibo, Carlos (2017), *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Libros de Anarres, 194 p.
- Tejada Gómez, Armando (1988), *Antología de Juan*, Buenos Aires, Torres Agüero Editor, 136 p.
- Terencio (2001), *Comedias*, Madrid, Ediciones Cátedra, 975 p.
- Vargas Lozano, Gabriel (1997), «Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX», en Ramírez, Mario Teodoro (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Editorial Plaza y Valdés, pp. 81-121.
- Veraza, Jorge (2007), *Leer El Capital hoy: Pasajes y problemas decisivos*, México, Editorial Ítaca y Ediciones de Paradigmas y Utopías, 340 p.
- Vidal, Matt et al. (2019), *The Oxford Handbook of Karl Marx*, New York, Oxford University Press, 848 p.
- Vuola, Elina (2000), *Los límites de la liberación: La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*, Madrid, IEPALA Editorial, 290

p.

Wallerstein, Immanuel Maurice (1984), *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI Editores.

When, Francis (2000), *Karl Marx*, Madrid, Debate, 366 p.

----- (2007), *La historia de El Capital de Karl Marx*, Buenos Aires, Debate, 160 p.

Wittgenstein, Ludwig (1973), *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 223 p.

Zea, Leopoldo (1957), *América en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 278 p.

----- (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI editores, 119 p.

iii. Otras fuentes

iii.1. Material audiovisual

CICUNC (2006), *Historia de vida: Filósofo mendocino con trayectoria internacional* [archivo de video], Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Centro de Información y Comunicación, Área Televisión. Recuperado de <http://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=736>

García-Agundis, Sergio (dir.) (2013), *Caminante no hay camino... un autorretrato documental* [DVD], México, Kino producciones.

Dussel, Enrique (2014), *Cátedra de Pensamiento Crítico Descolonial: 16 Tesis de Economía Política* [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/user/locoviviente/videos>.

----- (2015), *Curso Filosofía de la liberación* [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/playlist?list=PLO1XTgj_qEKUOPY3MGcMR4BbQWfVJ49S.

----- (2016), *Curso sobre el método analéctico crítico* [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/playlist?list=PLO1XTgj_qEKVLczAM5B0n6_nB7SaOIrs0.

iii.2. Entrevistas realizadas por el autor

Entrevista realizada a la Dra. Adriana Arpini, realizada el 20 de julio de 2015 en su casa, Ciudad de Mendoza.

Entrevista realizada a la Dra. Norma Fóscolo, realizada el 22 de octubre de 2015 en su casa, Ciudad de Mendoza.

Entrevistas realizadas al Dr. Enrique Dussel, realizadas el 24 de noviembre de 2014 en la UACM, Plantel Del Valle; el 15 de enero de 2015 y el 26 de octubre de 2017 en su casa, Ciudad de México, México; y el sábado 17 de noviembre de 2018 en el Grand Hotel Balbi, Ciudad de Mendoza.

Entrevista realizada al Dr. Horacio Cerutti-Guldberg, realizada el 22 de enero de 2015 en el CIALC, UNAM, Ciudad de México.

Entrevista realizada al Dr. Juan José Bautista, realizada el 20 de noviembre de 2014 en la librería «Octavio Paz» del Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

* * *



Universidad Nacional de Córdoba
2022 - Las Malvinas son argentinas

**Hoja Adicional de Firmas
Informe Gráfico**

Número:

Referencia: Flavio Teruel - TESIS Doc. Filosofía

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 366 pagina/s.