Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Maestría en Estudios Latinoamericanos

Un Marx para nuestra América

La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de *El capital* y sus escritos preparatorios

T E S I S
para obtener el título de:
Magíster en Estudios Latinoamericanos

P R E S E N T A
Prof. Esp. Flavio Teruel

D I R E C T O R A D E T E S I S
Dra. Norma Fóscolo

Mendoza, primavera de 2016

Enrique Dussel junto a la tumba de Karl Marx (Londres, Inglaterra, 1986)

A mi papá, Santiago Teruel, in memoriam, *médico entrañable a quien los malos-gobiernos menemista y delaruísta le robaron* vida *a través de la quita de parte de su salario y de su jubilación puesta en manos de capitales transnacionales.*

A mi mamá, Ana María Caparroz, por su trabajo reproductivo sin el cual yo no habría llegado hasta aquí.

A mi sobrina, Emilce, por ser la presencia de la esperanza y, por qué no, de la utopía en mi vida.

A las víctimas del mal-gobierno represor de De la Rúa, en Argentina el 19 y 20 de diciembre de 2001, días del acontecimiento que determinó mis reflexiones filosóficas. Acontecimiento cuya interpelación con esta tesis comienzo a responder.

A los 43 normalistas de Ayotzinapa y a todos los desaparecidos en México por el mal-gobierno en connivencia con los cárteles de la droga, el tráfico de armas, de órganos y la trata de blanca. ¡Porque vivos se los llevaron, vivos los queremos! ¡Ayotzi vive!

Agradecimientos

Deseo en lo que sigue expresar mi gratitud a todas aquellas personas e instituciones que hicieron posible, de una manera u otra, esta investigación: a la Dra. Norma Fóscolo, directora de esta tesis, por su sabio, paciente y desinteresado acompañamiento durante todos estos años; a la Dra. Adriana Arpini por la enorme generosidad, disposición y apoyo que me ha dispensado tanto intelectual como fraternalmente; al Dr. Enrique Dussel por la magnánima respuesta ante nuestra visita en México, la que supuso un acercamiento y un diálogo provechoso; al Dr. Adalberto Santana, director del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), quien amablemente me extendió una invitación para realizar una estancia de investigación en dicho Centro entre octubre de 2014 y marzo de 2015, pero que, además, con gestos de enorme solidaridad y camaradería colaboró para que mi estadía en la Ciudad de México resultase inolvidable; deseo, igualmente, extender a través suyo mi agradecimiento a la comunidad de la UNAM; al Dr. Fredrik Uggla, director del Latinamerikainstitutet (LAI) de la Stockholms universitet, y a toda la comunidad del LAI quienes gentilmente me recibieron como *investigador visitante* para realizar una breve estancia de investigación entre noviembre de 2015 y marzo de 2016; a los doctores Horacio Cerutti Guldberg y Juan José Bautista Segales por permitirme, cada uno a su modo, iniciar un diálogo sobre el pensar nuestroamericano; y a los colegas y amigos la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL) de México, en especial a David Antonio Pérez Nava, Alberto Reyes López, Juan Carlos Paizzani, Omar García Corona, Diana Carrillo, Alicia Hopkins, Gabriel Herrera Salazar y Bernardo Cortés con quienes fraternalmente iniciamos un diálogo fructífero y entrañable.

Y sobre todo a quienes queriéndome como me quieren comprendieron que este trabajo era de vital importancia para mí y, por ello, colaboraron conmigo, cada una

a su modo, a pesar del egoísmo que supuso las horas y horas de trabajo silencioso y solitario. A mamá, entonces, y a Tamara, pues, mi más honda gratitud.

Finalmente, deseo expresar mi agradecimiento a la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) y con ella al pueblo de Argentina, por haber hecho efectivo mi derecho constitucional a la educación pública y gratuita. También a la Universidad del Aconcagua (UdA) y al Banco Santander, instituciones que a través del "Programa de Becas Iberoamérica. Jóvenes Profesores e Investigadores", me permitieron realizar una estancia de investigación de seis meses en el CIALC.

Resumen

Un Marx para nuestra América
La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de *El Capital* y sus escritos preparatorios

El tema de nuestra tesis consiste en el análisis de la producción y la interpretación filosófica que realiza Enrique Dussel entre 1985 y 1993 tanto de *El capital* de Karl Marx como de sus escritos preparatorios. Nuestro interés se ubica en aquella parte de la obra del filósofo argentino-mexicano en la que el pensamiento de Marx resulta ser determinante. Así, nuestro trabajo consiste en advertir cómo Dussel leyó a Marx, *i. e.*, consiste en una tarea fundamentalmente hermenéutica. Como resultado advertimos que la interpretación de Dussel nos permite tener otro modo de pensar la obra de Marx, precisamente un Marx para nuestra América.

En ese marco, nuestro trabajo se estructura en dos partes. En la primera de ellas se aborda la cuestión de la producción dusseliana en torno a la obra de Marx, situando la cuestión en el contexto histórico y filosófico en el que se inscribe la obra de Dussel de este periodo y describiendo el comentario que Dussel realiza a lo que denomina las cuatro redacciones de *El capital*. En la segunda parte, exponemos una reconstrucción en detalle de la interpretación dusseliana de la obra de Marx a partir de la noción de trabajo vivo reinterpretada a la luz de la categoría de exterioridad. Finalmente, mostramos cómo dicho trabajo hermenéutico permite leer a Marx en clave antropológica y ética. Dussel entiende que Marx no es un pensador ontológico sino uno meta-físico porque su discurso comienza en un más-allá, en una exterioridad. Dicha exterioridad es el trabajo vivo, que en cuanto tal es: negativamente, pobreza absoluta; y positivamente, creación de valor desde la nada. El trabajo vivo es un pobre que crea valor desde la nada del capital. Ahora bien, subsumido en el capital, el trabajo vivo objetiva su vida en los productos de su trabajo, de allí la dimensión antropológica; pero, el plusvalor en tanto que creación

de valor desde la nada del capital es trabajo no pagado y, por ello, robo de vida al trabajador, de allí la dimensión ética.

Palabras clave: Filosofía de la liberación - Enrique Dussel - Karl Marx - *El capital* - trabajo vivo - exterioridad - antropología en Marx - ética en Marx - *MEGA*^{2} II

Índice

Dedicatoria..... 3
Agradecimientos..... 4
Resumen y palabras clave..... 6
Índice..... 8

Introducción..... 12

Primera parte
La producción filosófica de Enrique Dussel a partir de *El capital* y los escritos preparatorios

Preliminar I..... 30

Capítulo 1.—Hacia un entramado biográfico, histórico y filosófico respecto de la producción de Enrique Dussel entre los años 1967 y 1990..... 31

1.1. Acerca del contexto biográfico e histórico: Argentina y México entre los años 1967 y 1990..... 33

1.1.1. Desde el regreso de Dussel a la Argentina hasta su exilio en México (1967-1975)..... 33

1.1.2. El exilio de Enrique Dussel en México: del *kairós* al *chrónos* (1975)..... 51

1.1.3. Desde su exilio en México hasta la publicación de *El último Marx y la liberación latinoamericana* (1975-1990)..... 59

1.2. Acerca del contexto filosófico: Argentina y México entre los años 1967 y 1990..... 71

1.2.1. Antecedentes teóricos de la filosofía de la liberación..... 71

1.2.2. Argentina: discusión entre populistas y marxistas..... 84

1.2.3. México: marxistas, latinoamericanistas y analíticos..... 89

Capítulo 2.—El comentario dusseliano a las cuatro redacciones

de *El capital*..... 97

2.1. Del antimarxismo como antidogmatismo a una lectura arqueológica y creativa de *El capital*: las posiciones de Dussel respecto de Marx..... 99

2.1.1. Posición *antimarxista* en tanto que *antidogmática*..... 101

2.1.2. Posición creativa respecto de la obra de Marx..... 112

2.2. La lectura dusseliana de la obra de Karl Marx..... 119

2.2.1. La "producción científica" de Marx..... 122

2.2.2. La importancia de Levinas, Hegel y Schelling en la lectura dusseliana de la obra de Marx..... 146

2.2.3. Las obras de Dussel sobre Marx..... 159

Segunda parte
La interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de *El capital* y los escritos preparatorios

Preliminar II..... 169

Capítulo 3.—La reconstrucción del pensamiento de Karl Marx desde la categoría de *exterioridad*: trabajo vivo, pobreza absoluta y creación de valor..... 172

3.1. La cuestión de la *exterioridad* en el pensamiento teórico de Marx: el *trabajo vivo*..... 174

3.1.1. ¿Qué es el *trabajo vivo*?..... 182

3.1.2. La contradicción capital-trabajo y la transformación del dinero en capital..... 192

3.2. Trabajo vivo *negativamente* considerado: la cuestión de la pobreza absoluta en el capital..... 209

3.2.1. La corporalidad necesitada..... 211

3.2.2. La cuestión del *pobre* en el pensamiento de Marx..... 215

3.2.3. El pobre como condición de posibilidad de la reproducción del capital..... 219

3.3. Trabajo vivo *positivamente* considerado: acerca de la cuestión del valor y del plusvalor..... 224

3.3.1. La cuestión del *valor* como fundamento racional de la economía..... 225

3.3.2. La cuestión del *plusvalor* como trabajo impago..... 238

3.3.3. Acerca del capital como *valor que se valoriza*..... 250

Capítulo 4.—*El capital* más allá de la crítica económica: su

dimensión antropológica y ética 263

4.1. La crítica de Marx como desfetichización 265

4.2. La antropología de Marx: la corporalidad como subjetividad creadora y la cuestión de la alienación 282

4.3. La ética de Marx: la denuncia del capital como robo de vida al trabajador 290

Conclusión 301

Bibliografía 308

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.*

— Karl Marx

Aunque parezca pretencioso, la herencia teórica de Marx está todavía en gran medida en el futuro, y no es difícil comprender por qué es en la periferia del capitalismo —que vive en su piel torturada y en sus cuerpos masacrados las contradicciones de dicho capitalismo del centro— de donde vengan las propuestas con mayor sentido histórico. Para nosotros la revolución no es una hipótesis; es una necesidad que clama el pueblo en su hambre, en su dolor. Si los teóricos la decretaran imposible, los pueblos probarán en su praxis su perentoria necesidad como exigencia de vida.

— Enrique Dussel

Sean capaces siempre de sentir, en lo más hondo, cualquier injusticia realizada contra cualquiera, en cualquier parte del mundo. Es la cualidad más linda del revolucionario.

— Ernesto *Che* Guevara

Hay una cosa en el mundo
Más importante que Dios
Y es que naide escupa sangre
Pa'que otro viva mejor.

— Atahualpa Yupanqui

Introducción

El presente trabajo no es, *stricto sensu*, un trabajo sobre Karl Marx, sino sobre *cierto* Marx, el Marx de Enrique Dussel[1]. Si es posible afirmar un Marx *gramsciano*, un Marx *althusseriano*, un Marx *sartreano*, por qué no, entonces, afirmar un Marx *dusseliano*.[2] Todo este trabajo se inscribe en el propósito de demostrar en qué consiste ese «Marx dusseliano». La lectura dusseliana de Marx, como pretendemos mostrar en este trabajo, se conduce con una libertad interpretativa anclada sin embargo en nuestra realidad latinoamericana de los años setenta y ochenta del siglo pasado. Además, dicha lectura se sirve de marcos conceptuales que provienen del hondo conocimiento que nuestro autor posee de las filosofías de Friedrich Schelling, G. W. F. Hegel y, sobre todo, de Emmanuel Levinas.

El propósito de este trabajo, entonces, es presentar una sistematización de la interpretación dusseliana respecto de *El capital* de Karl Marx y sus escritos preparatorios, atendiendo a sus momentos y categorías fundamentales. Creemos, por ello, que este trabajo puede asimismo ser leído como una introducción al conjunto de las obras de Dussel al respecto. Se equivocaría el lector si pensara encontrar aquí un estudio comparativo entre *lo que dijo Marx* respecto de *lo que Dussel dice que dijo Marx*. Y mucho menos si pensara hallar un juicio de valor sobre *lo que Dussel dice que dijo Marx* respecto de *lo que dijo Marx*. Sirva esta temprana advertencia como delimitación del campo de trabajo de esta tesis. Nuestro trabajo no consiste, entonces, en ponernos como jueces entre la obra de Marx y la

1 Para datos biográficos sobre Dussel, véase: Dussel, 1983: 6-19; 1998c: 13-36; 2001d: 181-195; Marquínez Argote, 1995: 11-57; Sánchez Martínez, 1995: 59-82; Beorlegui, 2004: 730-755; Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009: 849-851. También véase la entrevista realizada a Enrique Dussel por el equipo del CICUNC (2006) y el DVD sobre la vida y la obra de nuestro autor realizado por el cineasta Sergio García-Agundis (2013).

2 En este sentido, un somero recorrido por las claves de lectura con las que se ha abordado la obra de Marx nos habla de su diversidad: la clave historicista con Gramsci, la weberiana con Lukács, la fenomenológica con Kosík, la hegeliana con Bloch, la estructuralista con Althusser, la humanista con Schaff, la analítica con Cohen y Roemmer, la existencialista con Sartre y la heideggeriana-freudiana con Marcuse, entre otras.

interpretación dusseliana de dicha obra. Es decir, no buscamos determinar si el trabajo hermenéutico de Dussel respecto de la obra de Marx es correcto o no. Sí queremos señalar en qué consiste dicho trabajo y en función de qué lo realiza Dussel.

La interpretación dusseliana a partir de *El capital* y de sus escritos preparatorios es una de las tantas lecturas que de dicha obra se han realizado (Bidet and Kouvelakis, 2008), pero para nosotros la particularidad de la misma se halla en poner el foco de atención en la cuestión de la subjetividad del trabajador. Todas las consecuencias de esta lectura hacen pie en tal concepto.

Como suele ocurrir muchas veces, el interés por un tema de trabajo surge de vivencias personales. Por ello, aquí nos permitimos una breve digresión para señalar cómo llegamos al presente trabajo. Así, el interés por la filosofía latinoamericana surge en nosotros a partir de dos hechos significativos. El primero es personal y resulta de nuestra práctica como alfabetizador en un barrio carenciado del departamento mendocino de La Paz, al que todos llamaban "el barrio de los pitufos", por el tamaño de las casitas de quienes allí habitaban. Comprendimos entonces que precisábamos de mayores elementos teóricos para interpretar la realidad en la que transcurría esa práctica e intervenir creativa y solidariamente en ella. El otro hecho significativo es de orden histórico y resulta de los acontecimientos del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina, que significaron para nosotros el despertar del sueño que afirmaba que *intellectus est supra tempus*… Sueño soñado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo durante los años de formación de grado. Es a partir de entonces que nuestros intereses filosóficos se dirigieron definitivamente hacia América Latina. Y en particular hacia la injusta realidad material en la que millones de latinoamericanos atraviesan sus vidas. Estos son para nosotros los puntos fundamentales desde donde desplegamos este trabajo.

En este contexto, el primer tema que pretendimos abordar como trabajo de tesis fue el de realizar un estudio comparativo de tres posiciones éticas surgidas en América Latina a partir de la segunda mitad del siglo XX. Me refiero puntualmente a la *moralidad de la emergencia*, de Arturo Andrés Roig (2002), a la *ética del bien común*,

de Franz Hinkelammert (2001 y 2003), y a la *ética de la liberación* (1973a, 1973b, 1977b, 1979, 1980a y 1998a), de Enrique Dussel. Finalmente, el primer recorte fue la elección de una de ellas, la de Enrique Dussel. Y el segundo fue la consideración de un momento de su desarrollo filosófico, aquel en el que nuestro autor estudia durante años la obra de Karl Marx. Nuestro enorme proyecto inicial quedará, pues, para futuros desarrollos.[3] En este sentido la razón teórica de nuestra elección se centró en la falta de estudios sistemáticos sobre la interpretación dusseliana de la obra de Marx. Interpretación que a nuestro juicio está a la base de la arquitectónica categorial de la segunda formulación de la ética y la política de la liberación. También nuestra elección se debió a un hecho más pragmático, puesto que en su momento era el pensandor del cual habíamos reunido más fuentes para abordar el trabajo.

Presentación del tema y problema de investigación

El tema a desarrollar, dijimos, consiste en el análsis de la producción y la interpretación filosófica que Dussel realiza a partir de *El capital* de Marx y sus escritos preparatorios entre 1985 y 1993. Esto es, respecto de la producción de Marx que abarca los años comprendidos entre 1857 y 1882. Al decir esto, debe tenerse presente que el filósofo de Tréveris redactó cuatro veces su magna obra. Dussel en su comentario se atiene precisamente a estas redacciones.

Ahora bien, ¿por qué un Marx para nuestra América? Con sus trabajos sobre Marx, Dussel tiene por propósito que su interpretación sirva de instrumento a los procesos revolucionarios que se venían desarrollando en América Latina. En efecto, en más de una ocasión hace referencia en sus obras a, por ejemplo, la Revolución Sandinista que se desarrollaba por entonces en Nicaragua. Construir una interpretación de Marx que sirva como instrumento teórico para una praxis de liberación, para una praxis revolucionaria en América Latina, era el propósito teórico de Dussel con su comentario a Marx. Justamente la cuestión era tornar útil a Marx en América Latina, y para ello era preciso construir una reinterpretación de la obra de Marx desde nuestra América, *i. e.*, una nueva interpretación desde un punto de vista latinoamericano. De allí el título de nuestro trabajo que remite a la situada interpretación dusseliana de *El capital* de Marx.

3 De hecho, pues, nuestro proyecto de tesis doctoral en filosofía estudia la recepción de la obra de Marx *en* la filosofía de la liberación.

El tema entonces de nuestra tesis consiste en la producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel respecto de la obra de Marx, fundamentalmente a través de las categorías: *exterioridad*, *trabajo vivo*, *pobreza absoluta, creación de valor, injusticia ética del capital* y *robo de vida del trabajador*. La lógica de esta elección es la siguiente: Dussel entiende que Marx no es un pensador ontológico sino meta-físico porque su discurso comienza en un *más allá*, en una exterioridad. Dicha exterioridad es el trabajo vivo, que en cuanto tal es: negativamente, pobreza absoluta; y positivamente, creación de valor desde la nada. Desde este análisis será posible explicitar la esencial injusticia ética del capital como su dimensión negadora de la subjetividad humana en tanto que cosificación y robo de vida de la persona del trabajador. El argumento central de nuestra tesis consiste en explicitar la relectura ético-antropológica que Dussel realiza a partir de *El capital* de Marx y de sus escritos preparatorios.

Al considerar la producción filosófica de Dussel, advertimos una etapa de la misma en la cual la obra de Marx resulta ser clave. Poniendo la atención en ello, descubrimos nuestro problema de investigación. La pregunta que nos hacíamos era, pues, por qué Marx. ¿Por qué Dussel lee, estudia y comenta largamente a Marx? Es posible presentar diversas respuestas a este cuestionamiento. Por ejemplo, una indicación que a nuestro entender no es menor tiene que ver con el contexto académico mexicano hacia 1975, año en que Dussel llega a México por razones de exilio. De hecho, por entonces el marxismo tenía junto a los estudios latinoamericanistas y la filosofía analítica una presencia importante en dicha academia.

Sin embargo, para la interpretación que nosotros sustentamos en este trabajo, Marx se torna necesario para poder constituir una filosofía económica de la liberación, cuestión que había resultado insuficiente en su primera formulación de su filosofía de la liberación. Pero, ¿por qué Marx y no otro? Porque es Marx quien advierte la esencia misma del capital. El trabajo sobre la obra Marx hace posible que Dussel construya o bien resemantice categorías para otorgarle mayor contundencia crítica a su filosofía.

La ecuación es simple: mientras haya capitalismo, Marx será imprescindible. Y la interpretación dusseliana de Marx para América Latina, pensamos que también. Esa es nuestra apuesta con esta tesis. No abordamos un tema teórico *coyuntural*, sino que creemos entrar en la médula de un problema central aún en nuestra época. Si el filósofo piensa su tiempo, como pretendía Hegel (2000: 76), nuestro tiempo está signado por un capitalismo atroz que nos conduce a un suicidio colectivo, según la formulación hinkelammertiana (Hinkelammert, 2001).

El trabajo que hemos realizado de la obra de Dussel nos permite construir una hipótesis general de lectura bajo la cual entendemos que en dicha obra no hay rupturas epistemológicas desde la primera formulación de la filosofía de la liberación hacia 1973. Sí es posible hallar profundizaciones en ciertos autores e incluso cambios de posición respecto de su modo de considerarlos, y con ellos, sobre todo, una ampliación del horizonte hermenéutico dusseliano. Tal es el caso con Marx. Pensamos que es preciso estudiar a Dussel teniendo presente que el autor no desecha nada sino que todo lo incorpora en su filosofía. Por ejemplo, en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publicada por primera vez en 1973, Dussel presenta en ella el marco categorial fundamental de su discurso filosófico. Y en su reciente curso dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México,[4] Dussel ha expuesto su texto publicado en 1977[5], *Filosofía de la liberación*, como un marco categorial aún vigente. Discurso que constituye un camino que no ha sido abandonado, sino que se ha ido nutriendo, madurando, en cada paso de la realidad latinoamericana y mundial en cuarenta años de esta propuesta filosófica de la liberación. De allí también la dificultad que supone abordar un momento de la obra de nuestro autor puesto que exige de un modo u otro la comprensión del resto. De lo contrario se corre el riesgo de decir cosas sin afincarlas en su contexto o, peor aún, de criticar posiciones ya superadas por el mismo autor.

Nuestro trabajo es estrictamente teórico, por lo que entendemos las hipótesis de investigación del mismo como guías heurísticas antes que como proposiciones destinadas a su corroboración o falsación. En este sentido, guiará nuestra lectura la idea de que Dussel enfatiza en Marx aquellos aspectos de la obra de este último que

4 Nos referimos al curso "Filosofía de la liberación", dictado en el semestre 2015-2.
5 Mismo que será reeditado con modificaciones tanto en 1985 como en 2011.

lo hacen inteligible a ciento cuarenta años de escritos y desde la perspectiva de la periferia. Nuestras hipótesis, entendidas como hipótesis hermenéuticas o interpretativas, postulan un sentido o significación latente, que la investigación o el análisis interpretativo tornará manifiesto. Esto es, son hipótesis que postulan, a título de conjetura, una interpretación o lectura sobre nuestro objeto de análisis asumido este como material significante.

En nuestra primera parte del trabajo, consideraremos la hipótesis de trabajo que propone entender como móvil de lectura de la obra de Marx la necesidad de nutrirse categorialmente a fin de poder responder a las insuficiencias y ambigüedades teóricas que la filosofía de la liberación presentaba tal como había sido expuesta por Dussel entre 1973 y 1977 (Dussel, 1973a, 1973b, 1974, 1975a, 1975b, 1977a, 1977b, 1979, 1980a y 1980b). Pensamos que el arribo a Marx se debe fundamentalmente a la insuficiencia analítica de conceptos tales como *pueblo* y *pobre* utilizados por Dussel en su primera formulación de la filosofía de la liberación. Mismos que constituyeron en buena medida los ejes de las críticas que por entonces le realizaron a su obra. Y, en ese marco, resaltamos la importancia que tal trabajo supuso para poder integrarse al nuevo contexto que la Academia mexicana le ofrecía. Pensamos que Dussel se ve de alguna manera obligado a estudiar seriamente a Marx para intentar ganarse un lugar en la academia mexicana post exilio, donde predominaba el marxismo en su corriente althusseriana.

En nuestra segunda parte, sostendremos la hipótesis de que el trabajo de Dussel respecto de Marx fue una elaboración de subsunción y transformación conceptual guiado a través de la categoría de exterioridad ya presente en el pensamiento dusseliano. Sostenemos la hipótesis de que la interpretación dusseliana de la obra de Marx se centra en la dimensión humanista del autor de los *Manuscritos de economía y filosofía*. En efecto, Dussel toma fundamentalmente de Marx la cuestión del sujeto vivo de trabajo para poner de manifiesto las cuestiones antropológicas y éticas que surgen de la subsunción en el capital de dicho trabajo vivo.

Deseamos indicar ahora los alcances de este trabajo de investigación. Como indica el subtítulo del mismo, se circunscribe a la producción e interpretación filosófica que Dussel realiza entre mediados de la década de 1970 y hasta principios de la

década de 1990 sobre las cuatro[6] redacciones de *El capital* de Marx. Respecto de la *producción*, nos referimos tanto al contexto de su producción como a las obras producidas, *i. e.*, las obras que constituyen el comentario a *El capital* y sus escritos preparatorios (Dussel, 1985a, 1988, 1990a y 1993b). Mientras que respecto de la *interpretación* filosófica, nos referimos al modo como nuestro autor comprende la propuesta teórica de Marx, *i. e.*, la instancia hermenéutica de Dussel respecto de las cuatro redacciones de *El capital* hechas por Marx, fundamentalmente a partir de las siguientes categorías de análisis: *exterioridad*, *trabajo vivo*, *pobreza absoluta* y *creación valor*. Y hasta ahí. Quedarán por desarrollarse en un próximo trabajo de investigación las resignificaciones y ampliaciones categoriales que operan *en* la filosofía de la liberación dusseliana posterior a este trabajo hermenéutico respecto de la obra de Marx y que, para nosotros, será una de sus fuentes privilegiadas. De modo que este es un trabajo estrictamente ceñido a los textos dusselianos publicados entre 1985 y 1993 respecto de su interpretación de la obra teórica de Marx. Cada cosa dicha aquí está respaldada por su cita correspondiente. Hemos tratado de ajustarnos a esta exigencia de rigurosidad. En este trabajo de investigación permanecemos en su totalidad dentro de los límites discursivos de la filosofía de la liberación dusseliana. Y, como deseamos pueda notarse, realizamos una lectura lo más precisa y analítica del *corpus* dusseliano respecto de su interpretación de la obra de Marx que hemos sido capaces. La crítica respecto de la misma quedará para un futuro trabajo, considerando que igualmente importantes son el momento de la crítica como el de la radical comprensión de un autor. Nuestro trabajo tiene el propósito de explicitar una visión sistemática y de conjunto respecto de la producción e interpretación dusseliana de la obra de Marx. Por ello, aquí, quizás, no decimos nada *nuevo*, pero sabemos *todo* lo que decimos.

Por lo dicho hasta aquí, consideramos que nuestro trabajo puede resultar un aporte significativo tanto a la filosofía como al marxismo latinoamericanos pues, según nuestro conocimiento, sería el primer trabajo que aborda sistemáticamente la totalidad de las obras que constituyen el comentario dusseliano a *El capital* y los escritos preparatorios de Marx.

6 Dussel señala en su reciente obra *16 tesis de economía política* (2014a) que en verdad Marx realizó cinco redacciones de *El capital*, pero en las obras publicadas entre 1985 y 1993, nuestro autor nos habla de cuatro redacciones. La quinta redacción de *El capital* es la que corresponde a la segunda edición de 1872.

Marco teórico

Enrique Dussel es uno de los filósofos más reconocidos de América Latina; aquel que piensa su realidad sin regionalismos y en diálogo permanente con el resto de los filósofos de la periferia como también con filósofos del centro. Los diálogos[7] sostenidos con Paul Ricœur, Karl-Otto Apel, Richard Rorty, para citar algunos, así lo demuestran. Su obra es una de las más reconocidas tanto dentro como fuera de América Latina. Muestra de ello, por ejemplo, lo son las numerosas traducciones de su obra como también el copioso número de tesis que versan sobre distintos aspectos de su producción académica.[8]

La reflexión filosófica de Dussel parte de la experiencia histórica y cultural latinoamericana[9] y constituye asimismo una alternativa al pensamiento occidental eurocéntrico. En efecto, no puede negarse que la preocupación principal de Dussel, el lugar teórico y práctico, desde donde surge su pensamiento, perceptible a lo largo de todas sus obras, sea precisamente Latinoamérica. Dussel afirma que si necesariamente debiera elegir un adjetivo para calificar su pensamiento tomaría el de "latinoamericano". Ahora bien, entiende que la filosofía de la liberación es válida para todo el mundo periférico. Es una filosofía que piensa a partir del oprimido; y en esto también es válida para los países centrales. Por ello prefiere denominarse filósofo de la liberación y a su pensamiento, filosofía de la liberación. De allí la mundialidad de la misma, antes que su universalidad; puesto que la pretendida universalidad, por ejemplo, hegeliana no es otra cosa que la particularidad europea elevada a la identidad dominadora (Dussel, 1983: 88).

A partir de 1976, ya exiliado en México, Enrique Dussel se ve en la necesidad de clarificar la cuestión política del *populismo*, en donde los conceptos de *nación* y *pueblo* eran centrales. Ni Althusser, ni Lukács, ni Gramsci, *i. e.*, el marxismo estudiado en México por entonces, eran suficentes para superar las ambigüedades que la filosofía de la liberación no había salvado. La configuración de los años setenta del siglo pasado y su intento de comprensión, obligan a Dussel a internarse

7 Véase Dussel, Apel y Fornet Betancourt, 1992; Dussel y Apel, 2004; Dussel, 1993a y Dussel, 1998b.

8 De hecho, prácticamente toda su obra ha sido ya o está siendo traducida a diversas lenguas, tales como el inglés, el italiano, el portugués y el alemán, entre otras. El lector hallará mayores referencias tanto de las obras de Dussel como de las tesis respecto de su obra en www.enriquedussel.com.

9 Véase Dussel, 2007a y Teruel, 2011a y 2011c.

en la obra de Marx. Necesita de expedientes para interpretar la realidad y pensar en alternativas ideológicas frente a las organizaciones políticas de entonces. 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 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)

Los objetivos filosóficos de Dussel eran consolidar la parte económica de la filosofía de la liberación y replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte-Sur. Para cumplir con ellos, debía Dussel ir al propio Marx. En efecto, para ello fue central el estudio de las cuatro redacciones que de *El capital* realizó Marx. La tarea, entonces, impuesta a sí mismo, era estudiar toda la parte teórica de la producción de Marx; *i. e.*, los tomos de la obra de Marx de 1857 a 1882, incluidos en la sección II del *MEGA*[210]. El resultado de este estudio, cuestión que constituye el objeto de nuestro trabajo, es una inversión de las hipótesis de lecturas tanto del marxismo ortodoxo como del marxismo occidental. Dice nuestro autor al respecto:

> 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, Kosík, Marcuse, Althusser, Coletti o Habermas colmaban nuestras aspiraciones. (Dussel, 1998c: 25)

Para el mismo Dussel, el resultado de la sistemática lectura que durante diez semestres realizó de la obra teórica de Marx es una inversión de las hipótesis que sostenían las lecturas del marxismo-leninismo o del marxismo occidental. En efecto,

10 MEGA2 corresponde a las iniciales del título de la edición histórico-crítica de las obras de Marx y Engels: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. La misma está conformada por cuatro secciones, siendo la segunda de ellas la dedicada a los textos de *El capital* y sus escritos preparatorios. Véase para mayor detalle el § 2.2.1 del presente trabajo. Y sobre la edición del *MEGA*^{2}, mega.bbaw.de.

ante él aparece el Marx maduro como el más antropológico y ético, fundamentalmente a partir de las categorías *pauper* y *trabajo vivo*, categorías que le permiten hallar en Marx la problemática de la *exterioridad* del pobre, ápice central en la filosofía de la liberación dusseliana:

> 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 primer 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 pensarniento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la exterioridad del pobre como origen del discurso? (Dussel, 1998c: 25)

Estado de la cuestión e investigaciones precedentes

Si bien conocemos los antecedentes que sobre la cuestión se han publicado hasta nuestros días, no hemos entrado en polémica con sus autores pues para ello sería necesario ubicar los resultados de este tramo del trabajo dusseliano en la totalidad de su obra, iniciada en los años setenta y continuada hasta el presente y obtener un panorama exhaustivo del marxismo de los años setenta y ochenta a nivel latinomericano y mundial. Y era prioritario y anterior para nosotros realizar la lectura interna de los textos marxianos de Enrique Dussel.

Teniendo presente lo dicho, deseamos señalar que dentro de la totalidad de la producción filosófica de Dussel, nuestro tema de investigación se sitúa en un momento particular de la misma, aquel en el que —como hemos dicho— nuestro filósofo estudia genealógicamente la obra de Karl Marx. Pensamos que la singularidad y complejidad del tema son dos de las razones por las que hay escasos estudios realizados sobre el mismo hasta el momento. Llama la atención precisamente la poca recepción que dicho trabajo ha obtenido en el mundo académico hispanohablante. Es nuestra intención colaborar en subsanar la falta de trabajos sistemáticos sobre el tema. En lo que sigue comentamos brevemente las obras y los autores que han trabajado aspectos afines a nuestro tema de

investigación.

En la obra de Raúl Fornet-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-)". El autor señala la conflictiva relación de Dussel en torno al pensamiento de Marx, indicando dos momentos de la misma: 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, quien señala explícitamente a Marx como un pensador de la totalidad y, luego, como un pensador meta-físico. En el presente trabajo, puntualmente en el § 2.1, retomaremos este texto de Fornet-Betancourt para enriquecer nuestro desarrollo. Por otra parte, el debate sostenido entre Pedro Enrique García Ruíz y el mismo Dussel en el libro del primero, *Filosofía de la liberación, una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* (2003) en torno a la ruptura o ampliación del horizonte hermenéutico de la obra de Dussel a partir de la recepción de la obra de Marx. Esta discusión nos ha permitido ver cómo Dussel considera la recepción de Marx en su obra. Se trata, pues, de una ampliación del horizonte hermenéutico, un ir más allá de Marx con Marx mismo, de modo que Dussel no considera dicha recepción en su filosofía de la liberación como una ruptura respecto de su producción anterior.

Por otra parte, la tesis de doctorado del colombiano Gildardo Díaz Novoa, titulada "Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica", realiza en el cuarto capítulo una lectura descriptiva de las obras de Dussel respecto de Marx. Dicho capítulo ha sido publicado bajo el título *Enrique Dussel, Una lectura latinoamericana de la obra completa de Marx* (Díaz Novoa, 2009). Asimismo, entendemos que el trabajo de maestría del cubano Orlando Florián Cuetú, *El proyecto emancipatorio de Enrique Dussel y la teoría leninista*, es un trabajo crítico respecto de la interpretación dusseliana de la obra de Marx, pero a partir de una lectura marxista-leninista ortodoxa. Del mismo modo, su artículo "Filosofía de la liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel" (2003). La posición desde la que Cuetú critica a Dussel es precisamente una de las posiciones de las cuales Dussel pretende apartarse. Por su parte, Jaime Ortega Reyna en su tesis de doctorado recientemente defendida titulada *Leer* El Capital *de Marx, teorizar la*

política: una aproximación a la obra de Bolívar Echeverría y Enrique Dussel (2014), el autor analiza las categorías marxianas de *trabajo vivo* y *valor de uso*. La primera de ella respecto de la interpretación dusseliana, y la segunda respecto de la interpretación del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. Resulta interesante el análisis del autor respecto de las interpretaciones de Echeverría y Dussel en torno a la política y la modernidad. Sin embargo, no se concentra en estudiar cómo funciona la interpretación dusseliana de Marx en el marco categorial de la filosofía de la liberación dusseliana. En este sentido, cabe mencionar además, los trabajos de Mario Sáenz respecto de la interpretación dusseliana de la categoría de trabajo vivo: "Dussel on Marx: Living Labor and the Materiality of Life" (Sáenz, 2000: 213-248), "Living Labor in Marx" (Sáenz, 2007) y "La Filosofía de la Liberación ¿como un historicismo de la alteridad? Del historicismo analéctico al trabajo vivo" (Sáenz, 2013). Y también a José Manuel Castillo Alvarado quien en su tesis de maestría titulada *Filosofía de la liberación y marxismo en Enrique Dussel* (2012), sostiene la afirmación de que la lectura de Marx por parte de Dussel tiene como causa la crítica que Horacio Cerutti Guldberg le realizara en su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2006).

En la obra colectiva *Marxismo y epistemología* (Dussel *et al.*, 2007), encontramos una serie de artículos en torno a la producción dusseliana sobre Marx. En un tono crítico y muy enriquecedor se discute con Dussel respecto de su interpretación de la posición epistemológica marxiana. Además, de los dos tomos coordinados por José Guadalupe Gandarilla Salgado junto a Jorge Zúñiga y Jorge Alberto Reyes López que componen la obra colectiva *La filosofía de la liberación hoy* (2013a y 2013b), nos interesa particularmente la parte VI del tomo II titulado: "Entrecruzamientos de la economía y la ética críticas". Allí nos encontramos con un texto de Jaime Ortega Reyna donde adelanta cuestionamientos que sostendrá en su tesis ya aludida.

En el trabajo de Gabriel Livov (2005), "El Marx teológico de Enrique Dussel", el autor se centra en la lectura teológica que Dussel realiza respecto de la obra de Marx, sirviéndose fundamentalmente de la obra *Las metáforas teológicas de Marx* (1993b). Gabriel Herrera Salazar, con su artículo "La subsunción de Marx en la filosofía de la liberación" (2011), discute con el texto ya comentado de Fornet-Betancourt intentando corregir dos posiciones del autor cubano: una, sobre el

comienzo de la nueva etapa de producción filosófica por parte de Dussel que Fornet-Betancourt ubica en 1977 y que Herrera Salazar lo hace en 1973; dos, sobre el método de la filosofía de la liberación donde Fornet-Betancourt afirma que la lectura de Marx le permite a Dussel establecer no ya el método analéctico sino el momento analéctico del método dialéctico y que Herrera Salazar considera que ocurre antes de su exilio en México. También Jorge Veraza, en su libro, *Leer El capital hoy* (2007), cuestiona algunas tesis de la interpretación dusseliana de los *Grundrisse*. La centralidad de la crítica de Vereza tiene como blanco la categoría de exterioridad que, según este autor, no es marxiana; en el sentido de que el capital no tiene exterioridad. Pero confunde el concepto mismo de exterioridad. Para Dussel, la categoría de exterioridad no es una categoría espacial sino teórica.

Finalmente señalamos algunos otros textos de los cuales hemos tenido noticia de que refieren el trabajo de Dussel respecto de Marx. Así por ejemplo el texto de Jacques Bidet, *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de* El capital (2007b), y también del mismo autor *Exploring Marx's* Capital. *Philosophical, Economic and Political Dimensions* (2007a). Igualmente el texto de Jacques 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). También del mismo Bellofiore junto a Guido Starosta y Peter D. Thomas, *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the* Grundrisse (2013). Y, finalmentel, el texto de Bellofiore y Roberto Fineschi, *Marx in questione: il dibattito dell'International Symposium on Marxian Theory* (2009b).

Opciones epistemológicas y decisiones metodológicas

Deseamos en lo que sigue explicitar los supuestos epistemológicos que sustentan este trabajo como también señalar las consecuencias ontológicas y metodológicas de los mismos. Nuestro posicionamiento epistemológico sostiene la no clausura interpretativa de los hechos, documentos o textos. Esto es, sostenemos la posibilidad de crear diversas interpretaciones acerca de un mismo fenómeno. De allí que entendemos a tales manifestaciones culturales como algo abierto, susceptible de nuevas interpretaciones o ampliaciones.

Nuestro trabajo se sitúa en lo que Ynoub denomina "investigación hermenéutica"

atendiendo fundamentalmente a la coherencia teórica de nuestro objeto de análisis: la intepretación dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios. Esto es, nuestras hipótesis interpretativas se desprenden e integran en un marco conceptual a partir del cual cobra sentido el análisis y la interpretación que construimos por nuestra parte (Ynoub, 2011).

En este sentido, entendemos 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 es un elemento ajeno a la misma, sino por el contrario, es 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.

Por otra parte, la metodología desarrollada durante el proceso de investigación abarcó fundamentalmente dos momentos, uno heurístico y otro hermenéutico-crítico. En el primero de ellos, el heurístico, se estableció y recolectó el *corpus* textual de nuestra pesquisa, se procedió a su catalogación, ordenamiento y registro utilizando fichas de lectura. Las obras que componen el *corpus* fundamental de nuestro trabajo son las siguientes: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse,[11] de 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, de 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, de 1990 y *Las metáforas teológicas de Marx*, de 1993.

Atendiendo a nuestro recorte temático y analizando la producción filosófica dusseliana nos encontramos con las cuatro obras aludidas producidas entre 1985 y 1993 respecto de la obra teórica de Marx. La particularidad de estas obras es que constituyen el único comentario completo existente en el mundo respecto de las cuatro redacciones de *El capital* de Marx (cinco si se cuentan las correcciones y agregados a la segunda edición de 1872) (Dussel, 2014a: 118 n. 9). No hay, no ha habido otro comentario semejante a la obra de Marx que repase toda su producción entre 1857 y 1882. Ni en Alemania, ni en Rusia, ni en Francia, ni en ningún otro

11 Los manuscritos de Marx escritos entre 1857 y 1858 conocidos como *Grundrisse* han sido publicados al español bajo el título *Elementos fundamentales para la critica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Toda vez que en la presente tesis se hable de los *Grundrisse* haremos referencia a esta obra.

lado se ha trabajado completamente la totalidad de la obra de Marx respecto de la redacción de *El capital* y sus textos preparatorios.

En el segundo momento, el hermenéutico-crítico, nos hemos servido del marco metodológico de la historia de las ideas latinoamericanas y de la hermenéutica filosófica. En la primera parte de nuestro trabajo recurrimos a la metodología de la historia de las ideas latinoamericanas, dado que prestamos especial atención en relacionar la producción filosófica con las situaciones geo-político-económico-culturales de producción. Hemos explicitado la huella de lo social en los textos de Dussel analizados. Pero también en nuestra segunda parte hemos indicado cómo Marx pasa a formar parte del universo discursivo de Dussel, un universo en el que Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, G. W. F. Hegel y Martin Heidegger, entre otros, ya formaban parte del mismo. Nuestro recorte, sin embargo, está en su *diálogo creativo* con Marx. Pero sobre todo la segunda parte de nuestro trabajo concentra su atención en la metodología propia de la hermenéutica filosófica analizando a través de ella los textos dusselianos. La búsqueda del sentido del texto, mediante la detección de categorías y argumentos, su cohesión, estructura lógica y argumentativa. Hemos intentado situar esta tarea en el recorrido de la producción de Dussel, pero nos hemos centrado en el registro, la lectura atenta y el esclarecimiento de los conceptos y argumentos fundamentales que guían la interpretación que hace Dussel del pensamiento de Marx en este particular período.

Contenido de la tesis

Finalmente, deseamos indicar algunos elementos respecto de la exposición del presente trabajo. Nuestra tesis se estructura en dos partes y cada una de ellas consta a su vez de dos capítulos. En la primera parte, desarrollamos las cuestiones que a nuestro juicio son centrales respecto de la producción filosófica de Enrique Dussel sobre la obra teórica marxiana. Para ello, nuestro primer capítulo realiza un entramado biográfico, histórico y filosófico respecto de la producción académica de Dussel entre los años 1967 y 1990 situándonos tanto en Argentina como en México. El primero de ellos, el histórico-biográfico, desarrollado en el § 1.1, se articula en tres momentos: el regreso del filósofo a la Argentina en 1967, el exilio en México en 1975 y la publicación en 1990 de su obra *El último Marx y la liberación latinoamericana*. El segundo, que corresponde al desarrollo del § 1.2, describe el

panorama filosófico tanto en México como en Argentina entre los años ya señalados, prestando atención fundamentalmente a la cuestión de los posicionamientos filosóficos en los que participa o con los que discute nuestro autor. En este sentido, consideramos también los antecedentes teóricos de la filosofía de la liberación.

En el capítulo segundo, por su parte, presentamos un análisis del comentario que Dussel realiza de lo que ha denominado las cuatro redacciones de *El capital* de Marx, atendiendo fundamentalmente a las etapas del desarrollo filosófico de Dussel y la producción propiamente dicha respecto del pensamiento de Marx. En él analizaremos dos cuestiones. En la primera de ellas, desarrollada en el § 2.1, describimos el pasaje de Dussel de una posición antimarxista en tanto que antidogmática a una posición convergente y creativa respecto de la obra de Marx, indicamos además las etapas de su desarrollo filosófico como también algunas de las críticas hechas a Dussel. Y en la segunda, desarrollada en el § 2.2, describimos la lectura dusseliana de la obra de Marx, señalando brevemente qué se entiende por obra teórica de Marx, indicando la importancia que Emmanuel Levinas, G. W. F. Hegel y Friedrich Schelling tienen en la interpretación dusseliana de Marx y, finalmente, comentando brevemente las obras que Dussel produjo respecto de las cuatro redacciones de *El capital*.

La segunda parte consiste en una sistematización de la interpretación filosófica que Dussel realiza a partir de *El capital* y los escritos preparatorios, a partir de la categoría de *exterioridad*, siguiendo incluso, en la medida de lo posible, el orden cronológico de las obras en cuestión. Esta parte consta también de dos capítulos. En el primero de ellos, el capítulo tercero, analizamos la reconstrucción del pensamiento de Karl Marx desde la categoría de *exterioridad*, fundamentalmente a través de las categorías de *trabajo vivo*, *pobreza absoluta* y *creación de valor*. En efecto, en el § 3.1 analizamos la cuestión de la exterioridad en el pensamiento de Marx. La categoría marxiana de trabajo vivo es intepretada por Dussel desde la categoría levinasiana de exterioridad. Este trabajo vivo tiene para Marx dos consideraciones, una, como pobreza absoluta, y la otra, como creación de valor. En el § 3.2 analizamos la cuestión del trabajo vivo como pobreza absoluta, y en el § 3.3, como creación de valor desde la nada del capital.

En el último capítulo, el cuarto, analizamos la interpretación de Dussel respecto de las cuatro redacciones de *El capital* como una obra de crítica ética y antropológica. Para ello, en el § 4.1 analizamos la cuestión de la crítica en Marx como desfetichización, a partir fundamentalmente de la capacidad crítica de la categoría de trabajo vivo. En el § 4.2 analizamos la cuestión antropológica en Marx en tanto que corporalidad humana como subjetividad creadora. Y finalmente, en el § 4.3 mostramos la problemática ética en Marx al señalar la denuncia del capital como robo de vida al trabajador.

Primera parte

La producción filosófica de Enrique Dussel a partir de *El capital* y los escritos preparatorios

Preliminar I

> Las revoluciones del Caribe y Centroamérica —como inicio de la gran "revolución latinoamericana" de nuestra "segunda emancipación"— exigen una inteligencia estricta, científica, dialéctica, pero al mismo tiempo creadora, plegada a la realidad de la praxis revolucionaria del sandinismo, del farabundismo... Pero si no desolidificamos el discurso de Marx (conociendo las condiciones de su existencia y desarrollo), mal podremos producir una teoría adecuada a esas exigencias práctico-políticas.
> — Enrique Dussel (1985a: 18)

La primera parte de nuestro trabajo trata sobre la producción filosófica de Enrique Dussel a partir de su trabajo hermenéutico sobre *El capital* y los escritos preparatorios del mismo. Para abordar esta cuestión nos proponemos dos objetivos. El primero consiste en situar la producción filosófica de Enrique Dussel respecto de la obra de Karl Marx en el contexto biográfico, histórico y filosófico de nuestro autor entre los años 1967 y 1990. Y el segundo es realizar una descripción de la lectura que Dussel realiza de la obra de Marx.

Capítulo 1

Hacia un entramado biográfico, histórico y filosófico respecto de la producción de Enrique Dussel entre los años 1967 y 1990

> En América Latina hoy, el "ponerse" de la subjetividad del filósofo ante las estructuras de explotación del pobre, del pueblo latinoamericano, determina un pensar crítico, intrínsecamente "ético", que hemos denominado *Filosofía de la Liberación*. Ella es un intento de pensar desde nuestra realidad sufriente, desde "el hambre del pueblo", desde la miseria como el "hecho" empírico global desde donde puede emerger una reflexión que intente cambiar las cosas y no sólo interpretarlas. ¡El Marx de *El capital* a partir de 1857, y también el "último Marx", el "viejo Marx", el de la década del 70 hasta 1883, nos autoriza!, todo nuestro trabajo teórico, toda la relectura de Marx que hemos ido efectuando a la largo de nuestros tres libros de comentarios va dirigido a fundamentar las condiciones de posibilidad y de justificación del "marxismo-sandinista", y, al hablar así, queremos anticipar el "marxismo-farabundista", etc.; es decir, los marxismos creativos latinoamericanos en sentido estricto. Por ello nuestra "relectura" tiene un significado fundamentalmente político.
> — Enrique Dussel (1990a: 293)

Este primer capítulo tiene por propósito describir el entramado biográfico, histórico y filosófico en el que se inscribe la producción de Enrique Dussel puntualmente entre los años 1967 y 1990. El periodo señalado representa la etapa de la vida del filósofo en la cual, por un lado, participa de la gestación del movimiento de la filosofía de la liberación (1969-1971), y, por el otro, estudia sistemáticamente, *i. e.*, desde los primeros escritos hasta los últimos, la obra completa de Karl Marx (1977-1990).

En el contexto que desarrollaremos se inscribe la producción filosófica de Enrique Dussel respecto de la obra mayor del genio de Tréveris, *El capital*, producción que, como se ha dicho, es objeto de estudio de nuestra tesis de maestría. Ahora bien, ¿por qué es preciso situar históricamente la producción dusseliana en torno a la

obra de Marx? El epígrafe inicial de esta primera parte de nuestro trabajo nos brinda una primera indicación al respecto. En efecto, la referencia ineludible de este trabajo hermenéutico son los procesos sociohistóricos latinoamericanos:

> Continuar el discurso teórico de Marx desde América Latina, no sólo aplicarlo (lo cual es un error porque estaba "abierto" e "inacabado"), y descubrirle nuevas posibilidades desde la praxis de liberación nacional del pueblo, desde la "lógica de las mayorías" (pero de las mayorías hechas sujeto de la historia de liberación), es tarea de una Filosofía de la Liberación. (Dussel, 1988: 361)

Entendemos también que este trabajo de Dussel se debe a una coyuntura histórica determinada, *i. e.*, a una constelación de hechos que acontecen a partir de fines de la década de 1950. En efecto, Dussel produce su filosofía desde dicho contexto histórico y en referencia al mismo. Es en este sentido que podemos pensar la filosofía de la liberación como una filosofía que parte de la praxis. Tan es así que la producción filosófica dusseliana tiene como eje fundamental los movimientos revolucionarios posteriores al populismo: nos referimos a la Revolución cubana (Cuba, 1959), la Unidad Popular chilena (Chile, 1973), la Revolución sandinista (Nicaragua, 1979), y la Revolución zapatista (México, 1994), a las cuales hoy deberíamos sumarle la Revolución bolivariana de Venezuela (Venezuela), y el Movimiento al socialismo (Bolivia).

La estructura de este capítulo está compuesta por dos parágrafos. El primero de ellos ha sido desarrollado siguiendo una serie de hitos en la biografía de nuestro autor: en primer lugar, su regreso a la Argentina en 1967 (*vid. infra* § 1.1.1), luego su exilio en México a partir de 1975, y junto a él su producción filosófica respecto de la obra de Marx (*vid. infra* § 1.1.2), y finalmente, hacia 1990, la publicación de su tercer tomo sobre el comentario a la obra de Marx junto con el inicio del diálogo filosófico sostenido con el filósofo alemán Karl-Otto Apel (*vid. infra* § 1.1.3). Pretendemos, pues, en función de estas cotas temporales señalar los momentos históricos sobresalientes tanto en Argentina como en México en el periodo comprendido entre 1967 y 1990, indicando también los momentos cruciales del contexto latinoamericano e internacional que en este recorte temporal acontecieron.

El segundo parágrafo reconstruye el contexto filosófico tanto de Argentina como de México entre los años ya indicados. Señalamos en primer lugar los antecedentes

teóricos que sirvieron de inspiración al movimiento de la filosofía de la liberación (*vid. infra* § 1.2.1), para luego situar la discusión filosófica en las academias de Argentina y México (*vid. infra* § 1.2.2 y 1.2.3).

Deseamos inscribir este capítulo en la arena de la necesaria reconstrucción histórica que aunque aquí sujeta a nuestro filosófo desea también trascenderlo. En este sentido, creemos que una historia de los sucesos acontecidos entre los años setenta y ochenta del siglo pasado, particularmente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, debe ser escrita con nombres y apellidos.

1.1. Acerca del contexto biográfico e histórico: Argentina y México entre los años 1967 y 1990

En lo que sigue desarrollamos una serie de notas respecto del contexto histórico de la producción filosófica de Enrique Dussel en torno al pensamiento de Karl Marx. Dicho contexto, repetimos, se sitúa entre los años 1960 y 1990 tanto en Argentina como en México. Indicaremos, además, aspectos del contexto latinoamericano de fuerte resonancia para el movimiento filosófico surgido en Argentina y prontamente extendido a toda América Latina.

1.1.1. Desde el regreso de Dussel a la Argentina hasta su exilio en México (1967-1975)

Nuestra contextualización histórica inicia con el retorno a la Argentina de Enrique Dussel en el año 1967. En 1957, luego de obtener su licenciatura en filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), Dussel viaja a España para realizar su doctorado en filosofía. Comenzará de esta manera la —por él llamada— «experiencia europea», misma que durará diez años y en la que logrará además del doctorado en filosofía, una licenciatura en teología en el Instituto Teológico de París y un doctorado en historia en La Sorbona. En este tiempo, también vivirá experiencias fundamentales para su vida como sus años de trabajo en Israel y de vida comunitaria en un Kibutz.

El regreso, entonces, hacia fines de la década de 1960, lo lleva a la ciudad de Resistencia en Chaco, provincia del nordeste argentino, como profesor en la Universidad Nacional de Nordeste (Dussel, 1994a: 64 y 83 n. 3). Su primer curso fue *Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal* (Dussel, 2012a),

un primer trabajo en el camino de una reinterpretación no eurocéntrica de la historia de América Latina. Escribe Dussel al respecto:

> Regresar a Argentina en 1967, como profesor universitario, en el momento del gobierno militar de Onganía, bajo el plan desarrollista de Krieger Vasena, no era fácil, pero era al menos una situación propicia para la resistencia crítica de un filósofo que retornaba y no sabía por cuanto tiempo. Al comienzo todo fue fenomenología: desde Max Scheler, a Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger. En Argentina la tradición heideggeriana había crecido mucho. Nada de pensamiento latinoamericano. La tarea era lenta, difícil, oscura. El europeísmo campeaba en el pensar nacional. (Dussel, 1983: 12)

La década de los sesenta había sido una década de grandes e importantes acontecimientos históricos. Entre ellos es preciso tener presente el Mayo Francés, la Revolución de Argelia, los procesos de descolonización en Asia y África, la guerra de Vietnam, la Revolución Cultural china, la Primavera de Praga, la construcción del muro de Berlín, las luchas de los afroamericanos por su acceso a los derechos civiles, el Black Power, los asesinatos de John y Robert Kennedy y de Martin Luther King, el inicio de la dictadura en Grecia. En América Latina el hito más significativo fue el triunfo de la Revolución Cubana en 1959 y su proclamación socialista en 1961 (Ansaldi y Giordano, 2012: 245-246).

Como señalan Ansaldi y Giordano (2012: 245), tres han sido las revoluciones sociales exitosas en América Latina en el siglo XX: la Revolución Mexicana en 1910, la Revolución Boliviana en 1952, y Revolución Cubana en 1959. Nos detendremos en lo que sigue a revisar brevemente esta última.

Siguiendo a los autores, constatamos que la praxis revolucionaria marcó a América Latina en los años sesenta y setenta, praxis inspirada fundamentalmente en el éxito de la Revolución Cubana y en su estrategia de no repetir la experiencia soviética de la construcción del socialismo en un solo país y, en consecuencia, de la necesidad de expandirla a todo el continente (Ansaldi y Giordano, 2012: 287). Este hecho, como señalamos ya, está presente en el interés teórico de Dussel de construir una lectura latinoamericana de Marx que sirva a los procesos revolucionarios del subcontinente.

Uno de los hitos fundamentales del contexto biográfico y sobre todo intelectual de Enrique Dussel, como hemos señalado, será precisamente la Revolución Cubana. Y

lo será especialmente diez años después de la misma, hacia 1969, cuando el movimiento de la filosofía de la liberación comience a gestarse.[12]

La Revolución Cubana constituye un acontecimiento político significativo para el desenvolvimiento de la región, mostrando la posibilidad tanto de derrocar una dictadura como de reconstruir un Estado. Este acontecimiento impulsará esfuerzos de transformación y de búsqueda de alternativas de fondo en la región (Cerutti, 2011: 79).

La lucha revolucionaria contra la dictadura de Fulgencio Batista comenzó el 26 de julio de 1953, con el ataque frustrado al cuartel Moncada. Luego de ese episodio, Fidel Castro, el líder de este ataque, fue encarcelado; sin embargo, Batista promulgó una amnistía que le permitió a Castro exiliarse en México. Desde allí organizará una nueva invasión para derrotar a Batista. En México conoció a Ernesto Guevara, quien se sumará al proyecto de Castro. En noviembre de 1956, en la embarcación bautizada con el nombre de Granma se dirigieron a Cuba junto a otros integrantes del Movimiento 26 de Julio. Se refugiaron en la Sierra Maestra, desde donde declararon la guerra al ejército de Batista. La táctica del Movimiento fue, entre otras, provocar en el Gobierno la adopción de medidas represivas que incrementaran su impopularidad tanto como el número de guerrilleros y simpatizantes en el Movimiento. El 1 de enero de 1959, luego de arduas batallas, las tropas insurgentes lideradas por Fidel Castro Ruz ingresaron triunfantes en La Habana (Alcàzar, 2003: 276).

En 1961, la Revolución Cubana se declaró marxista-leninista. La reacción de Estados Unidos (EE. UU.) ante Cuba por su vinculación política y económica con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en el contexto de la Guerra Fría tuvo su episodio en Playa Girón hacia abril de ese año. La Central de Inteligencia Americana (CIA) organizó el desembarco de una brigada anticastrista en la Bahía de Cochinos (Playa Girón), que acabó en un terrible fracaso para EE. UU. (Alcàzar, 2003: 277). Comenzará a partir de entonces, y como reza aún hoy un cartel en La Habana: "el genocidio más largo de la historia", *i. e.*, el bloqueo económico de EE.

12 Y no solo para su origen, sino que para toda la producción filosófica de la liberación, al menos de cuño dusseliano, este suceso será una referencia ineludible.

UU. contra Cuba.[13]

En el contexto de la Revolución Cubana y para evitar el avance revolucionario en el resto de América Latina, EE. UU., durante la presidencia de John F. Kennedy, promueve en 1961 la Alianza para el Progreso. La misma consistía en un plan de diez años de duración cuyo objetivo era que funcionara en América Latina análogamente a como el Plan Marshall lo había hecho en Europa occidental. El plan consistía en una donación que EE. UU. realizaría en América Latina de mil millones de dólares, con el objetivo de satisfacer las necesidades fundamentales de los pueblos latinoamericanos en materia de salud, vivienda, educación, trabajo y tierras. Pero el plan era más bien una herramienta para combatir el comunismo (Alcàzar, 2003: 293).

Entretanto, en el Cono Sur, las dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas se instauraron a partir de la década de 1960 y, con transformaciones internas, se extendieron hasta la década de 1980. La primera de las dictaduras institucionales fue la de Brasil, prolongada a lo largo de veintiún años, entre 1964 y 1985. Le siguió en 1966 la autodenominada Revolución Argentina, que llegó hasta 1973. En los años setenta se instauraron en Bolivia (1971-1978), en Chile (1973-1990), en Uruguay (1973-1984), y otra vez en Argentina (1976-1983) y en Bolivia (1980-1982) (Ansaldi y Giordano, 2012: 409).

Ansaldi y Giordano definen las dictaduras de las Fuerzas Armadas (FF. AA.) en América Latina como institucionales y cuasi totalitarias, dado que apelaron a la intensificación de los instrumentos clásicos de coerción, *i. e.*, el ejército, la política, la burocracia y la magistratura, sumado a esto, el control de la educación y de los *mass media* y el empleo de técnicas coercitivas. Estas dictaduras no apelaron, salvo determinadas circunstancias, al apoyo de masas. Una dictadura, en síntesis, es institucional porque la institución Fuerzas Armadas asume la conducción del Estado y también porque diversifica el control, creando instituciones capaces de gobernar los conflictos. Puede caracterizarse como una institucionalización burocrático-autoritaria (Ansaldi y Giordano, 2012: 426-427).

13 Las recientes negociaciones bilaterales entre el presidente de los EE. UU., Barack Obama, y el presidente de Cuba, Raúl Castro, nos muestran signos alentadores para dar fin a dicha extenuante, dolorosa y compleja situación que ha atravesado la historia de los últimos sesenta años de Cuba.

Un elemento común y definitorio del carácter institucional de las FF. AA. de las dictaduras implementadas en el Cono Sur es su apelación a la Doctrina de la Seguridad Nacional como fuente de legitimidad respecto de la aplicación de la violencia y represión de la oposición. Las dictaduras de Brasil, Argentina, Chile, Uruguay y Bolivia recurrieron al empleo de técnicas coercitivas *ad hoc*, como en el caso de la Operación Cóndor, además de recurrir a crímenes como el tráfico de armas, la usurpación de bienes y las ejecuciones clandestinas, la desaparición de personas y la apropiación ilegal de bebés (Ansaldi y Giordano, 2012: 434-435). En esta dirección podemos inscribir el duro control que las dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas ejercieron sobre el movimiento obrero, combinando la represión, el encarcelamiento y la muerte como sus mecanismos de dominación y sometimiento. Paralelamente, las políticas económicas de los Estados Terroristas de Seguridad Nacional de la década de 1970 llevaron a acrecentar la dependencia económica respecto del capital financiero internacional a través del exponencial endeudamiento externo (Ansaldi y Giordano, 2012: 440-441).

El Gobierno de los EE. UU., por medio de su Agencia de Seguridad Nacional, apoyó a los Estados Terroristas latinoamericanos basados ideológicamente en la Doctrina de Seguridad Nacional. Según esta doctrina, la principal misión de los militares latinoamericanos era el combate a los "enemigos internos", *i. e.*, el comunismo que operaba en el interior de cada país. Por su parte, la OTAN tendría a su cargo al "enemigo exterior", *i. e.*, el bloque de la Unión Soviética y sus aliados del Pacto de Varsovia, y China Popular. Dada esta definición de la Doctrina de Seguridad Nacional puede decirse entonces que fue una guerra contra patriotas, llevada al límite de la comisión de crímenes de lesa humanidad e incluso el genocidio (Ansaldi y Giordano, 2012: 410).

La Doctrina de la Seguridad Nacional comprendió la protección de la nación frente a la posible agresión externa (objetivo principal durante los años de la Guerra Fría antes de la Revolución Cubana), y también afectó a cualquier actividad interior, ya fuera económica, política o cultural. Esta doctrina hizo posible la modernización, profesionalización y homogeneización ideológica de las FF. AA. de los países en los que intervino bajo la hegemonía norteamericana; en efecto, se trataba de la visión

de una sociedad amenazada por un enemigo interno (el comunismo y la subversión) contra el que se hacía necesario una guerra total no convencional, y donde las FF. AA. eran la última trinchera o la reserva moral de la nación (Alcàzar, 2003: 323-324).

Durante la presidencia de Ronald Reagan, EE. UU. tenía el objetivo de prestar apoyo a los gobiernos de los países latinoamericanos que se enfrentaran a movimientos revolucionarios guerrilleros en su territorio, y eso mediante la mejora de las destrezas militares y policiales con entrenamiento y asesoramiento, el fomento de la ayuda económica, la presión para llevar a cabo reformas sociales y políticas, el reforzamiento de sindicatos, partidos y organizaciones no comunistas. El gobierno de Reagan proclamaba la ofensiva global contra el comunismo en la periferia del sistema soviético (Alcàzar, 2003: 295).

Ahora bien, la Revolución Cubana probó que la revolución era posible. Según el balance de Ernesto "Che" Guevara, el proceso cubano aportó tres evidencias: que las fuerzas populares podían ganar una guerra contra el ejército, que no era necesario que estuvieran dadas todas las condiciones para el asalto al poder, pues ellas podían ser creadas por el foco guerrillero, y que en América Latina, el terreno para la acción insurreccional debía ser el campo. La lucha armada se convirtió en la estrategia privilegiada para la consecución de las transformaciones sociales. En 1966, la Segunda Declaración de La Habana planteó explícitamente el combate por la segunda independencia. Los diseños táctico-estratégicos de acción de los movimientos revolucionarios latinoamericanos en las décadas de 1960 y 1970 fueron, fundamentalmente, el foco guerrillero (Venezuela, Perú y Bolivia), la guerra popular prolongada en las zonas rurales (Colombia, Guatemala, Nicaragua, El Salvador), y la guerra popular prolongada en zonas urbanas (Brasil, Uruguay, Argentina) (Ansaldi y Giordano, 2012: 294-296).

Los grupos guerrilleros empezaron a gestarse en América Latina entre 1959 y 1964 como militantes clandestinos con dedicación plena. Poco a poco fueron evolucionando hasta crear verdaderas organizaciones de masa cuyos miembros participaban en grados diferentes en la violencia armada. En el caso argentino fue la amplia aceptación de la guerrilla entre la juventud de clase media lo que dio a la

experiencia argentina su rasgo más distintivo. El Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), de tendencia trotskista, y Montoneros, peronistas de izquierda, fueron los dos grupos guerrilleros más importantes (Bethell, 2002: 111).

En este marco descrito debemos ubicar la denominada Revolución Argentina. El 28 de junio de 1966, las FF. AA. dieron un golpe de Estado que destituyó al presidente Arturo Umberto Illia, quien había asumido la presidencia de la Nación en 1963, e instauraron la primera dictadura de carácter institucional en Argentina con el general Juan Carlos Onganía como presidente. Entre las inmediatas acciones observamos la disolución del Congreso de la Nación, la remoción de la Suprema Corte de Justicia y la prohibición de los partidos políticos. Como hemos anticipado, el regreso de Enrique Dussel a la Argentina, luego de diez años de formación e intensas experiencias vividas en diferentes países de Europa y Medio Oriente, ocurre en este contexto.

El primero de los objetivos de la Revolución Argentina, de índole económica, consistía en el reordenamiento, la estabilización y racionalización de la economía para eliminar las trabas a la acumulación de capital, el cierre de las empresas privadas ineficientes y deficitarias, y la reestructuración de las estatales, la reducción del gasto público y el incremento de la productividad.

Con Adalbert Krieger Vasena como ministro de economía, la gran burguesía agraria volvía al poder en Argentina. Caracteriza Dussel a esa burguesía de 1960 como una oligarquía tradicional, técnicamente atrasada, ideológicamente liberal, neoconservadora y articulada de manera dependiente al capital financiero norteamericano. El golpe de Onganía del 28 de junio de 1966 fue celebrado por la Sociedad Rural Argentina (SRA), por la Confederación General Económica (CGE), por la Unión Industrial Argentina (UIA), esto es, por todas las fracciones de la clase dominante. Krieger Vasena destruye los impedimentos para una libre competencia y su política económica es aplaudida por el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) (Dussel, 1994a: 62-63).

El segundo objetivo era el social, que consistía en el disciplinamiento de la sociedad, particularmente de la clase obrera —mediante la flexibilización del mercado de

fuerza de trabajo, la suspensión de las comisiones paritarias, la eliminación del derecho de huelga y el debilitamiento de los sindicatos por medio de la intervención y/o suspensión de la personería gremial—, y del movimiento estudiantil —disolución de los centros y federaciones, intervención de las universidades y cancelación de su autonomía. Finalmente, el tercer objetivo era el político, y se concentraba en la persecución contra el peronismo y el comunismo (Ansaldi y Giordano, 2012: 414-415).

En 1966, se prohibió a los sindicados hacer huelgas, y se obligaba en caso de conflictos laborales a recurrir a tribunales que favorecían la intransigencia patronal. Hubo una fuerte represión a los trabajadores industriales y una escisión del movimiento obrero entre la "CGT de los Argentinos" y la CGT de "Azopardo" (burocracia que hará el juego al poder de turno, y de importancia para comprender la división interna del peronismo y la posición de la filosofía de la liberación), debido a la alianza entre Onganía y la "vieja guardia" burocrática contra Raimundo Ongaro (Dussel, 1994a: 64).

Cuatro sectores antagónicos conformaban el panorama sociopolítico por entonces: la burguesía industrial nueva y dinámica (enfrentada con la gran burguesía agraria exportadora), el sector político (ideológicamente conservador y nacionalista), el sindicalismo obrero con o sin estructuras burocráticas (como la CGT-Azopardo aliada a los militares), y la juventud peronista (que se dividirá en grupos de izquierda, como Montoneros, o de derecha como Lealtad). El resto de los posicionamientos sociopolíticos estaban conformados por la pequeña burguesía intelectual conservadora, los sacerdotes del tercer mundo y el marxismo tradicional (Dussel, 1994a: 66-68).

Durante el onganiato, en efecto, hubo una marcada intolerancia frente a las más prestigiosas universidades, puesto que el gobierno veía en ellas el lugar donde se cultivaban las más diversas formas de subversión y avance del comunismo. En 1966 aconteció la brutal represión que ha sido denominada "noche de los bastones largos" (Ansaldi y Giordano, 2012: 435).

Las primeras reacciones contra la dictadura se dieron en Córdoba, tanto por buena

parte del movimiento obrero —con el dirigente local de Luz y Fuerza, Agustín Tosco — como del movimiento estudiantil universitario. El 7 de septiembre de 1966, la resistencia en Córdoba y la represión a la misma por parte de la policía se cobró la vida de Santiago Pampillón, estudiante universitario de ingeniería y trabajador fabril (Ansaldi y Giordano, 2012: 415).

La conflictividad social alcanzó su punto máximo en dicha ciudad el 29 de mayo de 1969 cuando una formidable movilización de masas encabezada por los movimientos obrero y estudiantil, a la cual se sumó buena parte de la clase media urbana, produjo el hecho de violencia colectiva más grande de la historia argentina, el "Cordobazo". Ante la fuerte represión, la protesta devino al día siguiente en una insurrección urbana de masas. El costo de vidas humanas fue de 33 muertos y 93 heridos (Ansaldi y Giordano, 2012: 416-418).

El "Cordobazo" será para el, por entonces, incipiente movimiento de la filosofía de la liberación un hecho al que referirán como seminal en tanto la necesidad de pensar y construir categorías que expliquen la propia realidad (Dussel, 1994a; Scannone, 2009; Cerutti, 2006; Arpini, 2010 y 2013b).

La Revolución Argentina tuvo precisamente su punto de inflexión con dicho suceso trágico. En 1970, el general Onganía presenta la renuncia a su cargo; en reemplazo, la Junta de comandantes en jefe designó al general Roberto Levingston, quien gobernó hasta 1972. Levingston fue sucedido a su vez por el general Alejandro Lanusse, quien gobernó hasta mayo de 1973 (Ansaldi y Giordano, 2012: 419-420). Era el fin de la "Revolución Argentina", que inicia su tránsito hacia la institucionalidad democrática sin haber cumplido ninguno de sus objetivos. Será Lanusse quien tenga la perspicacia y la capacidad de pensar estratégicamente la salida de una coyuntura marcada por el incremento de la violencia social y política, con organizaciones guerrilleras que tenían un creciente apoyo popular. Se terminará también con la ya larga proscripción del peronismo y del propio Perón, que la Revolución Libertadora de 1955 había decretado (Ansaldi y Giordano, 2012: 430-431).

Por otra parte, contrasta respecto de la situación argentina la estabilidad política

mexicana. En efecto, dentro de la historia contemporánea de América Latina, destaca como modelo de estabilidad política México, donde no ha habido ningún golpe militar victorioso desde el siglo XIX, solo algunos intentos serios desde la Revolución Mexicana de 1910-1920. El Estado mexicano, que afirma ser heredero de la Revolución y en la práctica monopoliza los instrumentos de poder, ha parecido funcionar con regularidad, sin interrupciones y eficientemente. Continuidad y atemporalidad caracterizan la percepción de la estabilidad política mexicana (Bethell, 1998: 84).

En sintonía con lo dicho, Ansaldi y Giordano (2012), sostienen que la democracia mexicana ha sido celebrada por su estabilidad y durabilidad en el tiempo. Hacia 1946 se inauguró una nueva etapa de la Revolución Mexicana, la de su institucionalización. Durante la presidencia de Miguel Alemán Valdés, el Partido de la Revolución tomó el nombre de Partido Revolucionario Institucional (PRI). La democracia mexicana ha sido una democracia fuertemente presidencialista, fundada en un sistema de partidos unipartidista en el que el Partido y el Estado se confundían. El PRI era el partido de la revolución institucionalizada, y por ende del Estado emergente del mismo proceso (Ansaldi y Giordano, 2012: 473-774).

Respecto de su sistema político, México ha tenido un régimen autoritario pragmático y moderado, en vez del tipo celosamente represivo que se dio en el Cono Sur durante los años sesenta y setenta, según hemos visto. El modelo de México es un sistema inclusivo, dado a la cooptación y a la incorporación en vez de a la exclusión o el aniquilamiento; un sistema institucional en lugar de un instrumento personalista; y con unos líderes civiles en lugar de gobernantes militares. Las elecciones se han visto dominadas con regularidad por el PRI (Bethell, 1998: 93-94). Los gobiernos desarrollados entre la década de los sesenta y ochenta en México fueron los de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) y José López Portillo (1976-1982). Estos gobiernos, según Ansaldi y Giordano, se desarrollaron en un contexto caracterizado como el del fin del proyecto institucional de la Revolución, la llamada *pax priísta* (Ansaldi y Giordano, 2012: 474).

En 1968, sin embargo, el movimiento estudiantil hizo que el sistema político

mexicano se estremeciera hasta los cimientos. Los acontecimientos de 1968 comienzan en julio, cuando la policía disolvió una serie de manifestaciones por parte de grupos de estudiantes procastristas. El 26 de julio, en el noveno aniversario de la Revolución Cubana, una federación libre de organizaciones estudiantiles dieron a conocer una serie de reivindicaciones. La respuesta de las autoridades fue cerrar todas las instituciones relacionadas con la universidad en el Distrito Federal; fuerzas policiales bombardearon la escuela preparatoria de San Ildefonso e invadieron el Instituto Nacional de Bellas Artes. La tensión fue en aumento. Luego de estas movilizaciones, otras más se sucedieron, por ejemplo, la que encabezó el rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Javier Barros Sierra, con ochenta mil participantes, también la del 13 de agosto con ciento cincuenta mil, y la del 27 de agosto con trescientos mil participantes. Los estudiantes organizaron la Comisión Nacional de Huelga (CNH), y el Senado autorizó al presidente a sacar las fuerzas armadas a la calle (Bethell, 1998: 116-117).

El 2 de octubre, cuando los estudiantes y partidarios se reunieron para celebrar otra ronda de discursos y proclamaciones en la plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, sin previo aviso, agentes de seguridad de guantes blancos hicieron entrar a efectivos de las fuerzas de seguridad que abrieron fuego contra la multitud indefensa. Dos mil manifestantes fueron detenidos; un informe oficial reconoció que hubo 49 muertos, sin embargo se calcula que el total de víctimas fatales fue de cerca de 200. Fue una matanza brutal, que ha pasado a la historia como la matanza de Tlatelolco y que desde entonces se recuerda como la "noche triste" del México contemporáneo (Poniatowska, 2014). Luego de este hecho, las escuelas volvieron a abrir sus puertas y la CNH se disolvió (Bethell, 1998: 116-117). Según Ansaldi y Giordano (2012), la matanza de Tlatelolco mostró a las clases dominantes una señal inequívoca de la crisis del modelo económico de desarrollo implementado desde 1946 (Ansaldi y Giordano, 2012: 476).

La matanza de Tlatelolco provocó también un distanciamiento progresivo de la intelectualidad mexicana respecto del régimen político. Después de la Revolución, los intelectuales de la nación habían tendido durante decenios a colaborar con las autoridades estatales. Tanto el Estado como la intelectualidad se necesitaban y apoyaban mutuamente. Lo ocurrido en Tlatelolco destruyó este antiguo pacto. La

relación entre los estudiantes y el Estado, que históricamente había sido enriquecedora para ambas partes, degeneró en enemistad mutua y franca hostilidad (Bethell, 1998: 117).

Luis Echeverría Álvarez, quien por entonces oficiaba de secretario, *i. e.*, ministro de Gobierno, a cargo de la seguridad interior, ha sido considerado responsable de la masacre. Aunque el movimiento estudiantil latinoamericano de los años sesenta tuvo su momento más terrible con la masacre de Tlatelolco, la violencia continuó. En junio de 1971, el Gobierno de Echeverría y sus paramilitares reprimieron nuevamente a estudiantes que manifestaban en una protesta callejera, masacre conocida como "Corpus" (Ansaldi y Giordano, 2012: 474).

Mientras estos hechos narrados sucedían sea en México, sea en Argentina, otro de los acontecimientos significativos respecto del contexto latinoamericano hacia 1970 se gestaba en Chile: el triunfo de la Unidad Popular y la llegada de Salvador Allende al Palacio de la Moneda, triunfo que ha sido caracterizado como la vía democrática al socialismo. En las elecciones de 1970, la coalición Unidad Popular (UP), vertebrada fundamentalmente por los partidos socialista y comunista, salió victoriosa con el 36% de los votos, consagrando presidente a Salvador Allende Gossens. A esta coalición se sumaron otras agrupaciones como el Partido Radical, el Movimiento de Acción Popular Unitaria, la Acción Popular independiente, mientras que el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) planteó la consigna "el voto o el fusil", permaneciendo al margen de la contienda electoral (Alcàzar, 2003: 303).

La propuesta de Allende consistía en abrir una vía político-institucional hacia el socialismo, *i. e.*, se trataba de transformar la sociedad, pero desde las instituciones y sin salirse del marco constitucional. El programa contemplaba la nacionalización de empresas estratégicas como las del cobre, el carbón, el salitre, el hierro y el acero, y la estatización de grandes empresas industriales; la reforma agraria, la política distributiva que favoreciera la producción y el consumo, la mayor participación ciudadana en los asuntos públicos, la reorientación de las relaciones diplomáticas brindando mayor atención al bloque soviético y a los países del tercer mundo, la denuncia de la hegemonía norteamericana en América Latina, y finalmente, la estatización del sistema bancario (Alcàzar, 2003: 303).

Como se ha dicho, una de las políticas llevadas a cabo fue la reforma agraria, con la expropiación de 6.600.000 hectáreas, lo que constituyó un golpe definitivo al latifundio tradicional chileno. Además, en 1971, el Estado pasó a controlar algunos bancos y ciertas actividades industriales, tales como la producción de cemento, la minería del hierro, el salitre y el cobre, y las industrias metalúrgicas. El Estado impulsó una redistribución del ingreso que favoreció a los sectores más humildes (Ansaldi y Giordano, 2012: 406-407).

Sin embargo, hacia mediados de 1973, la economía chilena se hallaba colapsada, entre otras cosas, por el "bloqueo invisible" de EE.UU. en Chile a través de la paralización del tráfico comercial y el boicot a los créditos de la banca internacional. Por entonces, la política económica de la UP estaba subordinada a la necesidad de ensanchar el apoyo popular al Gobierno, pero la crisis económica fue un importante argumento que la oposición utilizó para movilizar en la calle a sectores de las clases media y alta (Alcàzar, 2003: 306). El 11 de setiembre de 1973, el gobierno de Allende fue, en efecto, depuesto por el golpe militar llevado a cabo por el general Augusto Pinochet.

Por su parte, en Argentina, la debacle de la "Revolución Argentina" había puesto en marcha la transición institucional hacia la democracia. El regreso de Perón fue sin lugar a dudas uno de los momentos más esperados de la reciente historia nacional.

En noviembre de 1972, y en el contexto de los plazos electorales puestos por Lanusse en la etapa de transición, Perón regresó a la Argentina. Durante su visita, puso la piedra angular del frente electoral que uniría a los peronistas, al Partido Conservador Popular, a los seguidores de Frondizi, al Partido Popular Cristiano y algunos socialistas: el Frente Justicialista de Liberación (FREJULI). A su regreso a Madrid, ciudad donde residía desde su exilio en 1955, nombró candidato presidencial a Héctor José Cámpora (Bethell, 2002: 115), quien en 1973 y tras las elecciones asumió democráticamente la presidencia de la República: la consigna por entonces era "Cámpora al gobierno, Perón al poder". Con Cámpora en el gobierno, el país se encaminaba hacia el cumplimiento de los ideales revolucionarios, y su presidencia otorgó notable importancia y presencia al movimiento de la Juventud

Peronista (Ansaldi y Giordano, 2012: 420). Según Terán, la muy breve presidencia de Cámpora marcará el momento de mayor gravitación en el poder de la tendencia revolucionaria del peronismo (Terán, 2008: 291). Para Dussel, este hecho marca la cota temporal del surgimiento de la filosofía de la liberación:

> Desde el "cordobazo" hasta las elecciones del 11 de marzo de 1973, cuando Cámpora alcanza la mayoría absoluta como candidato del Frejuli (Frente Justicialista de Liberación), son los escasos cuatro años en cuyo espacio nació la filosofía de la liberación —que aunque nació en estas circunstancias, de ninguna manera deja de tener relación con América Latina y la situación mundial. (Dussel, 1994a: 65)

Los jefes sindicales, sin embargo, manifestaron su alarma ante el proceso político inaugurado con Cámpora, dado que estos jefes sindicales veían en la militancia de la juventud que los valores de la ortodoxia peronista no eran respetados. Así pensaban también Perón y sus allegados, en especial José López Rega, ex cabo de policía, apodado "el Brujo" por su afición a las ciencias ocultas, quien oficiaba de secretario personal de Perón (Bethell, 2002: 116).

A los 49 días de jurar como presidente, Cámpora fue forzado a dimitir y nuevas elecciones llevaron a Perón a la presidencia, con su esposa, Isabel Martínez, como vicepresidenta. Los comicios se celebraron el 23 de setiembre de 1973 y con el 62 % de los votos ganó la fórmula Perón-Perón. La magnitud del triunfo electoral fue una indicación clara de que muchos de sus antiguos enemigos habían decidido votarlo con la esperanza de que pusiera bajo control a sus *díscolos* seguidores juveniles (Bethell, 2002: 116).

El viraje que alejaría a Perón de la Juventud Peronista había sido anunciado el 20 de junio de 1973, el día que regresó para residir de forma permanente en Argentina. Una multitud de personas lo esperaron en el aeropuerto de Ezeiza, la mayoría de ellas bajo las pancartas de las tendencias revolucionarias del peronismo. Lo que debería haber sido una gran celebración popular se convirtió en una batalla campal, con muchos muertos y heridos, al enfrentarse bandas armadas de la derecha y la izquierda peronista en lo que sería conocido como la "masacre de Ezeiza" (Bethell, 2002: 116). Para Dussel, la suerte desde entonces estaba echada, y la filosofía de la liberación dusseliana se tornó más y más crítica del peronismo de derecha (Dussel, 1994a: 73). Con respecto a la juventud militante, afirma Dussel:

> El sector más activo entre 1969-1973, el que permitió acelerar y consumar la crisis militar y que exigió la entrega del gobierno al que ganara las elecciones del 11 de marzo, fue la juventud peronista (que, desde el 23 de septiembre de 1973, pero especialmente desde el 24 de marzo de 1976, fue el objeto principal de la masacre de la llamada "Guerra Sucia". (Dussel, 1994a: 66)

Hacia 1973, luego del regreso de Perón, sus partidarios hicieron explícita la existencia de dos concepciones diferentes y enfrentadas respecto de lo que entendían por fidelidad a la causa peronista. Por un lado, los viejos sindicalistas y grupos de la extrema derecha del peronismo con su consigna "patria peronista", que recordaba con nostalgia los viejos buenos tiempos de la primera época, autoritaria, facciosa, verticalista y anticomunista; por otro lado, la parte más reciente en cuanto a su incorporación al peronismo, más popular y más radical en su crítica social, partidaria de la liberación frente a la dependencia, la que se identificó con la consigna "patria socialista" (Alcàzar, 2003: 332). El dilema era, pues, "la patria socialista", de la juventud peronista, frente a "la patria peronista", de la burocracia sindical (Dussel, 1994a: 71):

> Perón, que se había fundado en la juventud para agresivamente lograr su regreso, cuando llega al gobierno con Cámpora comienza a trasladar lentamente todo su apoyo hacia el sindicalismo, el más burocrático (la Unión de Obreros Metalúrgicos, que poco después conducirá Rucci, sucesor de Vandor y sus tácticas). (Dussel, 1994a: 71-72)

Perón se ocupó de revertir el giro a la izquierda que imprimió a la lucha contra el régimen militar la juventud peronista. Después del triunfo electoral, el ERP ratificó su estrategia subversiva, mientras que los Montoneros suspendieron sus actividades, señalando que su futura conducta dependería del cumplimiento de sus promesas revolucionarias por el nuevo gobierno. El cambio del discurso de Perón colocó a los jóvenes peronistas ante la opción de romper con él o ser marginados de la coalición popular unida en torno a su liderazgo (Bethell, 2002: 117).

Este hecho se consumó el 1 de mayo de 1974, en la celebración en Plaza de Mayo por el día del trabajador. Mientras la Juventud Peronista (JP) cantaba: "¿Qué pasa, qué pasa general que está lleno de gorilas el gobierno popular?", Perón los trata de "imberbes", de "estúpidos" y de ser "mercenarios pagados por extranjeros", y pidió la expulsión de los "infiltrados" en el movimiento peronista. El hostigamiento contra la juventud peronista no dejó dudas sobre la incompatibilidad de las vertientes del peronismo: la que encabezaba la ola de movilizaciones populares y

apuntaba a la ruptura del orden político en nombre del populismo revolucionario y la que, centrada en el partido y los sindicatos, respondía a los ideales tradicionales de Perón (Bethell, 2002: 120-121). La manipulación por parte de Perón al movimiento revolucionario lo sintentiza Roig de la siguiente manera: "Perón, desde Madrid, alentó y promovió la reacción armada, hablando inclusive de socialismo. Luego vino personalmente a reprimir a toda una juventud que lo había 'sobrepasado'" (Roig, 2005b: 356-357).

Perón traicionó a los grupos que —como Montoneros— se orientaban hacia la patria socialista, al dar apoyo efectivo a los viejos peronistas. Ello desató una lucha interna entre las dos corrientes —patria peronista y patria socialista— en el seno del movimiento. Ambos grupos coincidieron en el terrorismo, y en concreto en los asesinatos como formas de actuación. Por un lado, Montoneros eliminó físicamente y secuestró a personajes reconocidos del peronismo oficial. Por el otro, comienza el accionar de la Alianza Anticomunista Argentina, conocida como Triple A, un grupo terrorista de la derecha peronista, armado y dirigido por López Rega, ahora ministro de Bienestar Social y secretario privado de la presidenta. El accionar de la Triple A tenía como objetivo erradicar la subversión (Bethell, 1998: 122-123).

En este marco de acontecimientos, la noche del 2 de octubre de 1973, Dussel y su familia son objeto de un atentado con bomba, por parte de la extrema derecha (miembros del sindicato metalúrgico a través del denominado "Comando Rucci"), que destruyó parte de su casa en Mendoza; lo acusan de marxista y de corruptor de la juventud. Dussel refiere este hecho como un "honor", puesto que es el único filósofo que ha sufrido un atentado de bomba, y quizás, mitad bromeando, mitad seriamente dice: "Al menos los que me pusieron la bomba entendían de lo que estaba hablando". Así, en la lectura de Dussel, quienes provocaron el atentado en su casa, creían que era peligroso, y eso es la filosofía, por ello es que entiende que lo han honrado.

> El 2 de octubre (a cinco años del Tlatelolco) estalló en mi casa una bomba de alto poder, colocada por el "Comando Rucci", por "envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista" —había comenzado la expulsión dentro del peronismo de los "infiltrados"—. Yo ni era peronista (y por lo tanto infiltrado), ni tampoco marxista (más bien, todavía, sólo hegeliano de izquierda, antihegeliano latinoamericano). (Dussel, 1994a: 74)

En la clase que dictara en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo al día siguiente del atentado y comentando el diálogo platónico, *Apología de Sócrates*, dice Dussel:

> Y si he tomado en esta tan dolorosa situación a Sócrates es porque recorriendo la historia de la filosofía no encontramos otro filósofo muerto, explícitamente en fidelidad a su vocación filosófica (aunque tampoco recuerdo otro filósofo que por ser tal haya sufrido un atentado de bomba en el que pudo perder igualmente su vida). Esto significa que algo está aconteciendo en América Latina. ¿No será que está surgiendo una filosofía real? La filosofía cobra así la fisonomía de una tarea seria, demasiado seria, en cumplimiento de cuyos fines se puede correr peligro de muerte. (Dussel, 1994a: 104)

Perón muere el 1 de julio de 1974, entonces se hace cargo de la presidencia Isabel Martínez; ella, sus colaboradores y los dirigentes sindicales se dedicaron a desmantelar los acuerdos heredados y a proclamar que había llegado la hora de la reparación histórica. Isabelita —como se la llamaba— reorganizó el gabinete y substituyó a los representantes de los partidos que habían formado el frente electoral por miembros de su círculo íntimo (Bethell, 2002: 121).

En 1974, luego de la muerte de Perón, Montoneros, ERP y otras agrupaciones pasaron a la clandestinidad. En 1975, fueron firmados los cuatro "decretos de aniquilamiento" dictados por el Poder Ejecutivo de la República Argentina, redactados durante el gobierno constitucional peronista con el fin de "neutralizar y/o aniquilar el accionar de los elementos subversivos". Además de la Presidente de la Nación, María Estela Martínez de Perón, en los decretos de aniquilamiento aparecen las firmas de los siguientes funcionarios: Alberto L. Rocamora, Oscar Ivanissevich, Alberto J. Vignes, Adolfo M. Savino, José López Rega, Alfredo Gómez Morales, Ricardo Otero, Ítalo Luder, Manuel Aráuz Castex, Tomás Vottero, Carlos Emery, Carlos Ruckauf, Antonio Cafiero y Angel Federico Robledo. Esta orden fue ejecutada por el Ejército primeramente en Tucumán (Alcàzar, 2003: 333).

Con Celestino Rodrigo en el Ministerio de Economía y las medidas económicas implementadas, la relación entre el gobierno y los sindicados fue de una tensión tal que obligó a renunciar tanto a López Rega como a Rodrigo, y el gobierno debió acceder a las exigencias de los trabajadores. Tras la dimisión de López Rega, la presidenta solicitó autorización para abandonar temporalmente sus obligaciones hasta enero de 1976, y una coalición de sindicalistas y viejos políticos peronistas se

hizo cargo del gobierno bajo la dirección del presidente del Senado, Ítalo Luder. La crisis política hizo aparecer la amenaza de un golpe militar que efectivamente se concretaría el 24 de marzo de 1976 (Bethell, 2002: 123-124).

En Chile, como hemos dicho, la vía democrática al socialismo se había visto truncada el 11 de setiembre de 1973 con el golpe de Estado perpetrado por el Gral. Pinochet. Perry Anderson (1997) señala que la contraofensiva neoliberal en América Latina de Ronald Reagan y Margaret Thatcher comienza precisamente con la dictadura militar en Chile.

El tono de su voz y las palabras de la última comunicación que por radio diera Salvador Allende mientras era bombardeada la Casa de la Moneda, muestran efectivamente su enorme decepción. Para muchos serán también palabras guías cuando afirmaba que "más temprano que tarde se abrirán por fin las grandes alamedas por donde pase el hombre libre, para construir una sociedad mejor". "Colocado en un tránsito histórico", decía Allende desde su inquebrantable altura moral, "pagaré con mi vida la lealtad del pueblo". Desafortunadamente, a nuestro juicio, son pocos los políticos latinoamericanos en los que puede reconocerse una altura moral como la del médico socialista chileno.

Desde el punto de vista económico los resultados de la dictadura militar en Chile fueron la concentración, la desregulación y la liberalización económica, así como la eliminación de los sindicatos, la represión sobre el movimiento obrero, el descenso de los ingresos populares, la reducción drástica del gasto público y la hiperapertura al mercado mundial (Alcàzar, 2003: 314).

Finalmente, en 1988, se constituyó el Comando por el No, que logró obtener seis millones de votos en el plebiscito sobre la continuidad de Pinochet; al poco tiempo nace la Concertación de Partidos por la Democracia (Democracia Cristiana, Partido Socialista de Chile, Partido por la Democracia, Partido Radical y otras organizaciones). En las elecciones de 1989, el demócrata cristiano Patricio Aylwin fue elegido presidente de la República al frente de la coalición (Alcàzar, 2003: 317).

Por su parte, hacia 1970 se celebraron nuevamente elecciones presidenciales en

México. Luis Echeverría será el nuevo presidente electo de México. Muchos lo consideran como el responsable de la matanza de Tlatelolco, según hemos dicho, mientras fungía como secretario de la Gobernación durante la presidencia de Díaz Ordaz. Echeverría era la expresión consumada de la nueva raza política de México: el burócrata convertido en Presidente (Bethell, 1998: 121). En términos económicos, hacia 1975, México afrontaba una serie de problemas severos: la industrialización por sustitución de importaciones había perdido gran parte de su dinamismo, el desempleo se había desbocado y la inflación había comenzado a subir (Bethell, 1998: 130).

En este marco descrito, acontece el exilio de Dussel en México.

1.1.2. El exilio de Enrique Dussel en México: del *kairós* al *chrónos* (1975)

> Mientras tanto, nosotros, escribíamos durante 1973 la "erótica latinoamericana" y la "pedagógica". En 1974 tocaba ya lugar a la "política" (el tomo IV de la Ética). La tristeza y el dolor empañaban nuestra mente. Sin embargo, otros horizontes latinoamericanos nos alentaban… Pero cada vez menos. La caída de Torres en Bolivia, de la democracia en Uruguay, aquel 11 de septiembre de 1973 de Allende en Chile. Una noche oscura nos iba envolviendo y comprendíamos que tocábamos el fin de una época. Nuestras clases en la Universidad Nacional de Cuyo hasta noviembre de 1974 iban a ser las últimas por muchos años en la Argentina. Los asesinatos se acercaban; las bombas eran de escucharlas cada noche. Un amigo tiroteado; otro herido; una alumna muerta a palos… Susana Bermejillo…
> — Enrique Dussel (1994a: 77)

En esta contextualización creemos que merecen una mención aparte las causas y consideraciones respecto del exilio de Enrique Dussel en México a partir de 1975. El epígrafe nos describe el estado de profunda consternación con que el filósofo mendocino vivía los acontecimientos que venían agudizándose sobre todo tras la muerte de Perón.

Hacia 1973, la Universidad Nacional de Cuyo atraviesa profundas y significativas transformaciones, en las cuales Dussel participaba abiertamente. Arturo Andrés Roig, quien por entonces oficiaba como Secretario Académico de la Univerisdad, mientras era rector Roberto Carretero, caracteriza dichas transformaciones como:

> […] una ofensiva contra el obsoleto sistema de cátedras y propusimos, con un decidido apoyo estudiantil y una mayoría importante de docentes jóvenes, un plan de departamentalización interno de las facultades mediante la sustitución de las antiguas cátedras por "áreas curriculares". La reforma, que fue sometida a la más amplia discusión, abarcó a la Universidad entera y alcanzó a ser puesta en marcha, con la resistencia solapada y hasta criminal de ciertos sectores conectados con la ultraderecha. (Roig, 2005a: 368)

El proyecto de reforma universitaria se inscribía en el marco de la lucha por una segunda independencia en un plan de liberación nacional y continental (Roig, 2005a: 369). Sin embargo, fue fuertemente rechazado por sectores conservadores de dicha Universidad, dando pie al fin del peronismo revolucionario en la UNCuyo; dice Roig al respecto:

> La política de rechazo de los viejos catedráticos aferrados a sus cátedras e institutos fue completamente desleal e indigna y los profesores que la implementaron, antiguos colegas, fueron luego rectores, decanos, directores de institutos y secretarios de la Universidad militarizada, disimulando los asesinatos de profesores y estudiantes, generalizados en todo el país; aceptando la humillación de un régimen de controles de cuartel, y colaborando, además, hasta último momento, en el ocultamiento y destrucción de la documentación que pudiera comprometer a los represores. (Roig, 2005a: 368)

Como parte de ese violento contraataque a partir del decreto de eliminación de la subversión en 1975, se puso coto a la presencia del peronismo revolucionario en las universidades nacionales. El ministro de Educación, Jorge Alberto Taiana, fue reemplazado por Oscar Ivanissevich, ocupando dicha cartera entre agosto de 1974 y agosto de 1975. Ese periodo es tristemente conocido como "misión Ivanissevich". Dicha misión, a través de persecuciones y violencias mediante el accionar de la Triple A, tenía el propósito de *limpiar* las universidades de los elementos que molestaban al desarrollo de su ideología nacionalista católica, profascista (Roig, 2005a). El objetivo explícito de la misión Ivanissevich era "eliminar el desorden" en la universidad y producir la "depuración ideológica". Durante ese período se 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 y/o subversivas. Así comenzó un nuevo proceso de vaciamiento de las universidades y el exilio de numerosos profesores, graduados y alumnos (Arpini, inédito).

Muchos profesores en diversas universidades nacionales fueron cesanteados. El paroxismo discursivo de este accionar quizás se lo debamos a Raúl Sánchez

Abelanda, el nuevo decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1974, quien declaraba que los profesores cesanteados, devotos de Freud y Marx tendrían que ir ahora a enseñar a la Unión Soviética o a París (Terán, 2008: 294).

Un balance de la situación político-cultural interna en la Argentina entre 1975 y 1982 lo traza Burgos al señalar los siguientes aspectos: el estudio del marxismo y carreras como antropología y psicología fueron eliminadas de las universidades; el tomismo y el neotomismo invadieron las facultades de filosofía; la sociología y la ciencia política fueron vaciadas de contenido; los intelectuales fueron expulsados de las universidades y del país, cuando no muertos o desaparecidos. Asimismo, las editoriales fueron censuradas y los libros fueron arrancados de las bibliotecas y quemados en los patios de las universidades, y la prensa y los medios de comunicación fueron silenciados o vaciados de cualquier contenido social avanzado (Burgos, 2004: 290-291).

Por su parte, en 1975, durante la denominada misión Ivanissevich, Otto Burgos fue el encargado en Mendoza de llevar adelante la misma. Por entonces se confeccionaron listas con los nombres de los profesores y alumnos a quienes se les prohibía el acceso a la UNCuyo (Bravo *et al.*, 2014: 84). La misión Ivanissevich permitió el comienzo de una derechización fascista y anacrónica de las universidades nacionales que en el caso mendocino aún presenta severos resabios. Para Dussel este proceso de la ultraderecha fue la extirpación de toda inteligencia crítica de las universidades hasta el fin del proceso dictatorial en 1983 (Dussel, 1994a: 76). Por su parte, Roig describe del modo que sigue el clima propio de la época:

> La contradicción se estableció entre capitalismo y socialismo, así como entre Tercer Mundo e imperialismo, y la reacción no se hizo esperar, dentro de un marco de violencia creciente. La expulsión masiva de profesores y de alumnos alcanzó volúmenes nunca conocidos. La Universidad fue militarizada y controlada mediante el terror y la delación. Un nuevo exilio se produjo a partir de los años 1975-1976, mucho mayor que todos los sufridos desde los albores, en 1837. Junto con estos hechos se produjeron los secuestros y las muertes. Susana Bermejillo (1949-1976), dirigente estudiantil de nuestra Facultad, fue torturada y asesinada; al año siguiente lo fue Mauricio López (1919-1977), pastor evangélico, profesor de nuestra Facultad, en la que se había iniciado en la cátedra [Introducción a la filosofía] dejada por García de Onrubia. Secretario del Congreso Mundial de Iglesias, en Ginebra, y rector de la Universidad Nacional de San Luis, se había entregado a un apostolado dentro de los ideales de la Teología de la Liberación.

(Roig, 2005b: 357)

Mauricio Amílcar López fue secuestrado, torturado y desaparecido por los marinos durante la última dictadura militar. Había sido profesor de la cátedra Introducción a la filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Al referirse a su exilio, Dussel evoca a su profesor:

> "Fuera" de la universidad, vigilado y sentenciado a muerte por listas anónimas, permanecimos semiocultos hasta mayo de 1975. En ese tiempo escribimos el tomo V de la ética, el capítulo X sobre lo que hemos llamado "Arqueológica", el tema del Absoluto, del fetichismo. Después comenzó el exilio... Donde aprendimos nuevamente a dormir en paz las noches sin temor a que vinieran a asesinarnos... Como a tantos otros... Como a nuestro profesor de filosofía, en tiempos de estudiante, Mauricio López... (Dussel, 1994a: 78)

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.[14] Junto a él serán expulsados y se les prohibirá incluso ingresar al campus de la Universidad a una veintena de profesores, entre ellos a Arturo Andrés Roig, Víctor Martín, Osward Ferrari, Bernardo Carlos Bazán, Norma Fóscolo, Sara Malvicini de Bonnardel, Rodolfo Santander y Hugo Sáez. Ya en pleno proceso militar, otros profesores serán cesanteados, como por ejemplo René Gotthelf.

> Cuando estaban los conservadores (que hoy están todavía en el poder: jefes de departamentos, decanos o decanas de la Facultad, rector de la Universidad, en el tiempo de los militares del "Proceso", y después de ellos) no me llamaron a concurso. Cuando estuvieron mis amigos (Segovia, Bazán, Roig...) nunca intenté que me llamaran a concurso porque se podría criticar la oportunidad. Fue muy fácil expulsarme de la Facultad el 31 de marzo de 1975: simplemente no se me nombró nuevamente de manera interina y quedé "fuera". "Fuera" en sentido fuerte, real, dramático, total. (Dussel, inédito)

Como era de esperar, esta práctica autoritaria recayó también sobre los estudiantes:

> El 50 % de los alumnos fueron igualmente excluidos. ¿Cómo? Simplemente: en la puerta de la universidad había dos "mafiosos" con armas. Las nuevas autoridades daban un carnet de entrada a la Facultad a los alumnos que les eran leales. Los otros alumnos no pudieron entrar nunca más a la Facultad —fueron excluidos de facto, por la fuerza de las armas—. La barbarie lo había invadido todo. (Dussel, 1994a: 77-78)

La ultraderecha católica[15] se apoderó de dicha Facultad. Ubicó en los lugares

14 Dussel nos ha referido en una conversación personal sostenida en la Ciudad de México en octubre de 2014, la anécdota en la cual siendo profesor interino y contando con dos doctorados, uno en filosofía y otro en historia, concursa la cátedra de ética, y el concurso es declarado desierto. Testimonio personal de Enrique Dussel al autor.

15 Una historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo es perentoria. En esta dirección debemos señalar el trabajo de Martín Aveiro (2014) que aunque referida a la truncada reforma de los

cesantes a profesores menos calificados, especialmente a partir de la dirección del Instituto de Filosofía por parte de Juan Ramón Sepich. Desde entonces mucho se perdió irrecuperablemente.

Luego del atentado de bomba que Dussel y su familia sufrieran en su casa (*vid. supra* § 1.1.1), se suceden las amenazas de muerte por escuadrones paramilitares hasta que en 1975, durante la misión Ivanissevich se realizan purgas en la UNCuyo y Dussel es expulsado junto con otros profesores. Los filósofos mendocinos cesanteados[16] por la misión Ivanissevich debieron exiliarse. Arturo Andrés Roig lo hará primero en Venezuela, luego en México, hasta afincarse finalmente en Ecuador por diez años, Víctor Martín en Venezuela, Norma Fóscolo en Holanda, Osward Ferrari en Francia, Bernardo Carlos Bazán en Canadá. Los profesores cesanteados, expulsados de la facultad eran profesores comprometidos con un proceso filosófico y con una reforma educativa. La filosofía fue perseguida entonces por ser crítica. Dussel relata este hecho de la siguiente manera: "Por nuestra parte, salimos en diciembre para Europa, volvimos en marzo. El 31 de ese mes éramos expulsados de la Universidad en Mendoza,[17] junto con otros 17 colegas de los 32 del Departamento de Filosofía" (Dussel, 1994a: 77).

El 15 de agosto de 1975, Enrique Dussel, partirá exiliado a México. Este suceso ha sido y, mitigado quizás, continúa siendo un hecho de singular y dolorosa experiencia para Dussel, experiencia que nuestro autor ha caracterizado como el pasaje del *kairós* al *chrónos*. En los últimos años que pasó en Argentina, antes de su exilio, se hallaba en lo que ha caracterizado a partir de Benjamin, el *kairós*, el tiempo-ahora, "donde cada noche podíamos terminar la vida". Y, por lo tanto, era una vida tremenda. En efecto, en el curso de nuestras existencias ciertos acontecimientos rompen nuestra cotidianidad y trastocan nuestras vidas. Dussel ha referido en sus clases la cuestión del tiempo como *kairós* y del tiempo como *chrónos* en relación a su situación existencial en la época previa y posterior a su exilio. El *kairós* es el tiempo que indica que un suceso importante se avecina o se vive. Era el

planes de estudio en la Universidad Nacional de Cuyo entre 1973 y 1974, resulta ser un importante aporte en esta dirección.

16 En 2015, el Consejo Superior de la UNCuyo aprobó a través de la resolución 577/2015 un desagravio de carácter meramente simbólico a los profesores, docentes y personal de apoyo académico suspendidos, cesanteados o expulsados de la UNCuyo por causas políticas durante la dictadura entre 1976 y 1983.

17 Se refiere propiamente a la Universidad Nacional de Cuyo.

tiempo vivido, pues, en el marco que dejaba la persecución en la Argentina, en el marco de la lucha contra las posiciones críticas y revolucionarias tanto en la praxis como en la teoría. El pasaje al *chrónos* será ya en México, cuando la vida vuelve a normalizarse, cuando la rutina vuelve a ser lo que dé compás al tiempo.

En un texto aún inédito de 1997, "El exilio desde debajo de la piel",[18] Dussel describe cómo ha vivido y sufrido su exilio. En dicho texto nuestro autor describe sus tres exilios. El primero, en su infancia, cuando debió abandonar La Paz, departamento del sur mendocino donde nació, para instalarse con su familia en Buenos Aires. El segundo, en su juventud, cuando desde Mendoza parte a Europa y Medio Oriente en su etapa de formación. Y el último, el "fuerte", dirá en el texto, el que lo obligó a salir de Argentina para resguardar su vida.

> Cuando partía de Plumerillo maldije, con cólera a los que me expulsaban, a los militares y a la burguesía que los apoyaba, a los colegas profesores universitarios de los servicios de inteligencia de las Fuerzas Armadas —cuyos nombres todos recordamos y no han recibido ningún juicio—... a todos aquellos que se quedan "con" mi país. No al pueblo humilde y pobre que saldría a las calles a gritar: "Paz, pan y trabajo", sino a aquella "inteligenzia" que justificaba —histórica, filosófica, literaria, sociológica, económicamente— ese genocidio, latrocinio, destrucción irrecuperable de la "sociedad civil", ultimando buena parte de la conciencia más crítica y ética del país... Esos responsables en buena parte están todavía en la Facultad de Filosofía... o jubilados honestamente. ¡Ellos nos exiliaron! (Dussel, inédito)

Adriana Arpini refiere que dos manifestaciones del exilio se sucedieron a partir de entonces, por un lado, el exilio propiamente dicho, al que muchos profesores, graduados y alumnos debieron recurrir buscando asilo en algún otro país, y, por otro, el exilio "interno", en el que obligadamente muchos profesores, graduados y alumnos se vieron separados de sus cargos o imposibilitados de acceder a la Universidad o a otros cargos públicos (Arpini, inédito).

El exilio es la expulsión de una persona de su propio país, forzada o voluntaria, temporaria o definitiva, por motivos políticos, religiosos, ideológicos o socioeconómicos. El exilio interno, por su parte, comparte los rasgos punitivos del exilio, pues se trata de un confinamiento de hecho dentro de las fronteras nacionales. El exilio argentino de los años setenta supuso un ejercicio sistemático de la violencia de Estado y, como contracara, una experiencia de desarraigo para quienes marcharon al exterior y para quienes quedaron en silencioso ostracismo

18 Agradecemos a Norma Fóscolo el habernos facilitado este texto.

interno:

> El discurso filosófico del exilio maduró, desde el exterior, como denuncia de la violencia y revisión crítica de las propias categorías de análisis filosófico, político y social. Renovación categorial y metodológica indispensable para la comprensión de una realidad latinoamericana heterogénea y conflictiva, surcada por líneas demarcatorias no siempre coincidentes con la nacionalidad; antes bien tales divisiones se basan en la raza, el sexo, la condición socio-económica, la ideología. Desde el interior, a pesar de la censura impuesta y la autocensura, el desplazamiento al margen de la cultura oficial, la experiencia de orfandad y aislamiento teórico, lejos de silenciar todas las voces, provocó en algunos casos búsquedas y aperturas a la diferencia reprimida por la violencia uniformadora de un ilícito Estado terrorista. (Arpini, inédito)

México ha sido un destino común del exilio latinoamericano. Tanto chilenos, brasileros, argentinos como nicaragüenses, entre otros, han sido acogidos por este país. Había allí una efervescencia teórica importantísima. Dussel ha sido uno entre los tantos intelectuales del Cono Sur que debieron exiliarse durante la década de 1970 en México. La política exterior de dicho país se destacó por abrigar generosamente exiliados políticos de diversas tendencias. Particularmente la izquierda de varios países latinoamericanos, afectada por la trágica etapa de las dictaduras militares, encontró en este país una acogida amable, convirtiéndose, a partir de la segunda mitad de los años 70, en un punto neurálgico del movimiento transformador de América Latina. México fue caja de resonancia y lugar privilegiado de observación, estudio y discusión de los procesos en marcha en las sociedades latinoamericanas, y sus universidades e institutos de investigación espacios frecuentados por intelectuales vinculados a la izquierda de las diversas variantes que crecieron en esos años turbulentos. México, además, ocupó un lugar destacado en la publicación de textos vinculados a la cultura socialista y al marxismo en particular (Burgos, 2004: 231).

Dussel ha referido en una reciente conferencia[19] que cuando comenzó su exilio, no quiso salir de "Atenas", esto es, de América Latina. Decidió permanecer dentro de los "muros" de América Latina. Y por eso debió elegir entre uno de los tres países en los que en ese momento no gobernaba una dictadura militar: Colombia, Costa Rica o México. Por muchas condiciones se decidió por México. El hecho de que no hubiese dictadura militar tornaba a ese país un lugar para poder vivir:

> En este nivel Sócrates fue muy claro y decidido, y nos enseña el camino a seguir.

19 Se trata de la conferencia que dictara en el XVII Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Asociación de Filosofía Argentina, el día 7 de agosto de 2015.

> Para el filósofo vivir en el destierro es morir una muerte más temible que la muerte física. Es ya no poder pensar. En realidad, para nosotros, nuestra *pólis*, tiene mayores dimensiones que Atenas. Nuestra ciudad es América Latina. No querría con ello justificarme, sino expresar una convicción ya lejana en el tiempo: nuestra patria es la patria grande (América Latina) y la patria chica (para mí Argentina) es parte de la patria real, histórica. Sócrates no podría abandonar la lucha, el lugar de su compromiso. Nosotros tampoco abandonaremos el lugar de la lucha mientras sea posible. Sin la ciudad quedaba a la intemperie: no podía ya pensar. (Dussel, 1994a: 109)

Y en otro texto:

> Fueron años de muchas tensiones, de profundos compromisos, de un viajar incesante por América Latina (continente que atravesé frecuentemente). Cuando aumentó la represión fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, en marzo de 1975, y se me condenó a muerte por "escuadrones" paramilitares. Dejé Argentina y comencé el exilio en la nueva patria: México. Aquí, durante algunos meses, sin mi biblioteca por encontrase en Argentina —de memoria entonces—, redacté la *Filosofía de la Liberación*. Una época había terminado para mí. Comenzaba otra. (Dussel, 1998c: 23)

De modo que a su libro *Filosofía de la liberación* no hay que prestarle atención solo a los argumentos desarrollados en él, sino que hay que leerlo como un testimonio, pues es un libro, ha dicho, "escrito con sangre". Es un libro que Dussel escribió en México al llegar en el exilio y con el cual cierra una etapa, la Argentina, puesto que allí no pudo terminarse y ya en México comenzaba otra. Es un libro escrito durante tres meses los fines de semana, y Dussel lo piensa como un testamento. En sus palabras preliminares, Dussel había escrito hacia 1976:

> 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. (Dussel, 1985b: Palabras preliminares)

Luego de su arribo a México, en 1975, Dussel será profesor titular en el Departamento de Filosofía de la recientemente creada Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, y en 1976 es profesor también en la UNAM, tanto en el posgrado de Estudios Latinoamericanos como en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras. Hubieron al menos dos intentos de regresar a la Argentina, primero a Mendoza y luego a Buenos Aires. Pero ambos resultaron infructuosos. Recién hacia 1990 Dussel decide "levantar anclas" definitivamente al vender su casa en Mendoza (Dussel, inédito).

Pese a todo, el exilio puede ser una situación ideal para seguir pensando, dado que

uno es un extranjero y se puede entonces mirar desde afuera y ver las cosas con más claridad. Pensamos que la obra dusseliana producida ya en la etapa mexicana demuestra esta posibilidad.

1.1.3. Desde su exilio en México hasta la publicación de *El último Marx y la liberación latinoamericana* (1975-1990)

Desarrollaremos a continuación una breve descripción del contexto a partir de 1975 y hasta la publicación en 1990 del tercer tomo del comentario dusseliano a la obra de Marx, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, poniendo énfasis tanto en Argentina como en México.

El 24 de marzo de 1976, la Junta de Comandantes en Jefe, conformada por el general Jorge Rafael Videla, el brigadier Orlando Ramón Agosti y el almirante Emilio Eduardo Massera, toma por la fuerza el poder. En el período comprendido entre 1976 y 1983, Argentina vivió bajo el terror impuesto por una guerra sucia: la junta militar estableció la pena de muerte, sin embargo todas las ejecuciones fueron realizadas clandestinamente; los partidos y los sindicatos fueron prohibidos; la prensa y otros medios de comunicación, sometidos a censura; los artistas e intelectuales, enmudecidos y perseguidos (Alcàzar, 2003: 333-334).

El intento de dotar de carácter institucional al golpe de 1976 en Argentina, llevó a un reparto tripartito del poder, es decir, un tercio para cada una de las fuerzas (Ejército, Aeronáutica y Marina). El autodenominado Estatuto para el Proceso de Reorganización Nacional creó una Junta Militar integrada por el comandante en Jefe de cada una de las tres armas y depositó en ella la condición de "órgano supremo del Estado". La presidencia de la República fue ejercida por un oficial del Ejército, en este orden: Jorge Rafael Videla, Roberto Eduardo Viola, Leopoldo Fortunato Galtieri y Reynaldo Bignone. La dictadura iniciada en 1976 tuvo su punto de inflexión en 1979, con las "Bases Políticas del Proceso de Reorganización Nacional", seguidas luego del reemplazo de Videla por Viola, aunque la fase de transición se desencadenó abruptamente con el fracaso de la guerra de Malvinas en 1982. El carácter fundacional del Proceso de Reorganización Nacional fue presentado desde el inicio bajo la pretensión de una misión histórica (Ansaldi y Giordano, 2012: 431-433).

José Alfredo Martínez de Hoz fue el ministro de Economía durante los cinco años que durara la presidencia de Videla. Su intervención económica cuestionó al Estado intervencionista y benefactor, instaurado en Argentina desde la década de 1930. Su política económica centrada en el mercado, apuntaba a la eficacia y la competitividad sin la intervención del Estado. Martínez de Hoz contó para realizar su programa con el apoyo de organismos financieros y de la banca internacional. El resultado de su política fue la concentración y el endeudamiento económico, que funcionaron como mecanismos de control económico y disciplinamiento social (Alcàzar, 2003: 334). En 1976, Martínez de Hoz puso en práctica una complicada política antiinflacionaria sin que diera los frutos esperados. Argentina abrió sus puertas a los capitales extranjeros. La desregulación del sistema financiero condujo a la multiplicación del endeudamiento externo. Hubo empresas y bancos que cerraron, y una masiva fuga de capitales. En 1981 el fracaso de la política económica de Martínez de Hoz era evidente (Ansaldi y Giordano, 2012: 440-441).

En 1979 se produce un aumento del flujo de entrada de dólares generados por el nuevo incremento del precio del petróleo. Sin embargo, en 1982, cuando México hizo pública su incapacidad para hacer frente al servicio exterior de la deuda, los créditos fáciles para América Latina se cortaron de golpe. El endeudamiento argentino, que en 1979 era de 8.500 millones de dólares, había pasado en 1981 a 25.000 y alcanzaría en 1984 los 45.000 millones de dólares (Alcàzar, 2003: 335).

Ahora bien, el plan económico de Martínez de Hoz fue impuesto por medio de la violencia y la sistemática violación de los Derechos Humanos. En este sentido, fueron las Madres de Plaza de Mayo, quienes en los años más duros de la violencia institucional empezaron a conmover a la sociedad argentina cuando, en nombre de principios inatacables como subversivos —la maternidad, por ejemplo—, se convirtieron en la referencia ética de la sociedad argentina y del mundo (Alcàzar, 2003: 336).

Hacia 1981, se constituye la Multipartidaria, con representantes del radicalismo, peronismo, intransigentes, demócratas-cristianos, entre otros, con el compromiso de no colaborar con los militares en la búsqueda de una salida electoral

condicionada ni aceptar una democratización sometida al control y la tutela de los militares (Alcàzar, 2003: 336).

Por entonces, la presidencia estaba al mando de Leopoldo Fortunato Galtieri. Su equipo económico estaba a cargo de Roberto Alemann y buena parte del equipo de Martínez de Hoz. La política económica consistió en controlar la inflación mediante dosis de desregulación, desestatización y privatizaciones (Alcàzar, 2003: 337).

La resistencia a estas medidas económicas impulsaron a Galtieri a invadir las islas Malvinas: parecía ser la solución mágica a todos los problemas. El 2 de abril de 1982, tropas argentinas desembarcaron y ocuparon las Malvinas. Setenta y cuatro días duró un sueño absurdo que costó la vida de más de 700 soldados y que dejó más de 1300 heridos, sin contar los suicidios posteriores a la guerra de los excombatientes. La derrota militar en Malvinas marcó el principio del fin de la dictadura militar argentina (Alcàzar, 2003: 337).

Por su parte, la lucha contra la *subversión* en el plano cultural se tradujo en la prohibición y quema de libros y bibliotecas enteras, al igual que en la censura cinematográfica y teatral (Ansaldi y Giordano, 2012: 436). En el marco de la dictadura militar argentina y respecto de su ensañamiento con el ámbito de la cultura, debe recordarse que a dos de las primeras obras de Enrique Dussel, *El humanismo semita* (1969) y *El humanismo helénico* (1975), editadas por la editorial EUDEBA, les aconteció lo que a muchas de las editadas por EUDEBA o el Centro Editor de América Latina: fueron destruidas (Dussel, 1998c: 17).

Durante el Proceso hubo una centralización y planificación de la censura y la represión cultural, que pone de manifiesto que la represión se trató de un emprendimiento mucho más elaborado que el de la prohibición de *El Principito*, *La cuba electrolítica* o la matemática moderna. La censura y su reglamentación se fue implementando en Argentina fuertemente en todo el período 1966-1976. Por ejemplo, un opúsculo del Ministerio de Educación en 1977 titulado *Subversión en el ámbito educativo (conozcamos a nuestro enemigo)* revela los intentos sistemáticos de penetración de los mensajes de la dictadura, minuciosos hasta en la prohibición de palabras como "prostituta" y "huelga" en escuelas y colegios. Otra práctica habitual

fue la confección de listas negras con nombres de escritores, intelectuales, periodistas y artistas. También la mencionada clausura de editoriales y la quema de libros (Terán, 2008: 296-297). Para Terán, el régimen militar argentino consideró que la cultura en general, y la intelectual en particular, era una cuestión de estado de primer orden, y que era preciso sepultar la discursividad laicizante, libertaria o aun modernista o marxista que habría operado como sustento de la subversión (Terán, 2008: 299-300).

El marco ideológico del Proceso se hallaba construido sobre una serie de convicciones y motivos largamente cultivados en los ámbitos institucionales y de sociabilidad de las fuerzas armadas argentinas, ahora insertos en el clima mundial de una nueva etapa de la Guerra Fría, dentro de la cual la política de EE. UU. había promovido desde 1973 el derrocamiento de gobiernos democráticamente elegidos. A lo que debe agregarse el catolicismo integrista y antimodernista, en tiempos de anticomunismo maccartista, y animado por un impulso de cruzada religiosa. El discurso construido estuvo montado sobre el nacionalismo, el autoritarismo, el antiliberalismo, la heterofobia y la importancia de la familia (Terán, 2008: 297-298).

En el plano económico del Proceso, el neoliberalismo introducido por Martínez de Hoz cumpliría también una tarea de disciplinamiento social, así como la erradicación de presuntos males tales como el populismo, el estatismo, la industrialización y la redistribución de la riqueza (Terán, 2008: 298).

El *modus operandi* de las fuerzas armadas aplicó esquemas incorporados desde la década de 1950 a través de la escuela francesa de guerra contrarrevolucionaria, y redefinieron al enemigo según la teoría que instalaba las fronteras ideológicas en el interior del mismo territorio nacional (Terán, 2008: 298).

A nuestro juicio, deben señalarse en esta contextualización algunas de las acciones que realizaron quienes fungieron como rectores en la UNCuyo durante el proceso militar entre 1976 y 1983: el Comodoro Héctor Eduardo Ruíz, Pedro Santos Martínez y Enrique Zuleta Álvarez. Entre las acciones que realizaron, todas ellas de enorme violencia real o simbólica, y otras sumamente ridículas, señalamos, por ejemplo, la presencia de un oficial en la puerta de cada Facultad vigilando el ingreso

de las personas, así como también dentro de las aulas el dictado de clase era controlado por oficiales. Se disolvieron asimismo todas las organizaciones políticas estudiantiles, y la mayoría de los dirigentes fueron encerrados en cárceles y Centros Clandestinos de Detención, y se prohibió cualquier tipo de reunión o participación política. Además, el modelo de Universidad era explícitamente definido como "argentino, occidentalista y cristiano", mientras que los libros que hablaran de ideología, o que "pudieran contaminar" la mente de los estudiantes fueron sacados de las bibliotecas. Los hombres no podían tener barba ni las mujeres maquillaje (Aveiro, 2014 y Bravo *et al.*, 2014).

Mientras tanto, en México, José López Portillo será el presidente entre los años 1976 y 1982. Durante su presidencia llegará a su fin el mentado «milagro mexicano» como señal de fuerza y estabilidad de su economía. En efecto, por primera vez desde 1954, dos devaluaciones del peso acontecerán en un año (Bethell, 1998: 128-129). Sin embargo, México resuelve los problemas económicos que enfrentaba a partir de una serie de descubrimientos de petróleo que había hecho que las reservas comprobadas de México se cifraran en aproximadamente 6.300 millones de barriles, lo que hacía pensar que PEMEX, la empresa petrolera del Estado mexicano, podría satisfacer los requisitos nacionales durante el futuro previsible. Nuevos hallazgos ascendieron la cifra a 45.000 millones de barriles de reservas. Según las estimaciones, México poseía alrededor del 5% de las reservas de crudo comprobadas que había en el mundo y el 3% de las reservas comprobadas de gas natural. Ante esto, la respuesta de López Portillo fue satisfacer la demanda nacional y exportar 1,25 millones de barriles por día. La intención era estimular el crecimiento, promover el empleo y pagar las importaciones, todo ello sin crear inflación ni una dependencia excesiva de las ventas de petróleo (Bethell, 1998: 130-131).

Pese a esto, desde 1978 a 1981, México importó más de lo que exportó, por lo que la balanza comercial no fue favorable. Tanto el déficit como la balanza de pagos negativa dejaron como opción contratar préstamos en el extranjero. Así, las empresas privadas y los organismos estatales de México buscaron capital en el mercado monetario internacional (Bethell, 1998: 133). La deuda externa creció significativamente; en efecto, pasó de 30.000 millones (1977-1978) a 48.000 millones (1980) y más de 80.000 millones (1982). Las 3/4 partes de la deuda correspondían al

sector público. Ante las devaluaciones de la moneda que se sucedieron en 1982, México anunció que no podría hacer frente a las obligaciones de la deuda, dada su escasez de divisas. Esta situación condujo a la crisis de la deuda externa de 1982, que golpeó a todos los países de la región (Bethell, 1998: 133-134).

En la escena política nuevos partidos habían empezado a gestarse: el Partido Demócrata Mexicano en 1971, el Partido Socialista de los Trabajadores en 1973, la Unidad de Izquierda Comunista en 1973, el Partido Mexicano de los Trabajadores en 1974, entre otros (Bethell, 1998: 130-131). Por ello es que la denominada Reforma Política de 1977 será un suceso político de gran importancia durante la presidencia de López Portillo (Ansaldi y Giordano, 2012: 475-476).

Hacia 1982, cuando comenzara el proceso de reinstitucionalización democrática en el Cono Sur, López Portillo ofreció públicamente la ayuda de México para deshacer los tres "nudos que tienen atada la búsqueda de paz en la región", según su criterio: el conflicto interno de El Salvador, la desconfianza entre EE. UU. y Nicaragua; y la hostilidad entre EE. UU. y Cuba. México se proponía asumir un papel de líder en los asuntos de la región, fundamentalmente de América Central. La respuesta de EE. UU. fue tibia, solo se celebraron algunas conversaciones y nada más (Bethell, 1998: 133).

El contexto de violencia vivida en el Cono Sur a partir de los procesos dictatoriales en Brasil, Bolivia, Chile, Uruguay y Argentina tendrá también paralelamente movimientos de liberación nacional e incluso procesos revolucionarios exitosos que estarán presente en la consideración filosófica de un pensador que como Enrique Dussel piensa su propia realidad. Así, por ejemplo, la Revolución Sandinista en Nicaragua.

En Managua, la capital de Nicaragua, el 20 de julio de 1979, triunfa el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN): la revolución sandinista estaba en marcha. Finalizaba así la larga etapa de más de cuarenta años de la dinastía de Somoza, quien había gobernado en forma despótica y personalista, basándose en la capacidad represiva de la Guardia Nacional y con el apoyo del gobierno norteamericano (Alcàzar, 2003: 338).

La revolución de Nicaragua presentaba un carácter pluralista, en la medida en que entre sus partidarios se encontraban marxistas, socialdemócratas, demócrata-cristianos y conservadores partidarios de la libre empresa. La revolución venía avalada por la Iglesia católica, los campesinos, los sindicatos, las mujeres, la juventud, los negros de habla inglesa de la costa atlántica, los indios misquitos, los hijos de viejas familias de la clase alta nicaragüense, los sandinistas de matriz cubana y los viejos comunistas de tradición moscovita (Alcàzar, 2003: 338-339).

El FSLN surge en este contexto en el año 1961. Y lo hace como grupo insurgente armado de orientación guevarista. Durante una década de fracasos, el FSLN inicia una etapa de penetración en la sociedad civil buscando la adhesión de los sectores populares golpeados por el somocismo. El FSLN presentaba un proyecto ideológico ecléctico; así entonces, recogía la herencia nacionalista y antiimperialista de Sandino, hacía una lectura de la Revolución Cubana y de otros procesos de liberación nacional, como el argelino, que le proporcionaba un marxismo que pretendía alejarse de los viejos esquematismos dogmáticos, e incorporaba además las propuestas de la teología de la liberación (Alcàzar, 2003: 340). En este marco se inscribe también la tarea de Dussel respecto de un Marx para nuestra América:

> México estaba cerca de Cuba y Nicaragua, revoluciones que apoyé por todos los medios que tuve (en especial por la crítica filosófica del marxismo dogmático desde una relectura apretada y diferente de Marx "mismo"). Fueron años no sólo de reflexión, sino de expansión de la Filosofía de la Liberación. La represión cercana de Argentina dejó lugar a la responsabilidad de elaborar una filosofía para el Tercer Mundo, el Sur, la Periferia del mundo explotada y empobrecida. (Dussel, 1998c: 23-24)

Las bases ideológicas del FSLN fueron de Carlos Fonseca Amador, y respondían a lo que llamaban la lógica de las mayorías: es decir, la antítesis de la lógica del capital, una lógica que tendría como protagonista a un nuevo sujeto histórico: la mayoría de la población, obreros, campesinos, jóvenes, mujeres; en efecto, por lógica de las mayorías entendían la necesidad de dar satisfacción a las demandas de "pan, techo, trabajo y dignidad" de la mayoría de la población (Alcàzar, 2003: 340):

> Los cristianos han sido pues parte integrante de nuestra historia revolucionaria en un grado sin precedentes en ningún movimiento revolucionario de América Latina y quizás del mundo. Este hecho abre nuevas e interesantes posibilidades a la participación de los cristianos en las revoluciones de otras latitudes, no sólo en la etapa de la lucha por el poder, sino después en la etapa de construcción de la

> nueva sociedad. [...] Nuestra experiencia nos demuestra que se puede ser creyente y a la vez revolucionario consecuente y que no hay contradicción insalvable entre ambas cosas. (FSLN, 1981: 38-39)

Hacia fines de 1982, y coordinados por la CIA, las diversas organizaciones de oposición al FSLN forman el llamado Frente Democrático Nicaragüense (FDN). Será la contra. La revolución se convierte en una guerra que deteriorará la economía y políticamente el proyecto sandinista. En 1985, EE. UU., desde la administración Reagan, impondrá un insalvable bloqueo a la economía del país. En 1983 se aprueba la ley de Reforma Política. En 1984, el FSLN gana las elecciones. Pero en 1990, las pierde frente al antisandinismo representado en la Unión Nacional Opositora. Violeta Chamorro asumió entonces la presidencia, y con esta derrota quedaba cerrado el proceso revolucionario (Alcàzar, 2003: 342-343).

En Argentina, la transición a la democracia comenzó en 1982 con el fracaso de las políticas neoliberales implantadas por Martínez de Hoz y con la derrota de la guerra contra Gran Bretaña por las Islas Malvinas. Dicha transición finalizó, según Ansaldi y Giordano, en 1993 con el Pacto de Olivos entre Carlos Menem y Raúl Alfonsín para convocar a una convención reformadora de la Constitución Nacional. Esto, luego de haber sorteado los levantamientos militares de 1987, 1988 y 1990 (Ansaldi y Giordano, 2012: 525).

Efectivamente, el 30 de octubre de 1983 se realizarán las elecciones que consagraron presidente a Raúl Alfonsín, de la Unión Cívica Radical (UCR), en un acto eleccionario con un alto grado de participación ciudadana respecto de la decisión de elegir a sus representantes y gobernadores (Ansaldi y Giordano, 2012: 525).

Sin lugar a dudas, un logro del primer gobierno democrático fue la realización de procesos judiciales que penaron a los altos mandos que integraron las sucesivas Juntas Militares de la dictadura militar, acusados de cometer crímenes de lesa humanidad. Sin embargo, tras los levantamientos de militares carapintadas, Alfonsín cedió e impulsó la sanción de las leyes de *Punto Final* y *Obediencia Debida*, que significaron un notable retroceso en el castigo de los autores de los crímenes de la dictadura. En efecto, en 1986 se aprueba por unanimidad en el Congreso de la Nación y con la ausencia del bloque opositor, la *Ley de Punto Final*. Esta ley fue interpretada como una claudicación ética del gobierno de Alfonsín que mostraba

por otro lado que las Fuerzas Armadas en democracia habían logrado frenar el avance de enjuiciamiento por sus violaciones a los DD. HH. En 1987, la sublevación carapintada en Campo de Mayo al mando del teniente coronel Aldo Rico reclamaban el fin de los juicios todavía en curso. Alfonsín no contó con las Fuerzas Armadas para sofocar el levantamiento, clara muestra de un poder civil que aún no había conseguido subordinar al poder militar. El respaldo estuvo dado por una fuerte movilización popular en apoyo a la democracia. Alfonsín optó por negociar con Rico. Poco tiempo después se aprobó la *Ley de Obediencia Debida* (Ansaldi y Giordano, 2012: 541).

Algunos años después, en octubre de 1989, Menem dictó cuatro decretos e indultó a 277 militares y civiles procesados por delitos cometidos durante la dictadura y no beneficiados por las "leyes del perdón" de Alfonsín; a guerrilleros condenados y/o procesados por subversivos, a los carapintadas alzados en 1987 y 1988, y a la cúpula militar responsable de la guerra por Malvinas en 1982 (Ansaldi y Giordano, 2012: 526). Habrá que esperar hasta 2003, con la presidencia de Néstor Kirchner, para que haya voluntad política de replantear la cuestión respecto de las responsabilidades cometidas durante la última dictadura militar. Así, en 2003 fueron derogadas las leyes del perdón por la Corte Suprema de Justicia por su carácter de inconstitucional. Además se declaró la imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad tales como los robos de bebés (Ansaldi y Giordano, 2012: 527).

De vuelta en 1985, los juicios a los militares coincidieron con una escalada inflacionaria que hizo inocultable la crisis económica (Ansaldi y Giordano, 2012: 541). Alfonsín debió dejar anticipadamente su cargo antes de vencer su mandato en 1989 en medio de una severa crisis financiera. La crisis económica durante el gobierno de Alfonsín fue una crisis dirigida a remover las restricciones estructurales que impedían el desarrollo y la consolidación del patrón de acumulación basado en la valorización financiera que había puesto en marcha la dictadura militar (Ansaldi y Giordano, 2012: 559-560).

El 14 de mayo de 1989 se celebraron elecciones en las que salió electo Carlos Saúl Menem por el Partido Justicialista, quien asumió su mandato el 9 de julio de 1989. En sus dos mandatos (1989-1995 y 1995-1999), Menem aplicó el modelo económico

neoliberal, provocando una significativa transformación en la estructura social de la Argentina al ampliar la desigualdad e injusticia social (Ansaldi y Giordano, 2012: 560).

La democracia en México, por su parte, se sostuvo en el tiempo a partir de un sistema de partido hegemónico, excluyente de toda expresión disidente, es decir, un sistema carente de pluralismo político. No hubo alternancia de partidos en el ejercicio del Gobierno sino hegemonía del PRI durante seis décadas (Ansaldi y Giordano, 2012: 584).

Asimismo, si bien no hubo terrorismo de Estado, sí hubo violencia estatal (en buena medida ejercida por las Fuerzas Armadas) para la resolución de los conflictos internos. Opinan Ansaldi y Giordano que, sin desestimar su influencia, el impacto social que tuvo la masacre de Tlatelolco no consiguió minar la estructura corporativa y tradicional del control político del PRI. El movimiento obrero, las organizaciones campesinas y el movimiento urbano-popular siguieron atravesados por el corporativismo, la corrupción y el clientelismo priísta. La primera alternancia política ocurrió recién en el año 2000 (Ansaldi y Giordano, 2012: 584-585).

Así, aunque en México no hubo un cambio económico abrupto, ni un golpe de Estado, ni guerrillas de viejo cuño, los factores de largo alcance que afectaron gravemente la consolidación de la democracia fueron la relación de dependencia con EE. UU., la hegemonía del PRI y, hacia 1970, la crisis del "milagro económico" (Ansaldi y Giordano, 2012: 585).

Los otros partidos políticos en México han sido, históricamente el PAN (Partido Acción Nacional), y más recientemente, el PRD (Partido de la Revolución Democrática). El Partido Comunista Mexicano (PCM) estuvo proscripto hasta la reforma democrática de 1977. En 1988, las elecciones dieron atisbos de una alternancia política con Cuauhtémoc Cárdenas como representante del PRD. Sin embargo, y manipulación electoral mediante, el PRI le robó el triunfo y asumió el priísta Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) (Ansaldi y Giordano, 2012: 585-586).

El sucesor de López Portillo será Miguel de la Madrid quien tendrá a su cargo la

presidencia de la Nación entre 1982 y 1988. De la Madrid criticó la resolución económica de la crisis de la deuda por parte de López Portillo como un «populismo financiero» y pidió la «renovación moral» de la sociedad y el gobierno. De la Madrid aceptó las condiciones del Fondo Monetario Internacional (FMI) para la renegociación de la deuda, entre ellas la reducción del déficit presupuestario, *i. e.*, la reducción del gasto público, esto es, el «ajuste» económico. La estrategia económica de De la Madrid tuvo un alto coste cuya carga principal recayó, consecuentemente, sobre la clase trabajadora (Bethell, 1998: 135-137).

Por otro lado, descendió vertiginosamente el precio internacional del petróleo, lo que produjo en México una pérdida de ingresos por venta de petróleo de 8.200 millones de dólares. Las consecuencias fueron las medidas de reforma estructural tomadas por De la Madrid, interpretadas como la «liberalización» de la economía mexicana: la reducción y replanteamiento del papel económico del Estado, lo que significó privatizar empresas estatales, cerrar plantas ineficientes, un plan de reconversión industrial; y la liberalización comercial y una apertura de la economía, hecho resuelto con la adhesión de México al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT) en 1986, lo que implicaba una reducción de las barreras aduaneras ante las importaciones del extranjero; además equivalió al abandono casi total de la política de la industrialización por sustitución de importaciones (ISI), tan caras a la historia económica del México posrevolucionario (Bethell, 1998: 141).

Esto significó que el mercado nacional mexicano, protegido desde hacía mucho para los industriales del país, se abriría a los productores de otros países, especialmente EE. UU. Las medidas liberalizadoras significaron un desplazamiento radical en la dirección histórica de la economía mexicana (Bethell, 1998: 141-142).

Hacia 1986, De la Madrid negó las acusaciones del gobierno de EE. UU. de complicidad con los contrabandistas de drogas. La consolidación de narcoterritorios amenazaba con crear imperios dentro del imperio y fomentaba un tipo de corrupción que resultaba contraproducente para la autoridad política (Bethell, 1998: 139). Los mayores problemas económicos que tuvo el gobierno de De la Madrid fueron la inflación (que alcanzó el 140 % en 1987) y la deuda externa (que superaba

los 100.000 millones de dólares en 1987) (Bethell, 1998: 142).

Entretanto, el discurso de "renovación moral" no se efectivizó, de hecho en las elecciones de 1985 se falsificaron los resultados de las mismas. Todos los presidenciables de aquel entonces eran hijos de políticos destacados: al parecer, el sistema se estaba reproduciendo en el sentido más literal de la palabra. Continuaba existiendo la separación de las élites políticas de las económicas, pero ya no era claro que la carrera política proporcionase a la sociedad mexicana un cauce significativo de ascenso (Bethell, 1998: 144-145).

En 1988 se produjo la coalición de partidos de izquierda con la corriente democrática del PRI, denominada: Frente Democrático Nacional (FDN), que presentó como candidato a Cauahtémoc Cárdenas, hijo de Lázaro Cárdenas, el general y estadista mexicano. La candidatura de Cárdenas atrajo a muchos en México y pareció plantear una amenaza para la hegemonía del PRI. El otro candidato era Manuel Clouthier, del partido conservador PAN (Bethell, 1998: 145-146).

Carlos Salinas de Gortari sería el presidente electo en los comicios de 1988, ante denuncias de falsificación de los resultados electorales. El nuevo presidente se encontraba ante la necesidad de continuar y ampliar la política de liberalización económica de su predecesor y de efectuar una reforma política. Dicha reforma política en buena medida respondía a la democratización exigida por el pueblo mexicano del sistema político autoritario de la posguerra (Bethell, 1998: 146-147).

Salinas abandonó el nacionalismo revolucionario para imponer un paquete de reformas a tono con los postulados del neoliberalismo, junto con el imperativo de reducir la deuda externa. Con la crisis de 1982, ya no fue posible seguir sosteniendo las políticas industriales y comerciales con los excedentes petroleros. Salinas implementó una política de privatizaciones, entre las empresas privatizadas hallamos Telmex, por ejemplo, con Carlos Slim como uno de los propietarios mayoritarios (Ansaldi y Giordano, 2012: 586).

Con lo expuesto hemos trazado, a nuestro juicio, las notas sobresalientes del

contexto histórico en el que se inscribe una etapa de la producción filosófica del autor nacido en el departamento mendocino de La Paz. Como vemos, los veinte años de historia latinoamericana aquí abarcados contuvieron muchos hechos y accionares significativos para la región. Todos estos hechos han influido notablemente sobre la sociedad provocando profundas transformaciones y, naturalmente, lo han hecho también sobre el pensar de los intelectuales que han procurado explicarlos teóricamente. Dussel, como pensador ocupado y preocupado por el devenir de América Latina ha seguido estos hechos de cerca y ha reflexionado sobre ellos, lo que es posible rastrear momento a momento a lo largo de su profusa producción teórica. Ya hacia 1989, el trabajo de Dussel respecto de la obra de Marx estaba terminado. Iniciará desde entonces, y a partir de la propuesta del filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt, un provechoso diálogo con el filósofo alemán Karl-Otto Apel.[20] Diálogo que junto al trabajo sobre la obra de Marx, jugarán un enorme papel en la resignificación de la filosofía de la liberación dusseliana a partir de 1998. Pero esto ya no es objeto del presente trabajo.

1.2. Acerca del contexto filosófico: Argentina y México entre los años 1967 y 1990

En este parágrafo indicaremos la conformación del contexto filosófico tanto en Argentina como en México entre los años 1967 y 1990. Para ello nuestra estrategia argumentativa presenta tres momentos. El primero de ellos se refiere a los antecedentes teóricos de la filosofía de la liberación. El segundo, a la discusión que se da en Argentina entre populistas y marxistas en el marco del surgimiento de la filosofía de la liberación. Y, finalmente el tercero, a la conformación de la Academia mexicana respecto del campo disciplinar de la filosofía entre marxistas, latinoamericanistas y analíticos.

1.2.1. Antecedentes teóricos de la filosofía de la liberación

Para Adriana Arpini (2010), las condiciones filosóficas que hicieron posible el surgimiento de la filosofía de la liberación han sido: el cuestionamiento respecto de la existencia y el carácter normativo de la filosofía latinoamericana a partir de la polémica entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, las "Semanas Académicas" celebradas en 1969 en la Universidad del Salvador de los Jesuitas y el II Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Córdoba en 1971. Por su parte, Cerutti

20 Véase Dussel, Apel y Fornet-Betancourt, 1992 y Dussel y Apel, 2004.

Guldberg, señala que los movimientos intelectuales convergentes al debate sobre el surgimiento del pensamiento filosófico de la liberación han sido, entre otros, el *boom* de la literatura latinoamericana, las teorizaciones sobre la dependencia, la pedagogía crítica de Paulo Freire y la teología de la liberación (Cerutti, 2011: 82-85). Otras manifestaciones impulsarán y animarán también este debate, así por ejemplo, toda una serie de movimientos de liberación, que abarcarán desde los grupos guerrilleros a los movimientos sindicales y sociales de todo tipo, respecto de los cuales hemos dado algunas indicaciones en el § 1.1.

Devés Valdés muestra cómo en nuestro contexto el concepto de liberación tiene una historia. Registra su primera aparición en el ámbito de la pedagogía crítica con Paulo Freire hacia 1960 en Brasil; el segundo lo constituye la teología de la liberación con Gustavo Gutiérrez en Perú alrededor de 1970; y el tercero, la filosofía de la liberación propiamente dicha con el grupo argentino también alrededor de 1970. El autor reconoce además la posibilidad de hablar tanto de una teoría estratégica de la liberación con Fidel Castro y Ernesto "Che" Guevara, como de una sociología de la liberación con Orlando Fals Borda, una psicología de la liberación con Ignacio Martín-Baró, también de una teoría de los derechos humanos con Adolfo Pérez Esquivel, y, finalmente, de un pensamiento político de la liberación con Salvador Allende (Devés Valdés, 2009: 157). El autor complejiza así el concepto de liberación mostrando que ha penetrado diferentes ámbitos del saber y de la acción política.

En lo que sigue indicamos algunos de los aspectos que consideramos centrales de los movimientos intelectuales ya nombrados, sin entrar en la discusión sobre sus diferencias y polémicas internas.

Comencemos entonces por la pedagogía crítica. Uno de los más importantes miembros de esta corriente es el brasileño Paulo Freire, autor de una de las obras fundamentales del pensamiento crítico latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX, nos referimos a *Pedagogía del oprimido* (2006). La propuesta pedagógica freireana, según Devés Valdés (2009), tiene por propósito la libertad o la liberación. La libertad-liberación es un objetivo que no podría alcanzarse ni de golpe ni definitivamente. Tampoco con la mera educación, pero sin dudas no lo haría sin

ella. La educación para Freire posibilita el diálogo, la crítica y la creatividad en pos de tomar conciencia de la propia realidad y comprometerse con su transformación.

Freire se opone al tipo de *educación bancaria*, *i. e.*, aquella que prioriza la acumulación y memorización de conocimientos, que resulta, a fin de cuentas, destructora de la conciencia crítica y sirviente de la opresión. Propone, en cambio, una pedagogía liberadora cuya base está en la concientización de los hombres respecto de sus relaciones con el mundo. La educación liberadora debe permitir el develamiento de la realidad a partir del socavamiento de los mitos que pretenden sostener la alienación del hombre. El concepto de concientización es, pues, clave en la pedagogía crítica freireana; en efecto, la educación como práctica de la libertad es un acto de conocimiento, un acercamiento crítico a la realidad. La concientización es la toma de conciencia que se radicaliza, *i. e.*, es el desarrollo crítico de la toma de conciencia. Implica la superación de la esfera espontánea de aprehensión de la realidad por una esfera crítica en la que la realidad se da ahora como un objeto cognoscible en que el hombre asume una posición epistemológica. Implica, igualmente, concebir las relaciones entre el individuo o el grupo y el entorno, comprendiendo que las situaciones de opresión se cambian cambiando el mundo. La concientización es, pues, una desmitificación de la realidad (Devés Valdés, 2009: 160-161).

Por otro lado, la teoría o, mejor, las teorías de la dependencia surgen en América Latina como respuesta crítica al desarrollismo fundamentado en las tesis del libro de Walter Whitman Rostow publicado en 1952, *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. En efecto, para Rostow, hay un solo camino que conduce del subdesarrollo al desarrollo capitalista a partir de la aplicación de las políticas adecuadas de corte netamente técnico; de modo que el desarrollo es un proceso lineal, acumulativo e idéntico para todos los países, donde las variables políticas carecen de mayor importancia. La propuesta rostowiana apunta a dejar que los mercados logren su propio equilibrio y sean capaces de atraer las inversiones, lo que haría posible lentamente la salida del atraso económico. Los teóricos de la dependencia reaccionan contra estas tesis y las someten a una crítica rigurosa (Borón, 2008a: 21). Según la tesis del desarrollismo, el principal problema de las sociedades latinoamericanas es su falta de desarrollo económico. Ahora bien,

el cuestionamiento dependentista al desarrollismo implica sostener críticamente la afirmación de que los países latinoamericanos permanecerán subdesarrollados y dependientes en tanto permanezcan, por así decirlo, en la órbita del sistema capitalista. Para Oscar Terán el desarrollismo enarbolaba una ideología antifeudal, antioligárquica, reformista y tecnocrática, y señala que la radicalización de las posiciones teóricas respecto del desarrollismo desembocaría en las teorías de la dependencia, instalada en franca oposición a las tesis de Rostow. Destaca asimismo que la posición teórica del dependentismo llegó a ser hegemónica en el período 1965-1975 (Terán, 2008: 286-287).

Atilio Borón y Fernanda Beigel concuerdan al afirmar que no existió *una* teoría de la dependencia, *i. e.,* un marco conceptual homogéneo y unitario en relación con su capacidad de explicar una realidad concreta. Lo que sí hubo fueron innumerables aportes[21] (Beigel, 2006: 288 y Borón, 2008b: 33-34). Sin embargo, los rasgos unificadores de tales aportes han sido, según Borón, la importancia asignada al carácter histórico del desarrollo capitalista,[22] el rol de sus diferentes agentes, la inserción de los países en un mercado mundial signado por profundas asimetrías, y la centralidad de la problemática política y estatal. Borón resalta la coincidencia de los teóricos de la dependencia respecto de sus pronósticos pesimistas sobre el desarrollo del capitalismo en la periferia, formulados desde una perspectiva de izquierda[23] (Borón, 2008a: 24-25).

La cuestión de la dependencia permitirá plantear en términos teóricos la cuestión de la liberación. La liberación implicaba, para ser plena, una transformación de la situación estructural y, por lo tanto, una transformación revolucionaria de la situación de la región:

> Será, por lo tanto, frente al diagnóstico de la dependencia estructural que se formulará como salida, [...] la liberación. Sin este antecedente, la noción misma de liberación, en este contexto concreto al que se hace referencia, carece sencillamente de sentido. (Cerutti, 2011: 83)

21 Entre los cientistas sociales que coformaban este movimiento teórico hallamos a Fernando Henrique Cardoso, Celso Furtado, Theotonio Dos Santos, Francisco Weffort, Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra, Francisco de Oliveira, Almino Affonso, Ernani Fiori, Aníbal Quijano, Edelberto Torres-Rivas, Agustín Cueva, Antonio García, Enzo Faletto, Osvaldo Sunkel, Orlando Caputo, Alejandro Rofman, Pedro Paz, Pablo González Casanova y Franz Hinkelammert, entre otros.

22 Cuestión que será blanco de crítica por parte de Dussel a partir de la década de 1980. Véase Dussel, 1988: 313-330.

23 Perspectiva que será también criticada por Dussel puesto que, según éste, los teóricos dependentistas no realizan un uso estricto de las categorías marxistas. Véase Dussel, 1988: 320.

Borón, por su parte, señala que la teoría de la dependencia surge en América Latina, particularmente en Chile, en la década de 1960. Para el politólogo, autor de *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, no es posible comprender el surgimiento de la teoría de la dependencia al margen de los procesos histórico-sociales que se suscitaban tanto en nuestro continente latinoamericano como en el mundo. Ese contexto histórico —en parte presentado en nuestro § 1.1— es el de grandes acontecimientos tales como el Mayo Francés, la consolidación de la Revolución Cubana y su definición socialista luego de Playa Girón, el término de los procesos de descolonización en Asia y África y los movimientos de liberación nacional en el Tercer Mundo, el Concilio Vaticano II, la opción por los pobres y la teología de la liberación; también la educación popular, fundamentalmente en Cuba y Brasil, el ascenso del movimiento popular en toda América Latina, el auge de la lucha de clases en Europa, los movimientos en favor de los derechos civiles en EE. UU., y la Guerra de Vietnam (1964-1975) (Borón, 2008b: 21-24).

Las preocupaciones teóricas de las teorías de la dependencia rondaban la necesidad de explicar y transformar las condiciones de superexplotación que vivían los países latinoamericanos frente a los poderes hegemónicos del sistema capitalista, así como la de dar cuenta de que la polarización "centro-periferia" es inmanente a la expansión mundial del capital y el señalamiento de la concentración de la riqueza como camino sin retorno (Beigel, 2006: 287).

Las teorías de la dependencia surgen, según Borón, como reacción a dos interpretaciones acerca del proceso económico en América Latina. La reacción, por un lado, contra la teoría neoclásica del desarrollo y, por el otro, la reacción contra la interpretación dada por la URSS y el Partido Comunista en tanto que pre-capitalismo y feudalismo. En efecto, así como el surgimiento de la teoría de la dependencia no puede explicarse sin su correlato con procesos histórico-sociales propios de la época, así tampoco puede comprenderse sin considerar las discusiones con posiciones teóricas de la época. Por un lado, el fracaso de las teorías del desarrollo, planteadas por la CEPAL desde 1950 a 1960. Según la misma, América Latina reunía las condiciones (tierra abundante, mano de obra barata, gran diversidad de recursos naturales, buenas comunicaciones, uniformidad cultural,

etc.) para avanzar en un proceso de desarrollo que al cabo de un tiempo llevaría a los países latinoamericanos a una condición de economías desarrolladas o de crecimiento autosostenido. Su mentor principal fue Raúl Prebisch. El Estado es, para esta teoría, clave para guiar el proceso de desarrollo. Así, por ejemplo, las políticas de sustitución de importaciones en Brasil, Argentina, México, Chile o Colombia (Borón, 2008b: 24-25).

Y por otro lado, las limitaciones de la teoría clásica del imperialismo,[24] desarrollada por Lenin, Nikolái Bujarin y Rosa Luxemburgo. Según Borón (2008b), el atraso de las economías latinoamericanas se explicaba por la fortaleza de las instituciones feudales y de las relaciones feudales de la región. Las razones de ello hacen pie en el eurocentrismo de la teoría del imperialismo desarrollada a principios del siglo XX, el fin del proceso colonial en América Latina y la instauración de Estados-Nación independientes, y tres premisas de la teoría del imperialismo desmentidas tras la Segunda Guerra Mundial: 1) la expansión imperialista era una respuesta a las crisis de las economías metropolitanas; 2) la expansión imperialista remataba indefectiblemente en guerras interimperialistas; no hubo tales guerras sino guerras contra las naciones periféricas; y 3) la incesante expansión colonial de las economías metropolitanas que los procesos de descolonización iniciados luego de la Segunda Guerra Mundial contradecía.

El capitalismo, desde un punto de vista geopolítico e histórico, es un modo de producción que ha servido para que un pequeño grupo de naciones se desarrollasen, pero al precio de excluir de tales beneficios a todas las demás (Borón, 2008a: 12). La economía mundial capitalista posee un centro integrador, un núcleo central, que se desarrolla en buena medida succionando plusvalor de la periferia. Así pues, el reverso del desarrollo del capitalismo en las metrópolis es el subdesarrollo en la periferia.

André Gunder Frank, en su *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (1970), planteaba que América Latina es atrasada y subdesarrollada no a causa de la ausencia de estructuras y procesos capitalistas sino precisamente debido a la

24 Dussel al tomar en consideración las teorías de la dependencia, repasará las posiciones, entre otros, de Lenin y Rosa Luxemburgo. Sin embargo, hemos decidido no repasar las mismas en este trabajo. Véase para mayor detalle Dussel, 1988: 313-330.

presencia del capitalismo. En efecto, la integración a los mercados mundiales de algunos sectores de la economía chilena y brasileña produjo un periodo de auge primero y luego su crisis y brutal subdesarrollo. El problema no es el feudalismo sino el capitalismo. Para Frank, lo que generó el subdesarrollo fue el precoz contacto de esta parte del mundo con los grandes centros del capitalismo comercial europeo. Frank comprueba que, al analizar la historia latinoamericana, las regiones más subdesarrolladas son las que tuvieron en el pasado mayor contacto con las economías capitalistas metropolitanas, de modo que el causante del subdesarrollo de América Latina es el tipo de desarrollo capitalista que exige su inserción en el mercado mundial. Este no hace otra cosa que generar un ciclo de expansión, de crecimiento de exportaciones, en detrimento del mercado interno y de un genuino desarrollo de las fuerzas productivas. Cuando este periodo entra en crisis el país queda peor que antes (Borón, 2008b: 31-33).

Según Borón (2008b), las teorías de la dependencia desaparecen prácticamente por completo con las dictaduras militares. Dictaduras militares que en América Latina han sido, según Anderson (1997), un laboratorio del neoliberalismo. En la actualidad, la teoría reaparece como parte de una teorización más amplia sobre el imperialismo. En el caso de Dussel, para quien la teoría de la dependencia "latinoamericanizó" el marxismo y le dió dimensión histórico-social (Dussel, 1990b: 126-127), la cuestión de la dependencia pasa a ser un eje clave para el desarrollo de una económica de la liberación. Cuestión que, según nuestro autor, es posible 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.[25]

Señalaremos a continuación algunos puntos que consideramos significativos respecto de la teología de la liberación, entendida esta como otro de los antecendentes importantes del movimiento de la filosofía de la liberación. En efecto, la teología de la liberación[26] surge en América Latina como resultado de la Conferencia de Obispos de la Iglesia Católica conocida como CELAM (Conferencia

25 Este tema excede los límites del presente trabajo, sin embargo constituye uno de los tópicos centrales de nuestra tesis doctoral en curso.

26 Representantes de esta corriente son, junto a Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, José Porfirio Miranda, Jon Sobrino, José Míguez Bonino, Rubem Alves, Juan Carlos Scannone, Leonardo y Clodovis Boff, Lucio Gera, Ronaldo Muñoz, Ignacio Ellacuría y Segundo Galilea, entre otros.

Episcopal Latinoamericana), celebrada en Medellín, Colombia, en 1968, y que tomaba en cuenta las reformas introducidas por el Concilio Vaticano II. A partir de esta reunión se produce una copiosa obra teológica desde la perspectiva del pobre (Cerutti, 2011: 85 y Moros Ruano, 1995). La teología de la liberación, señala Devés Valdés, es la línea de pensamiento, original de América Latina, que más se ha difundido por el mundo, gozando de desarrollos muy variados (Devés Valdés, 2009: 180).

La teología de la liberación proclama ser una teología hecha desde la perspectiva del pobre y a partir de la praxis de liberación. Los teólogos de la liberación reinterpretan el mensaje del Evangelio y lo entienden como un mensaje concreto de liberación para la persona inmersa en estructuras socio-económicas concretas. La teología de la liberación utilizó abiertamente el materialismo histórico como herramienta de análisis social. En el evangelio de Lucas, texto bíblico que resulta clave para entender la posición de los teólogos de la liberación, se lee que Cristo vino a anunciar "a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación de los cautivos" (Lucas 4:18). En este sentido, el libro inaugural del movimiento, *Teología de la liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, publicado en 1971, principia del siguiente modo:

> Este trabajo intenta una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina. Reflexión teológica que nace de esa experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana. (Gutiérrez, 1971: 9)

Según Gutiérrez, la teología de la liberación es la reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la palabra de Dios aceptada en la fe (Vuola, 2000: 55). Con praxis los teólogos de la liberación, en general, quieren denotar el compromiso hacia el cambio de la realidad latinoamericana caracterizada por una violencia institucionalizada y una injusticia estructural evidenciada por la pobreza masiva. En la teología de la liberación se trata, pues, de una praxis de liberación respecto de dicha violencia e injusticia. La cuestión para Gutiérrez es cómo decirle al pobre que Dios lo ama o, dicho de otro modo, cómo anunciar el reino de la vida en una realidad marcada por la muerte.

La situación del pobre es importante para los teólogos de la liberación, de hecho, constituye su perspectiva. Por ello es que intentan conocerla lo mejor posible. Para conocer la realidad social de la pobreza es preciso recurrir a los medios que el pensamiento contemporáneo proporciona, concretamente las ciencias sociales. En las ciencias sociales hay nociones que vienen tanto del marxismo como de Max Weber o de Émile Durkheim. Ahora bien, con la intención de conocer la realidad social a través del análisis de las ciencias sociales es que se presentan nociones provenientes del marxismo. Expresar una preocupación por el pobre implica la necesidad de querer conocer las razones de la pobreza. Es necesario saber por qué hay pobres en América Latina, *i. e.*, comprender cuáles son las causas de esa situación. Y, en este sentido, no hay manera de emplear ciencias sociales para el conocimiento de la realidad social latinoamericana sin recurrir al marxismo, por ejemplo. La pobreza no es una fatalidad, es una condición; la pobreza no es una desgracia, es una injusticia.

Para Gutiérrez, la teología debe tener una función crítica respecto de sus propios fundamentos, y superar por este medio la ingenuidad epistemológica. A la vez, debe ser lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y la reflexión de la comunidad cristiana. Dicha tarea crítica debe realizarse a la luz de la palabra de la fe. La teología de la liberación en tanto que reflexión crítica de la praxis histórica es una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad. Gutiérrez, señala Devés Valdés, piensa que la liberación es una superación de la dependencia pero, más allá, es ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del ser humano a lo largo de la historia: liberado de la servidumbre y artífice de su propio destino (Devés Valdés, 2009: 169-170).

La teología de la liberación es el primer movimiento teológico que asume el marxismo —con ciertas limitaciones— en la historia mundial de la teología cristiana. Ahora bien, ¿cuál es el marxismo que subsume la teología de la liberación? Los teólogos de la liberación asumen un cierto tipo de marxismo compatible con la fe cristiana, de los profetas, de Jesús, y excluyen otro implícita, y a veces explícitamente (Dussel, 1990b: 124). Niegan, por ejemplo, el materialismo dialéctico de Friedrich Engels, Lenin, Bujarin o Iósif Stalin. A Marx se lo acepta y asume como

crítico social, y su acceso por parte de los teólogos de la liberación ha sido a través de lecturas secundarias, tales como las de Jean-Yves Calvez en Francia o Bernhard Welte en Alemania, pero también el acceso se ha dado fundamentalmente a partir de los escritos del *joven* Marx. Afirma Dussel que la teología de la liberación usa un cierto marxismo de una cierta manera, nunca incompatible con los fundamentos de la fe: algunos son "clasistas" otros "populistas" (Dussel, 1990b: 132).

Según Dussel, Marx llega a los teólogos de la liberación por vía de la Revolución Cubana, y por ello se lee simultáneamente al *joven* Marx, a Ernesto "Che" Guevara, a Antonio Gramsci y a György Lukács, por ejemplo. Se trata de un Marx "humanista", no dogmático, ni economicista, ni materialista ingenuo (Dussel, 1990b: 124). Y según reconoce nuestro autor, no han sido ni Karl Korsch, ni Lucien Goldmann ni León Trotski quienes influyeron en la teología de la liberación. Sí lo hicieron, además de los nombrados, Herbert Marcuse, Ernst Bloch y Louis Althusser. Y entre los marxistas latinoamericanos, además del "Che", Juan Carlos Mariátegui, Adolfo Sánchez Vázquez y Fidel Castro. Sin embargo, el marxismo que marcó a la teología de la liberación fue el marxismo sociológico y económico latinoamericano de la dependencia. La sociología de la dependencia, dice Dussel, en su crítica al funcionalismo y al desarrollismo, permite la ruptura epistemológica de la teología de la liberación (Dussel, 1990b: 125-126).

A pesar de ello, no hubo, según Dussel, un serio acceso directo al Marx "definitivo", *i. e.*, al Marx de 1857 en adelante. Esta es precisamente la tarea que el mismo Dussel emprende, tarea que intentaremos mostrar en la segunda parte de nuestro trabajo (*vid. infra* §§ 3.1-3.3 y 4.1-4.3). La filosofía de Dussel ha enriquecido la teología de la liberación tanto en el terreno de la categorización teórica como en el diagnóstico específico de la situación latinoamericana.

El último tópico que señalaremos como fuente de inspiración del movimiento de la filosofía de la liberación es precisamente la filosofía latinoamericana. Mucho se ha discutido ya acerca de su existencia o inexistencia, se ha escrito su historia y se ha polemizado sobre sus temas principales (Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009 y Beorlegui, 2004). En esta dirección, José Santos Herceg distingue cinco sentidos en los que se habla de *filosofía latinoamericana*. El primero de ellos es el que entiende

la expresión como *filosofía para América Latina*, y que se refiere al sentido teleológico del término denotando con él un programa de acción, ante una situación considerada deficitaria; el ejemplo lo constituye la expresión alberdiana «filosofía americana». En efecto, la filosofía en América Latina comienza con Juan Bautista Alberdi hacia 1842 cuando se toma conciencia de la necesidad de hacer una filosofía de sí y para sí; el filósofo latinoamericano se apropia de determinados conceptos, categorías, argumentos para "aplicarlos" en la solución de aquellos asuntos que le interesa resolver (Santos Herceg, 2013: 11-13).

El segundo sentido lo entiende como una *filosofía acerca de o sobre lo latinoamericano*, se trata de un pensar que se realiza en o fuera del continente cuyo objeto o problema filosófico es desentrañar la realidad latinoamericana; el complejo de temas está conformado tanto por reflexiones acerca de la identidad latinoamericana, como sobre la modernidad en América Latina y las dilucidaciones en torno a problemas como el del mestizaje, la integración, el caudillismo, el sincretismo religioso, entre otros. Santos Herceg sitúa también aquí la disputa en torno a la filosofía latinoamericana misma respecto de su originalidad y autenticidad (Santos Herceg, 2013: 13-16).

El tercer sentido se refiere a la *filosofía en América Latina*, y se trata de la filosofía hecha en América Latina, aquella que se ha dado en nuestro continente; es latinoamericana la filosofía que surge en los territorios que son parte de lo que se ha llamado América Latina. El lugar de la enunciación, *i. e.*, desde donde se hace filosofía, no es secundario dado que no hay un lugar abstracto o neutro desde donde la filosofía se manifiesta; el lugar y el tiempo, *i. e.*, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico es central para efecto de su constitución como tal (Santos Herceg, 2013: 16-17).

Otro sentido, el cuarto, corresponde a la *filosofía hecha por latinoamericanos*. Aquí se trata de señalar al sujeto que filosofa, dado que el contexto del filosofar es relevante no solo respecto del lugar sino también del sujeto que filosofa. Según esta posición, un filósofo latinoamericano haría siempre "filosofía latinoamericana"; esta postura es contraria a la del academicismo que no pone en consideración el lugar ni de enunciación ni de la propia subjetividad del sujeto filósofo (Santos Herceg, 2013:

18-20).

Finalmente, el quinto sentido indica la *filosofía (propia) de latinoamérica* y se refiere a rasgos e inquietudes preponderantes que en relación con otras expresiones nacionales, distinguen nuestro filosofar; se apunta no a la originalidad del pensamiento latinoamericano, sino a los rasgos que caracterizan la filosofía latinoamericana (Santos Herceg, 2013: 20-21).

En el marco de estas indicaciones, a fines de la década de los sesenta, Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea entablan una polémica sobre la autenticidad del pensar de nuestra América. La pregunta acerca de si existe una filosofía de nuestra América, formulada hacia 1968 por Salazar Bondy en un opúsculo titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, será el detonante del debate. Zea responderá categóricamente con la afirmación de una filosofía americana "sin más" a través de su obra *La filosofía americana como filosofía sin más* publicada en 1969, e insistiendo en la posición historicista de José Gaos. De hecho, el historicismo, a partir de los aportes de este último (Gaos, 1943 y 1980), constituía la metodología de abordaje filosófico de la circunstancialidad latinoamericana. La polémica mostrará la limitación del historicismo como metodología de estudio de nuestra realidad (Arpini, 2003: 45) y abrirá paso entonces a una revisión crítica del mismo.

Para Salazar Bondy, la historia de la filosofía en la región se expresa como mera copia, mala repetición deformante de lo producido en otras partes del mundo; además, el debate acerca de la existencia de filosofía en o de la región, y el señalamiento de una dependencia con dominación sobre la cual se asienta una cultura alienante y alienada, una cultura de dominación, lo que en el campo de la filosofía determina una filosofía inauténtica, constituye otro de los ejes de su denuncia. Paralelamente a su crítico diagnóstico propone para disponer de una filosofía auténtica la necesidad de modificar, transformar, cambiar la sociedad y la cultura de dominación; en síntesis, Salazar Bondy afirma la necesidad de un cambio estructural para contar con una filosofía auténtica en la región (Cerutti, 2011: 79-80).

Zea, por su parte, enfatiza las dimensiones antropológicas, de originalidad y de

autenticidad del pensar surgido en la región. En efecto, la «filosofía sin más», cuya pretensión ha sido exclamada una y otra vez por nuestros filósofos, no siempre ha sido entendida del mismo modo. La preocupación por un pensar riguroso que se exima a sí mismo de localismos estaba ya presente en pensadores como Risieri Frondizi y Francisco Romero, preocupados por un quehacer filosófico que permitiera disminuir la distancia respecto del quehacer filosófico europeo. Con signo distinto al de la polémica entre Salazar Bondy y Zea, el debate de la «filosofía sin más» enraizaba en las categorías de lo *puro* y lo *impuro*. En otro sentido, José Gaos hablará de hacer pura y simplemente filosofía, retomando la exigencia alberdiana de 1840. El núcleo de la polémica que sucintamente revisaremos se inscribe en este sentido.

La polémica sobre un filosofar original, sobre un *filosofar sin más* en esta parte del globo, puso de manifiesto la confluencia de diversas líneas de análisis además del historicismo, entre ellas, la filosofía analítica y la teoría de la dependencia, como también diversas comprensiones de lo ideológico y la necesidad de una revisión crítica de los supuestos teóricos y de los criterios metodológicos del historicismo y del circunstancialismo.

Carlos Beorlegui considera que la polémica entre Zea y Salazar Bondy se mantiene en dos planos distintos y que por ello no lograron entenderse del todo (Beorlegui, 2004: 631). Ambos parten de supuestos diferentes y de referentes distintos para ciertos términos, como por ejemplo, la categoría de *autenticidad*. Por otro lado, David Sobrevilla considera que los reparos del filósofo mexicano en nada afectan al planteo del peruano en la medida en que Zea no los ha asumido cabalmente. Así entonces la polémica entre ambos filósofos no agota el problema de la originalidad y la autenticidad de nuestra cultura y filosofía (Arpini, 2003: 67).

Para Cerutti Gulberg, la problemática trascenderá a los autores y textos aquí tratados; así por ejemplo Helio Gallardo será quien —a su juicio— mejor trate esta cuestión señalando lo que ya anticipáramos, que Zea no asume el cuestionamiento de Salazar Bondy (Cerutti, 2006: 263-273). La cuestión de la disputa Zea-Bondy lejos de estar agotada sigue constituyendo uno de los elementos del pensar filosófico actual en América Latina. Sin embargo, en otro de sus textos, *Filosofar desde nuestra*

América (2000), Cerutti Guldberg se manifiesta contra la pretensión salazariana de partir de cero en el filosofar latinoamericanano, dado que este depende de su relación con la propia tradición filosófica. El opúsculo de Salazar Bondy representa para Cerutti el antimodelo paradigmático del filosofar nuestroamericano, al decir suyo. Para Salazar no habría existido propiamente filosofía en Hispanoamérica y para que existiera es necesaria una revolución que transforme de raíz a la sociedad. Para Cerutti este modelo de entender la filosofía en América hace casi imposible el filosofar mismo. En efecto, nada de lo hecho serviría por su condición de imitativo y alienante.

A su vez, Arturo Andrés Roig (1993), revisará la *filosofía sin más* tanto en el ámbito académico como en el de la disputa Zea-Bondy, concluyendo que ambos pensadores coinciden en dar una versión antropológica de la filosofía.

> Si algo podríamos entender que se da en común en ambos, es una visión antropológica de la filosofía. La afirmación de Salazar Bondy de que la filosofía ha de ser entre nosotros "...una reflexión sobre nuestro *status* antropológico, o en todo caso, consciente de él, con vistas a su cancelación", sigue en pie. (Roig, 1993: 140)

Nuestra actual realidad social, histórica, económica, cultural y política, realidad de características insoportables como la desigual distribución de la riqueza, la explotación, la trata de personas, la catástrofe ecológica, la presión demográfica, la violencia, el hambre, la manipulación de los *mass-media*, las democracias formales o de baja intensidad, entre otras, que trascienden nuestras fronteras, nos obliga, nos impele a pensar en nuestra realidad encaminando el pensamiento en la impostergable búsqueda de alternativas. En este sentido debemos inscribir el movimiento de la filosofía de la liberación y, particularmente, la producción filosófica de Enrique Dussel.

1.2.2. Argentina: discusión entre populistas y marxistas

En lo que sigue nos adentramos en la discusión filosófica que atraviesa las décadas de 1970 y 1980 en Argentina y, en particular, en la discusión que se dio entre populistas y marxistas en el marco de la conformación de la filosofía de la liberación.

En la década de 1970, como se ha dicho (*vid. supra* § 1.1.2), comienzan a vivirse los años crueles. Pero es también la década, como afirma Roig, en que la Facultad de

Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo produjo la primera filosofía que tendría relevancia internacional a través del movimiento de la filosofía de la liberación:

> Más allá de sus debilidades y contradicciones, esta filosofía fue la primera que intentó, desde las aulas de la Universidad, hacer compatibles la vida académica con la exclaustración y, por cierto, al modo del gran antecedente del '18, se exigía como momento indispensable una reforma de los estudios. La violencia con la que todo esto fue tronchado no impidió su continuación en otras universidades latinoamericanas, con lo que nuestra Facultad, también por primera vez, exportó filósofos. (Roig, 2005b: 358)

La filosofía de la liberación surge en Argentina a fines de la década de los sesenta y toma un impulso definitivo en el II Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Córdoba en el año 1971, pero será en el año 1975 cuando la filosofía de la liberación alcance al resto de América Latina, en el encuentro de filosofía de Morelia, acaecido en dicha ciudad mexicana.

En la etapa del surgimiento de la filosofía de la liberación los principales debates y posicionamientos se dieron a través de publicaciones colectivas, *v. gr.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Ardiles *et al.*, 1973) y *Cultura popular y filosofía de la liberación* (Ardiles *et al.*, 1975), de las ponencias debatidas en el II Congreso Nacional de Filosofía en 1971 y de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* desde 1975 a 1979 (resaltando temas, autores y la genealogía de las diversas posiciones), las "Semanas Académicas" en la Universidad del Salvador en 1969 y su revista *Stromata* (Arpini, 2010: 145). Como mencionamos, el alcance latinoamericano se da en el marco del Primer Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia, en cuya declaración se plantea la problemática de la liberación como fenómeno mundial, y de la obra conjunta *La filosofía actual en America Latina* (Ardado *et al.*, 1976).

Según Cerutti, los rasgos comunes del filosofar por la liberación se configuran hacia 1973, y consisten en hacer una filosofía latinoamericana con validez universal, en destruir la situación de dependencia, enfrentando también la filosofía academicista que pretende justificarla, y en explicitar críticamente las necesidades de las grandes mayorías explotadas: el pueblo pobre y oprimido en tanto que portadores de la novedad histórica, la cual debía ser pensada e impulsada también por una filosofía de la liberación (Cerutti, 2011: 85-86).

Tal como nos lo refiere en una entrevista que le realizáramos oportunamente a Adriana Arpini, podemos señalar que en el ambiente filosófico de Mendoza predominaba el hegelianismo en todas sus vertientes. No resulta extraño entonces que hacia 1972 Dussel publicara por la editorial mendocina Ser y Tiempo su obra *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar.*[27]

Ahora bien, con respecto al surgimiento de la filosofía de la liberación, Arpini (2013) sostiene que la misma nace con peso propio al calor de un debate en que se cuestionó el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos. Problemas relativos a la cuestión de la ideología, a la función social y crítica de la filosofía, a los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, entre otros, venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudios independientes en la Argentina durante la década de 1960.

El contexto intelectual estaba determinado, como hemos discutido ya en el § 1.2.1, por la teoría de la dependencia y su diagnóstico sobre el desarrollo, mostrando teóricamente su falencia, por la renovación de la iglesia católica con el Concilio Vaticano II (1959-1965) y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín en el año 1968. Para Devés Valdés (2009), en el movimiento de la filosofía de la liberación pueden hallarse elementos teóricos provenientes de diferentes esferas: el dependentismo, el marxismo, los pensadores nacionales y anticoloniales, la teología y la pedagogía de la liberación y las declaraciones del episcopado latinoamericano, los filósofos Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, así como procesos históricos como la Revolución Cubana:

> La filosofía de la liberación, en un comienzo muy afín al pensamiento nacionalista y católico, va a empalmar, a través de Salazar Bondy, con un pensamiento más laico, de inspiración existencialista e incluso marxista, pero sobre todo va a reconocer las tradiciones del pensamiento latinoamericano de aquellos años, tejida por y en torno de Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Arturo Ardao y Abelardo Villegas, entre otros. (Devés Valdés, 2009: 181)

En el caso particular de Dussel debe mencionarse también la Escuela de Frankfurt, que con Marcuse permitió que se politizase la ontología; Emmanuel Levinas, gracias a cuya categoría de *exterioridad* pudo criticarse la fenomenología, y desde la

27 Texto que fuese reeditado y ampliado en 1974 en España por la editorial Sígueme con el título *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*.

alteridad, dice Dussel, "comenzar una filosofía política latinoamericana de liberación" (Dussel, 1994a: 65-66).

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 cuatro décadas se han desplegado múltiples manifestaciones. La clasificación que ha pasado a ser hegemónica y que, a nuestro juicio, como toda clasificación, puede ser cuestionada, le pertenece a Horacio Cerutti Guldberg. Cerutti analiza las formulaciones de la filosofía de la liberación según los siguientes tópicos: el punto de partida del filosofar, la metodología empleada, el sujeto del filosofar y la concepción de la filosofía. Además, distinguió en su obra ya clásica sobre el movimiento, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2006), dos sectores y cuatro corrientes. Por un lado, el "sector populista", conformado por la corriente "ontologista" o "subsector de extrema derecha", también denominado por el autor "dogmatismo de la 'ambigüedad' concreta", cuyos principales representantes son Mario Casalla, Günter Rodolfo Kusch y Amelia Podetti, entre otros, y la corriente "analéctica" o "subsector populista ingenuo" o "populismo de la ambigüedad abstracta", con Enrique Dussel, Juan Carlos Scanonne y Osvaldo Ardiles, entre otros; por otra parte, el "sector crítico del populismo", conformado por la corriente "historicista", con Arturo Andrés Roig, entre otros, y entre los latinoamericanos Leopoldo Zea, y la corriente "problematizadora", donde Cerutti se incluye a sí mismo junto con Manuel Ignacio Santos y José Severino Croatto (Cerutti, 2006: 302 y 330, 2011: 86, y también Beorlegui, 2004: 695-700).

Otra clasificación del movimiento, menos conocida, la ofrece Pablo Guadarrama González (1993). El autor distingue cuatro dimensiones del concepto de liberación. La primera de ellas corresponde a la dimensión culturológica, con Juan Carlos Scanonne, Carlos Cullen y Dina Picotti, quienes intentan rescatar y destacar los valores autóctonos, enajenados por la imposición de una cultura dominadora; en ellos puede observarse la influencia de Rodolfo Kusch. Una segunda dimensión corresponde a la liberación a través de la racionalidad como vía para desalienar al hombre latinoamericano, y ubica aquí al peruano Francisco Miró Quesada. Una tercera dimensión corresponde a la liberación como posibilidad de una democracia efectiva que permita libertades políticas, culturales y económicas, y ubica en esta

posición a Leopoldo Zea, Osvaldo Ardiles, Carlos Matos, Yamandú Acosta y Germán Marquínez, entre otros. Finalmente, una cuarta dimensión que entiende la liberación como revolución nacional liberadora, y señala como integrantes de esta posición a Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Andrés Roig y Alejandro Serrano Caldera.

Ahora bien, un eje central de la discusión por entonces en Argentina lo constituye, como ya dijimos, el debate entre populistas y marxistas. El punto de conflicto pasaba, según Cerutti, por la posición adoptada frente a Marx y el marxismo, por un lado, y, correlativamente, por las posiciones adoptadas frente a las políticas populistas impulsadas por el peronismo de los años setenta (*vid. supra* § 1.1). Los populistas y antimarxistas, que según la clasificación de Cerutti serían quienes representan las posiciones ontologicista y analéctica, se manifestaban a favor de lo que en Argentina se denominaba "tercera posición" ("ni yanquis ni marxistas, peronistas"). Por su parte, los marxistas corresponden, según este esquema, a las posiciones historicista y problematizadora, ambas críticas frente al la "tercera posición" y abiertas a incorporar aportes de la tradición marxista (Cerutti, 2011: 86-87).

Según Guadarrama González (1993), el marxismo no constituyó en el período de surgimiento de la filosofía de la liberación un punto de partida, ya que en algunos casos ni siquiera manejaban suficientemente las obras de los clásicos del marxismo sino a través de sus diversas versiones y "deformaciones". Paulatinamente los filósofos de la liberación han encontrado en el marxismo un inobjetable instrumento de valor científico y de compromiso con los oprimidos que se quieren liberar; así lo han hecho, por ejemplo, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Francisco Miró Quesada, Horacio Cerutti Guldberg, entre otros.

Después del derrocamiento en Argentina del peronismo y de la instauración de la Revolución Libertadora en 1955, el peronismo combativo y el marxismo comienzan a estrechar vínculos tanto teóricos como prácticos. Pero recién hacia mediados de la década de 1960 podrá observarse la radicalización política tanto de la izquierda peronista como del marxismo (Tarcus, 1999 y Terán, 2008). Los debates y posicionamientos teóricos al respecto aparecen, por ejemplo, en revistas del

peronismo revolucionario tales como *Peronismo y socialismo* y *Peronismo y liberación*, ambas dirigidas por Juan José Hernández Arregui. También con el libro de Norberto Galasso, *Peronismo y liberación nacional* o con el del Padre Mugica, *Peronismo y cristianismo*.

1.2.3. México: marxistas, latinoamericanistas y analíticos

> Desde México, mi discurso filosófico debe ser muy distinto que en Argentina; aquí los interlocutores, desde una porción latinoamericana, nacional y popular, son la *filosofía lógica* (positivista, del lenguaje) y *marxista de orientación nordatlántica*. De ese diálogo, espero, aparecerán algunas obras en el futuro, a partir de nuestra *realidad histórica* latinoamericana.
> — Enrique Dussel (1995: 34)

Ya en México, el discurso filosófico dusseliano no podía ser el mismo que el sostenido en Argentina, pues se corría el riesgo de su incomprensibilidad:

> Saber leer mis tomos III,[28] IV,[29] y V[30] de *Para una ética de la liberación latinoamericana* bajo esta perspectiva, podría dar mucha luz a nuestra posición. Lo que pasó fue, que, posteriormente por el exilio, lejos de la Argentina, donde nuestro discurso era ininteligible (porque cada país tiene su propio discurso, en América Latina), y como dichos tomos fueron ya editados en el extranjero (en México y Bogotá), en cierta manera se tornaron incomprensibles. Los lectores posibles habían quedado en la Argentina —y eran perseguidos, torturados, asesinados—, o los que podían leer las obras no conocían el contexto coyuntural concreto desde donde se había originado. Era un discurso estrictamente filosófico, criticando posiciones de otros filósofos, pero hablando a estudiantes y hombres concretos en situaciones concretas. (Dussel, 1994a: 73)

Enrique Dussel ha referido[31] que le ha costado quince años de intenso trabajo intelectual ingresar en el discurso filosófico de la academia mexicana, puesto que era otra tradición, distinta de la que conocía y en la cual participaba en Argentina. Por ello es que con su libro *Filosofía de la liberación* publicado en 1977 cierra la etapa argentina y se inserta, poco a poco, en la problemática mexicana.

El 15 de agosto de 1975, como hemos visto en el § 1.1.2, Dussel comienza su exilio en México. Por entonces, en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales en la Academia mexicana predominaban tres corrientes: el marxismo, los estudios latinoamericanos y la filosofía analítica. Pensamos que este punto debe

28 Véase Dussel, 1977b.
29 Véase Dussel, 1979.
30 Véase Dussel, 1980a.
31 Véase la conferencia brindada en la Ciudad de Rosario en agosto de 2015 en el marco del Congreso AFRA.

considerarse respecto de los móviles que lo llevan a Dussel a trabajar la obra de Marx. Nuestro autor se ubicaba hasta entonces en una posición antimarxista (*vid. infra* § 2.1.1). Si fuese posible considerar la preocupación de Dussel de quedar fuera o relegado a una posición secundaria en la academia mexicana, entonces la hipótesis de que el estudio de Marx tiene que ver con esta situación particular no es menor. Discutiremos este posible móvil así como otros en el § 2.1.

Según Carlos Pereda, la filosofía mexicana durante el siglo XX presenta cuatro fases. La primera corresponde a la generación de los "fundadores", quienes sostuvieron una reacción anti-positivista protagonizada por Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos. La segunda es la generación de los "transterrados"; en efecto, en la década de 1930 y a causa de la derrota de la República española y del triunfo del franquismo, comenzó a llegar a México una fuerte inmigración con un contingente importante de intelectuales. Entre los filósofos se encontraban: José Gaos, María Zambrano, Eugenio Ímaz, Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, Luis Recaséns Siches, José María Gallegos Rocafull, David García Bacca, Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros. Los filósofos "transterrados" además de los aportes filosóficos propios que realizaron, introdujeron en México una actitud más profesional con respecto a la filosofía (familiarizarse con los clásicos, leer los textos centrales de la tradición, directamente y en sus originales, estar al día, etc.). La tercera fase, que Pereda denomina: "época de los grandes bloques", es la que nos interesa a nostros. Los grandes bloques fueron: el mexicanismo o latinoamericanismo, el marxismo, la filosofía analítica y tradición metafísica o hermenéutica (Pereda, 2009).

Tres son, entonces, las posiciones fundamentales sobre el por qué y para qué filosofar en México desde la segunda mitad del siglo XX. La primera de ellas es la filosofía latinoamericana o el latinoamericanismo filosófico, preocupada fundalmentalmente por el sujeto que elabora la filosofía, el terreno de donde parten sus reflexiones y la efectividad que pueden tener para el ámbito latinoamericano; en este modo de ejercer la filosofía hay un compromiso ideológico con las aspiraciones de las masas populares, se asume asimismo la actividad filosófica con conciencia de la necesidad de realizar un viraje respecto de la actividad filosófica tradicional contra el academicismo. La segunda es la posición dialéctico-materialista, *i. e.*, el

marxismo latinoamericano. Y finalmente, la posición hermenéutica, exegética o filológica, *i. e.*, la filosofía analítica, caracterizada por su universalismo abstracto, el neocolonialismo cultural y el pluralismo. Desde esta posición se concibe el ejercicio filosófico como una preocupación necesaria, universal e inherente a todo hombre sobre la esencia del mundo, su lugar en él, etc., dado que tales explicaciones sirven para satisfacer la sed constante de la sabiduría humana (Guadarrama González, 1994: 188-202). Otras corrientes filosóficas en México de menor desarrollo son el neotomismo, la fenomenología y el existencialismo (Vargas Lozano, 1976). En lo que sigue analizaremos sucintamente estas tres posiciones dominantes para el universo académico mexicano en relación a la filosofía y las ciencias sociales.

La recepción filosófica de la obra de Marx comenzó en México fundamentalmente cuando la editorial Fondo de Cultura Económica publica la traducción de *El capital* realizada por Wenceslao Roces en 1946. El conocimiento directo de las obras de Marx, a través de las traducciones de Wenceslao Roces, permitieron el inicio de una nueva forma de entender el marxismo. Hacia mediados de 1970, Marx será el lenguaje de la UNAM. La indudable presencia del marxismo en la academia mexicana desde el decenio de 1960 hasta la década de los noventa puede leerse en función de las transformaciones políticas y sociales acontecidas en México desde, diríamos, la presidencia de Lázaro Cárdenas. El crecimiento de la población urbana fundamentalmente a través del éxodo campesino a la ciudad por razones de pérdida de trabajo y de tierra, permiten visualizar el incremento del proletario (Pereda, 2009 y Vargas Lozano, 1997).

En México, el marxismo era por entonces muy importante. En Argentina era, más bien, secundario. El grupo más significativo en este sentido era Pasado y Presente con José Aricó a la cabeza. En México, ha dicho Dussel en la conferencia ya señalada, era necesario atravesar Marx. Dussel se dedicó a estudiar y a pensar a Marx durante diez años con el propósito de ver cómo Marx podía oponerse a una filosofía de la liberación o ayudar a su construcción. Así, Dussel comenzó a hacer algo que resultó único: estudiar a Marx desde sus fuentes y hasta sus obras inéditas, por ejemplo con los *Manuscritos del 63-65*, archivados en Holanda y Berlín. Dussel ha dicho también que lo que hizo con Marx fue lo mismo que Avicena hizo con la obra de Aristóteles, es decir, un comentario línea por línea en este caso de las

cuatro redacciones de *El capital* producidas entre 1857 y hasta la muerte de Marx en 1883. Nadie hasta ese momento había hecho semejante trabajo. Dussel ha estudiado, entonces, la arqueología de la construcción de las categorías centrales del pensamiento de Marx. Por eso es que Dussel se jacta, y creemos que con razón, de conocer a Marx con microscopio (*vid. infra* § 2.2).

El marxismo de origen soviético fue puesto en jaque por las nuevas tendencias del marxismo occidental, "que había ingresado en el universo intelectual mexicano a partir de mediados de los años 60; primeramente con Althusser, y luego con Gramsci. La influencia de Althusser fue central entre 1965 y 1975. La intelectualidad teórica de izquierda se dividió entre 'althusserianos' y 'anti-althusserianos'" (Burgos, 2004: 233-234). En el caso de México, el althusserianismo tuvo una importancia tal que llegó a ser hegemónica desde la segunda mitad de los sesenta hasta fines de los setenta. Entre los representantes de esta corriente hay que destacar a Carlos Pereyra, Enrique González Rojo, Raúl Olmedo, Alberto Híjar y Cesáreo Morales (Burgos, 2004 y Vargas Lozano, 1997).

En la época en la que Dussel realiza su trabajo hermenéutico sobre Marx campeaba en la Academia mexicana la interpretación althusseriana respecto de la ruptura epistemológica del filósofo alemán acontecida según el francés en 1845, un año después de escribir los *Manuscritos. Economía y Filosofía* (Althusser, 1967 y Althusser y Balibar, 2004). Esto significaba la tesis del abandono de Hegel por parte de Marx. Dussel advierte el error de Althusser señalando la crucial importancia de Hegel en sus cuatro redacciones de *El capital* (*vid. infra* § 2.2.2). Althusser, según Dussel, no había leído seriamente *El capital*. La lectura dusseliana es, en buena medida, una crítica a Althusser y, sobre todo, al athusserianismo de la época.

En la década de los ochenta fue muy importante la obra de exiliados argentinos como Juan Carlos Portantiero, Emilio de Ípola, José Aricó y Oscar del Barco. En el caso del grupo Pasado y Presente, México fue un lugar central para pensar América Latina. Los *Cuadernos de Pasado y Presente* suman 98 números; 34 de los mismos fueron publicados en México por la editorial Siglo XXI bajo la dirección de Aricó (Burgos, 2004: 246-247). En este sentido, un elemento central de la renovación teórica del pensamiento de izquierda en América Latina lo constituye la lectura de

Gramsci, fundamentalmente en torno al concepto de hegemonía, por parte de estos intelectuales. Otro elemento central fue la lectura sobre Mariátegui. Y un tercer elemento lo constituye la revisión crítica del pensamiento marxista sobre América Latina a partir de la obra de Aricó, *Marx y América Latina* (2010) (Burgos, 2004 y Vargas Lozano, 1997).

Cuando se habla de marxismo crítico en México la descripción se ciñe a Adolfo Sánchez Vázquez con su filosofía de la praxis y a Bolívar Echeverría. Otros intelectuales pertenecientes a esta corriente en México son Diana Fuentes, Eli Eduardo de Gortari y Jorge Veraza. También deben ser mencionados José Porfirio Miranda con su obra *Marx y la Biblia* (2008), por ejemplo, y al mismo Enrique Dussel (Vargas Lozano, 1997 y Beuchot, 2008).

Ahora bien, respecto del latinoamericanismo filosófico, hallamos fundamentalmente las posiciones de Leopoldo Zea y el grupo "Hiperión". Zea fue discípulo de José Gaos, con quien se conoció en 1939 y de quien recoge la idea de estudiar la historia de la filosofía en México y, aun más, de hacer filosofía mexicana. Las corrientes filosóficas por las que se vio influenciado fueron el historicismo, el existencialismo y el marxismo (Beuchot, 2008). Zea se ha ocupado fundamentalmente del desarrollo de la historia de las ideas en América Latina. Dicha actividad ha sido objetivada en numerosas publicaciones así como también en una rica actividad académica ya sea como fundador de instituciones tales como el Colegio de Estudios Latinoamericanos en la FFyL de la UNAM y el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, o bien como director de la revista *Cuadernos Americanos*, entre muchas otras (Vargas Lozano, 1997).

Para Zea, el pensamiento y la filosofía en México debieran ser intrumentos ideológicos, *i. e.*, instrumentos de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural. Los filósfos mexicanos, afirma Zea, hicieron de la filosofía un instrumento de acción educativia, social y política. La urgencia de los problemas que debieron responder, les hizo utilizar filosofías ya construidas para adaptarlas a la solución de los problemas que se les planteaban. La historia de las ideas latinoamericanas demuestra y estudia este hecho (Zea *et al.*, 1968). En opinión de Mauricio Beuchot:

> Zea es, sin duda, uno de los grandes promotores de la filosofía auténtica mexicana, lo mismo que americana. Por ello es uno de los pilares de la filosofía mexicana misma. Recoge la tradición de Caso, Vasconcelos y Ramos, de una cultura y una filosofía propias, y la combina con el circunstancialismo de Ortega que traía José Gaos, el cual le insistió en la necesidad de esta empresa. De su maestro Gaos tomó la idea de hacer buena filosofía, la cual, por estar hecha por americanos, sería filosofía americana aun cuando fuera filosofía sin más. De los marxistas y filósofos de la liberación tomó el ideal emancipatorio para México. Y de sus polémicas con los filósofos analíticos, la necesidad de una mayor profesionalización de la filosofía, con los instrumentos que fueron adecuados, con tal de aplicarlos a los problemas de nuestro país. (Beuchot, 2008: 212-213)

El grupo Hiperión, por su parte, creado bajo el impulso de Zea entre 1940 y 1950, estuvo conformado por, entre otros, Jorge Portilla, Emilio Uranga González Andrade, Ricardo Guerra Tejeda, Joaquín Sánchez Macgrégor, Salvador Reyes Nevares, Luis Villoro y Joaquín Sánchez Macgrégor. La mayoría se consideraba discípulo de Gaos, y recuperaban su insistencia en estudiar lo mexicano tanto desde un punto de vista historiográfico como desde el teórico-sistemático, sirviéndose sobre todo de la fenomenología husserliana y la ontología existencialista (Beuchot, 2008 y Vargas Lozano, 1997).

La filosofía analítica constituye una manera de ver los problemas de la filosofía de la ciencia y los desarrollos de la lógica moderna, hasta la consideración filosófica del lenguaje y el análisis conceptual propiamente dicho (Salmerón, 1991: 119). Cultivada sobre todo en los países anglosajones, cumplió en México un papel de promotora de la profesionalización o normalización de la filosofía. Considerada como la filosofía científica, se centra sobre todo en la filosofía del lenguaje, la lógica y la filosofía de la ciencia. Desde la lógica del lenguaje se abordaban los temas de la ética y las demás ramas filosóficas. En México fue cultivada sobre todo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM a trevés del grupo Crítica, surgido en 1967 junto a su revista homónima, al que pertenecieron Fernando Salmerón, Luis Villoro, Alejando Rossi, Hugo Margain, Enrique Villanueva, Alejandro Tomasini Bassols y Alejandro Herrera, entre otros. Este ejercicio filosófico desdeñó en México la filosofía más literaria y ensayística, dedicada a buscar esencias, como la de lo mexicano, y a buscar una filosofía mexicana original (Beuchot, 2008 y Vargas Lozano, 1997).

Uno de los intelectuales más destacados dentro de la filosofía analítica mexicana ha sido Luis Villoro, para quien la filosofía como autorreflexión nacional, *i. e.*, como

filosofía de lo mexicano ha cumplido o agotado su tarea. En efecto, sostuvo que no interesaba ya la filosofía como una forma de expresión histórica particular, sino como tarea reflexiva sobre problemas que carecen de carácter circunstancial. Para Villoro, la reflexión sobre la realidad nacional debía proseguirse por medios más seguros y científicos, esto es, era necesario abandonar el ensayo filosófico literario y situarse en un verdadero terreno de estudio: la sociología, la economía, la historia de las ideologías, la antropología y la psicología sociales, entre otros (Zea *et al.*, 1968). Para Alejandro Rossi, por su parte, la filosofía mexicana ha reconocido por medio del ejercicio de la filosofía analítica la pobreza técnica con que venía ejerciéndose la filosofía. Se trataba, entonces, de lograr el dominio de ciertos procedimientos, de ciertas técnicas, que permitan plantear, en un nivel teórico aceptable, cualquier tema. De allí la urgencia del grupo Crítica por lograr una profesionalización en el campo de la filosofía mexicana (Zea *et al.*, 1968).

Finalmente, deseamos indicar la presencia de la filosofía de la liberación en México. Según Beuchot, en el seno de la filosofía cristiana, y por influjo recibido por el marxismo, surgió la teología de la liberación, que después se especificó más como filosofía de la liberación. Entre los representantes mexicanos de esta corriente señala a José Porfirio Miranda (Beuchot, 2008).

Ahora bien, el Primer Coloquio Nacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica de México y celebrado en la ciudad de Morelia (Michoacán, México), del 4 al 9 de agosto de 1975 tenía como uno de los grandes temas de discusión la situación actual de la filosofía en Latinoamérica (Vargas Lozano, 1976: 232). La discusión filosófica se situó en la crítica al historicismo diltheyano y orteguiano y a las filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger, así como también en la necesidad de vincular a la filosofía con el proceso histórico-social de América Latina (Vargas Lozano, 1976: 236).

El coloquio ofreció la posibilidad de profundizar los debates iniciados en Argentina y ampliarlos a toda América Latina, al mismo tiempo que fue un escenario propicio para exponer las necesarias reorientaciones de una filosofía que pretendía pensar la realidad latinoamericana desde ella misma con intención liberadora. En esa ocasión se redacta la "Declaración de Morelia", firmada por Enrique Dussel, Francisco Miró

Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. En ella se propone la elaboración de una filosofía que frente a la doctrina del destino manifiesto, exprese el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación, rechazando las relaciones de dependencia a favor de una relación horizontal de solidaridad entre hombres y pueblos. Ello implica, también, extender universalmente las posibilidades y el temario de una filosofía de la liberación (Roig, 1981: 95-101 y Arpini, inédito).

> A una filosofía que hace suponer el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo, deberá ofrecerse una filosofía que niegue tal destino y haga, por el contrario expreso el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación. A una filosofía que justifique, como lo ha venido haciendo, la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros, deberá oponerse una filosofía que rechazando la relación vertical de dependencia haga expresa una relación horizontal de solidaridad. Esto es la solidaridad de hombres entre hombres, de pueblos entre pueblos, de pares entre pares. (Roig, 1981: 95)

Así, la realidad de la dependencia en América Latina es asumida filosóficamente por la filosofía de la liberación.

Capítulo 2

El comentario dusseliano a las cuatro redacciones de *El capital*

En este capítulo describiremos en qué consiste propiamente la producción filosófica de Enrique Dussel a partir de las cuatro redacciones de *El capital*. Para ello plantearemos dos instancias argumentativas: en primer lugar, y trazando un paralelismo con su desarrollo filosófico, analizaremos el pasaje de una posición antimarxista en tanto que antidogmática (*vid. infra* § 2.1.1) a una posición de convergencia con Marx (*vid. infra* § 2.1.2). En segundo lugar, analizaremos en qué consiste lo que Dussel denomina *obra teórica de Marx* (*vid. infra* § 2.2.1); también estudiaremos la importancia que tanto Emmanuel Levinas como G. W. F. Hegel y Friedrich Schelling tienen en la lectura dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios (*vid. infra* § 2.2.2), y por último, brindaremos una descripción somera de las obras que componen el comentario de nuestro autor a las cuatro redacciones de *El capital*, previo a desarrollar, en la segunda parte de este trabajo, una lectura analítica respecto de dicho comentario (*vid. infra* § 2.2.3).

Iniciemos con una observación de Dussel respecto de su trabajo sobre Marx. Nuestro autor ha manifiestado la satisfacción y felicidad que le produce haber proporcionado la primera versión de conjunto a nivel mundial tanto de *El capital* como de sus escritos preparatorios, *i. e.*, de la sección II del *Marx-Engels Gesamtausgabe* (*MEGA²*). Por nuestra parte, creemos que Dussel se adelantó varios años respecto de los que hoy se está haciendo en torno al *MEGA²*, II.[32] El propósito de Dussel ha sido ofrecer una nueva visión del trabajo central de la obra propiamente *científica* de Marx. El objetivo dusseliano era desbloquear a Marx, redescubrirlo y dejarlo abierto a prolongaciones no dogmáticas, adecuadas a la realidad latinoamericana. Se trata, pues, para Dussel de un "nuevo Marx" (Dussel,

32 Para mayor detalle véase Fineschi, 2013a y 2013b; Musto, 2011; Cerqueira, 2015; Bidet, 2007a y 2007b y Bidet y Kouvelakis, 2008.

1990a: 134).

En la década de 1970 en Argentina, y por influencias del populismo peronista (*vid. supra* § 1.1), la cuestión respecto del pesamiento de Marx fue mal planteada por un grupo de filósofos de la liberación, *i. e.*, por aquellos que consideraban a la filosofía de la liberación como alternativa al pensamiento de Marx (Moros Ruano, 1984). Para desembarazarse de esta dificultad que le valió fuertes críticas,[33] Dussel comienza en México una lectura atenta de Marx, en sus textos originales en alemán, tanto en el *Marx-Engels-Werke* (*MEW*) como en el *MEGA²*. Su lectura le revela un Marx dueño de un pensamiento fino, preciso, deslumbrante. No hay en el autor de *El capital*, según nuestro filósofo, un materialismo objetivista, economicista; contrariamente, dice Dussel, "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" (Dussel, 1983: 93).

Ahora bien, ¿por qué motivos estudia Dussel a Marx? Y, además, ¿cuál es la pertinencia de Marx para América Latina, según nuestro autor? Sabemos que el acceso sistemático a Marx comienza en 1977 (Dussel, 1994a: 222-223). Pensamos que tal trabajo se debió la necesidad de clarificar ciertos conceptos de su filosofía de la liberación, particularmente los de *pueblo* y *pobre*, *i. e.*, la necesidad de eliminar la ambigüedad de tales conceptos no estríctamente filosóficos. En este sentido, era necesario hacer de ellos categorías analíticas que permitieran explicar la realidad latinoamericana.[34] Este tema será analizado con más detalle en el § 3.2.3. Ahora bien, respecto de los comienzos de la filosofía de la liberación, dice Dussel:

> E, insistimos no es sólo una aplicación concreta del marxismo. Nació no como intento de concretización de un discurso filosófico (que en parte fue el intento del althusserianismo en América Latina), sino, por el contrario, como exigencia concreta de una praxis de liberación, es verdad que ambigua (la de la juventud y del movimiento obrero más comprometido, como el de Ongaro o el peronismo "de base", y otros) —pero por ambigua, incluyendo también en su seno la solución adecuada que había que clarificar con el tiempo—. El discurso teórico no fue primero sino segundo. Fue la praxis la que se impuso, y fue pensada con las categorías que se tenían (tradicionales, fenomenológicas, existenciales, hegelianas, Escuela de Frankfurt, etc.). (Dussel, 1994a: 70)

Cuando Dussel analiza la interpretación habermasiana de Marx en *Teoría y praxis* (1987) advierte que para el filósofo alemán el interés por la emancipación de la

33 Véase Cerutti, 2006.

34 Ambos conceptos remiten, sin duda, al campo de la de la teología: "*Pueblo* de Dios" y "bienaventurados los *pobres*". Sin embargo, en este trabajo no entraremos en esa disquisición.

sociedad en los países capitalistas avanzados luego del derrumbe del socialismo real ya no puede expresarse en términos económicos. Por ello el pensamiento de Marx no resulta pertinente. Sin embargo, dicha argumentación en contra para Europa resulta un argumento a favor en América Latina, pues el pauperismo del trabajo alienado muestra la ineludible pertinencia del pensamiento de Marx (Dussel, 1990a: 322-323 y 331-332). En este sentido, uno de los propósitos irrenunciables de la lectura dusseliana de Marx es continuar desde América Latina con su pensamiento:

> La tarea de historificación de su pensamiento (gracias a la comprensión de su evolución) permite, posteriormente, continuar su discurso, en sentido estrictamente marxista y sin embargo inventivamente. Las revoluciones del Caribe y Centroamérica —como inicio de la gran "revolución latinoamericana" de nuestra "segunda emancipación"— exigen una inteligencia estricta, científica, dialéctica, pero al mismo tiempo creadora, plegada a la realidad de la praxis revolucionaria del sandinismo, del farabundismo... Pero si no desolidificamos el discurso de Marx (conociendo las condiciones de su existencia y desarrollo), mal podremos producir una teoría adecuada a esas exigencias práctico-políticas. (Dussel, 1985a: 18)

Además, la filosofía de la liberación dusseliana pretende formular su dimensión económica desde un sentido antropológico y ético, por ello Marx, quien a partir de la ley del valor hace posible considerar toda objetivación de valor en la subjetividad del trabajador, será clave para la formulación dusseliana. En este sentido es válido sostener con Dussel que conocer la obra de Marx es preciso para entender, en tanto que latinoamericanos, por qué somos pobres. Y desde ahí hacer filosofía.

2.1. Del antimarxismo como antidogmatismo a una lectura arqueológica y creativa de *El capital*: las posiciones de Dussel respecto de Marx

Desarrollaremos a continuación las posiciones teóricas de Dussel a lo largo de su producción filosófica respecto de la obra de Marx. Se advierten con claridad dos momentos que se despliegan entre un antimarxismo entendido como antidogmatismo y una lectura arqueológica de la obra completa de Marx, y, especialmente, de *El capital* y sus escritos preparatorios. Describiremos estas posiciones atendiendo al desarrollo del pensamiento filosófico de nuestro autor a través de sus etapas e influencias y teniendo como eje los mencionados posicionamientos respecto de Marx. En efecto, entonces, si nos atenemos a su relación con el pensamiento de Marx, podemos estructurar el desarrollo filosófico de Dussel en dos etapas, una claramente antimarxista y la otra convergente respecto de los postulados de Marx.

La producción intelectual de Dussel comprende una extensa obra que recorre al menos tres dimensiones en buena medida imbricadas entre sí. Nos referimos a la filosófica, la histórica y la teológica. Centraremos nuestro trabajo en la primera de ellas y sobre todo en el periodo que venimos desarrollando (1967-1990). Ahora bien, al adentrarnos en la lectura de la obra filosófica de Enrique Dussel, pronto se advierte que en su discurso entremezcla con frecuencia aseveraciones y comentarios acerca de su vida. Al modo de un discurrir biográfico entramado con la profundidad de su análisis filosófico, es posible hallar elementos acerca de su desarrollo intelectual. Así, es el propio Dussel quien nos brinda pistas sobre el devenir de su producción filosófica.

Siguiendo entonces su propia periodización hasta 1998 (Dussel, 1993a y 1998c: 13-36), el desarrollo del pensamiento filosófico dusseliano posee al menos cuatro etapas:[35] a) la etapa de formación y de primeros escritos, denominada «simbólica latinoamericana» y que abarca los años 1952 a 1968; b) la correspondiente al surgimiento de la filosofía de la liberación, de 1969 a 1976, y que ha distinguido en dos momentos, denominados respectivamente «etapa de constitución» y «etapa de maduración»; c) la etapa de la «económica de la liberación», de 1977 a 1989, en la que profundiza su filosofía de la liberación desde un estudio renovado del humanismo marxiano; y c) la etapa abierta a partir del diálogo con los filósofos neokantianos de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, desde 1989 a 1998. Nosotros proponemos todavía una quinta etapa, la que se inicia en 1998 y llega hasta nuestros días, que podemos caracterizar como la de configuración de un sistema propio de pensamiento liberador a través de la fundamentación pluriprincipial tanto de la ética como de la política en clave liberadora, constituido a partir de la triple recepción crítica de Levinas, Marx y Apel-Habermas.

En este trabajo, sin embargo, describiremos solo las tres primeras pues son las que atañen a nuestro periodo de estudio. Precisamente entre las dos primeras etapas y la tercera, una de las cuestiones que es imposible soslayar respecto de la relación Dussel-Marx es el pasaje de un antimarxismo entendido más bien como antidogmatismo a una posición convergente con Marx. En lo que sigue

35 Dussel las señala como etapas del desarrollo de la filosofía de la liberación en general; nosotros debemos hacer la salvedad de que se trata de su propia trayectoria biográfica e intelectual.

analizaremos este viraje considerando sucintamente, además, las particularidades de cada etapa mencionada. En efecto, buscamos precisar los momentos de una divergencia a una convergencia con Marx que, asimismo, como veremos, coincide con el Marx de Dussel pre-exilio y con el del post-exilio en México (*vid. supra* § 1.1.2). Se trata, pues, de un cambio respecto de la consideración sobre Marx que se establece desde un Marx como un pensador ontológico y moderno a un Marx como un pensando meta-físico y crítico de la modernidad.

Según Fornet-Betancourt, nuestro filósofo debió liberarse de los prejucios antimarxistas típicos del catolicismo conservador latinoamericano para poder llegar a un diálogo productivo con Marx. La relación de Dussel con la obra de Marx es problemática y compleja. En efecto, va desde el rechazo y la negación a la afirmación o asimilación transformadora. A partir de su relectura sistemática de la obra de Marx, Dussel descubre el planteamiento marxiano como un marco teórico complementario a su filosofía de la liberación. Y coincide con el inicio de una nueva fase del pensamiento de Dussel: una fase caracterizada por el diálogo constructivo con Marx (Fornet-Betancourt, 2001: 325). Ahora bien, para el filósofo de origen cubano, la posición marxista de Dussel constituye una estación provisoria en un camino de evolución crítica que supera productivamente sus propios puntos de vista anteriores.[36] Veamos en lo que sigue en qué consisten estas posiciones.

2.1.1. Posición *antimarxista* en tanto que *antidogmática*

La posición antimarxista de Dussel puede comprenderse a partir del contexto de época que se vive en Argentina en los años setenta del siglo pasado —y que hemos indicado ya en el § 1.1— sumado a la consideración de su formación católica e incluso de su militancia en la Acción Católica durante su niñez y juventud.

La primera etapa del desarrollo filosófico de Dussel es la que él mismo denomina «simbólica latinoamericana», y abarca los años comprendidos entre 1953 y 1967. Es la etapa de formación que recorre los años que van desde su ingreso en la Universidad Nacional de Cuyo hasta que, tras sus estudios y viviencias en España, Israel, Francia y Alemania, regresa a la Argentina en 1967.

36 Para nosotros, esa "evolución crítica" supone la constitución de una económica de la liberación a partir de la recepción de *El capital* y sus escritos preparatorios en la filosofía de la liberación dusseliana.

En efecto, Dussel estudia filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo entre los años 1953 y 1957, licenciándose con la tesina *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles.* De inmediato comienza su periplo de estudios de posgrado por Europa, inicialmente en España, donde realiza el doctorado en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, hoy Universidad Complutense de Madrid, entre los años 1957 y 1959. El título de su tesis fue *El bien común. Su inconsistencia teórica*, y fue dirigida por Antonio Millán-Puelles; en dicha tesis prosigue la investigación de su tesina de grado.

Luego, Dussel viaja a Israel donde vivirá en Nazaret durante dos años, trabajando como carpintero en la construcción, y donde conocerá al sacerdote francés Paul Gauthier con quien descubrirá al pobre como oprimido. Ese descubrimiento, sumado al contacto directo con el sufrimiento y la miseria, será el acontecimiento que determinará su reflexión filosófica y teológica. Es allí donde surge la idea de escribir la historia «desde abajo». Hasta entonces su pensamiento estaba estructurado desde su formación de grado por una matriz europea.

En 1961, Dussel se instala en Francia donde estudia teología e historia mientras trabaja como bibliotecario para costearse sus estudios. En 1963, viaja a Alemania. En Munich conoce a Johanna Peters, con quien se casará poco tiempo después. También allí estudia historia con Joseph Lortz, iniciando así sus estudios de doctorado en historia de la Iglesia. Entre 1964 y 1966, viaja a Sevilla para estudiar en el Archivo de Indias de dicha ciudad española, con motivo de la realización de su tesis doctoral en historia. En 1965, obtiene una licenciatura en Estudios de la Religión por el Instituto Católico de París, y en 1967 se doctora en historia por La Sorbona. La tesis, dirigida por Robert Ricard, se titula *Les Evêques hispano-americains, defenseurs et evangelisateurs de l' indien (1504-1620).* A fines de la década de los sesenta, obtiene una beca para estudiar en México con Leopoldo Zea, pero finalmente regresa a Argentina y acepta la invitación de la Universidad Nacional de Resistencia, ubicada en la provincia de Chaco, en el noreste argentino, para ser profesor en dicha casa de altos estudios. Un año después, en 1968, será ya profesor de ética en la Universidad Nacional de Cuyo.

Durante esta etapa que describimos, Dussel se hallaba fuertemente influenciado por la fenomenología de Edmund Husserl y la ontología de Martin Heidegger. Sin embargo, la mayor influencia fue la recibida por la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur, de quien fuera alumno en La Sorbona, a partir sobre todo de su obra *La simbólica del mal* (2004). Resultado de esta influencia serán las obras que Dussel produce en este período, por ejemplo: *El humanismo helénico*, escrita en Francia en 1962 y publicada en Buenos Aires en 1975; *El humanismo semita*, publicada en 1969; y *El dualismo de la antropología de la cristiandad*, publicada en 1974.

El eje articulador de su preocupación intelectual en esta época fue la cuestión de la cultura latinoamericana, a partir, fundamentalmente, de la indicación de Leopoldo Zea, en su obra *América en la historia* (1957), respecto de que América Latina se hallaba fuera de la historia. La obsesión teórica de Dussel por entonces fue encontrarle a América Latina un lugar en la Historia Mundial. Es en esta etapa donde descubre —podríamos decir, empíricamente— la situación de *exterioridad* de América Latina.

Ahora bien, la perspectiva hermenéutica ricoeuriana entrará pronto en crisis dado que, como nuestro autor constata, el modelo ricoeuriano de interpretación de la cultura era válido para la hermenéutica de una sola cultura, pero no para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas, una dominante y otras dominadas (Dussel, 2006a: 29-30). Esta constatación dará el pie para el pasaje a la segunda etapa.

En efecto, el segundo período comprende los años 1969 a 1977, esto es, hasta la publicación de su *Filosofía de la Liberación*, y corresponde al momento de constitución de la filosofía de la liberación. Es la etapa en la que nuestro autor —como él mismo ha dicho— despierta de su *sueño ontológico* a partir de la lectura de la obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*[37] (1977) del filósofo de origen lituano Emmanuel Levinas (Dussel y Apel, 2004: 80). Esta obra ha sido de fundamental importancia para la filosofía dusseliana de la liberación, puesto que le permitió tanto realizar una crítica a la cosmovisión filosófica occidental como

37 Conviene señalar que Dussel lee hacia 1970 a Levinas en su edición en francés. La referencia que indico corresponde a la traducción que realizase Daniel Guillot y que publicase la editorial Sígueme en 1977.

configurar una metafísica de la alteridad.

También la Escuela de Frankfurt y, en especial, Herbert Marcuse serán de enorme importancia para el proyecto de constitución de una *meta-física de la alteridad*. Efectivamente, Marcuse, con su obra *El hombre unidimensional* (1993), le permitirá a Dussel politizar la ontología heideggeriana (Dussel, Apel y Fornet-Betancourt, 1992: 52).

La *experiencia originaria* de la filosofía de la liberación consiste, según Dussel, en descubrir el hecho masivo de la dominación, esto es, el constituirse una subjetividad como *señor* de otra subjetividad en planos diversos; así, por ejemplo, en el plano mundial, la contradicción centro-periferia; en el plano nacional, élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo; en el plano erótico, varón-mujer; en el plano pedagógico, cultura imperial-cultura popular, y, en el plano religioso la cuestión del fetichismo. Esta *experiencia originaria* será problematizada en el marco de la filosofía de Dussel a través de la categoría levinasiana de *alteridad* (Dussel, 1993a: 141).

Levinas es crítico de la modernidad eurocéntrica, centrada en Hegel y Heidegger principalmente, y su filosofía le aporta a Dussel el momento de la crítica a la filosofía europea. A nuestro filósofo, en este momento, el enfoque ético de Levinas le resulta más adecuado para dar cuenta de la realidad latinoamericana y de la necesidad de entender la filosofía como un momento teórico de la praxis liberadora (Beorlegui, 2004: 438). Levinas señala la prioridad de la ética frente a la ontología. La filosofía primera entonces no es la pregunta por el *ser* sino responsabilidad por la *alteridad*, *i. e.*, la filosofía primera no es ontología sino ética. Responsabilidad que se configura y surge del encuentro *cara-a-cara* con el *Otro* (*vid. infra* § 3.1).

Algunas de las obras de Dussel de este período son los cinco volúmenes de *Filosofía Ética Latinoamericana*, publicados entre 1973 y 1980, y que constituyen la primera versión de su ética de la liberación. También *Método para una filosofía de la liberación*, publicada en 1974 y en 1977, como ya dijimos, *Filosofía de la liberación*.

Ahora bien, en este periodo, la obra hasta entonces publicada de Dussel encuentra

algunos significativos reparos y objeciones. Consciente de ellas, dice nuestro autor: "Con el tiempo se va alcanzando mayor precisión. En efecto, las críticas —sean negativas o positivas, agresivas o constructivas, calumniosas o simpatizantes— han exigido la precisión" (Dussel, 1994a: 82). Responder a la crítica hace posible agudizar el argumento filosófico que en un primer momento puede resultar insuficiente, ambiguo, vago o abstracto. La crítica ayuda entonces a profundizar los propios argumentos.

Entre ellas, reconoce nuestro autor la que Alberto Parisí realizara en su obra, *Filosofía y dialéctica* (1979). Para Dussel se trata del primer libro que aborda de manera crítica la filosofía de la liberación, indicando la ambigüedad de sus temas al ser colocados en un nivel sumamente abstracto (Dussel, 1994a: 80). Otras críticas han provenido de Ofelia Schutte (1987) (*vid. infra* § 2.1.2) y Elina Voula (2000 y 2001), por ejemplo, aunque a la que más energías ha dedicado Dussel en responder ha sido a la realizada por Horacio Cerutti Guldberg en su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2006).

En efecto, en 1983 en la colección Tierra Firme, dirigida por Leopoldo Zea, de la editorial Fondo de Cultura Económica, se publica con prólogo del director de la colección el texto de la tesis doctoral de Cerutti defendida a fines de 1970, donde el historiador de las ideas sostiene que el movimiento de la filosofía de la liberación se divide en cuatro sectores ubicando a Dussel como miembro del *sector populista* de tal movimiento. Esto equivale a afirmar que si el debate por entonces en Argentina estaba sostenido entre marxistas y populistas (*vid. supra* § 1.2.2), Dussel quedaba determinado necesariamente como populista. Este posicionamiento será interpretado por Dussel como una crítica.

En lo que sigue, nos gustaría sin embargo poner en cuestión la importancia de la crítica de Cerutti como el eje principal del acceso de Dussel a Marx. En efecto, nos preguntamos si la crítica ceruttiana a Dussel constituye el disparador de la lectura dusseliana de Marx. Para nosotros, la afirmación de que Dussel lee a Marx a partir de la crítica de Cerutti nos parece insuficiente. No obstante, tenemos presente que incluso el mismo Dussel reconoce y le agradece a Cerutti su crítica pues considera que fue el móvil de su estudio de Marx. Nuestra posición es que una lectura

completa como fue la que realizó Dussel respecto de la obra de Marx debe tener otros móviles, no sólo la crítica ceruttiana. Creemos hallar esos móviles en la necesidad de conciliar la filosofía marxista con la teología cristiana, en la necesidad de construir en categorías analíticas conceptos como *pueblo* y *pobre*, en establecer la mediación económica que no había sido suficientemente desarrollada en su filosofía de la liberación y, por último, en el contexto académico de México hacia mediados de 1970 (Dussel, 1990b).

Ponemos en cuestión, entonces, el hecho de que el disparador de la lectura de la obra Marx sea la crítica de Cerutti. Antes bien, pensamos que se debe a la necesidad de tornar analíticos y con poder hermenéutico conceptos originarios de la filosofía de la liberación de cuño dusseliano. No negamos, sin embargo, que ser posicionado como populista haya funcionado como un acicate para continuar con su trabajo de interpretación sobre la obra de Marx.

Pero, ¿en qué consiste realmente dicha crítica? En primer lugar, se trata de un cuestionamiento que hay que ubicar en una coyuntura particular, esto es, la del peronismo de la década del setenta del siglo pasado en Argentina. En su *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Cerutti considera la tematización del *pobre* por parte de Dussel como un misticismo, cuestionándole además que Marx no habla del pobre sino de la lucha de clases (Cerutti, 2006: 220-221, 420-421 y 425). Para Dussel, por el contrario, Cerutti "ridiculiza" la cuestión del *pobre* precisamente al considerarla como una mistificación y no una teorización filosófica. Y dice nuestro autor: "ciertamente [Cerutti] no conoce la posición de Marx al respecto (en quien piensa inspirarse), cuando en los *Grundrisse* indica que todo trabajador asalariado es virtualmente un pobre, en latín lo escribe Marx: *virtualiter pauper*)" (Dussel, 1994a: 83 n. 3). Para Dussel, la crítica de Cerutti se trató de una "imputación ideológica" (Dussel, 1994a: 92 n. 41), a la cual responde en los siguientes términos:

> Por ello, llamar a este pensar que se hace objeto de un atentado a muerte, "una nueva mistificación reaccionaria e idealista" se hace, al menos, injusta, cuando no objetivamente errada y francamente no sólo insultante sino injuriosa, calumniosa a la persona misma. (Dussel, 1994a: 75)

Ahora bien, con respecto a los años de trabajo respecto de la obra de Marx cabe la siguiente consideración. Para nosotros el periodo de dicho trabajo abarca los años

comprendidos entre 1977 y 1989, y coincide además con su llegada a México desde Argentina como exiliado. Dussel debió, obviamente, conocer el trabajo de Cerutti antes de su publicación, pues de lo contrario hay incongruencias en las fechas. Cerutti defendió ese trabajo como tesis doctoral en la Universidad de Cuenca, en Ecuador, hacia 1978. En efecto, para que pueda ser aceptada la tesis de que este trabajo fue uno de los posibles móviles para el estudio de la obra de Marx por parte de Dussel, nuestro filósofo debió de saber del mismo. En este sentido es oportuno resaltar que cuando Dussel se refiere al inicio de su lectura de Marx hacia 1977, no señala la crítica de Cerutti como un móvil de la misma. Sin embargo, en *La producción teórica de Marx* (1985a) y en otros textos de textos de carácter biográfico e histórico[38] de Dussel, la referencia a la *crítica* se hace explícita en clara confrontación con Cerutti.

Entendemos que cuando Dussel se refiere a la clasificación de Cerutti respecto del movimiento de la filosofía de la liberación como un ataque, está señalando el hecho de haberlo excluido de dos de las posiciones teóricas que campeaban en la Academia mexiana por aquel entonces: el marxismo y el latinoamericanismo filosófico, cuestión que hemos discutido en el § 1.2. Para nosotros, sin desmentir lo significativo que ha resultado este posicionar a Dussel como populista, nos parece, sin embargo, que el *acceso a Marx* trasciende este hecho. Creemos que el contexto de una teología de la liberación que recurría a Marx en su dimensión de crítico social pero no a su potencial teórico como crítico del capitalismo debe considerarse para este trabajo teórico de Dussel. Pensamos, aunque aquí arrojamos estas afirmaciones con carácter hipotético, que tanto la teología de la liberación como la filosofía de la liberación recurrían a conceptos como *pobre* y *pueblo* no precisados como categorías analíticas. El intento de Dussel es, pues, teórico, y se trata de, junto con Marx, transformar tales conceptos en categorías analíticas para así pensar la propia realidad latinoamericana (*vid. infra* § 3.2.3) (Dussel, 1990b y 2001d).

La crítica de Cerutti a Dussel,[39] entre otras cosas, se refiere a la tendencia de Dussel a homogeneizar el movimiento de la filosofía de la liberación como su propia "auto-imagen" (Cerutti, 2006: 52-53, 57-58 y 68), por definir el papel del filósofo como

38 Nos referimos, por ejemplo, a los textos "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación" (Dussel, 1994a: 55-96) y "La cuestión 'popular'" (Dussel, 1984b).

39 Véase también Vuola, 2000: 89-90.

profeta, cuestión que implica sostener un mesianismo y un elitismo (Cerutti, 2006: 77, 413-415 y 425), por crear una "nueva ontología" (Cerutti, 2006: 66 y 93) a la que califica como teóricamente imposible (Cerutti, 2006: 73), por confundir teología y filosofía (Cerutti, 2006: 71 y 78), así como por su posición antimarxista (Cerutti, 2006: 66, 224, 327-328, 401, 411, 417, 419 y 425). A continuación transcribimos algunas afirmaciones de Cerutti al respecto:

> Los populistas de este subsector identifican al filósofo con el profeta que habla desde la "exterioridad" del sistema. Son decididamente antimarxistas pero, como se ha visto, la pobre interpretación que tienen del marxismo termina por tergiversarlo y por ello, la pretensión de estar "más allá" en la "superación" del mismo, se convierte en un estar más acá. El marxismo está ausente de la filosofía populista de la liberación. El "pueblo" como sujeto de filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de "clase" social. (Cerutti, 2006: 425)

Y en otro lugar:

> La filosofía, tal como la entiende este subsector, es una actividad específica del filósofo, único capaz de abrirse a la interpelación del Otro, pero que no se abre a la interpelación de las ciencias sociales y humanas, sino que más bien les dicta sus límites y posibilidades epistémicas. [...] La filosofía primera es sierva de una teología que responde a la suprema Alteridad incondicionada. La *contra-imagen* de esta filosofía es el pensamiento nordatlántico y su sujeto dominador. El sujeto no es cuestionado y el filósofo-ético aparece en su propia vida como la norma por la cual se puede llegar a la alteridad y la justicia. La auto-imagen de esta filosofía no dista mucho de la filosofía perenne. [...] La variante está en que, en lugar de ejercer la metafísica como primera, la función se la adjudican a la ética-política. Y esto, aunque parezca, no es ninguna alteración de la dimensión dominadora de la filosofía. A la filosofía de estos filósofos populistas les resta todavía liberarse de sí misma, antes de ser "liberación". (Cerutti, 2006: 455)

Ahora bien, ¿en qué consistió la posición antimarxista de Dussel previo a su exilio en México en 1975? Dicha posición se debió al intento filosófico de nuestro autor de situar a la filosofía latinoamericana de la liberación como alternativa al pensamiento marxista (Fornet-Betancourt, 2001: 326 y Moros Ruano, 1995). Y, en efecto, como señala Fornet-Betancourt, en sus obras de los años '70 Dussel "paga realmente tributo al antimarxismo propio del catolicismo tradicionalista de su patria" (Fornet-Betancourt, 2001: 326). De hecho, resalta la incompatibilidad filosófica entre marxismo y 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 (Fornet-Betancourt, 2001: 326). La crítica dusseliana a Marx en la década de 1970 se concentra sobre todo en sus obras *Método para una filosofía de la liberación* (1974) y *América Latina: dependencia y liberación* (1973c). Ahora bien, la posición antimarxista de Dussel es

fundamentalmente antidogmática:

> 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)

Marx era por entonces, para Dussel, un pensador que no supo sobrepasar los límites de la modernidad europea y que, en consecuencia, no pudo llegar a comprender la alteridad del Otro, *i. e.*, la alteridad del ser de aquellos que se encuentran fuera de la totalidad europea. Para Dussel, Marx era un continuador a su manera de la lógica de la totalidad de la dialéctica de Hegel, 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).

En el trasfondo de la crítica dusseliana al marxismo se halla, en cuanto a su dimensión política, la influencia del antimarxismo de la tradición católica conservadora de América Latina que en Argentina tiende políticamente al populismo, y, en cuanto a su dimensión filosófica, la influencia de la metafísica levinasiana de la alteridad y de la exterioridad del Otro. Ambas dimensiones están íntimamente ligadas. Escribe Fornet-Betancourt:

> 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)

El universo categorial y metodológico de la filosofía de la liberación antes del exilio de Dussel en México distaba mucho del universo categorial y metodológico del marxismo. Es más, el pensamiento analéctico era entendido por sus cultores como la superación del marxismo. Dussel considera a Marx como pensador moderno y

dentro del horizonte de la totalidad. Pero a partir de 1977, año en que Dussel comienza un cuidadoso estudio de la obra marxiana, empieza a descubrir evidencias que demuestran que Marx utilizó, implícitamente, la categoría de *exterioridad*.

Además, Marx adopta la dialéctica hegeliana en tanto que dialéctica negativa que acontece en el interior de una totalidad cerrada, manteniéndose la unidad de la totalidad, pero la aplica no al espíritu sino a realidades concretas, históricas, materiales. Así, tanto para Hegel como para Marx, a pesar de las contradicciones internas de la totalidad, esta conserva su unidad y continúa siendo lo mismo. Debido al hecho de que la dialéctica marxiana es una dialéctica negativa, Marx permanece encerrado dentro de la totalidad cerrada. Por ello, para Dussel, el marxismo parece hallarse limitado al análisis de las contradicciones de clase que se dan al interior de una totalidad poiética y económica.

Este posicionamiento teórico respecto de Marx tiene en su núcleo la consideración del mismo como pensador ontológico y moderno, esto es, como pensador de la totalidad. En este sentido, escribe Dussel:

> 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, 1972: 84)[40]

Teniendo como referencia bibliográfica el texto de Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, afirma Dussel sobre Marx:

> Karl Marx [...] queda apresado dentro de la categoría de la Totalidad, en especial por la noción de *Gattungswese* del hombre como humanidad. La dialéctica hegeliana del señor-esclavo es ónticamente interpretada, asignándosele a 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 *prâxis* 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

40 También en Dussel, 1974a: 284.

> parte, al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, la Totalidad al fin es cultural: *homo faber*. (Dussel, 1973a: 116)

Dussel refiere que su desconocimiento sobre el pensamiento de Marx hizo que en la filosofía de la liberación que él desarrollaba se presentaran ciertas ambigüedades (Dussel, 1994a: 80). En efecto, Dussel ha referido que conocía mal a Marx sobre todo por carecer de una lectura directa de su obra; más bien lo conocía a través de lecturas indirectas como por ejemplo las que señala en la bibliografía de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973a y 1973b).

En esta etapa, Dussel muestra también su divergencia metódica respecto de la dialéctica de Marx. Siguiendo a Dussel, Marx significa en la historia del método dialéctico una modificación. En efecto, Marx modifica la dialéctica en una dialéctica histórica, pero su dialéctica no alcanza a sobrepasar la historicidad de la totalidad vigente, *i. e.*, la europea, porque a la dialéctica marxista le falta la categoría de alteridad (Fornet Betancourt, 2001: 333). Marx permanece así atrapado en el horizonte de la totalidad ontológica.

Un distinción sumamente importante que estará presente en toda nuestra segunda parte de esta tesis es la distinción entre ontología y meta-física en Dussel. 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)

Lo ontológico en Dussel expresa una referencia con la totalidad (Dussel, 1990a: 335 n. 3). Por su parte, respecto de la meta-física, afirma:

> 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)

Dussel ha señalado que su posición antimarxista en realidad debe ser entendida como antidogmatismo y antialthusserianismo. Del mismo modo ha indicado que no podía adoptar la posición política del Partido Comunista Argentino, ya que este se había separado del pueblo al seguir la línea estaliniana de órdenes y contraórdenes (Dussel, 1984b: 21 n. 19).

2.1.2. Posición creativa respecto de la obra de Marx

> Las categorías pudieron ser mejoradas, perfiladas (y ciertamente el acceso serio y directo a Marx ha sido un momento fundamental, pero por exigencia práctica y no dogmática), teniendo la realidad como referencia. Si "pueblo" era una realidad en el discurso político, en la realidad cotidiana, no era cuestión de descartarlo por ambiguo, reaccionario, populista, pequeño burgués. Era cuestión de clarificarlo, precisarlo. Es bien posible que los primeros intentos (colocando "clase" como categoría abstracta —y manejada como única categoría por dogmáticos, por nuestros críticos) no fueran suficientes. Pero en vez de retrotraer la problemática a una simplificación academicista, abstracta, teoreticista ("clase" es la categoría única adecuada, y "pueblo" es siempre populista, etc.) era necesario "constituir" la categoría pueblo.
> — Enrique Dussel (1994a: 70)

La tercera etapa del desarrollo filosófico de Enrique Dussel es la que se inicia con su exilio en México y la publicación en 1977 de su obra *Filosofía de la liberación*. Dicha etapa abarca los años 1975/77 a 1989. Es el momento en que se produce un viraje importante en el pensamiento de Dussel, ocupándose a partir de ahora, como él lo ha señalado, en clarificar las ambigüedades que la filosofía de la liberación había contenido en su primera formulación (Dussel, 1993a: 145). Entre tales ambigüedades se hallaban conceptos tales como *pueblo*, *nación*, *pobre* y *clase social*.

> Era necesario clarificar las categorías «pueblo» y «nación» (como lo «popular» y «nacionalista»), para evitar la posición derechista, fascista, pero al mismo tiempo se debía no caer en la «falacia abstractiva» del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx para aclarar dichas ambigüedades. Esto me alejaría por años de la empresa filosófica de fundamentación, de hermenéutica (a lo que volvía por momentos, descubriendo ahora más claramente las asimetrías existentes). (Dussel, 1998c: 24)

En efecto, a partir de su exilio en México, Enrique Dussel se entrega a la tarea de *leer seria y directamente* la obra de Karl Marx (*vid. infra* § 2.2). Su propósito era construir para la filosofía de la liberación una económica y una política firmes.

Dussel comienza a estudiar sistemáticamente la obra de Marx, como hemos dicho, a partir del año 1977. Lo hace a través de una serie de veinte seminarios dictados en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM con entre veinte y treinta estudiantes.[41] En ellos realiza una lectura arqueológica y cronológica de toda la obra teórica de Marx producida entre los años 1857 y 1882 (Beorlegui, 2004: 740-741). Los diez años de trabajo seminarizado fueron repartidos en veinte semestres de los cuales dieciséis versaron sobre Marx y cuatro sobre Hegel. Ha referido Dussel que cada cuatro seminarios de Marx dictaba uno sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel (2013):

> Debo indicar que desde 1976 comenzamos a atacar la cuestión del "populismo". En el Seminario de Filosofía política latinoamericana que coordino en el Colegio de Estudios Latinoamericanos (en nivel de maestría y doctorado), en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), desde 1976, el primer tema que abordamos fue: "Estatuto ideológico del discurso político populista", con conciencia que se debía aclarar la cuestión. Hasta mi obra *Para leer los Grundrisse*,[42] y las que seguirán en el próximo futuro, no se clarificarán algunos conceptos y categorías fundamentales de la filosofía de la liberación tal como yo la entiendo. Pienso que la polémica es sumamente útil, porque de paso, nos permite ahora una "relectura" del mismo Marx a la luz de nuestra problemática latinoamericana —de primera mano y desde nuestra situación—; estrictamente dentro del pensar del mismo Marx pero mostrando algunos momentos tratados de paso o implícitamente. (Dussel, 1994a: 81)

Los objetivos fundamentales de dicha lectura eran, por un lado, descubrir diacrónicamente la constitución de todas las categorías del pensamiento teórico de Marx[43] (*vid. infra* § 2.2.1), cuestión en la que se inscribe la singular interpretación de la obra del filósofo de Tréveris por parte de Dussel, y, por otro lado, precisar la parte económica de la filosofía de la liberación que implicó un cambio en la arquitectónica categorial de la misma (Dussel, 1994a: 223 y Dussel, 1993a: 164). El primer punto es objeto de estudio de esta tesis, mientras que el otro lo es de un próximo trabajo ya en preparación.

Al cabo de diez años de arduo trabajo, Dussel produce una interpretación novedosa de las cuatro redacciones de *El capital*. Este trabajo le permitió cambiar la visión que tenía sobre Marx sin traicionar, sin embargo, los supuestos filosóficos de su

41 Uno de esos estudiantes es quien ha merecido recientemente el Premio Libertador al Pensamiento Crítico que otorga el Gobierno Bolivariano de Venezuela, nos referimos a Juan José Bautista Segales por su obra *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (2014).

42 Se refiere a su obra publicada en 1985 con el título *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse.

43 De allí, pues, su lectura arqueológica y cronológica de la obra de Marx.

etapa anterior (Fornet-Betancourt, 2001: 325-333). También, y sobre todo, le permitió aplicar categorías económicas más firmes a su filosofía de la liberación. Para nuestro autor, la lectura de Marx supuso una ampliación de su propio horizonte hermenéutico antes que una ruptura respecto de su pensamiento anterior (García Ruíz, 2003: 12):

> 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 populisno, 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 revelárseme 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 constituído [*sic*] por el sujeto productor. (Dussel, 1983: 93)

La interpretación dusseliana de la obra de Marx se inscribe en lo que Fornet-Betancourt señala como la etapa de los nuevos intentos de "naturalizar el marxismo en América Latina" entre 1959 y 1991. Con ello, el filósofo radicado en Alemania, se refiere a una etapa de renovación de la teoría y la práctica marxistas, que se caracteriza fundamentalmente por el intento de ampliar la tradición marxista con planteamientos innovadores (Fornet-Betancourt, 2001: 267). En esta etapa, según el cubano, realizan sus aportes además de Dussel, Ernesto "Che" Guevara, Juan David García Bacca y Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros. Fornet-Betancourt habla de una transformación de la filosofía marxista para caracterizar el aporte de Enrique Dussel.

Restaría todavía indicar una cuarta etapa abierta desde 1989, a partir de la lectura de la obra de Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía* (1985a y 1985b), y de las discusiones mantenidas con el filósofo alemán repecto de la ética del discurso y la ética de la liberación,[44] hasta la publicación en 1998 de *Ética de la liberación en la*

44 Véase Dussel, Apel y Fornet-Betancourt, 1992, Dussel y Apel, 2004 y Apel, 1995.

edad de la globalización y la exclusión. Y también una quinta etapa abierta desde 1998 con dicha obra hasta nuestros días. Pero las mismas exceden los límites de análisis propuestos en el presente trabajo.

Por otra parte, el comentario dusseliano respecto de la obra de Marx también ha recibido ciertos reparos. Así, por ejemplo, Ofelia Schutte (1987) ha sido quien ha criticado la interpretación dusseliana de la obra de Marx en una clara alineación con la crítica ceruttiana. Un eje de las crítica a Dussel respecto de su trabajo sobre *El capital* y los escritos preparatorios consiste en sostener que el filósofo de la liberación no se asume como marxista y que, por tanto, no busca ampliar y profundizar este "paradigma". Para quienes como Schutte lo consideran así, Dussel solo toma aspectos de Marx pero desde la perspectiva de la filosofía o la teología de la liberación. Es decir, Dussel toma aspectos del pensamiento de Marx para incorporarlos a su propia concepción. Esto, pensamos, en parte es cierto y en parte no. Pero es inobjetable, a nuestro juicio, el trabajo hermenéutico de Dussel respecto de las cuatro redacciones de *El capital*, y ese hecho trasciende los límites de la filosofía de la liberación. Por eso pensamos que, aunque no desarrollamos esta cuestión en nuestro actual análisis, la intepretación dusseliana de Marx debiera ser considerada como un momento más, entre tantos, del marxismo latinoamericano.

A Ofelia Schutte parece no gustarle que Dussel lea *singularmente* la obra de Marx. De allí que con pretensión crítica hable de una "dusselianización" de Marx. En efecto, para la autora son teóricamente incompatibles la filosofía de la liberación y el marxismo, criticando así la posición de Dussel, que caracteriza como "una alianza teórica entre una ética de la 'liberación' y el marxismo" (Schutte, 1987: 20). La autora sostiene que la mayor dificultad para leer a Dussel radica en la insistencia de este de haber superado el antagonismo entre cristianismo y materialismo dialéctico. Afirma también que para Dussel, el marxismo es ateo, materialista y totalitario a menos que se subordine a Dios. Para nosotros, la autora deja sin explicar y argumentar con propiedad estas consideraciones, situándolas en un margen de intuición inaceptables. Pero señala algo a tener en cuenta: los cambios en la enunciación de lo que dice Dussel en su obra filosófica y en su obra histórico-teológica (Schutte, 1987: 20):

> Resulta claro para cualquiera que conozca bien el marxismo que Dussel no es un marxista. Metafísicamente, su teoría comienza por negar todas las formas de materialismo e historicismo. Pero en cambio, su sistema descansa en la premisa de que el origen de todas las cosas está en Dios, el Absoluto, como el "otro divino". La aplicación de su premisa básica de la metafísica de la alteridad (Dios como el otro divino) resulta de gran controversia para la situación de Latinoamérica y del Tercer Mundo. Sin embargo, y esto podrá sorprender a muchos cristianos, Dussel hace del Tercer Mundo el representante de Dios en la Tierra, argumentando que su grupo de naciones (o "periferia") es el otro divino (o "distinto" de las naciones que constituyen el "Centro" del poder geopolítico, los Estados Unidos, la Unión Soviética y sus grandes aliados). (Schutte, 1987: 25)

Dice la autora todo esto sin una sola referencia a los textos de Dussel. También, Schutte al introducir en la discusión la categoría de "Dios", ha mezclado todo lo que epistemológicamente pretendía sostener en cada lugar. Nos preguntamos dónde ha dejado la cientificidad de su trabajo al explicitar conclusiones que solo justifica con la vaga referencia a "toda la obra" de Dussel. Además, llama la atención que si este texto ha sido publicado en 1987, insista la autora en oponer la filosofía de la liberación dusseliana con el marxismo. La supuesta crítica resulta ser tan vaga y ambigua como el "vago y ambiguo" criticado.

Para Schutte, los factores del acercamiento de Dussel a Marx son, por un lado, la Iglesia misma (en especial la izquierda cristiana representada en gran medida por la teología de la liberación), que ha adoptado una postura más dialógica con el marxismo a consecuencia de las reformas de los años setenta. Por añadidura y más específicamente, la filosofía dusseliana ha sido criticada agudamente como retrógrada y populista por quienes sustentan posiciones epistemológicas y políticas más progresistas (Schutte, 1987: 27); en este sentido, la autora insiste con su tesis:

> [...] la posición de Dussel y el marxismo —sea del tipo "ortodoxo" o "crítico"— resultan teóricamente incompatibles. Y esto porque la filosofía de la liberación, como la elaboró Dussel, simplemente reclama ser una forma más elevada de conocimiento que el marxismo. En particular, intenta derivar sus principios fundamentales de la fe antes que del conocimiento científico. Su metodología mina la justificación de la teoría marxista, epistemológica y moralmente. (Schutte, 1987: 27)

Aquí insistimos nosotros en la necesidad de diferenciar el aporte al marxismo latinoamericano, de la recepción del marxismo en la filosofía dusseliana de la liberación. Continúa luego Schutte: "[...] la filosofía de la liberación, tal como la desarrolla Dussel, intenta reemplazar el marxismo" (Schutte, 1987: 27).

La autora acierta, sin embargo, cuando se refiere a Dussel como crítico del

materialismo dialéctico, al *dia-mat*, ideología propia del marxismo-leninismo soviético, pero se equivoca al leer al materialismo dialéctico como el marxismo sin más. Dicho en otros térmisno, para la autora el marxismo es tanto materialismo dialéctico como materialismo histórico.

La "dusselianización de Marx", para la autora, consiste en que —según Dussel— Marx se suscribe a una ética de la alteridad y que su teoría de la producción queda subordinada a ella.

> Aun así no me parece que estos argumentos sean lo suficientemente convincentes para probar a Dussel como marxista. Pero sí muestran, sin embargo, que intenta hacer de Marx un dusseliano. Sin muchas concesiones a epistemologías post-modernistas, que consideran todo análisis textual como interpretación, Dussel sostiene que puede demostrar lo que "Marx mismo" pensó, a diferencia de casi todos los demás textos sobre Marx en Latinoamérica. (Schutte, 1987: 28)

No deja de ser graciosa la exigencia de puritanismo marxista, ya no marxiano, que, a nuestro juicio, le reclama la autora a Dussel. El Marx *mismo* de Dussel justamente se refiere a leer e interpretar a Marx y no a sus comentaristas, deformadores o epígonos.

> A la base de esta empresa intelectual percibo el deseo de "rescatar" a Marx de las manos de sus intérpretes ateos —en especial los influidos por Althusser— y de situar los revolucionarios descubrimientos del pensador alemán al servicio del pensamiento cristiano. (Schutte, 1987: 28)

Ahora bien, dejando de lado la crítica de Schutte, Dussel, en el tránsito de Levinas a Marx, elabora la redefinición de la cuestión del método en la filosofía de la liberación. Levinas y Marx son para Dussel dos metodologías que ofrecían perspectivas de trabajo mutuamente excluyentes, pero que, sin embargo, tras la relectura de Marx, se van percibiendo como perspectivas complementarias. Para Fornet-Betancourt, es precisamente esta nueva concepción metodológica la que marca el viraje fundamental en la posición filosófica de Dussel: el camino que transita Dussel desde la resistencia metodológica contra Marx hacia la convergencia metodológica con Marx. Así es como Dussel, apoyándose en Marx, intenta efectuar la corrección de los planteamientos originales de su filosofía de la liberación, pero entendiendo ese cambio al mismo tiempo en el sentido de una transformación de la dialéctica de Marx. De allí que este deba ser reinterpretado ética y antropológicamente (*vid. infra* §§ 4.2 y 4.3) para que resulte complementario de Levinas (Fornet-Betancourt, 2001: 328-329).

Todo el trabajo de interpretación de la obra de Marx le permitirá a Dussel reconocerlo como un pensador meta-físico y crítico de la modernidad. En la redefinición metodológica de la filosofía de la liberación, la analéctica será una pieza esencial del movimiento dialéctico, *i. e.*, la analéctica 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 analéctica:

> 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. (Fornet-Betancourt, 2001: 336)

El descubrimiento dusseliano de Marx como fundador de una dialéctica histórica y positiva es posible porque Dussel interpreta a Marx a partir de la categoría levinasiana de *exterioridad* (*vid. infra* § 2.2.2). Dussel interpreta a Marx a partir de la concretización de la categoría de exterioridad en el contexto histórico y periférico de América Latina (*vid. infra* § 3.1) (Fornet-Betancourt, 2001: 336).

La interpretación de Marx como pensador de la exterioridad 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 oprimidos (*vid. infra* § 4.1). Marx representa un modelo de pensamiento crítico del cual no se debería tomar tanto la teoría ya elaborada en la ejecución de la crítica histórico-práctica como la perspectiva metodológica de la dialéctica crítica.

> [E]l aporte de Dussel a un marxismo latinoamericano debe considerarse, en primer lugar, como un "intento metodológico" lo que quiere decir que se trata del (a) intento de un discurso analítico-crítico sobre la realidad latinoamericana actual que se guía por la lógica de la perspectiva metodológica desarrollada por Marx —y por eso se califica de "marxista"—; pero que, teóricamente, tiene que ir más allá de Marx, esto es, que no se limita a aplicar la teoría de Marx, o repetirla, sino que (b) enfrenta la realidad latinoamericana de manera teóricamente creativa. (Fornet-Betancourt, 2001: 343)

En efecto, Dussel entiende que la herencia viva de Marx no es una "doctrina" sino un "método abierto". Así, el marxismo latinoamericano tiene que entenderse como

una tentativa expresa de continuación creativa del método de Marx.

La exigencia de creación de un marxismo latinoamericano implica la crítica al marxismo dogmatizado. Así, pues, el aporte dusseliano a la constitución de un marxismo latinoamericano comienza con un momento de crítica al marxismo. Lo medular de la crítica consiste en mostrar cómo la canonización de los esbozos teóricos existentes llevó al bloqueo de las potencialidades metodológicas de la dialéctica de Marx (Fornet Betancourt, 2001: 344).

2.2. La lectura dusseliana de la obra de Karl Marx

> 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)

Ahora bien, consideremos la siguiente pregunta: ¿cómo lee Dussel a Marx? Responderemos la misma en todo este parágrafo. 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 leer sus propias obras, leer a Marx desde Marx y no desde sus comentaristas, sean estos epígonos de Marx o detractores. Ahora bien, ese ir a Marx mismo por parte de Dussel no puede prescindir, entendemos, de su propio horizonte de comprensión. Así, la lectura dusseliana de Marx es realizada desde claves propias del armazón categorial de la filosofía de la liberación; ello implica la aceptación por parte de Dussel de algunas tesis de Marx y el rechazo de otras. Por ejemplo, tanto la experiencia vivida por Dussel en culturas semitas como el conocimiento de su horizonte mítico constituyen elementos a considerar para comprender su interpretación de la obra teórica de Marx.

Por nuestra parte, insistimos con una distinción: una cosa es la *tarea exegética* de Dussel respecto de las cuatro redacciones de *El capital*, tarea que debe ser considerada en sí misma y sostenida como un aporte original al marxismo latinoamericano, y otra cosa es la *tarea de recepción* que Dussel hace de Marx en su filosofía de la liberación, trastocando notablemente sus posiciones tempranas.

En este parágrafo, entendemos por *lectura dusseliana* todo el trabajo hermenéutico consagrado a la obra de Marx. La lectura de Dussel respecto de Marx está anclada en los procesos históricos fundamentalmente latinoamericanos (*vid. supra* § 1.1); por eso puede leerse en *El último Marx y la liberación latinoamericana* (1990a) la importancia que para Dussel tiene su lectura de las cuatro redacciones de *El capital*. La misma permitiría una relectura de Marx exigida en América Latina por los procesos revolucionarios, del mismo modo que por los países del socialismo real, por movimientos tales como la *perestroika* o la *rectificación* (Dussel, 1990a: 141).

La lectura de Dussel se inscribe en lo que hoy permite la edición histórico-crítica de la obra de Marx, esto es, una lectura desde nuevos marcos interpretativos. En este sentido, el trabajo de Dussel es pionero respecto del que muchos investigadores desarrollan actualmente, como por ejemplo Wolfgang Fritz Haug, Michael Krätke, Geert Reuten, Christopher J. Arthur y Jacques Bidet (Musto, 2011: 13).

Dussel es consciente de que su interpretación de las cuatro redacciones de *El capital* dista de ser usual respecto de otras ya realizadas de la obra de Marx[45] (Dussel, 1993b: 20 n. 35). Pero lo particular del trabajo de nuestro autor es que realiza el único estudio existente hasta el momento en el mundo sobre las cuatro redacciones de *El capital*.

Para dar cuenta de lo dicho, en este parágrafo desarrollaremos los siguientes tópicos: en primer lugar, realizaremos una sintética descripción de la obra teórica de Marx (*vid. infra* § 2.2.1), luego analizaremos la importancia de Levinas, Hegel y Schelling en la lectura dusseliana de Marx (*vid. infra* § 2.2.2), y finalmente, realizaremos un comentario breve respecto de las obras de Dussel sobre Marx (*vid. infra* § 2.2.3). Veremos cómo la lectura de Dussel resulta ser una lectura *microscópica* de la obra de Marx, que analiza en la misma cómo el autor de *El capital* va produciendo categorías tras categorías.

Para Dussel, la tarea del filósofo en América Latina consiste en responder a los

45 Por decisiones metodológicas, en este trabajo no hemos abordado "la más contraria" a las interpretaciones corrientes de Marx expuesta por Dussel en su obra *Las metáforas teológicas de Marx* (1993b). Este aspecto de la interpretación dusseliana de la obra de Marx formará parte de un próximo estudio que estamos desarrollando respecto de nuestro autor.

intereses concretos e históricos de la miseria del pueblo latinoamericano, así como a la necesidad de coadyuvar teóricamente a los procesos revolucionarios de la periferia del mundo capitalista. La filosofía piensa lo no-filosófico, *i. e.*, la realidad. El punto de partida es, precisamente, la necesidad de pensar la realidad latinoamericana, para poder transformarla, desde los pobres u oprimidos. América Latina es, pues, el lugar desde donde se enuncia el discurso de nuestro filósofo. Y su lectura de la obra de Marx parte desde la *praxis* histórica concreta de la realidad latinoamericana (Dussel, 1994a: 55): "Nuestra relectura ética de Marx debe mucho al Che Guevara, y desea situarse en su 'tradición', en cuanto interpretación 'situada' desde el 'hambre' de América Latina" (Dussel, 1990a: 288).

América Latina es entonces el *locus enuntiationis* de la interpretación dusseliana de la obra de Marx. Ha dicho nuestro autor en reiteradas ocasiones que su Patria Grande es América Latina, y es también el lugar de enunciación de su producción teórica siempre vinculada a este horizonte concreto. En otro pasaje precisa esta idea:

> 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 de Marx* es única, distinta, original por su "punto de partida": la *miseria* real, histórica y creciente de nuestro pueblo. (Dussel, 1990a: 333)

Siguiendo a Santos Herceg (2013), el lugar de la enunciación, *i. e.*, 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; el lugar y el tiempo, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico es su lugar y en tanto que tal, es central para efecto de su constitución como discurso. Dussel, consciente de ello, había ya expresado esta idea en su obra *Filosofía de la liberación*, al decir: "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).

Ahora bien, ¿por qué Marx es relevante para América Latina?, ¿qué tiene aún para decirnos? Dussel se halla fuertemente convencido de la pertinencia de Marx para América Latina, puesto que ella padece un capitalismo dependiente y periférico. *El capital* es, para Dussel, más pertienente que nunca en América Latina, y decía esto

hacia 1990, en el contexto del derrumbe del socialismo realmente existente en Europa (Dussel, 1990a: 323 y 405). Pero todavía más, nuestro autor sostiene que: "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). Y en otro lugar afirma con igual contundencia:

> 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)

Para nuestro autor, todo su trabajo hermenéutico respecto de Marx estriba en la propia exigencia de colaborar con los procesos revolucionarios que en América Latina auguraban hacia 1980 una segunda emancipación. Ahora bien, hacia 1990 este contexto cambia rotundamente. También lo hará la filosofía de la liberación dusseliana, en la que Marx tendrá una importancia crucial. No entraremos en esos detalles aquí pues excede el propósito de este trabajo.

2.2.1. La "producción científica" de Marx

Aunque Dussel reconozca la importacia de los escritos juveniles de Marx, sobre todo en su texto *Manuscritos. Economía y Filosofía* escrito en 1844, nuestro autor ha trabajado en especial el Marx tardío, el de 1857 hasta su muerte en 1882. Veremos en este parágrafo algunos elementos que nos permitirán precisar qué entender por obra teórica de Marx.

En este sentido, para Dussel, era importante también saber quién era Marx, cómo era su familia, por eso estudió su vida y su obra en su totalidad. Para poner en contexto lo dicho, indicaremos en lo que sigue algunos datos biográficos y bibliográficos acerca de Marx.[46] En primer lugar, su familia era judía y algunos de sus miembros tanto respecto del padre de Marx como de su madre fueron rabinos; así, por ejemplo, su abuelo paterno, quien lo fuera en Tréveris, la ciudad natal de

46 Para más detalles véase: Attali, 2007; Berlin, 2000; Blumenberg, 1984; Gabriel, 2011; Mehring, 2013; Rubel, 1970 y Wheen, 2003.

Marx (Mehring, 2013). Esto es sumamente importante en la interpretación de Dussel, pues el autor de *Filosofía de la liberación* advierte en ello el horizonte categorial semita que posee Marx y que se torna explícito en sus textos, por ejemplo, en lo referente a la cuestión antropológica (*vid. infra* § 4.2) (Dussel, 1993b: 28-30).

Como sabemos, Marx estudió derecho en Bonn y en Berlín, pero se ocupó sobre todo de filosofía y de historia. Acusó fuertemente la influencia de Hegel y los jóvenes hegelianos. Hacia 1842/43, luego de doctorarse en filosofía y sin chances de ingresar en la Academia alemana, Marx fue redactor jefe de la *Gaceta renana* hasta su cierre. Luego del mismo, se traslada a París, donde publicó con Arnold Ruge y Georg Herwegh los *Anuarios franco-alemanes*, de los que solo apareció el primer volumen en 1844. Allí publicó: *Sobre la cuestión judía* e *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. Hacia 1843/44, Marx se separa de los jóvenes hegelianos y comienza a ejercer sobre su pensamiento una fuerte influencia la filosofía de Ludwig Feuerbach. Desde el materialismo de Feuerbach, Marx realizará una crítica de la filosofía hegeliana y de la religión. Y desde ella se ocupará de manera exhaustiva de la economía política de Adam Smith, David Ricardo y James Mill (Heinrich, 2011: 243-244).

Respecto de la vida intelectual de Marx, Dussel señala cuatro períodos (Dussel, 1985a: 22). El primero de ellos comprende los años 1835 a 1849, y es considerado como la época de juventud y transición de Marx. El segundo, desde 1849 a 1857, es la época de estudios preparatorios, de búsqueda de materiales, de hipótesis.

Estas dos primeras etapas son las que corresponden al joven Marx o el Marx humanista (Dussel, 1982: 219-220). Su obra *Manuscritos. Economía y filosofía* (1997), por ejemplo, perteneciente a esta etapa constituye un primer esbozo de la teoría crítica de Marx. Así, por ejemplo, la cuestión del trabajo enajenado puede considerarse como su primera crítica a la economía política burguesa. En ellos ensaya una crítica a la economía política desde una perspectiva filosófica, cuestión que —a pesar de las tesis althusserianas— Marx no abandonará nunca. Sin embargo, no será hasta 1857 cuando el discurso de Marx se torne orgánicamente un discurso de crítica frente a la economía política burguesa.

El tercero periodo que Dussel reconoce en la vida intelectual de Marx corresponde a los años de la elaboración teórica de los *Grundrisse*, 1857 y 1858:

> Desde julio de 1857 a diciembre de 1858, Marx se lanza a una de las aventuras teóricas más geniales de la historia de la humanidad, cumpliendo así un período central en toda su vida: la construcción fundamental de su economía política, de su visión crítica de la realidad. (Dussel, 1985a: 22)

Y, finalmente, el cuarto, desde 1859 hasta 1867, es la época de reelaboración total de su construcción teórica.

Estas últimas dos etapas corresponden al Marx definitivo o el Marx tardío. Para nuestro filósofo, los diez años en los que Marx escribe las cuatro redacciones de *El capital*, *i. e.*, el periodo que comprende los años entre 1857 y 1867, constituyen la etapa más creadora de producción teórica del filósofo nacido en Tréveris (Dussel, 1994a: 225).

Ahora bien, ¿cuál fue el propósito de Marx en su etapa definitiva o tardía? Su propósito consistió en realizar la crítica de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa desde la categoría fundamental de trabajo vivo (*vid. infra* § 3.1.1), puesto que todas las categorías son formas de existencia del trabajo vivo objetivado (Dussel, 1990a: 148).

Según Dussel, en *El capital* y sus escritos preparatorios, Marx proporciona explícitamente el desarrollo del concepto de capital por medio de la construcción de las categorías necesarias (Dussel, 1990a: 316). Marx tiene por propósito entonces desarrollar el análisis del concepto de capital por medio de las categorías constituidas racionalmente para explicar la transformación del trabajo vivo en valor (*vid. infra* § 3.3.1) y en plusvalor (*vid. infra* § 3.3.2), en valor de la mercancía y en ganancia (*vid. infra* § 3.3.2), en valor de mercado y en ganancia media (*vid. infra* § 3.3.2), en precio de producción (*vid. infra* § 3.3.3) y, finalmente, en precio de mercado habitual (con su ganancia media habitual) y diario (con la ganancia efectiva final: plusvalor distribuido por la competencia) (*vid. infra* § 3.3.3). Todo el precio de mercado diario o el final y toda ganancia real son sólo trabajo vivo objetivado, que determina la cuestión antropológica (*vid. infra* § 4.2), e impago, que

determina la cuestión ética (*vid. infra* § 4.3) (Dussel, 1990a: 77). Demostraremos esto en la segunda parte de nuestro trabajo, y para ello la cuestión del método dialéctico en Marx que abordaremos de inmediato será de enorme importancia.

¿En qué consiste entonces el método dialéctico en Marx? El método, para Marx, consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto. Lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones, es una unidad de lo múltiple que aparece en la actividad del pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida (Dussel, 1985a: 48).

En el método dialéctico tal como Marx lo entiende hay fundamentalmente dos instancias: la abstracción de las determinaciones y el ascenso dialéctico de lo abstracto a lo concreto. La abstracción de las determinaciones toma como punto de partida lo real y lo concreto. Ahora bien, del concreto real se tiene una representación plena que se sitúa en el mundo conceptuado. Para Marx, lo conocido, lo conceptuado no puede confundirse con lo real, que guarda siempre una exterioridad respecto de todo lo posible de ser conocido.[47] Marx, entonces, distingue claramente entre lo real y lo pensado. El conocer por *representación* para Marx es un acto cognitivo inicial, ingenuo, primero, pleno de sentido confuso, caótico. A partir de la representación originaria comienza su acción la *abstracción*, como momento analítico de la razón. La abstracción separa de la representación plena uno a uno sus múltiples contenidos noéticos (momentos de la realidad de la cosa misma); separa una parte del todo y lo considera como todo. La esencia de la abstracción es considerar una parte como todo. Como acto, la abstracción separa analíticamente; como objeto o contenido, la abstracción produce una determinación abstracta. La determinación es un momento real de la cosa; pero en tanto ese momento se abstrae (se separa analíticamente) es ahora un concepto que *reproduce* lo real (reproducción de lo concreto); es ahora un momento del pensamiento, un momento conceptuado. Ahora bien, la abstracción no separa directamente la determinación de lo real concreto, sino de la representación ya conocida. Las determinaciones se abstraen, pero igualmente se *producen*. Se producen o se construyen en cuanto a la claridad y precisión de sus contenidos noéticos. Se trata de un *trabajo teórico*, de una *producción teórica*. El primero momento del método

47 En esto contradice a Hegel, quien identifica ser y pensar (Dussel, 1985a: 49).

teórico para Marx es el estudio o investigación de la determinaciones, simples o complejas, por análisis (Dussel, 1985a: 49-51).

Por otro lado, el ascenso dialéctico a lo concreto acontece cuando las determinaciones abstractas ya han sido fijadas o definidas por la abstracción. El momento dialéctico es posterior a la abstracción. El momento dialéctico consiste en un elevarse o ascender, es una ascensión que parte de lo abstracto y construye la totalidad concreta. Ahora bien, dicha totalidad concreta será abstracta con respecto a los momentos posteriores del método, en su movimiento de retorno y descenso. El método dialéctico consiste en un saber situar la *parte* en el *todo*, como acto inverso del efectuado por la abstracción analítica. 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". El movimiento dialéctico es un momento del pensar en general, momento por el que se eleva de lo simple a lo complejo. Marx tiene clara conciencia que se trata de una construcción, un producto del pensar y del conceptuar. La dialéctica obedece a un doble movimiento, por un lado, relacionar mutuamente entre sí las determinaciones, codeterminándose entre sí; y por el otro, se constituye sintéticamente con ellas una nueva totalidad que adquiere autonomía; es una totalidad articulada con múltiples determinaciones. Una vez llegados a este punto en el proceso dialéctico, es preciso, según Marx, emprender un camino de retorno (Dussel, 1985a: 52-54).

En este sentido, Dussel advierte que todo el discurso dialéctico de Marx intenta, sin saltos, paso a paso, indicar cómo determinadas categorías están fundadas en última instancia en la categoría originaria de trabajo vivo (*vid. infra* § 3.1.1). En efecto, el trabajo vivo se materializa como trabajo objetivado, esto es, como valor (*vid. infra* § 3.3.1). Y recorriendo los distintos momentos del capital, este valor llega a transformarse en precio y el plusvalor en ganancia (*vid. infra* § 3.3.2) (Dussel, 1990a: 113-114).

El movimiento dialéctico, según Marx, presenta distintos grados de abstracción. Los mismos indican los niveles de complejidad de dicho movimiento. Lo más abstracto es lo más universal y simple; lo más concreto es lo más particular y complejo

(Dussel, 1990a: 408). El marco concepto-categorial se estructura de lo más simple a lo más complejo, a través del ascenso dialéctico de lo abstracto a lo concreto. En síntesis, la abstracción es un procedimiento metódico por el que puede separarse lo simple de lo complejo, la parte del todo, lo abstracto de lo concreto; es el momento analítico por excelencia. Paralelamente a la tarea de la abstracción está la de síntesis, por ello dice Dussel que *El capital* como totalidad es una construcción: es el desarrollo del concepto de capital por medio de categorías (Dussel, 1990a: 409-410).

Dussel señala dos cuestiones en torno al desarrollo del concepto de capital por parte de Marx. Una en tanto que desarrollo teórico (más abstracto) y otra en tanto que desarrollo histórico (más concreto) (Dussel, 1990a: 411-412). Y con respecto del nivel metodológico de *El capital*, afirma Dussel:

> Todo *El capital* (el "marco concepto-categorial" construido), por encontrarse en un elevadísimo grado de abstracción (el "concepto" de la esencia-fenómeno de esa realidad denominada capital"), para explicar un fenómeno (aunque sea "esencial") necesita permanentemente de otros momentos más "concretos". (Dussel, 1990a: 412)

Entonces, metodológicamente y también expositivamente, Marx siempre es consciente del grado de abstracción en el que discurre su obra; por ello en el desarrollo del concepto de capital en general, el grado de mayor abstracción, se hacen incursiones en grados de menor abstracción por exigencias de exposición, de comprensión, de clarificación. En efecto, los tres libros de *El capital* están situados en diversos grados de abstracción, por ejemplo, la producción del valor (libro I) es más abstracto que la circulación del valor (libro II); a su vez el libro III estudia ya el grado más concreto del enfrentamiento de muchos capitales, y por ello se encuentra en un grado de mayor complejidad (Dussel, 1990a: 416).

Ahora bien, ¿por qué señalamos un desarrollo teórico en Marx? O, mejor, ¿qué es ciencia para Marx? Para el autor de *El capital*, ciencia es precisamente la crítica general de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa. Ciencia significa, pues, una crítica a todo el sistema de las categorias de la economía política. Es el *saber* que pasa de la mera *forma de manifestación* a la *esencia*, que estando *oculta*, en tanto que *fundamento*, debe ser *descubierta* (Dussel, 1990a: 165).

Para Marx, la ciencia económica consiste en el desarrollo genético del concepto de trabajo vivo. Es a partir del mismo que se realiza tanto la crítica general de todas las categorías ya constituidas como también se constituyen las propias categorías, explicando unas a partir de otras, sin saltos, y sin dejar de cumplirse la ley del valor (*vid. infra* § 3.3.1). Se trata del *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).

La ciencia, para Marx, en cuanto discurso racional supone: a) la crítica trascendental, fundamental, de la matriz de toda economía política posible (particularmente la economía política capitalista); b) el desarrollo del concepto de trabajo vivo en general (y en especial del trabajo objetivado como capital); c) la constitución de categorías para explicar toda economía política posible (particularmente la economía política capitalista); d) la aclaración ética de toda economía posible (que siempre debe remitirse al trabajo vivo), y la perversidad específica del capitalismo; y e) la conciencia del proletariado (función práctico-política revolucionaria, objetiva) (Dussel, 1988: 286).

La ciencia es, entonces, tanto la crítica de la apariencia (del puro fenómeno que aparece en el mundo de las mercancías) como la referencia de dicha apariencia al mundo esencial del real movimiento interno (esto es, del valor del capital), y el desarrollo del concepto de capital a través de categorías (Dussel, 1988: 290).

La ciencia, entonces, comienza cuando se pasa dialécticamente de los fenómenos superficiales o aparentes al fundamento, esto es, a la producción (Dussel, 1990a: 108). La tarea de la ciencia en Marx, según nuestro intérprete, es reducir el movimiento visible y solamente aparente al movimiento real interno (Dussel, 1990a: 110). Ciencia es, en definitiva, para Marx, saber pasar dialécticamente del fenómeno a la esencia (Dussel, 1990a: 361). La labor de la ciencia consiste, pues, en el pasaje de la crítica de la apariencia o fenómeno a la esencia como descubrimiento del concepto. En términos económicos es el pasaje de la circulación (nivel fenoménico, apariencial o superficial) a la producción (nivel fundamental o esencial) del trabajo vivo (Dussel, 1988: 297-299). "La 'ciencia' de Marx es una ontología de toda

economía posible (una meta-física,[48] en el sentido trascendental que le hemos dado)" (Dussel, 1988: 298). 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 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. El desarrollo del concepto constituye un sistema de categorías. Los conceptos se desarrollan, se elaboran a través de categorías. Y 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).

En síntesis, para Marx lo que aparece no es el fundamento sino que el fundamento está en lo que no aparece. Lo invisible es lo que hay que descubrir. Y es precisamente ese pasar de lo que aparece a lo que no aparece lo que es hacer ciencia para el autor de *El capital*. Un ejemplo clave de esta cuestión lo constituye la relación entre el plusvalor (nivel fundante de la producción) y la ganancia (nivel fundado de la circulación) (*vid. infra* § 3.3.2).

Hemos hecho referencia a los niveles de abstracción que tanto *El capital* como los textos preparatorios presentan. Pero, ¿cuáles son dichos niveles? Fundamentalmente son dos, el nivel superficial o fenoménico de la apariencia propia del ámbito de la *circulación* del capital, y el nivel profundo o del fundamento oculto propio de la *producción*. En efecto, en el nivel superficial de la circulación, el trabajo vivo es invisibilizado, ya que todo este nivel se fetichiza (*vid. infra* § 4.1). El plusvalor no aparece en el mundo fenoménico de la circulación del capital, y no lo hace porque es el fundamento oculto, en el sentido hegeliano de *Grund*. Este es el gran descubrimiento de Marx. La función de la ciencia, para Marx, es manifestar dicho fundamento invisible, oculto, misterioso (Dussel, 2014a: 87 n. 3). En efecto, el nivel profundo del capital corresponde a la producción en un doble sentido: como

48 Recuérdese la distinción entre ontología y meta-física señalada en el § 2.1.1.

fruto de la producción, instrumento de la producción, y como síntesis o proceso autorreproductivo desde su permanencia como *relación social* (Dussel, 1985a: 131).

Para Dussel, Marx piensa desde un paradigma *meta-físico* (*vid. supra* § 2.1.1) cuya centralidad es la subjetividad del trabajador, *i. e.*, del trabajo vivo. En efecto, la producción es el nivel esencial, profundo, invisible del capital, donde el trabajo vivo subsumido es explotado (*vid. infra* § 3.1.2). A partir de dicha explotación, produce valor (*vid. infra* § 3.3.1) y crea plusvalor (*vid. infra* § 3.3.2). El ámbito esencial no es el fenoménico. El mundo de los fenómenos es el lugar de la realidad en el sentido hegeliano, que Marx considera en cuanto tal. En lo oculto, fundamental, ontológico está la esencia y aun la existencia, mientras que la efectividad real se cumple en el mundo de los fenómenos, de las causas, de las sustancias, efectos; es una mutua confrontación en la multiplicidad (Dussel, 1990a: 65-66):

> 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)

En efecto, hablamos entonces de dos planos de profundidad, el plano esencial y el plano fenoménico. Ambos son momentos ontológicos (Dussel, 1990a: 406). Se trata de la estructura fenomenológica del pensamiento de Marx que forma parte de su núcleo racional ético-filosófico. En este sentido, explica Dussel que *lo-que-aparece* en la superficie, en el ámbito de los fenómenos, en el mundo como totalidad referencial de las formas, de las cosas existentes, como totalidad de sentido, es manifestación fundada en la esencia invisible en cuanto tal, pues de no estar fundada sería pura apariencia (Dussel, 1990a: 406-407).

Analizaremos en lo que sigue otro tópico central respecto del discurso teórico de Marx: la cuestión de la constitución de las categorías. Dussel muestra a lo largo de sus comentarios y siguiendo un orden cronológico, la construcción de categorías que realizó Marx. En los *Grundrisse*, por ejemplo, descubre Marx la categoría de *plusvalor* (*vid. infra* § 3.3.2) (Dussel, 1990a: 60) y la de *capital variable*, denominada en su momento *fondo de salario* (*vid. infra* § 3.3.3) (Dussel, 1990a: 67). En los *Manuscritos del 61-63* descubre las categorías de *ganancia media* (*vid. infra* § 3.3.2) y de *precio de producción* (*vid. infra* § 3.3.3) (Dussel, 1990a: 60). Dussel estudia

también la conformación de otras categorías en el discurso de Marx tales como *precio del producto*, *precio de mercado*, *interés*, entre otras, en función tanto del trabajo pagado como del trabajo impago (Dussel, 1990a: 75-77).

Según Dussel, la construcción de las categorías a través del discurso dialéctico de Marx no tiene pausa desde 1857 hasta la publicación de *El capital* en 1867 (Dussel, 1993b: 61). En los *Grundrisse*, afirma nuestro autor, Marx expone ya el orden prácticamente definitivo de las categorías de *El capital*. En efecto, es en el ir construyendo dialécticamente el concepto de dinero donde Marx descubre por primera vez en su vida la importancia del concepto de capital, como *permanencia* (conservación) y *proceso* (movimiento) del valor. Marx descrubre el tema del capital primeramente desde el capital circulante, *i. e.*, vuelve desde la apariencia de la circulación hacia el fundamento de lo que no-aparece: la esencia (Dussel, 1993b: 61-62). Respecto a lo dicho, sostiene nuestro autor:

> Descubrir por nuestra parte la "necesidad" de dichas categorías es comprender en verdad a Marx; es descubrir su método, el orden de sus categorías. Esto permitiría al filósofo en América Latina "desarrollar", de la misma manera como lo hizo Marx, las categorías nuevas que nuestra realidad irrepetible y original (la "original" es la realidad y no la filosofía) exige, necesita. (Dussel, 1988: 22)

Los planes de *El capital* consistían desde 1857 en ir problematizando el 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).

En este sentido, la categoría de *trabajo vivo* es, para Marx, la categoría generadora de todas las restantes categorías. La no referencia al *trabajo vivo* de cualquier categoría constituye el carácter fetichista de la misma (*vid. infra* § 4.1); la *alienación* o negación del *trabajo vivo*, su desrealización (*vid. infra* § 4.2), que se consume en la *acumulación* de capital (*vid. infra* § 3.3.3):

> 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)

La categoría de trabajo vivo es en el orden de las categorías, según lo hemos

anticipado ya, la primera y originante de todas las demás. El valor es una creación del trabajo vivo y en cuanto tal es trabajo objetivado. El valor es la segunda categoría. El valor es el ser o fundamento del capital (Dussel, 1990a: 421). La categoría clave que se origina a partir de la categoría de trabajo vivo es la de plusvalor (*vid. infra* § 3.3.2). 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). Por su parte, 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).

Para Dussel, entonces, hay en Marx una evolución genética en la constitución de las categorías. Marx va elaborando su instrumental categorial en el *laboratorio* de sus manuscritos, desde 1857 a 1867 principalmente, usando nombres antiguos para determinaciones y categorías nuevas. Es decir, parte siempre de los nombres, determinaciones y categorías, frecuentemente confusos, de la economía política burguesa que son situados en un orden sistemático, y en estructuras con diversos niveles (Dussel, 2006c).

Pero, ¿qué entiende Marx sobre lo que es una categoría? Las categorías son las *diferentes formas* o *configuraciones* a través de las cuales, analíticamente, el concepto es desarrollado genética, dialéctica, racionalmente. Las categorías son el medio a través del cual se desarrolla, se elaboran los conceptos. La sucesión y conexión racional de cada categoría con la siguiente hasta organizar sin saltos un sistema, constituye un momento esencial de lo que Marx entiende por *ciencia* (Dussel, 1988: 302). Ahora bien, el concepto de categoría procede de Aristóteles, y es usado en toda la lógica occidental, especialmente en Kant y en Hegel, en los cuales Marx se inspira. La categoría en Marx es un instrumento epistemológico en su método dialéctico (Dussel, 2006c).

Marx distingue entre *intuición*, *concepto* y *categoría*. La *intuición* es una *concepción* o una formación de una representación de un concepto oscura, inicial, ambigua. La *concepción* o *concepto* es una representación explícita que puede ser verdadera o falsa. El concepto se refiere a la esencia abstracta, al contenido global y en movimiento dialéctico (Dussel, 2006c). El concepto es el fruto de una concepción

racional y se refiere al contenido global y en movimiento (es un *todo*, conceptuado: el capital, por ejemplo). El concepto dice en relación a la estructura total y dialécticamente móvil de las determinaciones. La *concepción* o el *concepto* verdadero es claro, y las determinaciones que lo constituyen no se confunden, antes bien se distinguen, es decir, el concepto verdadero tiene determinaciones bien delimitadas. Estas *determinaciones* constitutivas del concepto *determinan su contenido*; las *diferentes partes objetivas* son separadas en las determinaciones abstractas con las que se desarrolla el concepto. Por su parte, el concepto falso es confuso[49] (Dussel, 1988: 23-24).

El *concepto* puede ponerse en una *forma abstracta general* (la esencia) o puede manifestarse como una *forma fenoménica*. Además, el concepto, debe distinguirse de la mera *apariencia empírica* (Dussel, 1988: 23-24).

Marx entonces se mueve de las *intuiciones* al *concepto*, que en su desarrollo va constituyendo *categorías*; pasa de momentos falsos y confusos a los claros y distintos en el orden sistemático de un orden exigido por la realidad (Dussel, 1988: 23-24).

El desarrollo del concepto se efectúa por el análisis de las determinaciones, y por la constitución de las categorías. 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).

Una *categoría* no es, sin embargo, el *concepto*. La categoría no es ni el concepto ni sus determinaciones; las categorías en cuanto momento analítico indican un momento del concepto en su desarrollo dialéctico; las categorías constituyen un momento del discurso dialéctico; las determinaciones son el contenido singular representativo de las categorías, que constituyen el discurso sistemático, científico. Las categorías, por una parte, 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

49 El término "confusión" es uno de los preferidos por Marx para denominar el error necesario de la economía política burguesa.

interpretación de los fenómenos fundados en la esencia del capital (Dussel, 2006c). Las categorías dicen en relación a otras categorías (son las *partes* del discurso sistemático, científico). Las categorías entonces indican un momento del mismo concepto, constituidas por el entendimiento representativo (momento analítico), como instrumento de interpretación en el orden del concepto, de un sistema, de un plan, del discurso dialéctico (Dussel, 1988: 23-24).

Revisaremos a continuación la cuestión de la construcción o de la evolución genética de las categorías. Las categorías son elementos o mediaciones de construcción (constitución) o explicación; momentos hermenéuticos esenciales del método (Dussel, 1985a: 60). En efecto, según Marx, las categorías, entendidas como el orden del pensar, no producen la realidad (idealismo absoluto), ni tampoco esta se manifiesta claramente en la representación plena (empirismo), además no se debe confundir el orden del pensar con el de la realidad (realismo) ni considerar que ambos órdenes están completamente separados (idealismo). El orden de las categorías, sin ser la realidad, se relaciona con la realidad. Tampoco puede pensarse que el orden de las categorías está determinado por su aparición en la historia. Para Marx, el orden de las categorías (orden del pensar teórico, que surge de la realidad pero no se confunde con la realidad) debe estar determinado por su posición sincrónica y esencial en la 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). En síntesis, las categorías no son puras ideas que surgen de las ideas ni son la realidad misma (Dussel, 1985a: 56).

Las determinaciones abstractas en tanto que definidas son *conceptos*, y en cuanto instrumentos o mediaciones interpretativas son *categorías*. El orden que guardan entre sí las categorías es el mismo orden real que guardan las determinaciones como momento de la realidad de la sociedad burguesa concreta. Ahora bien, según Marx, al comprender la realidad de la sociedad burguesa comprendo al mismo tiempo la realidad de las sociedades anteriores menos complejas, puesto que la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción (Dussel, 1985a: 57).

El capital es el punto de partida del análisis del orden de las categorías. Pero el capital es una categoría compleja o más concreta que la más simple o abstracta de trabajo. Por ello, aunque el capital deba exponerse antes que la renta del suelo, antes que el capital habría que comenzar por el trabajo (y otras categorías simples) para llegar al capital como resultado (Dussel, 1985a: 59).

Las categorías más simples (determinaciones abstractas o conceptos construidos) pueden por su parte constituir categorías más complejas (así la categoría de trabajo puede constituir un supuesto de la categoría de dinero, y la categoría dinero constituye por su parte un supuesto del capital). Y las categorías más complejas o concretas (totalidad construida en general) pueden explicar por medio de las categorías que la componen a la totalidad concreta histórica explicada, la moderna sociedad burguesa (Dussel, 1985a: 59-60).

Según nuestro autor, la exposición de *El capital* y sus escritos preparatorios comienza con la mercancía, que es lo primero que aparece a la conciencia habitual de los agentes en el mundo fenoménico; pero lo primero en el orden de la investigación es la transformación del dinero en capital (*vid. infra* § 3.1.2) (Dussel, 1990a: 422).

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):

> 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)

Para Dussel, el Marx de 1857 en adelante es el "Marx definitivo"; efectivamente, en los *Grundrisse*, expone ya el *orden* casi definitivo de *El capital*. Marx descubre el capital primeramente como capital circulante, y desde la *apariencia* de la circulación vuelve hacia el *fundamento* de lo que no-aparece: la *esencia* (Dussel, 1994a: 225-226). En dicha obra, en los *Grundrisse*, en noviembre de 1857, Marx

descubre la categoría de *plusvalor*:

> 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)

Para Marx, la contradicción entre capital y trabajo, entre dinero y trabajo vivo es el punto de partida para el desarrollo del concepto de capital. Se trata del enfrentamiento primero y radical, de la contradicción absoluta entre dinero y trabajo vivo. La mercancía es, en cuanto fenómeno, lo primero en aparecer, pero no significa que sea lo primero en el orden del ser, de la esencia, de la realidad. Lo primero en el orden del ser es el *valor que se valoriza* (*vid. infra* § 3.3.3), el fundamento del capital. Es decir, lo primero que aparece a la conciencia habitual de los agentes en el mundo de las mercancías es el fenómeno. Así, en el mercado aparecen dos entes: dinero (*qua* trabajo objetivado) y trabajador (*qua* trabajo vivo). Esta es, dice Dussel, la escena categorial primera, lógica, esencial, real (*vid. infra* § 3.1.2) (Dussel, 2006c).

Ahora bien, ¿en qué consiste concretamente la obra teórica de Marx? De 1857 a 1867, según Dussel, Marx tiene los diez años de su vida más creadores en cuanto a su producción teórica. Para nuestro intérprete, Marx produce su obra a través de un proceso crítico y confrontativo con las teorías económicas burguesas de la época. Marx va madurando a lo largo de su producción teórica la conceptuación y la denominación, procesos que Dussel observa no son simultáneos, sino momentos del progreso en la *constitución* de una categoría (Dussel, 1988: 178-179). Justamente para Dussel hay todo un proceso de construcción teórica en Marx, de modo que no es lo mismo la redacción de los *Grundrisse* que los manuscritos del 61-63, los manuscritos del 63-65, que la primera edición de *El capital* en 1867 o la segunda edición en 1872.

Así, por ejemplo, el desarrollo del concepto de *trabajo vivo*. Según nuestro autor, el desarrollo de dicho concepto absorbió todo el trabajo teórico de Marx que al exponerlo críticamente muestra el sistema de la economía política burguesa. En

efecto, Dussel afirma que:

> 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)

Respecto de las etapas de redacción de *El capital*, afirma Dussel que fueron cuatro. A ellas nuestro autor las denomina *redacciones* (Dussel, 1994a: 225-240). La primera fue realizada entre 1857 y 1858 y constituye los *Grundrisse*. La segunda está contenida en los *Manuscritos del 61-63*, donde Marx elabora ya una versión casi definitiva de muchas de las cuestiones esenciales del libro I de *El 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, y del libro II donde trata la cuestión de la reproducción del capital, por ejemplo. Los *Manuscritos del 63-65* corresponden, siguiendo a Dussel, a la tercera redacción de *El capital* (Dussel, 1990a: 21). Finalmente, la cuarta redacción fue comenzada en enero de 1866 y nunca pudo ser terminada. La primera edición del tomo I de *El capital* está fechada el 25 de julio de 1867 (Dussel, 1990a: 23-24).

Ahora bien, respecto de *El capital* y sus escritos preparatorios, Marx sólo publicó en vida el texto sobre la *Contribución a la crítica de la economía política* en 1859 y el tomo primero de *El capital* en 1867, el resto fue publicado póstumamente. Es decir que gran parte de los escritos preparatorios de *El capital*, que conforman el *MEGA²* II, no fueron publicados por Marx. El *corpus* de las cuatro redacciones de *El capital* está constituido de la siguiente manera. Con respecto a la primera redacción:

- el texto de 1857-1858: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.*[50]
- el texto de 1858: *Urtext.*[51]

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 (Dussel, 1990a: 21):

50 MEGA² II/1.1-1.2, ME*W* Bd. 42. En español: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858* (3 tomos), véase Marx, 1971a, 1972 y 1976d. Para un mayor detalle respecto de la estructura de la *MEGA²* véase Musto, 2011.

51 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.

- el texto de 1859: *Zur Kritik der politischen Ökonomie.*[52]
- el texto de 1861 a 1863: *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863).*[53]

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

- el texto de 1863 a 1865:[54] *Zur Kritik der politischen Oekonomie (Manuskript 1863-1867)*[55].

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

- el texto de 1867: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.*[56]
- el texto de 1872: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.*[57]
- el texto de 1865 a 80, *i. e.*, los manuscritos del Libro II y III que quedaron inconclusos (Dussel, 1990a: 9-10). El texto del libro segundo editado por Engels en 1884-1885: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Buch.*[58]

Este corpus de la obra de Marx es lo que Dussel propiamente denomina *producción teórica o científica de Marx*. En la edición crítica de las obras completas de Marx y Engels, *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, más conocido como *MEGA²*, este conjunto de obras compone la segunda parte del mismo, cuyo título es: *"Das Kapital" und Vorarbeiten* (*i. e.*, *"El capital" y los trabajos preparatorios*). Además, este es el corpus con el que Dussel construye su interpretación de Marx. Volveremos sobre esta cuestión, pero antes brindaremos una somera descripción del mismo.

El primero de los textos aludidos lleva por título: *Elementos fundamentales para la*

52 MEGA² II.2. En español: *Contribución a la crítica de la economía política*, véase Marx, 1980a.

53 MEGA² II/3.1-3.6, ME*W* 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, 1982.

54 Los editores del MEG*A²* indican como fecha final del manuscrito el año 1867, porque hay alguno que llega a esta fecha. Pero Dussel no considera los *Manuscritos* del libro II, posteriores del *Manuscrito* I y por ello pone como fecha término 1865 (Dussel, 1994a: 248).

55 MEGA² II/4.1-4.3. 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 aun 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.

56 MEGA² II/5, MEW Bd. 23.

57 MEGA² II/6. En español: *El capital. Crítica de la economía política*, Libro I, véase Marx, 1975, 1988 y 2006. La traducción de *El capital* 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.

58 MEW Bd. 24. En español: *El capital. Crítica de la economía política. Libro II, véase Marx, 1976a y 1976b.*

crítica de la economía política, aunque es más conocido por el nombre de *Grundrisse*. Con dicho texto, para nuestro filósofo, 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 el "capítulo 3" sobre el capital; sin embargo, abandona este texto (Dussel, 1994a: 228). Fue publicado por primera vez junto con los *Grundrisse* y como apéndice del mismo.

Para Marx era preciso buscar la anatomía de la *sociedad civil* en la economía política. En efecto, según declara en su *Contribución a la economía política* de 1859, tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas radican en las condiciones materiales de vida que constituyen la sociedad civil. Es decir, el estudio de la economía política clásica es, para Marx, el estudio de las condiciones materiales de vida de la sociedad civil, sobre cuya base se erigen las formas jurídicas y políticas como el Estado, las leyes, etc. (Kicillof, 2010: 308-309).

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. Confomarían, 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 que 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 también con los economistas burgueses, puesto 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).

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*, cuya primera edición fue en 1867. 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).

Los *Manuscritos del 63-65* se hallaban inéditos aún cuando Dussel los trabajara. La lectura de los mismos la realiza 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 trabaja entonces con los manuscritos inéditos de Marx, y posteriormente trabajará con los manuscritos alojados en el archivo Marx del Partido Marxista-Leninista de Berlín.

Recién en el año 2012 finalizará la publicación de la sección II del *MEGA²*, *i. e.*, de la edición histórico crítica de la obra de Marx y Engels. Estos manuscritos de 1863 a 1865 constituyen el primer intento de Marx de redactar completamente los tres libros de *El capital*, de modo que el segundo y tercer tomo de *El capital* fueron escritos por Marx en ellos 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. 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 versión definitiva, la primera redacción articulada de los libros I, II y III de *El capital* (Dussel, 1990a: 29-30).

Por su parte, la producción de *El capital* sigue como un todo la unidad dialéctica del desarrollo del concepto de capital. Es, en efecto, una obra dialécticamente articulada de principio a fin. El tomo I de *El capital* es el único de los tres que conforman la obra que Marx pudo publicar en vida (Dussel, 1990a: 11-12).

El capital, en tanto discurso, es, según Dussel, un marco teórico para estudiar el capital, en tanto hecho empírico. *El capital* es un marco categorial que Marx describe para comenzar a explicar qué es el capital. En efecto, *El capital* entonces no es meramente un libro de economía ni una investigación empírica sobre economía; para nuestro autor es un marco teórico categorial desde donde es posible hacer investigación económica de los casos empíricos que se presenten o bien, incluso, tomar decisiones políticas. Ahora bien, ¿qué significa un marco categorial? Significa, pues, una estructura de categorías que permiten iluminar una interpretación concreta.

El movimiento dialéctico de *El capital* consiste en el desarrollo del concepto de capital en general. Desarrollo que es la lógica de *El capital* y que se efectúa por medio de la constitución y exposición de las categorías. El orden de las mismas quedó elaborado en los diversos planes que Marx fue exponiendo en sus distintos manuscritos. Se trata del orden de las categorías en el desarrollo del concepto de capital: la lógica dialéctica misma de su producto teórico. Esta lógica metódica es el camino de la *ciencia* en Marx (Dussel, 1990a: 397-398).

La exposición de Marx, expuesta en 1857 en 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* § 3.3.3) (Dussel, 1990a: 25). Para Dussel, el orden de la investigación de Marx será el mismo tanto en los *Grundrisse*, como en los *Manscritos del 61-63*, en los *Manuscritos del 63-65* y en *El capital* (Dussel, 1990a: 195).

Los planes de la obra de Marx manifiestan el orden real de la cosa que Marx está investigando. La obra que planea Marx consta de seis partes, que surgen de dos vertientes diferentes, por un lado, las primeras tres partes corresponden a las tres clases fundamentales de la sociedad capitalista, *i. e.*, las clases capitalista [capital], terrateniente [propiedad territorial] y obrera [trabajo asalariado]; y las restantes tres partes que se inspiran —según Dussel— en la obra de Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (2000), se refieren al Estado, la división internacional del trabajo y el mercado mundial. La articulación de las seis partes se elabora metódicamente de lo abstracto a lo concreto. Lo más abstracto, fundamental y esencial era el primer tratado sobre el capital (Dussel, 1990a: 14-15):

> Marx no era como Nietzsche, quien escribía aforismos al correr de la inspiración y la pluma. Muy por el contrario, Marx necesitaba rumiar los "planes" de su futura obra —que conmovería los cimientos mismos de la historia universal del siglo XX. Al menos existen unos 19 planes hasta el 30 de abril de 1868. (Dussel, 1988: 17)

El plan de Marx respecto de su magna obra consistía en seis partes, a saber: 1) capital, 2) renta, 3) salario, 4) Estado, 5) relaciones entre Estados y 6) mercado mundial. El capital es la primera parte del plan y la más abstracta. Marx dividió la primera parte en cuatro secciones: a) el capital: su concepto en general, *i. e.*, en abstracto, b) la competencia o acción recíproca de múltiples capitales en concreto, c) el crédito en concreto y d) el capital accionario (o por acciones) en concreto (Dussel, 1990a: 19-21). A su vez cada parte tenía sus subdivisiones.

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).

Contra la aseveración de Rosdolsky (2004), Dussel sostiene que Marx dividió el plan de su obra hasta el fin de su vida de la siguiente manera (Dussel, 1988: 255-256):

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. Transformación del dinero en capital
        c.1.2. Plusvalor absoluto
        c.1.3. Plusvalor relativo
        c.1.4. Su combinación
        c.1.5. Teorías sobre el plusvalor.
      c.2. Proceso de circulación del capital
      c.3. Unidad de ambos o capital y ganancia.
  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

Marx dejó inconcluso el comienzo del tratado sobre el capital. Solo publicó la parte de la producción, sin terminar ni la de la circulación ni la de la realización del capital. 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; en efecto, el libro I de *El capital* constituye la 1/72 avas parte del proyecto total de su obra y la parte más abstracta del mismo:

> 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)

Ahora bien, la cuestión abierta por el mismo Marx respecto a su discurso inacabado posibilita para nuestro autor la cuestión de la necesidad de continuarlo:

> 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)

Indicaremos por último algunos aspectos de las ediciones de las obras de Marx. 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 [*MEGA²* II/5 (1983)]; 2) 1872, segunda edición alemana [*MEGA²* II/6 (1987)]; 3) 1872-1875, edición francesa [*MEGA²* II/7 (1989)]. Las otras ediciones fueron: 4) 1883, tercera edición alemana [*MEGA²* II/8 (1989)]; 5) 1887, edición inglesa [*MEGA²* II/9 (1990)]; y 6) 1890, cuarta edición alemana [*MEGA²* II/10 (1991)] (Musto, 2011: 56-57).

Los libros II y III de *El capital* nunca fueron, como señala Dobb, 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). En efecto, al respecto afirma 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)

Solo hasta la década de 1980 se ha podido conocer y editar la totalidad de los manuscritos originales de Marx a través del Instituto Internacional de Historia Social de Ámsterdam y el Instituto Marxista-Leninista de Berlín. Dos son las ediciones de las obras completas de Marx, por un lado el *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (*MEGA²*) y, por otro, el *Marx-Engels Werke* (*MEW*). Sin embargo, los intentos de edición de las obras completas de Marx y Engels han sido cuatro. Describiremos brevemente a continuación cada uno de ellos.[59]

La primera corresponde al primer intento de editar el *MEGA*, a cargo de David

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

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. Esta edición es la que corresponde a la versión de las obras completas de Marx y de Engels que ha conocido y estudiado el marxismo del siglo XX. Sin embargo, hoy se sabe que constituye una versión ideologizada de dichas obras, como lo atestigua, por ejemplo, la edición del texto *La ideología alemana*. La tercera edición corresponde a los cuarenta y tres volúmenes de la ya mencionada *Marx-Engels Werk*e (*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*. La edición de las obras completas de Marx y Engels suponen dos grandes tareas, por un lado, la trascripción de los manuscritos de ambos autores y, por el otro, el ordenamiento de los mismos para tornarlos inteligibles. En efecto, 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. Esta edición es la versión de las obras completas de Marx y Engels que el marxismo del siglo XX ha desconocido.

Por iniciativa del IISG, hacia 1990 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*).[60]

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

60 El objetivo de la IMES es completar la edición y publicación del *MEGA²* como 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, pasó de ser editado por la la editorial Dietz Verlag a la Akademie Verlag. Para mayor información, véase el sitio web del Internationale Marx-Engels-Stiftung (IMES), www.iisg.nl/imes.

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 halla, por ejemplo, el texto *El 18 brumario de Luis Bonaparte*.

La segunda sección contiene 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 seis tomos. Recién en 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 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 el aparato crítico de la misma.

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 *MEGA²* como de los manuscritos aún inéditos para realizar sus comentarios.

2.2.2. La importancia de Levinas, Hegel y Schelling en la lectura dusseliana de la obra de Marx[61]

Las lecturas sobre Marx desde la dimensión económica dejan en el olvido, según Dussel, la importancia que las filosofías hegeliana y schellingiana tuvieron en la

61 Véase Dussel, 1994a y 2007b y Musto, 2011.

producción teórica de Marx. En este sentido, Maurice Dobb señala, por ejemplo, que Marx ha sido considerado tanto un epígono de David Ricardo como el último de los economistas clásicos (Dobb, 1975: 161). Resulta interesante entonces situarse en la cuestión filosófica de la producción teórica de Marx. El autor de *El capital* no puede ser leído y mucho menos interpretado haciendo abstracción de su trasfondo filosófico, esto es, Marx no puede ser leído simplemente desde la mera teoría económica.

En este parágrafo trabajaremos sobre los pilares en los que se apoya la interpretación que construye Dussel respecto de la obra de Marx. Esos pilares son las filosofías de G. W. F. Hegel, Friedrich Schelling y, fundamentalmente, Emmanuel Levinas. Y pese a que este último prácticamente no es citado en las obras que Dussel dedica al pensamiento de Marx, Levinas está en todo momento sosteniendo el trabajo hermenéutico dusseliano. Contrasta con esta ausencia la omnipresencia de Hegel. Schelling, por su parte, tiene un lugar preciso, allí donde se indica la cuestión de la *creación desde la nada*. Veremos todo esto en detalle.

Dos hipótesis sostienen la interpretación de Dussel en torno a la importancia de Hegel y de Schelling para Marx. La primera de ellas afirma que la crítica de la economía política de Marx se construyó teniendo en cuenta de una manera muy precisa el marco teórico de Hegel, en especial de su *Ciencia de la lógica* (2013). La segunda hipótesis sostiene que Marx produjo una total reconstrucción del sistema de las categorías de Hegel, introduciendo en el tema del *plusvalor* una categoría nueva imposible para Hegel: la de *fuente creadora de valor*. En efecto, la irrupción constante del concepto de origen *desde la nada* (*ex nihilo*; *aus Nichts*) *del capital* da a la reproducción del capital una fisonomía cualitativa muy especial. Y es en este aspecto donde la filosofía de Schelling es clave (Dussel, 2007b: 215).

En este sentido, Dussel realiza una lectura comparativa respecto del orden categorial en la *Ciencia de la lógica* de Hegel y en *El capital* de Marx, así como analiza la noción de *fuente creadora* de Schelling en el concepto de plusvalor de Marx. Veremos estas cuestiones luego de considerar la importancia de Levinas en la interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios.

La primera indicación que hacemos, entonces, corresponde a la consideración de la ética como *filosofía primera* para nuestro autor. Así lo entendía también Levinas, en su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*: "La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera" (Levinas, 1977: 308). 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 discípulo 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)

Por intermedio del filósofo jesuita Juan Carlos Scannone (Beorlegui, 2004: 707), Dussel lee a principios de los años setenta del siglo pasado esta obra de Levinas, obra que considerará como el libro más importante del filósofo radicado en Francia (Dussel, 1977c: 42). La lectura de la misma ha sido determinante para la reflexión filosófica de nuestro autor. En efecto, hasta entonces, Dussel se hallaba fuertemente influenciado por la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur y por la ontología de cuño heideggeriano (*vid. supra* § 2.1). La filosofía de Levinas representa una ruptura teórica en el pensamiento de Dussel, puesto que —como nuestro autor ha dicho— lo hizo despertar de su sueño ontológico (Apel y Dussel, 2004: 80 y García Ruíz, 2005):

> 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)

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 asimilatoria. La *meta-física*, al contrario, significa el modo de pensar que rompe esta tradición ontológica, en la medida en que parte de 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 la absoluta trascendencia del *Otro*. La meta-física es, pues, la ruptura con la totalidad ontológica (*vid. supra* § 2.1.1) (Levinas, 1977: 59 y Dussel, 1985a: 56).

Dussel puede expresar filosóficamente la cuestión semita de la alteridad, a partir de la obra del fenomenólogo judío. 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 la resignificación de la categoría levinasiana de *exterioridad* como *trabajo vivo*.[62] 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. Para Dussel, entonces, el punto de partida de todo el discurso de Marx respecto de la crítica de la economía política es la exterioridad del trabajo vivo. La categoría de *trabajo vivo* es, pues, el *desde-donde* Marx despliega todo su discurso. Ahora bien, esta conclusión se asienta justamente en la categoría de exterioridad levinasiana resignificada por la meta-física de la alteridad en el plano económico como pobre (Dussel, 1994a: 205). Discutiremos esta cuestión con detalle en el § 3.1.

La clave de la interpretación dusseliana de la obra de Marx se encuentra en la positividad de la realidad del *no-ser* del capital, *i. e.*, del *no-capital* que se sitúa en la exterioridad, en el ámbito trascendental del capital. Ese ámbito es denominado por Dussel como el *más allá* analéctico. Se trata justamente de una lectura analéctica de *El capital*. Y ese no-ser del capital es, pues, el trabajo vivo en tanto que corporalidad sufriente del trabajador. Pero, como creador del plusvalor para el capital, es negatividad, *i. e.*, corporalidad negada. Así, afirma Dussel, corporalidad negada y plusvalor son lo mismo; dicho en otros términos, son lo mismo la negación de vida

62 Una hipótesis de lectura sobre la que en este trabajo no profundizaremos nos permite indicar que Levinas es 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.

como muerte del trabajo vivo y la afirmación de vida del capital por el trabajo muerto (*vid. infra* §§ 3.2 y 3.3) (Dussel, 1985a: 17).

Los elementos claves que la filosofía de Levinas le aporta a nuestro autor son los siguientes. Por un lado, la referencia a un punto de exterioridad desde su experiencia existencial como pensador judío para criticar el pensar europeo o la filosofía occidental en su totalidad, entendida como una filosofía de la totalidad, representada fundamentalmente a través del pensamiento de Hegel, Edmund Husserl y Martin Heidegger. Pese a esto, Dussel piensa, sin embargo, que el punto de apoyo de Levinas sigue siendo Europa, *i. e.*, continúa pensando dentro del horizonte eurocéntrico. Además, la descripción de la experiencia originaria del *cara-a-cara* constituye una propuesta filosófica alternativa, centrada en una meta-física y antropología de la alteridad (Beorlegui, 2004: 707). Aunque Dussel le critica, sin embargo, el hecho de no describir las mediaciones posibles. También Levinas muestra con genialidad la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al otro como otro, *i. e.*, filosofa sobre una "anti-política" de la totalidad. Sin embargo, para nuestro autor, no plantea una política de la liberación.

A nuestro juicio, la cuestión dusseliana fundamental consiste en explicar los motivos filosóficos que encubren y justifican la dominación y opresión de América Latina. En efecto, la filosofía de la liberación parte de la cuestión de la *exterioridad*, planteada a partir de la mencionada obra de Levinas. La filosofía de Dussel es una filosofía ético-política que parte en tanto que exterioridad de la miseria del pueblo latinoamericano como superación de la ontología en tanto que dialéctica de la dominación. Dussel construye, a partir de la filosofía levinasiana, categorías adecuadas para 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. El Otro leviniasiano puede ser comprendido como un pueblo, una cultura, una nación, incluso un continente. Así, la categoría de *exterioridad* en tanto que el Otro de la totalidad del mundo es central en su filosofía. Esta categoría denota aquello situado más allá de la totalidad del ser, de la ontología. Lo Otro es pues lo exterior al sistema, lo que está más allá o fuera de la modernidad europea-occidental.

Para Levinas, además, hay entes que no son *solo* entes. Este no agotarse ciertos entes en su condición de tal hace que el Otro se revele en el *mundo*. Todo ente que no es solo ente es el Otro en cuanto *alguien*. El Otro que aparece, se revela en el mundo. Ahora bien, ese Otro, y esto constituye una nota de enorme importancia, siempre guarda exterioridad respecto de uno. El Otro para Levinas *se* revela y al hacerlo *me* interpela. El Otro interpelante irrumpe en mi mundo. La interpelación del Otro lo es en la asunción de mi responsabilidad por él. Así, la interpelación es el momento ético por antonomasia. La responsabilidad por el Otro no implica un acto de comprensión, sino precisamente un acto ético.

Ahora bien, otra cuestión central para la lectura dusseliana de Marx es la lógica de Hegel, tal vez la construcción filosófica más abstracta y compleja de toda la filosofía moderna. Para Dussel, sin Hegel no se entiende a Marx. La esencia filosófica de *El capital* de Marx debe encontrarse, según nuestro autor, en la obra de Hegel *Ciencia de la lógica* (2013), particularmente en la "Doctrina de la esencia" (Dussel, 1990a: 31) y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1999). Los *Grundrisse* constituyen para Dussel la primera ontología del capital en la historia de la filosofía y de la economía mundial (Dussel, 1985a: 122). Ahora bien, en cuanto ontología del capital, los tratados de la lógica de Hegel sobre la esencia guiarán el trabajo de Marx (Dussel, 1985a: 19). En una nota nos aclara Dussel que la comprensión filosófica del Marx definitivo exige, de manera estricta, remitirse al menos en un primer momento siempre a Hegel[63] (Dussel, 1985a: 122 n. 3):

> Pero desde 1857, a partir de una "problemática" estrictamente filosófica (y de influencia "invertida" hegeliana), Marx desarrollará el concepto de capital y constituirá las categorías crítico-económicas. (Dussel, 1990a: 315)

Sabemos que Dussel antes de su exilio en México conocía poco la obra de Marx, pero no ocurría lo mismo con respecto a la de Hegel. En Mendoza, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Hegel era uno de los filósofos más estudiados y discutidos hacia 1970. Así nos lo atestigua Adriana

63 Al leer los Grundris*se*, advierte Dussel que en ese texto de 1857, escrito doce años despúes de la supuesta *ruptura epistemológica* que le asignaba Louis Althusser a Marx, 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 de *El capital*. Es decir, en 1857 Marx sigue pensando con 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 Dussel que Althusser 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" (Dussel, 1990a: 313).

Arpini en una entrevista personal. El claustro de profesores 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:

> 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 la hipótesis de la semejanza de la estructura de la lógica de Hegel y *El capital* de Marx (Dussel, 1994a: 187-188), de hecho, Marx había trabajado dicha lógica en Londres al escribir los *Grundrisse*, y hacia 1859 tenía la intención de escribir un panfleto sobre la lógica de Hegel para que fuese mejor comprendida su propia producción teórica. Marx era entonces un profundo conocedor de la lógica de Hegel, misma que invierte en su filosofía. Así entonces, la lógica hegeliana será el marco teórico abstracto tenido en cuenta por Marx en la elaboración de *El capital*.

> 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 corno "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)

En lo que sigue indicaremos las semejanzas entre Hegel y Marx señaladas por Dussel:

> a) *Ser (Hegel) y valor (Marx)*. Para Hegel, la doctrina del *ser* constituye el *comienzo* de la filosofía puesto que es el *ser* en tanto inmediato e indeterminado, sin contenido, lo universal; es el ser solo *en sí*, no desplegado, no exteriorizado; no es todavía ningún ente, por ello es también nada. Para Marx, el *ser* del capital es el *valor*, y constituye el *comienzo* absoluto de su discurso crítico. El valor es lo sumamente simple y desprovisto de contenido. El valor como valor es la *productualidad*, *utilidad*

e *intercambiabilidad* de la cosa-mercancía (*vid. infra* § 3.3.1). El valor es el comienzo ontológico del capital (Dussel, 1994a: 188 y 2007b: 215).

b) *Ente determinado (Hegel) y mercancía (Marx).* Para Hegel, el *ser* deviene en *este-ser*; el ser determinado es el *ente* como algo. El ente como *Da-sein* es el devenir del ser-nada que se desarrolla o culmina en la exteriorización del *algo*, el *ser-puesto-ahí*, el *Da-sein*, como exterioridad óntica: delimitación del ser. Ahora bien, el *ente determinado* en Hegel corresponde con la *mercancía* en Marx. En efecto, la mercancía es el comienzo óntico en tanto es un objeto exterior, una cosa; la mercancía es el lugar o el ente donde el valor se expresa, se manifiesta (*vid. infra* § 3.3.1). El comienzo del discurso de Marx en *El capital* es a través del ente *qua* 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. 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 (Hegel) y valor de uso (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*: el valor de uso para Marx es el contenido material de la riqueza. La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso (*vid. infra* § 3.3.1). 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 y 2007b: 216).

d) *Cantidad (Hegel) y valor de cambio (Marx).* Para Hegel, la segunda determinación del ser es la *cantidad*; la cantidad es una relación del ser consigo mismo. La cantidad es la determinación que se ha vuelto indiferente al ser. 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. El valor de cambio es el *modo-de-expresión* o la forma de manifestación necesaria del *valor* en la relación de intercambio (Dussel, 1994a: 190-191 y

2007b: 216).

e) *Medida (Hegel) y dinero (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* (*vid. infra* § 3.3.3) es medida del valor de uso de una mercancía por medio del valor de cambio de la otra mercancía: es una relación cuantitativo-cualitativa. El dinero es la medida del valor, forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías: tiempo de trabajo (Dussel, 1994a: 191-192 y 2007b: 217).

f) *Sobre-pasarse del ser en la esencia (Hegel) y transformación del dinero en capital (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, la tranformación del dinero en capital es un salto al infinito: es una 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) al otro (al capital como trabajo asalariado). Ahora bien, la transformación del dinero en capital supone el trabajo vivo, por lo tanto es un pasaje del dinero acumulado a la substancia creadora de valor. Esto implica la ruptura meta-física del discurso de Marx respecto a Hegel, como indicaremos enseguida (Dussel, 1994a: 192-193 y 2007b: 217).

g) *Esencia (Hegel) y capital (Marx)*. El discurso comienza por lo inmediato (ser, valor) pero después se pasa a su fundamento, a lo mediado (esencia, capital). Para Hegel, la esencia es idéntica consigo misma y es una totalidad de múltiples determinaciones con diferentes niveles de profundidad. Para Marx, las determinaciones de la esencia del capital son el dinero, la mercancía, el trabajo, los medios de producción y el producto, entre otras. Tales determinaciones transitan en el permanente proceso de la valorización

del valor. Pero para Marx, en cambio, 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. 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. 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 es el ciclo a través de los cuales el valor circula (ontológicamente) (Dussel, 1994a: 193-194 y 2007b: 217-218).

h) *Esencia como fundamento o reflexión en sí misma (Hegel) y proceso de producción del capital (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. Marx distingue dos niveles, por un lado, el plano superficial, fundado, fenoménico: circulación, y, por el otro, el plano profundo, fundamental: producción (*vid. supra* § 2.2.1) (Dussel, 1994a: 194-195 y 2007b: 218).

i) *Mundo fenoménico (Hegel) y proceso de circulación del capital (Marx).* Para Hegel, la totalidad es el mundo de las apariencias y la apariencia es el fenómeno: a) mundo fenoménico: plano superficial, fundado o fenoménico; el fenómeno es lo que aparece y la totalidad de lo que aparece es el mundo; b) mundo esencial: fundamento. Para Marx, la circulación o el mercado es el mundo de las apariencias, el mundo de las mercancías. En lo oculto, más allá de la apariencia está lo invisible, lo que está fuera de la vista; es el fundamento o la esfera de la producción. 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).

j) *Realidad como unidad de esencia y existencia (Hegel) y realización del*

capital (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: el valor (y el plusvalor) aparecen como precio. La realización del capital como unidad del proceso productivo circulante: cuestión del valor como tal que se valoriza en el nivel de la esencia como tal; relación plusvalor-ganancia (Dussel, 1994a: 196-197 y 2007b: 219).

Una vez indicadas las semejanzas, debemos insistir en la radical diferencia entre el discurso de Hegel y el de Marx. La misma estriba, para Dussel, en la distinción entre *producción* y *creación* de valor. La cuestión apunta, precisamente, a la consideración de la problemática meta-física de la *exterioridad*. La diferencia se produce en el pasaje del ser a la esencia en Hegel o del dinero al capital en Marx, según lo hemos indicado. En términos de la filosofía de la liberación esto supone un salto de la *identidad* a la *alteridad*. Para Marx, el pasaje del dinero y el capital no es igual, idéntico, de la misma naturaleza. Ha habido un salto meta-físico y no un despliegue ontológico (Dussel, 1994a: 197-198):

> Marx pudo usar el movimiento "formal" de la *Lógica*, pero a partir de una distinción "meta-física" 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)

Dussel niega que la inversión de Marx respecto de Hegel sea el pasaje de un idealismo a un materialismo dialéctico. Antes bien considera que la inversión se da en el nivel ontológico. Hay, pues, con Marx una inversión ontológica respecto de Hegel:

> 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 lo siguiente:

> 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)

Finalmente, indicaremos el aporte de Schelling en la lectura dusseliana de Marx. Para situarlo es preciso distinguir las tres vertientes del positivismo: los comtianos

del siglo XIX, los analíticos del siglo XX y los poshegelianos (Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, entre otros). En estos últimos, *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: es decir, *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). Son, pues, las anterioridades al darse del ser; es decir, un ser que es puesto por lo *a priori* (no solo existente sino real) (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 importante ya que la interpretación de Marx propuesta por Dussel destaca precisamente la idea de que Marx continúa la perspectiva "metafísica" del Schelling tardío (Fornet-Betancourt, 2001: 333 n. 229).

Dussel intenta precisar la noción de *fuente creadora* en el concepto de plusvalor en Marx. En este sentido indica que el trabajo vivo como fuente (no como fundamento) creadora del valor desde la nada es la posición de Schelling en su *Filosofía de la revelación* de 1841 (Schelling, 1998 y Dussel, 2014a: 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.

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). Según el 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 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).

Para Dussel, 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).

Sin embargo, es preciso señalar que el mismo Dussel reconoce que no puede probarse ninguna relación explícita o directa de Marx respecto de Schelling respecto de la categoría de *fuente creadora* (Dussel, 2007b: 219-220). De modo que esta interpretación constituye una hipótesis de lectura de Dussel.

Nuestro autor traza, 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 en la esencia del discurso mismo de *El capital* de Marx (Dussel, 1990a: 351 n. 42).

Ahora bien, para Marx, el valor que se valoriza es el fundamento, el ser del capital. Este fundamento (o la esencia) es un proceso: el proceso de valorización del valor. El trabajo es la sustancia de todo valor. En el *tiempo necesario* (*vid. infra* § 3.3.2), el asalariado trabaja reproduciendo el valor del salario, que es un momento del capital (*capital variable*). La reproducción del valor del salario es producción desde el fundamento del capital (el valor del salario sale del capital). En el *plustiempo del plustrabajo* (*vid. infra* § 3.3.2), cuando el plus-trabajo del asalariado pone plusvalor, Marx usa el concepto de *creación*. En efecto, el obrero *crea* plusvalor *desde la nada* del capital, porque no tienen ningún valor-capital como fundamento (trabajo sin salario, gratis, desde su propia subjetividad como *trabajo vivo impago*). La creación de valor es el modo de poner el valor de la mercancía sin estar fundado en el

capital. El trabajo vivo es la *fuente* de la que procede el valor. Es la teoría creacionista hecha economía crítica. El plusvalor es una creación desde la nada del capital. Lo que es producción como excedente (plusvalor) no es reproducción del capital sino nueva creación o, más específicamente, creación de nuevo valor, porque es objetivación de nuevo tiempo de trabajo en el valor de uso (Dussel, 2007b: 220-221).

2.2.3. Las obras de Dussel sobre Marx

> 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)

La copiosa obra que Enrique Dussel ha desarrollado desde 1963 ha versado fundamentalmente sobre cuestiones filosóficas, teológicas e históricas.[64] Sin embargo, aquí solo nos detendremos a considerar la parte de su obra que a nuestro juicio resultará fundamental para su producción filosófica abierta a partir de 1998. Nos referimos puntualmente a las obras publicadas entre 1985 y 1993. En efecto, fruto del 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 XXI[65]. Nos referimos a *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse (1985a), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los* Manuscritos del 61-63 (1988) y *El último Marx y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de* El capital (1990a). A esta trilogía debe sumarse el texto *Las metáforas teológicas de Marx* (1993b).

Debemos indicar, sin embargo, que los trabajos preparatorios o iniciales sobre la lectura de Marx aparecen con anterioridad al primer comentario de 1985. En efecto, los primeros trabajos publicados sobre la lectura emprendida respecto de la obra de

64 Para consultar mayores detalles de la bibliografía de Enrique Dussel, véase: Dussel, 1995: 243-304; Moreno Villa, 1998: 39-46; García Ruíz, 2003: 276-299 y Hernández Piñero, 2005: 205-224. Este último es un excelente trabajo que muestra a través del criterio cronológico según las etapas del desarrollo filosófico de Enrique Dussel cuál ha sido su producción filosófica.

65 Los tres primeros fueron publicados, como dijimos, por la editorial Siglo XXI en la colección "Biblioteca del Pensamiento Socialista", en la serie "Ensayos críticos". A pesar de ser publicados en esta colección editorial, han sido pocos los casos en que la lectura dusseliana de Marx haya sido considerada como propia del marxismo latinoamericano. Creemos que este cuestión debe ser reconsiderada por la tradición del pensamiento marxista latinoamericano. Véase: Fornet-Betancourt, 2001; Löwy, 1991 y 1999 y Guadarrama González, 1994 y 1998.

Marx 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 la producción y que incluso llega 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 la obra de Marx sobre todo respecto de las nociones de *poiesis* y tecnología.

Pocas son las referencias que hemos podido hallar respecto del trabajo hermenéutico de Dussel acerca de la obra de Marx. Sin embargo, ya en un contexto de desplome del socialismo realmente existente, Pablo Guadarrama Gonzalez escribe en su obra *Marxismo y antimarxismo en América Latina* (1994) que tal recepción del marxismo constituye un tema de extraordinario interés, puesto que permite observar cambios sustanciales al interior de la filosofía de la liberación. Como llama la atención Guadarrama González, Dussel comenzó un proceso de asimilación y de estudio de la obra de Marx, pero distanciándose y rechazando el materialismo dialéctico y aceptando exclusivamente el materialismo histórico (Guadarrama González, 1994: 196).

Dussel comienza a estudiar sistemáticamente la obra de Marx, como hemos anticipado (*vid. supra* § 2.1.2), a partir del año 1977. Y lo hace a través de una serie de veinte semestres mediante los cuales realiza una lectura arqueológica y cronológica de toda la obra teórica de Marx producida entre los años 1857 y 1882, tratando de descubrir el origen y desarrollo de las categorías de Marx (Beorlegui, 2004: 740-741):

> Realizaremos —escribe Dussel—, 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. (Dussel, 1985a: 20)

En efecto, ante los ojos de Dussel la obra maestra de Marx se revela no solo como un tratado de economía (*vid. infra* §§ 3.1-3.3), sino también como uno de

antropología y de ética (*vid. infra* §§ 4.1-4.3). Marx, afirma Dussel, "deconstruye la economía capitalista críticamente y la reconstruye antropológica y éticamente" (Dussel, 1994a: 224). Asimismo, Dussel descubre que la producción teórica de Marx quedó inconclusa y, sobre todo, abierta a futuros desarrollos. Para el filósofo mendocino es necesario, en nuestro tiempo, no solo reinterpretar la totalidad de la obra de Marx sino también continuar su labor teórica, en especial desde América Latina, para el estudio del capitalismo periférico latinoamericano.[66]

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

La lectura realizada por Dussel tenía la intención de descubrir diacrónicamente la constitución de las categorías en Marx. El corpus de dicha lectura se conformaba del siguiente modo: a) los exámenes de bachillerato de 1835; b) la tesis doctoral de 1841; c) los artículos de 1842 a 1843; d) los trabajos de París y Bruselas de 1843 a 1849, cuando Marx comienza sus estudios de economía política (por ejemplo, su obra *Manuscritos. Economía y filosofía*); e) los siete primeros tomos de los cuarenta que constituyen la sección IV del *MEGA²*, y que corresponden a los más de cien cuadernos de notas sobre las lecturas de Marx en la Biblioteca del Museo Británico de Londres escritos entre los años 1851 y 1856 (por ejemplo, el *Cuaderno tecnológico-histórico*, que constituye un trabajo sobre filosofía de la tecnología); f) los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de 1857-1858; que constituyen la primera redacción de *El capital*, donde Marx descubre categoría de *plusvalor*; g) los *Manuscritos del 61-63*, que constituyen la segunda redacción de *El capital*, donde descubre de la categoría de *precio de produccción*; h) los *Manuscritos del 63-65*, que constituyen la tercera redacción de *El capital*; y finalmente, i) el primer tomo de *El capital* y los manuscritos que conforman los tomos segundo y tercero, editados póstumamente por Friedrich Engels y Karl

66 En este orden de cosas se inscriben no solo las cuatro obras indicadas aquí sino también el texto publicado en 2014, *16 tesis de economía política*. En dicha obra, Dussel 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.

Kautsky (Dussel, 1994a: 223-224).

Podríamos decir que la consideración primera de Dussel fue no tomar la obra de Marx como ya hecha, acabada, sino considerarla en su proceso, en su construcción. El trabajo de Dussel consiste en una historificación arqueológica de la evolución de la producción teórica de Marx. Este punto permite distinguir su interpretación de otras realizadas sobre la obra del filósofo alemán. La lectura arqueológica de Marx permite descubrir la génesis y el desarrollo de su pensamiento (Dussel, 1990a: 332). Y este es el propósito de Dussel (*vid. supra* § 2.2.1).

Dussel analiza incluso cómo interpretaron a Marx, entre otros, los siguientes autores: Gyorgy Lukács, Karl Korsch, Herbert Marcuse, Karel Kosík, Louis Althusser y Jürgen Habermas. Para nuestro autor era necesario demarcarse de dichas interpretaciones, desandar el camino de las otras interpretaciones, se trataba de una diferenciación por subsunción o por incorporación que mostrara las distancias para situar así la que el mismo Dussel realiza dándole prioridad a la praxis para colaborar en la transformación revolucionaria de América Latina (Dussel, 1990a: 297). En una nota al pie de su libro *El último Marx y la liberación latinoamericana*, afirma Dussel que lo que él ha hecho ha sido enfrentarse a la historia de las interpretaciones de *El capital* después de haber leído todas sus redacciones y no antes, como —entiende— se hace con frecuencia en América Latina, con lo que se pierde el *control* sobre las interpretaciones existentes (Dussel, 1990a: 310 n. 51).

Para Dussel, recordemos, Marx empieza su discurso teórico en 1857 con los *Grundrisse*, donde además descubre las categorías de *alteridad*, *exterioridad* y *trabajo vivo*. Dussel encuentra la cuestión de la *exterioridad* o *trascendentalidad* del *trabajo vivo* como oposición dialéctica al capital. El descubrimiento de la categoría *alteridad* en Marx, de la *exterioridad* del *trabajo vivo*, categoría antropológica en tanto que la persona del trabajador no fundada por el *ser* del capital (*vid. infra* § 3.1.1), lleva a Dussel a interpretar *El capital* como una ética (*vid. infra* § 4.3) (Dussel, 1995: 69).

La lectura dusseliana de Marx consiste fundamentalmente en el intento de leer las

posiciones filosóficas, éticas, antropológicas e históricas de Marx como relacionadas a los problemas filosóficos y teológicos que se plantearon en su época (Dussel, 1993b: 13). Marx elabora en su obra teórica un discurso dialéctico cuyo hilo conductor es el trabajo vivo que, como trabajo objetivado (valor) o como trabajo impago (plusvalor), constituye la totalidad del capital. Sin embargo, desde la economía política, el capital oculta al plusvalor y por ende el verdadero mecanismo dinamizador del capital (Dussel, 1990a: 125-126). Estos temas serán objeto de consideranción en la segunda parte de nuestro trabajo.

Para Dussel, la intención profunda de Marx en el análisis del capital y que ha pasado inadvertido a la tradición marxista del siglo XIX y parte del siglo XX es el sentido antropológico, ético y meta-físico del texto. Tanto la ley del valor como la crisis del capital pretenden, afirma Dussel, mostrar a la conciencia política habitual del trabajador explotado que la totalidad de los momentos económicos del capital es solo trabajo vivo impago, *i. e.*, vida humana robada (*vid. infra* § 4.3) (Dussel, 1990a: 51).

Lo novedoso 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*, mientras que para Dussel es la de *trabajo vivo*, *i. e.*, el *no-capital*, aquello que está *más allá* del *ser* del capital. Dussel reconoce —como hemos indicado ya— haber descubierto en Marx la cuestión de la exterioridad. Así, pues, la exterioridad no es proyectada en la dialéctica marxista, sino descubierta en esta como componente esencial de su dinámica (*vid. infra* § 3.1):

> 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)

Dussel intenta probar que Marx realiza la crítica al capitalismo a partir de la categoría de *exterioridad*. En efecto, nuestro autor afirma que el movimiento lógico dialéctico de *El capital* comienza en la contradicción radical entre el *trabajo vivo* y el *trabajo objetivado* como capital (*vid. infra* § 3.3.1), y no en la distinción entre *trabajo concreto* y *trabajo abstracto* (*vid. infra* § 3.3.2), ni en la diferencia entre *valor*

de uso y *valor de cambio* (*vid. infra* § 3.3.1).

En efecto, el *trabajo vivo* (*vid. infra* § 3.1.1) para Marx es —siguiendo a Dussel— el punto de partida absoluto del discurso dialéctico, anterior a la existencia de capital y fuente creadora de valor desde la nada del capital. El *trabajo vivo* es la persona, la subjetividad y corporalidad inmediata, que al mismo tiempo es *pobreza absoluta* (*vid. infra* § 3.2) y *fuente creadora de valor* (*vid. infra* § 3.3) que el capital subsume y pone como mediación para valorizarse a sí mismo.

El *trabajo vivo* como fuente creadora de valor, *más allá* del capital, no se debe confundir con el plusvalor (*vid. infra* § 3.3.2), *i. e.*, el fundamento productor de valor dentro del capital. Ninguna otra cosa excepto la persona humana puede producir valor y valor de cambio (*vid. infra* § 3.3.1).

El *trabajo vivo* es el *no-ser* anterior a la *totalidad* —que el marxismo occidental sitúa como categoría primera—, es la categoría generadora de todas las demás categorías de la economía política. El *trabajo vivo*, la persona, no puede tener valor de cambio porque ella es la sustancia o la causa efectora de todo valor. Otra cosa distinta es la *capacidad* o *fuerza de trabajo* (*vid. infra* § 3.1.2) que se consume durante el trabajo y se puede reproducir por el *salario* (*vid. infra* § 3.3.3) o *capital variable* (*vid. infra* § 3.3.3) que, a su vez, se reproduce durante el *tiempo necesario* (*vid. infra* § 3.3.2). El capitalista paga la *fuerza de trabajo* pero usa el *trabajo vivo*, el cual da más de lo que recibe.

Una cuestión fundamental a señalar son los niveles de abstracción que Dussel halla en *El capital* y sus escritos preparatorios. En efecto, Dussel señala tres niveles de abstracción: el nivel I, que corresponde al núcleo racional ético-filosófico, el nivel II, 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* (*vid. infra* §§ 3.1-3.3) (Dussel, 1990a: 334).

Para Dussel, el discurso dialéctico de Marx posee una lógica implícita. Para Marx, el ser del capital se sobre-pasa o se transforma de una de sus formas de aparición (el fenómeno: lo que aparece) en otra. Esos modos de existencia (existencia como

momento del fenómeno) son momentos del proceso o movimiento dialéctico de la totalidad (Dussel, 1990a: 340-341). Este nivel es el más abstracto.

La tesis de Dussel es que la filosofía de Hegel es invertida en el núcleo racional de Marx, y es subsumida en cuanto invertida. No hay en Marx un concepto "explícito" de filosofía, pero sí uno "implícito", el cual puede precisarse desde el "uso" que Marx hace de la filosofía hegeliana en su propio movimiento dialéctico. La posición dusseliana consiste en sostener que lo que Hegel hizo en filosofía, Marx lo rehizo en economía, 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 sólo formalmente hegeliano. La matriz generativa económica de este núcleo define al trabajo vivo en la tradición de Schelling como una fuente creadora del ser como valor-capital (*vid. supra* § 2.2.2) (Dussel, 1990a: 343-344).

La matriz generativa indica la estructura regional, económica, que como horizonte categorial fundamental, abstracto y primero —pero ya económico, y no universal como el núcleo racional— Marx usa de hecho (aunque también se encuentra implícito en su pensamiento), y que permite desarrollar el concepto de capital y construir las categorías necesarias. Es una matriz que origina y ordena el movimiento total de *El capital* en diversos grados de abstracción y en distintos niveles de profundidad. Trabaja con el material de la "experiencia empírica" —los "hechos" ya elaborados desde la cotidianidad o desde la economía política clásico-burguesa. Esta matriz generativa fue aplicada de hecho al capitalismo por Marx, pero podría aplicarse críticamente a cualquier posible sistema económico, manteniendo las diferencias esenciales de cada uno de ellos (Dussel, 1990a: 348). Corresponde al nivel II de abstracción, esto es, nivel concreto respecto del I pero abstracto respecto del III.

Por último, describiremos brevemente algunos aspectos de las obras de Dussel sobre *El capital* y sus escritos preparatorios, que procuran una interpretación nueva, antidogmática y antropológica de la obra teórica de Marx (*vid. supr*a § 2.2.1).

El primer trabajo de Dussel sobre las cuatro redacciones de *El capital* fue publicado en 1985 y su título es: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse.[67] En él, Dussel estudió la primera de las redacciones de *El capital*: los *Grundrisse* (1857-1858). En esta obra, compuesta de seis partes y dieciocho capítulos, Dussel demuestra que Marx conocía muy bien a Hegel, y lo usó al invertirlo. Es decir, invierte la lógica de Hegel (*vid. supra* § 2.2.2). El libro ha sido traducido el 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 comentario aos* Grundrisse.

La segunda obra fue publicada en 1988 y lleva por título *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los* Manuscritos del 61-63. En esta obra, Dussel realiza el 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 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*.

La obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, recorre la producción teórica desde 1863 a 1882, fundamentalmente los *Manuscritos del 63-65* y el libro I de *El capital* (Dussel, 1990a: 9). En 2009, la editorial romana Manifestolibri publica la traducción al italiano bajo el título, *L´ultimo Marx*.

Finalmente, con su obra *Las metáforas teológicas de Marx*, Dussel desea colaborar para una relectura distinta de la obra del gran pensador, filósofo y economista del siglo XIX. Marx, según la consideración de nuestro autor, generará nuevo impulso al pensar crítico filosófico, económico y teológico (Dussel, 1993b: 5). Marx se refiere metafóricamente al capital con predicados o determinaciones relacionados al

67 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 hubiera 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 editanto los de Althusser. Sin embargo, el título mantiene una crítica a Althusser en tanto y en cuanto el filófoso francés hablaba de las "prácticas teóricas", mientras que Dussel habla de la "producción teórica" de Marx.

fetiche, al *demonio*, a la *bestia del Apocalipsis*, o bajo otras advocaciones tales como *Moloch*, *Mammón* o *Baal*. Dussel afirma que si se toman sistemáticamente en serio las referencias metafóricas de Marx, producen como resultado un discurso paralelo al discurso económico-filosófico central de Marx. Este discurso metafórico paralelo lo denomina Dussel "teología metafórica de Marx" (Dussel, 1993b: 18). Marx no tuvo la intención de producir una teología explícita, pero abrió el horizonte para una nueva teología. Para nuestro autor, Marx tiene y 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 —afirma Dussel— a una atenta lectura oblicua, que exigía una doble competencia: filosófico-económica y teológica (Dussel, 1993b: 20), precisamente en ello consiste la lectura dusseliana de la obra de Marx.

Segunda parte

La interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de *El capital* y los escritos preparatorios

Preliminar II

> Después de años de una lectura directa de Marx, desearíamos ahora, por primera vez, intentar una interpretación global de su pensamiento. Se trata de proponer nuevas hipótesis para resolver la cuestión de la presencia o no de la "filosofía" en el pensamiento de Marx, el modo como elaboró la economía y, sobre todo, su validez actual.
> — Enrique Dussel (1990a: 334)

> O yo me equivoco, y entonces tienen razón Lukács, Kosik y tantos otros, o ellos se equivocan y por tanto *todo Marx* debe ser interpretado de otra manera.
> — Enrique Dussel (1988: 64)

La cuestión de esta segunda parte de nuestro trabajo se resume en el intento de responder la siguiente pregunta: ¿cómo Dussel interpretó a Marx? La clave a seguir consiste en la consideración del trabajo de destrucción y reconstrucción que realizó Marx de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa partiendo de la noción de trabajo vivo, dado que todas las categorías de dicha economía política son formas de existencia del trabajo vivo objetivado (Dussel, 1990a: 148). En este sentido, lo primero que debemos esbozar es la hipótesis de lectura de la obra de Marx. De hecho, para Dussel, Marx elabora un discurso dialéctico en sus cuatro redacciones de *El capital* mostrando un hilo conductor a lo largo del mismo. En esto consiste la hipótesis de lectura dusseliana, *i. e.*, en sostener que ese hilo conductor es el *trabajo vivo*, mismo que como *trabajo objetivado*, como trabajo impago, constituye la totalidad del capital. Sin embargo, el desarrollo del capital desde la economía política oculta la verdadera naturaleza del plusvalor y por ende el verdadero mecanismo motor del capital (Dussel, 1990a: 125-126).

El propósito de esta segunda parte de nuestro trabajo consiste en mostrar la intrepretación dusseliana de la obra de Marx, según se desprende de las obras que conforman el comentario de Dussel a las cuatro redacciones de *El capital*:

> Teníamos, por primera vez, una visión completa [...]. Podíamos, sólo ahora, intentar una interpretación propia (que no dependiera necesariamente de las otras interpretaciones europeas existentes, y que respondiera a los "intereses" concretos, históricos de la miseria latinoamericana, y a la necesidad de un proceso revolucionario de la periferia del mundo capitalista a fines del siglo XX y comienzo del XXI). (Dussel, 1988: 224)

Dussel se refiere sobre todo a dos grandes vías de interpretación de la obra de Marx, por una lado, la del stalinismo, que a su juicio es una deformación de la misma, y, por el otro, la del marxismo occidental con nombres como Georg Lukács, Karl Korsch, Karel Kosík, Herbert Marcuse, Louis Althusser, Lucio Colletti y Jürgen Habermas, entre otros.

Retengamos desde ahora la caracterización que brinda Dussel de su propia interpretación de la obra de Marx. En efecto, la cuestión central en la intención de Marx fue el poder articular sin saltos, es decir, fundando cada categoría o momento del método en otro anterior, y todos, por último, en el *trabajo vivo*, *i. e.*, la circulación o las cuestiones del mercado con la producción o las cuestiones de la subjetividad del productor (Dussel, 1993b: 269).

En el capítulo tercero analizaremos la reconstrucción del pensamiento de Marx desde la categoría de trabajo vivo. En efecto, por nuestra parte, sostenemos que la interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios consiste en una reconstrucción del pensamiento de Marx desde la categoría de *exterioridad qua trabajo vivo* y desde la consideración de la lógica del capital a partir de las filosofías hegeliana y schellingiana. Es una lectura que construye una interpretación de dicha obra a partir fundamentalmente de la categoría fuente de todas las restantes categorías de la economía política: el trabajo vivo.

El recorrido propuesto en este capítulo consta de tres momentos. En el primero, desarrollado en el § 3.1, abordamos la cuestión de la exterioridad en el pensamiento de Marx a través de la categoría de trabajo vivo y su radical contradicción respecto del capital. Luego, tratamos la doble consideración de dicha categoría como, por un lado, pobreza absoluta, cuestión desarrollada en el el § 3.2, y, finalmente, como creación de valor desde la nada del capital, tema del § 3.3.

En el capítulo cuarto analizaremos con detenimiento la lectura que Dussel realiza

de las cuatro redacciones de *El capital* en cuanto a su dimensión ética y antropológica, esto es, más allá del orden de la crítica económica. En efecto, Dussel explicita las dimensiones ética y antropológica de la obra cumbre del pensador revolucionario desde la categoría de *trabajo vivo.* Si el valor es, para Marx, trabajo objetivado, *i. e.*, objetivación del trabajo vivo en el producto de su trabajo, y si el salario paga el tiempo necesario, el trabajo vivo produce plusvalor en el plustiempo del plustrabajo que no es pagado por el poseedor del dinero. De modo que el plusvalor es trabajo impago y, en cuanto tal, constituye un robo al trabajador.

El desarrollo de nuestro último capítulo se divide también en tres momentos. En el primero de ellos, el § 4.1, desarrollamos desde el punto de vista dusseliano la cuestión de la crítica en Marx como desfetichización. Luego, en el § 4.2, analizamos la cuestión de la antropología en Marx como subjetividad creadora; y, finalmente, en el § 4.3, abordamos la cuestión de la ética en Marx a partir de la denuncia del capital como robo de vida del trabajador.

Capítulo 3

La reconstrucción del pensamiento de Karl Marx desde la categoría de *exterioridad*: trabajo vivo, pobreza absoluta y creación de valor

> *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*:[68] 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 *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

68 El término en alemán es "absolute Armut", que Dussel traduce como "pobreza absoluta".

> y, por otra parte, presupone a su vez al capital.
> — Karl Marx (1971a: 235-236)

Para la interpretación de Dussel, el epígrafe inicial de este capítulo constituye el texto meta-físico central de todo el pensamiento de Marx (Dussel, 1990a: 366). Es un texto absolutamente fundamental para comprender la interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios. Por ello merece ser citado *in extenso* al comienzo de nuestro desarrollo. Veremos, además, que la disposición de este capítulo sigue el argumento expuesto en él.

El texto que hemos transcripto como epígrafe, decimos, constituye el núcleo de la interpretación dusseliana de las cuatro redacciones de *El capital*. Su argumento, que afirma la exterioridad del trabajo vivo como pobreza absoluta y como fuente creadora de valor, será expuesto en Marx al menos cuatro veces en el mismo lugar lógico dentro del sistema de las categorías necesarias para el desarrollo del concepto de capital. El concepto de *trabajo vivo* se halla por vez primera en los *Grundrisse* y aparece también en el *Urtext*.[69] Está presente incluso al inicio de los *Manuscritos del 61-63*. Debió, según afirma Dussel, estar igualmente presente en los Manuscritos del 63-65, *i. e.*, en el libro I del perdido manuscrito. Este texto también estará en el mismo lugar lógico-dialéctico en *El capital*, cap. 2.3 de la edición de 1867. 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).

Nuestro presente capítulo se sitúa en el nivel que Dussel ha denominado *matriz generativa económica* en el pensamiento de Marx (*vid. supra* § 2.2.3). Aquí daremos cuenta de la sistemática lectura que nuestro filósofo realiza de la obra teórica del autor de *El capital*, y nos referiremos, para ello, al trabajo filosófico que nuestro autor produce durante esa lectura, centrándonos fundamentalmente en las categorías de trabajo vivo, pobreza absoluta y creación de valor. Mismas que constituyen además el eje de la interpretación ética y antropológica del discurso de Marx por parte de Dussel y que expondremos en el capítulo siguiente.

La interpretación dusseliana respecto de *El capital* y sus escritos preparatorios se

69 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*.

funda en el hecho de que hay en Marx una primacía absoluta de la *relación persona-persona*, *i. e.*, una *relación práctica o ética*[70] (Dussel, 1990a: 432). Así, la cuestión fundamental para Marx consistía en poder articular sin saltos (fundando cada categoría o momento del método en otro anterior, y todos, por último, en el *trabajo vivo*) la circulación o las cuestiones del mercado con la producción o las cuestiones de la subjetividad del productor. En el concepto de valor, lo esencial es la distinción entre *trabajo vivo* y *trabajo objetivado* (*vid. infra* § 3.3.1). Veremos que el *trabajo vivo* no tiene valor porque es la *fuente creadora del valor desde la nada del capital* (posición creacionista, schellingiana) (*vid. supra* § 2.2.2), mientras que la fuerza de trabajo sí tiene valor (*vid. infra* § 3.1.2), porque asume los medios de subsistencia que consume el obrero para la reproducción de su capacidad de trabajo. El valor es entonces vida, pero *vida objetivada* (*vid. infra* § 3.3.1), no vida como subjetividad, como actividad que, sin embargo, se encuentra en la *pobreza absoluta* (*vid. infra* § 3.2) (Dussel, 2014a: 107).

Ahora bien, veremos también con detalle más adelante (*vid. infra* § 3.1.2) que el punto de partida de la reinterpretación total del discurso dialéctico de Marx por parte de Dussel se halla en la transformación o pasaje del dinero en capital, esto es, está fundada en la compra y venta de la fueza de trabajo, a partir de la cual el dinero *qua* dinero deviene por la *subsunción* de la fuerza de trabajo en el capital dinero *qua* capital. Esta es, pues, la hipótesis de fondo de nuestro autor, que el mismo enuncia de la siguiente manera:

> *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)

En el presente capítulo veremos estos tópicos con sumo cuidado.

3.1. La cuestión de la *exterioridad* en el pensamiento teórico de Marx: el *trabajo vivo*

> 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 *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

70 Respecto de la relación práctica en la filosofía de la liberación, véase Dussel, 1985b: 27-32.

> *específica*: la *capacidad de trabajo* o *fuerza de trabajo*.
> — Karl Marx (1975: 203)

> 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)

Desarrollaremos a continuación una cuestión fundamental de la interpretación filosófica de Enrique Dussel respecto de las cuatro redacciones de *El capital* de Karl Marx. Se trata de la categoría de *trabajo vivo* resignificada desde la categoría levinasiana de *exterioridad*, misma que constituye la piedra de toque de la filosofía de la liberación dusseliana. Es decir, para Dussel, sin exterioridad no hay crítica, y sin crítica no hay posibilidad de praxis liberadora.[71]

En la *nueva* lectura (*vid. supra* § 2.1.2) de Dussel respecto de Marx, la obra del filósofo crítico del capital se presenta ya no ontológica ni moderna, sino meta-física y trans-moderna.[72] Por ello, afirma nuestro autor 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). En efecto, Dussel advirtió desde las primeras lecturas que realizó de los *Grundrisse*, que la categoría de *trabajo vivo* era la categoría generativa de todas las restantes categorías económicas en Marx. Es, pues, a partir de esta categoría desde donde Marx es reinterpretado por Dussel (*vid. supra* § 2.2.1) (Dussel, 1990a: 369 n. 104).

Nuestro autor afirma tener conciencia de haber señalado algunos aspectos nuevos en la tradición marxista, como por ejemplo la insuficiencia de la categoría de *totalidad* para explicar el pasaje dialéctico del dinero al capital. Es por ello que la categoría de *exterioridad* proporciona según nuestro filósofo la clave hermenéutica para tener una nueva visión sobre la totalidad del discurso de Marx. Podemos afirmar, pues, que el aporte de Dussel a la tradición marxista consiste en haber hallado en Marx la categoría de exterioridad (Dussel, 1988: 55).

---

71 Alberto Parisí, por su parte, señala en concordancia con nuestra interpretación, la lectura que Dussel realiza de la categoría marxiana de trabajo vivo desde la categoría levinasiana de exterioridad (Parisí, 2005b: 193-194).

72 Respecto de las categorías *ontológico*, *moderno*, *meta-físico* y *trans-moderno* en Dussel véase lo dicho en el § 2.1.

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 y que, por lo tanto, es una categoría *trans-ontológica*, *meta-física*, en el sentido levinasiano que la filosofía de la liberación asume[73] (*vid. supra* § 2.1.1).

Dussel reconoce, como hemos indicado ya (*vid. supra* § 2.2.3), haber descubierto en Marx la cuestión de la exterioridad. Así, pues, la exterioridad es descubierta en la dialéctica marxiana como un componente esencial de la misma.

A partir de la categoría de *trabajo vivo* como *exterioridad*, Dussel establece la vinculación entre Emmanuel Levinas y Marx. La categoría de *exterioridad*, por un lado, le pertenece a Levinas, sin embargo, ha sido elaborada y resignificada por la filosofía de la liberación. Levinas, en su obra *Totalidad e infinito* (1977), sitúa la *exterioridad* en un ámbito trans-ontológico desde donde irrumpe el Otro como origen de la interpelación ética, por ejemplo, como un *pobre* exigiendo justicia.[74] Esta es la posición ética por excelencia, la del encuentro *cara-a-cara*. Marx, por otra parte, ubica el *trabajo vivo* como el *no-capital*, como *nada* fuera del capital, anterior al contrato entre capital y trabajo. Lo Otro radical con respecto al capital es el *trabajo vivo* como *pobreza absoluta*: la corporalidad del trabajador desprovista de toda riqueza objetiva. El capital subsume formal o realmente al *trabajo vivo* como *fuente creadora* de su propio valor desde la nada del propio capital (Dussel, 1993a: 72-73).

La categoría levinasiana de *exterioridad*, entonces, es una categoría clave de toda la reconstrucción dusseliana de la obra de Marx. Se trata, pues, en buena medida, de una interpretación de Marx desde Levinas, aunque no solo desde él, sino también, como hemos visto en el § 2.2.2, desde Hegel y Schelling.

En el marco de lo dicho, en este parágrafo desarrollaremos dos cuestiones. La primera corresponde al análisis de la categoría de trabajo vivo en el pensamiento de

73 Precisamente esta interpretación de Dussel se halla en discordancia con toda la tradición del marxismo occidental, especialmente con Lukács o Marcuse, que no consideran la exterioridad como punto de partida, sino antes bien la totalidad (Jay, 1984).

74 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).

Marx (*vid. infra* § 3.1.1), y la segunda a la contradicción radical entre capital y trabajo (*vid. infra* § 3.1.2). Pero antes será necesario realizar algunas indicaciones previas.

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 nuestro autor hasta entonces.[75] De allí que la categoría desde donde es interpretado Marx sea la de exterioridad. Veamos entonces apretadamente qué entiende Dussel por *exterioridad*.

La orientación levinasiana de la exterioridad al nivel interindividual es extendida por Dussel al ámbito socio-cultural y político de América Latina (Beorlegui, 2004: 708). El trabajo de Dussel constituye un intento de superar la ontología europea y abrir el camino hacia la meta-física de la exterioridad. Dussel muestra cómo puede continuarse el discurso filosófico de Levinas desde Latinoamérica (Dussel y Guillot, 1975: 7).

La categoría de exterioridad es, a nuestro juicio, la categoría más importante de la filosofía de la liberación tal como Dussel la entiende y practica. Con esta categoría se cuenta con el instrumental interpretativo suficiente para comenzar un discurso filosófico crítico desde la periferia, desde los oprimidos. La exterioridad denota, *stricto sensu*, el *más allá* del horizonte del *ser* del sistema, *i. e.*, la *trascendentalidad interior* al mismo (Dussel, 1985b: 52). Indica el ámbito desde donde el otro hombre, como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela, se manifiesta (Dussel, 1985b: 53), pero a su vez indica el ámbito desde donde es posible abrirse a una relación de justicia con el otro:

> 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)

Esta cuestión es importante puesto que permite comprender por qué el trabajo vivo en la interpretación de nuestro autor guarda siempre una exterioridad respecto del capital como sistema o totalidad. Sin embargo, no debe entenderse la categoría de exterioridad en términos espaciales como si a través de ella se pretendiese señalar

75 Para comprender dicho horizonte de interpretación véase Dussel, 1973a, 1973b, 1974, 1977b, 1979, 1980a y 1985b.

algo que ocupa un lugar físico distinto al de su par categorial antagónico, *i. e.*, la totalidad. Se trata, como el mismo Dussel ha señalado, más bien de una indicación metafórica para señalar su distinción respecto del mundo, sistema o totalidad.

La revelación de la exterioridad acontece a través del rostro del hombre 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, afirma Dussel, 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, 1974: 183). Por ello es que para nuestro autor la filosofía primera es ética. Con respecto a nuestro trabajo veremos que todas estas indicaciones están supuestas en el encuentro cara-a-cara propio de la contradicción originaria del capital (*vid. infra* § 3.1.2).

El ser es el horizonte *hacia donde* y *desde donde* se manifiestan los fenómenos del *mundo* (Dussel, 1985b: 53). Dussel entiende por *mundo* el horizonte cotidiano 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 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. Mundo es, dicho de otro modo, la totalidad de los entes (reales, posibles o imaginarios) que son por relación al hombre (Dussel, 1985b: 35), de modo tal que sin hombre no hay mundo, solo hay cosmos. "El mundo es así el sistema de todos los sistemas [léase: sistemas económicos, políticos, sociológicos, matemáticos, psicológicos, etc.] 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).

"¡Tengo hambre! ¡Tengo derecho a comer!" es la interpelación con la que irrumpe el Otro, el pobre, el oprimido, *i. e.*, el hombre 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 con su palabra mostrar 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)

Para Dussel, tanto la totalidad como la exterioridad tienen sus propias lógicas. La lógica de la totalidad establece su discurso desde la identidad o fundamento hacia la diferencia. Esta lógica aliena o cosifica la exterioridad (Dussel, 1985b: 54), mientras que 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 totalidad.[76]

Dussel, a través de Levinas, entiende la ontología de la identidad o dialéctica monológica como aquel movimiento entre las instancias de identidad y diferencia; a esta ontología opone una metafísica que plantea la irreductibilidad de los términos en relación, lo Mismo y lo Otro; se trata, pues, de una analéctica dialógica (García Ruíz, 2003: 179). La metafísica de la alteridad u ontología negativa es la oposición a la ontología de la totalidad que posee, para nuestro autor, los siguientes momentos dialécticos concretos: a) *erótica*: relación varón-mujer; b) *pedagógica*: relación padres-hijos; c) *política*: relación hermano-hermano (Dussel y Guillot, 1975: 13).

Para Levinas, la ontología de la identidad es violencia, dado que implica el no reconocimiento del Otro, 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 Ruíz, 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)

76 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*.

Hemos indicado ya que para Levinas, y también para Dussel, la meta-física es sinónimo de ética. La meta-física es la crítica a la totalidad del sistema desde la exterioridad, es la crítica a la ontología. La meta-física es, pues, pensar el mundo desde la alteridad alterativa del otro (Dussel, 1985b: 61). La meta-física es comprendida como aquello que está más allá de la totalidad ontológica en el sentido de exterioridad. De modo que la relación del Otro con lo Mismo, para Levinas, es una relación meta-física (García Ruíz, 2003: 182):

> 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)

Como deseamos mostrar en este trabajo, *El capital*, la obra mayor de Karl Marx, es en cuanto *crítica* una ética, una meta-física, *i. e.*, la crítica de la economía política burguesa sostiene una ética (*vid. infra* § 4.3). Pero dicha crítica es posible en Marx, según Dussel, desde la exterioridad del trabajo vivo.

El Otro es la exterioridad *qua* alteridad de todo sistema posible; es el *más allá* de lo *mismo* que la totalidad siempre es, es la persona en cuanto rostro interpelante, revelante, provocante (Dussel, 1985b: 55-56). Ahora bien, el Otro para Dussel es siempre concreto y posee una determinación histórica; en efecto, el Otro puede ser comprendido como un pueblo, una cultura, una nación, incluso como un continente, por ejemplo, América Latina, Asia o África. A Dussel, le interesa el rostro del otro concreto no abstracto. Si el otro levinasiano es abstracto (el pobre, el huérfano, la viuda, el peregrino), el otro dusseliano es concreto y análogo (la mujer en el sistema patriarcal, la juventud en una cultura de masas, el trabajador explotado en el sistema capitalista, etc.).

La libertad es la incondicionalidad del Otro con respecto al mundo en el que soy centro. El otro como Otro, *i. e.*, como centro de su propio mundo, puede decir lo imposible, lo inesperado, lo inédito en mi mundo, en el sistema. "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): se es otro si se es exterior a la totalidad.

El no-ser es el más allá del horizonte del *ser*, el Otro; la exterioridad es un *no-ser*, y en tanto *no-ser*, en cuanto alteridad de la totalidad, es *nada*. Es lo que está fuera de la totalidad, es lo otro que el ser, el no-ser. La novedad es posible en la historia desde la *nada*, *i. e.*, desde la *exterioridad meta-física del otro*. Y esto es así porque la totalidad es siempre la reiteración de lo mismo. Todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido meta-físico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta (Dussel, 1985b: 58). Veremos que, en nuestro trabajo, lo Otro que el ser del capital, *i. e.*, el no-ser, es el trabajo vivo. El trabajo vivo es la exterioridad para el capital, es la nada (*vid. infra* § 3.1.1).

La interpelación del *otro* exige un acto de fe, de confianza en aceptar su palabra porque él la revela sin otro motivo que porque él la pronuncia (Dussel, 1985b: 59). Se trata, pues, de creer lo que el otro dice. 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.

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 bien se es quien recibe la interpelación, siendo por lo tanto la totalidad. El momento analéctico implica ubicarse en el primero de ellos, *i. e.*, en el momento de la formulación de la interpelación. Y, por lo tanto, implica situarse en la exterioridad como momento fundante de la crítica.

La categoría de exterioridad o alteridad abre, para Dussel y su filosofía de la liberación, la posibilidad de un discurso crítico desde los oprimidos de América Latina. En efecto, la exterioridad para el autor de *Filosofía de la liberación* somos *nosotros*, la colonia, el *no-ser* de América Latina respecto de Europa o Estados Unidos.

Otra categoría que juega un rol importante en la interpretación que estamos analizando es la de proximidad. La filosofía de la liberación dusseliana es una filosofía ético-política, de modo que no tiene por propósito conocer el mundo, sino

el obrar responsable por el otro. 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 *proximidad*, se da en un mundo en relación con otros. Por ello, antes de conocer, el ser humano se relaciona con otros. Esa relación tiene como fundamento la comunidad; de allí que toda subjetividad es, primeramente, *en* comunidad.

En la cuestión del capital, por ejemplo, la proximidad es, precisamente, la experiencia meta-física radical del cara-a-cara: el encuentro entre quien domina la totalidad ante quien todavía se halla en la exterioridad (capitalista/trabajador; o en abstracto: capital/trabajo; o en categoría abstractísima: totalidad/exterioridad o alteridad) (Dussel, 1985a: 350 n. 22). A continuación veremos cómo funcionan estas categorías en la interpretación dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios.

3.1.1. ¿Qué es el *trabajo vivo*?

> 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)

> 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)

Según hemos anticipado, toda la interpretación filosófica de la obra de Marx por parte de nuestro filósofo girará en torno a la categoría de *trabajo vivo* leída desde la categoría levinasiana de *exterioridad*. En diciembre de 1983, luego de seis años de trabajo respecto de la obra de Marx, Dussel encuentra un texto de los *Grundrisse* que se convertirá en el elemento clave, angular de su interpretación de la obra de Marx. Se trata, precisamente, del texto que hemos transcripto como epígrafe inicial de este capítulo. En él nuestro autor sitúa el inicio del discurso teórico de Marx

(Dussel, 1993b: 60-61). En dicho texto entonces Dussel halla la categoría de exterioridad en Marx. Se trata de la categoría de *trabajo vivo* que para Marx posee dos acepciones: como *pobreza absoluta* y como *fuente creadora de valor* (Dussel, 1985a: 138).

En efecto, para nuestro autor, la categoría fundamental de Marx es la categoría de exterioridad, y con esto se desmarca respecto de toda la tradición de intérpretes del autor de *El capital* (Dussel, 1988: 365). Esta categoría es fundamental por dos razones: una, por ser el desde donde es posible la crítica ontológica del capital, *i. e.*, precisamente la exterioridad es la condición práctica de la crítica a la totalidad del capital; y dos, por ser el lugar de la realidad del otro, del no-capital, del trabajador viviente en su corporalidad todavía no subsumida en el capital (Dussel, 1988: 365-366). La *exterioridad* del *trabajo vivo* con respecto a la *totalidad* del capital es así la *conditio sine qua non* para la comprensión total del discurso de Marx (Dussel, 1988: 64).

De hecho, para los intérpretes de Marx, 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). Pero 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)

Hemos insistido ya, en efecto, respecto de que en la interpretación de Dussel, la categoría de trabajo vivo es la categoría generadora de todas las restantes categorías del discurso teórico marxiano (*vid. infra* § 2.2.1). En efecto, desde la categoría de *exterioridad* como realidad positiva del trabajo vivo más allá del capital

puede comprenderse tanto la posibilidad del devenir originario del capital (*vid. infra* §§ 3.2 y 3.3), como la de la crítica de la economía política burguesa (*vid. infra* § 4.1). Ahora bien, una vez que el capital queda conformado (*vid. infra* § 3.1.2), es la categoría de *totalidad* la que funciona como la categoría ontológica principal (Dussel, 1988: 58).

El capital es para Marx la totalidad del sistema burgués históricamente instituido. Como totalidad es una categoría con múltiples determinaciones (*vid. infra* § 3.3.3). El capital es, como fundamento, la esencia del capitalismo, *i. e.*, la esencia última donde se encuentra la identidad conceptual del mismo capitalismo. Ahora bien, la primera cuestión ontológica a considerar es la del *pasaje* o *devenir* originario del capital desde lo *no-capital*. Es decir, precisamente lo que constituye al capital como capital desde la subsunción del elemento exterior al mismo (*vid. infra* § 3.1.2). El valor, en el nivel de la misma esencia *en sí* del capital constituye el *ser*, el último fundamento, o la determinación pura o universal del capital como tal (Dussel, 1985a: 346-347). El capital es el ser y la esencia del sistema capitalista como totalidad concreta, compleja e histórica; el discurso de Marx es una ontología de la economía o una economía ontológica (*vid. infra* § 3.3.3) (Dussel, 1985a: 347-348). El horizonte de la circulación es el último constitutivo ontológico del *ser social* del capital (Dussel, 1985a: 97).

Para Marx, el capitalismo, como *totalidad* se funda en el capital, siendo el capital la esencia de todo lo que aparece en el mundo de las mercancías. De modo que Marx desarrolla teóricamente una *ontología del capital*. Dicha ontología piensa, lógicamente, la cuestión del *ser*, de lo fundado *en* y *por* el capital (Dussel, 1985a: 137). Ahora bien, según Dussel, para Marx hay también un ámbito que trasciende el del *ser*, y es justamente el del *no-ser* del capital. Este es el ámbito trascendental del *trabajo vivo*: la exterioridad del no-capital. Veamos a continuación en qué consiste.

La lectura dusseliana de Marx se centra en la positividad de la realidad del *no-ser* del capital, el *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. Se trata, pues, de la alteridad concreta, de la persona misma del trabajador, esto es, el sujeto que

en el encuentro *cara-a-cara* con el capitalista muestra su *pellejo*, *i. e.*, su corporalidad sensible (*vid. infra* § 3.2) (Dussel, 1985a: 17).

Para Dussel, entonces, *más allá* del horizonte del capital, del capitalismo como totalidad históricamente determinada, como lo otro, lo distinto, se encuentra el *no-capital*, la exterioridad, el otro en cuanto *sujeto vivo*: el trabajador como capacidad y subjetividad creadora de valor (Dussel, 1985a: 137). La *persona* del trabajador, dirá Dussel, su subjetividad, tendrá siempre respecto del *ser* del capital como totalidad una trascendentalidad inalienable. En tanto que no-capital es nada respecto del capital. Es el no-ser del capital que aún no subsumido en el capital permanece todavía fuera del intercambio capital-trabajo. En tanto que fuera del capital es exterioridad, es trabajo no-objetivado, no-capital, no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto, no-medio de vida, no-dinero: lo otro respecto de cualquier determinación general del capital (Dussel, 1985a: 140 y 1988: 62).

Para Marx, lo que efectivamente es *no-capital* es el trabajo mismo (Dussel, 1985a: 332). Así, pues, el *trabajo vivo* en cuanto *no-capital* es la exterioridad real *más allá* del capital. 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 trabajador, es *nada* para el capital (Dussel, 1985a: 197 y 1988: 76). 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.[77] (Dussel, 1988: 367-368)

Pero, entonces, ¿qué es el trabajo vivo? El trabajo vivo es el hombre 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:

77 Precisamente en este momento en el que se articula *alteridad* con *no-ser* y *nada*, se juega en Dussel la 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).

51). El trabajo vivo es la subjetividad misma del trabajador desprovista de toda riqueza objetiva. Es el trabajo no-objetivado, *i. e.*, el trabajo puesto como no-capital. De hecho, su opuesto radical es el trabajo objetivado, *i. e.*, el valor. El trabajo vivo como no-capital es lo otro que el capital, la exterioridad meta-física del mismo. Volveremos sobre este punto.

El *trabajo vivo* es, en el discurso de Marx, la categoría más simple, la más concreta; refiere siempre a la exterioridad respecto al capital en tanto que trabajo objetivado (Dussel, 1988: 305). Constituye, además, el punto de partida en Marx, no de un discurso crítico sobre la economía burguesa, sino sobre la economía en general. Debajo del trabajo se encuentra todavía el hombre como ser vivo. Así, la vida es el último fundamento ontológico de las necesidades humanas, de la exigencia de tener satisfactores y por ello producirlos cuando su recolección ya no es posible (Dussel, 1985a: 323-324). Esta relación entre trabajo y vida humana es puesta desde un inicio como el centro de la interpretación filosófica dusseliana.

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*. El *trabajo vivo* es, por un lado, considerado negativamente *pobreza absoluta* y, por el otro, considerado positivamente *fuente creadora de valor*. Esta doble determinación es el eje fundamental de la interpretación filosófica que Dussel realiza de la obra de Marx; en efecto, la categoría de trabajo vivo es la que, a nuestro juicio, resume y da sentido a toda su interpretación. La subjetividad del trabajador, la persona del mismo, será un *pobre* que *crea* valor desde la nada del capital, o bien sin estar fundado en el capital. Esta distinción constituye para nuestro trabajo un tema de sustancial importancia que deseamos exponer exhaustivamente. En este parágrafo solo introducimos la cuestión. Sin embargo, cada una de estas instancias serán desarrolladas particularmente en los §§ 3.2 y 3.3, respectivamente.

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. 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 el presupuesto del mismo (Dussel, 1988: 62-63):

> 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)

El análisis de Marx respecto de la economía política parte del ser humano, no del mercado. Esto es, parte del ser humano vivo que tiene necesidades como comer, beber, vestirse, entre otras. Tales necesidades son satisfechas con satisfactores que son producidos. Entonces, el ser humano trabaja para producir los satisfactores que le permiten satisfacer sus necesidades y, en consecuencia, vivir.

El trabajo vivo es *lo otro* respecto del capital, dijimos. Este ser lo otro significa aquí ser lo radicalmente distinto al capital. Esta radical distinción es entendida por Dussel como la trascendentalidad que el trabajo vivo tiene siempre respecto del capital. Y, como mostraremos en el § 4.1, será el eje de la crítica a la totalidad del capital:

> 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)

La noción de *no-capital* aparece en Marx ligada a la *ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo*, cuestión que será tratada en el § 3.1.2. El trabajo vivo como *no-capital* es el trabajo en cuanto *no-objetivado*, *i. e.*, es la persona del trabajador. Y ese *no-ser del capital* es, pues, el trabajo vivo en cuanto corporalidad sufriente del trabajador. 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 *trabajo-no-objetivado*, *i. e.*, el *trabajo vivo* concebido negativamente es el trabajo como pobreza absoluta, en tanto que exclusión plena de la riqueza objetiva. En este caso la objetividad del trabajo vivo coincide con su inmediata corporalidad (Dussel, 1985a: 336). La exterioridad del trabajo vivo como negatividad es su pobreza

absoluta (*vid. infra* § 3.2.2). El trabajo como no-capital es el trabajo no-objetivado en tanto que no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; es el trabajo vivo como despojamiento total, desnudez de toda objetividad, es la existencia puramente subjetiva del trabajo.

Por su parte, el *trabajo-no-objetivado* concebido positivamente es la actividad del trabajo vivo como fuente creadora del valor. El trabajo como posiblidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad (Dussel, 1985a: 336). La exterioridad del trabajo vivo como positividad es lo absolutamente contradictorio al dinero como dinero o al capital constituido. El trabajo vivo no es el fundamento de valor, sino la fuente creadora del mismo. El fundamento del capital es el valor que se valoriza (*vid. infra* § 3.3). El trabajo vivo es conceptualizado por Marx como la fuente creadora de valor desde la nada del capital (Dussel, 1990a: 369-370).

La exterioridad del trabajo vivo es el lugar de la realidad de *lo otro* que el capital, del *no-capital*, del trabajador viviente en su corporalidad *todavía no* subsumida en el capital (Dussel, 1988: 366). La persona, la subjetividad, la corporalidad del trabajador como *no-capital* es el *trabajo vivo* en cuanto trascendental a la totalidad del capital (Dussel, 1993b: 63-64). En referencia al texto que hemos transcripto como epígrafe inicial de este capítulo, 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)

El trabajo vivo, entonces, es la exterioridad de la fuente creadora de valor desde el no-capital, es la realidad misma creadora de valor que en cuanto tal es no-capital. En cuanto no-capital, el trabajo vivo está situado más allá del ser del capital, es su

exterioridad. El ser del capital, para Marx, es el valor; sin embargo, el no-ser es real. Como afirmación de la exterioridad, afirmación de la realidad del no-ser, la meta-física trasciende la ontología, la mera afirmación del ser (Dussel, 1988: 62-63).

Tanto la mercancía como el dinero y el capital son trabajo objetivado, *i. e.*, valor (*vid. infra* § 3.3.1). 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 al capital, es la exterioridad: la posición meta-física del trabajador 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 desde la misma exterioridad del trabajo vivo. Si no existiera la exterioridad, el más allá del capital, el trabajo vivo, no existiría el capital, pues, ¿de dónde provendría su valor? *Crear-desde-la-nada* es una categoría radical, la primera, la más originaria, y a partir de la cual Marx desarrollará todo su discurso (Dussel, 1988: 62-64):

> 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" (trascendentalidad, 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)

Ahora bien, hemos indicado ya la importancia que en Dussel tiene la trascendentalidad del trabajo vivo antes y después de ser subsumido por el capital. El trabajo no-objetivado, nada en el mundo de las mercancías, se afirma como subjetividad, como actividad, cuando se relaciona consigo mismo (Dussel, 1988: 142):

> 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 Werts*)". (Dussel, 1988: 142)

La *fuente* es el hontanar —afirma Dussel— más allá del fundamento, el valor del capital, de la totalidad como tal. Más allá del ser está lo meta-físico, lo transontológico, la exterioridad del capital: el trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles. Entonces, cuando el trabajador venda su fuerza de trabajo, expondrá su misma corporalidad a ser deglutida por el capital. El trabajador, 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 trabajador es la posibilidad universal de la riqueza, ya que toda riqueza es producto del trabajo del hombre. Esta potencia externa al capital se presenta al capital como pobreza absoluta, "desnudez de toda objetividad" o "existencia puramente subjetiva del trabajo" (Dussel, 1988: 141-143).

Precisamente para Dussel, la trascendentalidad del trabajo vivo, su condición de exterioridad respecto del capital, es algo que no pierde aún siendo subsumido por el capital. Si perdiera tal condición, si el capital arrebatara además de su fuerza o capacidad de trabajo su trascendentalidad, la crítica no sería posible y, mucho menos, la posibilidad de transformación del sistema capitalista.

En la lectura dusseliana aparecen dos dimensiones de dicha trascendentalidad: una subjetiva o abstracta, la del *trabajo vivo*, y otra objetiva o concreta, la del *reino de la libertad* o trabajo comunitario (Dussel, 1984a: 177). Analicemos brevemente esta cuestión. La noción de *trascendentalidad* o *trascendentalidad analéctica* refiere en Dussel a la noción de exterioridad ética o meta-fisica (Dussel, 1985a: 366 y 1990a: 309). Es, pues, la trascendentalidad de la exterioridad respecto de la totalidad del capital. La exterioridad es la trascendentalidad. Pero, ¿qué se trasciende? La exterioridad es la trascendentalidad al sistema, a la totalidad, a la ontología. En efecto, 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). Pero, aún más, Marx no sitúa la cuestión solo de una manera subjetiva o abstracta, dialécticamente hablando: el trabajo vivo ante el capital, sino también de manera concreta, como el presupuesto: el *trabajo comunitario* ante el *trabajo social* (Dussel, 1993b: 99):

> 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 es exterior al capital antes de ser subsumido en él mediante el contrato como trabajo asalariado; pero aun subsumido permanece siempre exterior al capital, hecho que Dussel denomina con el concepto *económica trascendental*. Ahora bien, el trabajo vivo es subsumido desde la circulación en el capital, por ello es como un momento exterior al capital como totalidad. El trabajo vivo nunca puede ser del todo subsumido en ningún sistema histórico, guarda siempre un estatuto de exterioridad.

Según Dussel, el *reino de la necesidad* es el reino de la necesidad natural[78] (Dussel, 1984a: 177). A partir de este concepto, Dussel introduce otro, el de *reino de la libertad*. Más allá del *reino de la necesidad* 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*. Es comprendido por Dussel como 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 el ámbito de una económica ideal. Por su parte, para Marx, el reino de la libertad comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores, con arreglo a la naturaleza de las cosas, 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 hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente el intercambio suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control comunitario. El verdadero *reino de la libertad* trasciende idealmente el *reino de la necesidad*. El postulado del *reino de la libertad* 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

78 Ahora bien, el reino *de la necesidad* no queda definido en ninguna de las obras de Dussel sobre las redacciones de *El capital* (1985a, 1988, 1990a y 1993b). Podemos, por tanto, pensarlo a partir de su superación analéctica, esto es, el *reino de la libertad*. Sí hay elaboraciones de Marx en torno a las necesidades. Véase Heller, 1978.

> 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 la interpretación dusseliana, el comunismo es el *reino de la libertad* (Dussel, 1993b: 304). Marx, según Dussel, piensa que en el más allá de una producción fundada en el valor de cambio, 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). Para Marx, el trabajo humano comunitario, autoconsciente y libre, es el ámbito *más allá* der *ser* del capitalismo en tanto que sistema vigente (Dussel, 1985a: 97). El *horizonte crítico* desde donde Marx construye sus categorías, el fundamento de la racionalidad marxiana, es el *reino de la libertad* (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).

Recapitulemos brevemente lo dicho. El trabajo vivo como *no-capital* será incorporado por el capital a partir del contrato (*vid. infra* § 3.1.2) y una vez constituyente de sí mismo lo que antes era *no-ser* del capital es ahora forma o aparición fenoménica del *ser* mismo del capital, *trabajo asalariado* (Dussel, 1985a: 124). Sin embargo, para Dussel, tanto el *trabajo vivo* como la *comunidad de producción* guardarán siempre una trascendentalidad respecto del capital como sistema. "El 'trabajo vivo' es así la 'fuente meta-física' o que guarda exterioridad con respecto al capital como tal (como 'totalidad')" (Dussel, 1990a: 371).

3.1.2. La contradicción capital-trabajo y la transformación del dinero en

capital

> 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)

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, y es para Dussel la clave de su interpretación. La condición absoluta del capital entonces es la transformación del dinero en capital. La cuestión del trabajo vivo aparece precisamente en este pasaje del dinero al capital. En efecto, según nuestro autor, 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 trabajo objetivado es el trabajo no-objetivado, *i. e.*, el trabajo *qua* subjetividad (*vid. supra* § 3.1.1). El trabajo no-objetivado existe como sujeto vivo, como capacidad, como posibilidad, como trabajador. Para Marx el único valor de uso que puede constituir una contradicción con el capital es el trabajo que crea valor, el trabajo productivo (Dussel, 1994a: 207).

Retomemos brevemente la cuestión ya analizada en el § 3.1.1 respecto de la exterioridad y el trabajo vivo como pobreza y creación de valor. En efecto, desde la exterioridad del trabajo vivo (que no es *capacidad de trabajo*, ni tampoco *fuerza de trabajo*, distinción que analizaremos más adelante en este parágrafo), desde la pobreza de la persona, subjetividad, corporalidad del trabajador como no-capital, trascendental entonces a la totalidad del capital, el trabajo vivo es subsumido en el proceso de trabajo. La subsunción es el acto que niega la exterioridad e incorpora al trabajo vivo en el capital. Precisamente desde este horizonte, Marx planteará —

como veremos en el § 3.3.2— la cuestión de la *plusvalía* (Dussel, 1993b: 63-64).

Para Dussel, el momento dialéctico de la negatividad lo constituye la contradicción capital-trabajo. Se trata precisamente de la cuestión de la capacidad autorreproductiva que el capital posee a diferencia de todo otro valor de cambio (o de uso) en la historia de la humanidad (Dussel, 1985a: 138). El intercambio entre el capital y el trabajo parte de dos términos contradictorios: el capital, por un lado, que posee trabajo pasado objetivado como dinero, y el trabajo, por el otro, que empobrecido tiene la necesidad de venderse a sí mismo. Antes del intercambio, cuando el trabajador no ha trabajado todavía para el capital, en su exterioridad original, es un *trabajo todavía no-objetivado*; y en cuento no-objetivado, hemos dicho ya, es nada para el capital, 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 trabajador no es ningún ente: es nada. Más allá del capital es la no-objetividad. Si la riqueza es el capital, el que está fuera es la *pobreza absoluta*. Para Dussel, ya lo sabemos, el trabajo no-objetivado, la nada del capital, el trabajo vivo o la inmediata corporalidad del trabajador es el Otro. En el *cara-a-cara* que enfrenta el trabajador ante el capital, el trabajo es nada todavía. El trabajador —en su corporalidad— frente al capitalista, cuando todavía no ha objetivado trabajo alguno, no existe para el capital: su presencia es percibida como "existencia puramente subjetiva", "trabajo vivo existente como abstracción" y no como realidad. Para el capital, la totalidad del ser, el trabajador es real solo y porque es *en acto* productivo (Dussel, 1985a: 140-141).

El enfrentamiento *cara-a-cara* es la experiencia radical donde todavía tanto el trabajador como el capitalista es cada uno otro para el otro. El trabajador libre (*vid. infra* § 3.3.1) que se ofrece en venta en el mercado del trabajo todavía no se ha objetivado; es pura subjetividad corporal no violada. Desde el *ser* del capital el trabajador que lo enfrenta es el *no-ser*. El encuentro cara-a-cara entre la pobreza del trabajo vivo y la posesión del trabajo objetivado por parte del capitalista es una relación que Dussel denomina práctica o ética: persona a persona. En este sentido, Dussel afirma que en Marx hay una primacía absoluta de la relación persona-persona, y, por consiguiente, ética (*vid. infra* § 4.3). En el encuentro *cara-a-cara* un hombre enfrenta a otro todavía como hombre, como otro, como distinto:

> 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)

Y en otro texto, afirma Dussel al respecto:

> El "trabajo vivo" enfrenta al dinero (posesor 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)

El *trabajo vivo* como *exterioridad*, será subsumido por medio del contrato de trabajo asalariado en el capital, y quedará así incorporado a la esencia del capital como una determinanción 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 siempre parte de la exterioridad del trabajo vivo, del *otro* que el capital. La fetichización, contrariamente, necesita (como veremos en detalle en el § 4.1) como condición la aniquilación del Otro que el capital (Dussel, 1993b: 96-97). Para Dussel, Marx sostiene que el Otro que el capital, el no-capital, el trabajador, *cara-a-cara* ante el capitalista, lo enfrenta en su propia carnalidad como desnudez, pobreza, como *pauper ante festum* (*vid. infra* § 3.2.2). El tema de la exterioridad, como categoría radical desde donde la misma categoría de totalidad es posible, es lo que permite a Marx —según nuestro autor— mostrar cómo la negación del otro como Otro, como dis-tinto (y no di-ferente en la totalidad del capital que lo ha subsumido), como todavía en su posición de contradicción absoluta, es la condición de posibilidad de la fetichización o absolutización de la totalidad, del capital afirmado sin relación a una exterioridad que ha sido aniquilada (Dussel, 1993b: 98-99). Para Dussel, y esta es su tesis, la cuestión de la exterioridad, el cara-a-cara, la proximidad —cuestiones propias de la meta-física de la alteridad—, se encuentra en lo más profundo del pensamiento de Marx (Dussel, 1993b: 98 n. 11).

La contradicción originaria del capital, entonces, es el cara-a-cara anterior al

intercambio. Dicho encuentro cara-a-cara se da entre el posesor del dinero (totalidad), *i. e.*, el posesor del trabajo objetivado pasado, y el trabajo vivo (exterioridad), con su doble valorización, *i. e.*, positivamente como posesor de la actividad creadora de valor, y negativamente como pobreza y desnudez radical. Es el último momento previo al contrato por el que el trabajo vivo será subsumido en el capital, y por tanto, cosificado, dominado, enajenado, alienado (*vid. infra* § 4.2) (Dussel, 1988: 67-68).

Ahora bien, ¿cómo es este encuentro entre trabajador y capitalista? El trabajo vivo, en tanto que fuerza de trabajo, se enfrenta en su propia corporalidad, como persona viviente, en su subjetividad y pobreza, al poseedor del dinero. El poseedor del dinero comprará al trabajo vivo y lo usará, consumirá, en su proceso productivo. Como es fuente creadora de valor —y el valor no es sino trabajo objetivado: vida puesta en el producto (*vid. infra* § 3.3.1)—, el trabajo vivo creará más valor que el recibido en su salario (*vid. infra* § 3.3.2). Ahora bien, el salario solo paga el valor de la fuerza de trabajo: su reproducción; pero, 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. La capacidad o fuerza de trabajo se reproduce, y por ello tiene valor, mientras que el trabajo vivo se procrea y, como hemos indicado ya, por ello mismo no tiene valor alguno (Dussel, 1990a: 143).

Precisamente el enfrentamiento abstractamente considerado entre capital (totalidad) y trabajo (exterioridad) acontece en un nivel concreto como la subsunción del trabajador en el proceso de producción capitalista. La esencia del capital, para Marx, es una *relación social*. Por *social* debe entenderse una relación de dominación, esto es, éticamente perversa, como analizaremos más adelante. 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 ya existe, está presupuesta en el momento en que ambos se enfrentan como dinero-fuerza de trabajo (desde el capitalista) o fuerza de trabajo-dinero (desde el obrero). Y continúa Marx: esta relación está dada por el hecho de que las condiciones para que se realice la fuerza de trabajo están separadas como propiedad ajena del poseedor de la fuerza de trabajo. 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; procesos merced a los cuales se enfrentan la masa del pueblo, los obreros, como no-propietarios y los no-obreros como propietarios de estos medios de producción. El momento central ético-político, ontológico y aun meta-físico del pensamiento dialéctico de Marx, se encuentra en el enfrentamiento entre el trabajo vivo (en la exterioridad, en la pobreza, como *pobre* y *pueblo*) y el poseedor del dinero. La transformación del dinero en capital se debe, exactamente, a la subsunción del trabajo vivo, a su alienación determinada por una relación que es la que *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 *fuente 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 *criticidad* 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)

La transformación del dinero en capital es la *clave* de la interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios. 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*. Es decir, la fuente creadora del capital *como capital* es el *trabajo vivo* (Dussel, 1990a: 401 n. 64). Para la interpretación dusseliana, decíamos, la *condición absoluta de posibilidad* de la existencia del capital es la cuestión de *la transformación del dinero en capital* (Dussel, 1994a: 226). El inicio radical de todo *El capital* y los escritos preparatorios, para Dussel, lo que constituye su interpretación de fondo, es justamente la afirmación de 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 y como fuente viva del valor (Dussel, 1993b: 62-63). Así, el discurso dialéctico de Marx comienza justamente por el pasaje del dinero al capital por medio de la subsunción del trabajo en el capital. Se trata precisamente de la subsunción de la exterioridad del trabajo vivo en la totalidad del capital; es el

pasaje del trabajo *como trabajo autónomo* al trabajo *como capital* (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)

Para Dussel, antes de la conformación del capital hay solo dinero. Por eso su interpretación principia por el tema meta-físico por excelencia: la transformación del dinero en capital. Antes del capital hay solo dinero; y el dinero no es capital: el dinero es solamente trabajo objetivado (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)

Así, entonces, la primera cuestión ontológica es la del pasaje o devenir originario del capital desde el *no-capital* (Dussel, 1985a: 346). Esta es la cuestión del origen, de la génesis del capital. El capital llega a ser tal a partir de la transformación del dinero *como dinero* en dinero *como capital*. Explicaremos este punto.

Para la interpretación dusseliana la transformación del dinero en capital es el lugar, en la lógica dialéctica del discurso científico de Marx,[79] donde se produce el pasaje de lo *no-capital* al *capital*, del *trabajo vivo* al *trabajo objetivado* subsumido e incorporado. En este punto Marx estudia la contradicción entre el *poseedor del trabajo vivo* y el *poseedor del dinero* hasta la realización del contrato y la consecuente salida del mercado o de la circulación por parte del trabajador (Dussel, 1990a: 139). Es, pues, para Dussel el momento ético por excelencia, el encuentro cara-a-cara, la proximidad entre el trabajador y el capitalista.

La circulación de mercancías es, según la interpretación de nuestro autor, el punto de partida del capital. El dinero *como dinero* y el dinero *como capital* solo se distinguen, en un principio, por su distinta forma de circulación. Según Dussel, Marx no parte simplemente, en abstracto, de la circulación, sino de una circulación

79 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*, posiblemente también en el manuscrito perdido del libro I de 1863-1864 y en la conferencia sobre *Salario, precio y ganancia* de 1865 (Dussel, 1990a: 139).

mercantil desarrollada, el comercio, que constituyen los supuestos históricos (Dussel, 1990a: 140-141).

La *condición absoluta de posibilidad* de la existencia del capital estriba, entonces, en la cuestión de la *transformación del dinero en capital*. Es el inicio radical de *El capital* y sus escritos preparatorios, y constituye para nuestro filósofo su conclusión interpretativa de fondo, nuevamente en discordancia con toda la tradición y especialmente con Lukács o Marcuse, para quienes la totalidad es el punto de partida del discurso crítico de Marx (Dussel, 1993b: 62-63). El discurso dialéctico, lógico, esencial de Marx comienza por la *transformación del dinero en capital*; en efecto, para Dussel las cuatro redacciones de *El capital* comienzan por el capítulo del capital. La cuestión central estriba en el hecho de que en el capital el valor se convierte en el sujeto de un proceso bajo el cual, cambiando continuamente las formas dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, se autovaloriza (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 primera del capital por la negación del dinero como dinero (en el pago del primer salario). (Dussel, 1993b: 82)

El dinero, trabajo pasado objetivado, cuando se niega a sí mismo y se intercambia con la mercancía trabajo vivo, cuando logra intratotalizar la exterioridad del trabajo vivo, cuando paga su capacidad de trabajo en los medios de subsistencia que necesita para reproducirla, el dinero deviene, se transforma, efectúa el pasaje al capital como tal. La capacidad de trabajo se transforma en fuerza productiva, que es la actualidad alienada en la totalidad del capital de la exterioridad del trabajo vivo (Dussel, 1988: 76).

Ahora bien, el capital como tal solo es posible si se efectúa una disociación entre la propiedad y el trabajo. Esa es la ley necesaria del intercambio capital-trabajo ya aludida. Marx desea mostrar lo que se oculta detrás de la ideología de la economía política burguesa: 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. El vínculo entre los individuos que intercambian, para Marx, se funda en cierta coerción (Dussel, 1985a: 115).

El discurso económico burgués hace pasar, ahistóricamente, lo abstracto por real. De hecho, los individuos históricamente no se vinculan entre sí como sujetos del intercambio, sino que establecen entre sí relaciones determinadas. La no-historicidad del discurso no permite, pues, descubrir las posiciones ya determinadas, tales como las de posesión del dinero o la desposesión de sus medios de producción y de su tierra. Ambos sujetos aparecen, 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. Real e históricamente, explica Dussel, uno de los sujetos del intercambio se ha transformado en el posesor del dinero, y el otro sujeto del intercambio solo es un asalariado 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 intercambió entre el capital [sólo dinero] y el trabajo.". (Dussel, 1990a: 366)

La disociación entre la propiedad y el trabajo implica que el trabajador empobrecido, enajenado de los medios de producción, se presente ante el capital para pedir trabajo contando solo con su corporalidad en tanto que portadora de capacidad de trabajo para ofrecer, para venderle al capital. Se trata, insistimos, de la doble caracterización del trabajo como pobreza absoluta y como fuente viva del valor (Dussel, 1993b: 62-63).

La condición de posibilidad del capital es la separación absoluta entre la pobreza del trabajo vivo y la posesión del trabajo objetivado por parte del poseedor del dinero. Esta condición supone, como veremos más adelante, una dominación, esto es, una relación práctica que posee dos ámbitos, por un lado, el moral en tanto que moralidad vigente y, por el otro, el ético en tanto que crítica de la moral vigente. A su vez presenta dos niveles, el abstracto en tanto que trabajo objetivado sobre el trabajo vivo, y en concreto, el capitalista sobre el obrero, o bien, la clase capitalista

sobre la clase obrera (Dussel, 1990a: 433-434).

Analizaremos a continuación la distinción entre proceso de trabajo y proceso de trabajo capitalista. El proceso del trabajo es la producción material en general, en su esencia más general (Dussel, 1985a: 148). El trabajo se materializa, dice Marx, al pasar de la forma de la actividad a la del objeto; en cuanto transformación en objeto, modifica su propia figura y se convierte de actividad que era en ser. El término del proceso es el producto. Los tres momentos del proceso (material, instrumento y trabajo), convergen en un resultado neutro: el producto (Dussel, 1985a: 149). El proceso del trabajo es objetivación de la subjetividad del trabajador y, en consecuencia, objetivación de su vida. El proceso de trabajo o de producción es una actividad orientada a un fin: el de la producción de valores de uso, como apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, y eterna 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).

Ahora bien, en cuanto tal, dicha objetivación no es éticamente negativa: simplemente es un hecho (Dussel, 1985a: 149). Para Marx, la forma del objeto es la objetivación de la vida del trabajador, del productor mismo; así, el producto porta parte del ser del hombre. En esto estriba la cuestión antropológica fundamental para Marx, misma que analizaremos en detalle en el § 4.2. 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 trabajador (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). Marx considera el ser del objeto como objetivación del mismo ser del hombre (Dussel, 1985a: 150). El proceso del trabajo en general es una sucesión de momentos que se realizan en cualquier modo de producción dado o por haber.

Por su parte, el proceso del trabajo como momento del capital consiste en un proceso de producción capitalista o 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 el trabajo comprado, el valor de uso creador de su vida, su permanencia se hace autorreproductiva. Cuando el capital se enfrenta con la actividad creadora se realiza el proceso de producción (Dussel, 1985a: 151).

En efecto, el proceso del trabajo ha sido incorporado, subsumido, apropiado por el capital como su momento propio, como proceso de producción del mismo capital. En este proceso de producción el trabajador no posee ni su trabajo, ni sus instrumentos, ni su producto (Dussel, 1985a: 152). En el proceso de producción la materia ha sido transformada en una nueva forma y su resultado es un nuevo producto. El proceso de producción con respecto a su aspecto material es indiferente para el valor. No hay proceso de valorización sino proceso de producción (Dussel, 1985a: 153).

El modo de producción capitalista es la manera, el modo, la determinada disposición del proceso de trabajo, material o técnicamente hablando, como proceso formal de producción de valor que se valoriza (Dussel, 1988: 95). El capital va cambiando aun el proceso técnico material mismo del trabajo que realiza productos, que es subsumido concretamente en el proceso de valorización (Dussel, 1988: 96).

El modo de producción capitalista o la forma capitalista de producción, *i. e.*, el proceso de trabajo capitalista, ejerce una triple función simultánea: primeramente, produce valor de uso, que es el sustrato material o el portador del valor de cambio (*vid. infra* § 3.3.1); luego, forma valor de cambio en el producto (y la unidad de ambos es producción de mercancías); y, finalmente, produce más-valor (*vid. infra* § 3.3.2) (Dussel, 1990a: 145). El modo de producción capitalista consiste en que un proceso de trabajo, que materialmente puede ser idéntico a otro no capitalista, no solo produce productos útiles o valores de uso, o constituye en ellos valores de cambio (mercancías), sino que logra valorizarse, es decir, producir plusvalor (Dussel, 1990a: 146 y 152). Ahora bien, la unidad de todas estas determinaciones del modo de producción capitalista constituye el uso del trabajo vivo, como proceso de trabajo subsumido en el capital, en el consumo de vida como la esencia del modo de producción capitalista (Dussel, 1990a: 145).

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. Además es preciso señalar que en el proceso de producción capitalista, según Dussel, es posible distinguir tres instancias: la material como producción de valor de uso del producto; la formal como producción de valor de cambio en cuanto tal; y la formalísima como producción de valor en el tiempo de plustrabajo: plusvalor o valor producido en tiempo de trabajo impago (Dussel, 1990a: 44).

Ahora bien, ¿cómo es posible que el trabajo *como trabajo* devenga trabajo *como capital*? Se trata pues de la consideración del trabajo como mercancía en el mercado. El trabajo como subjetividad es el trabajador como *exterioridad* y *no-capital* que deviene, sin embargo, una *mercancía* en el mercado (Dussel, 1985a: 144). Para Marx, la fuerza de trabajo, como mercancía, solo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su propio posesor la ofrezca y venda como mercancía. Ahora bien, la fetichización de la capacidad o fuerza de trabajo se produce cuando se *separa* o no se relaciona, sino que se absolutiza la capacidad o fuerza de trabajo con el trabajo vivo como tal (*vid. infra* § 4.1) (Dussel, 1993b: 112).

Para comprender mejor lo dicho deberemos analizar seguidamente la distinción marxiana entre trabajo vivo y capacidad o fuerza de trabajo. En efecto, según Dussel, Marx entiende por *fuerza de trabajo* o *capacidad de trabajo* el conjunto de facultades físicas y espirituales que existen en la corporalidad, es decir, en la personalidad viviente de un ser humano (Dussel, 1990a: 135):

> "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)

De lo dicho se desprende que el trabajo vivo no es la capacidad o la fuerza de trabajo. La capacidad de trabajo es el mismo trabajo vivo en cuanto enfrenta al trabajo vivo objetivado como dinero: el trabajo vivo es igualado a los bienes de

subsistencia, de modo que es objetivado, ahora como capacidad de trabajo (Dussel, 1988: 301-302), el trabajo vivo objetivado a través del dinero en tanto que es fuente de salario. La fuerza de trabajo tiene valor de cambio porque está entonces fundada en el capital y se reproduce en el tiempo necesario como valor del salario. Por el contrario, el trabajo vivo no tiene valor, y es por eso que el salario no paga el trabajo, cuestión que ya hemos señalado en otra instancia de nuestra argumentación. Porque el trabajo humano es el creador de todos los valores, también del dinero y del salario; por lo tanto, el salario no puede pagar a su creador. El salario no paga el trabajo, solo paga una parte de la fuerza de trabajo. El trabajo vivo, entonces, es el sujeto humano que no tiene valor porque es el fundamento de todos los valores. Si no tiene valor, entonces tiene dignidad (Dussel, 1990a: 441), precisamente por ser la substancia del valor y la fuente creadora del mismo (Dussel, 2007b: 223). El valor del trabajo no es más que una expresión irracional para designar el valor de la fuerza de trabajo (Dussel, 1990a: 440-441). Discutiremos esto con más detalle en el § 4.2. La capacidad o la fuerza de trabajo existen, para Marx, en la corporalidad del trabajo vivo, esto es, en la persona o subjetividad del trabajador (Dussel, 1990a: 334).

Ahora bien, ¿en qué consiste la subsunción del trabajo en el capital? ¿Qué es la subsunción? El término *subsunción* traduce la palabra en alemán *Aufhebung*, que Dussel interpreta como la negación de la exterioridad y su consecuente incorporación en la totalidad. Subsumir es alienar la exterioridad en la totalidad, *i. e.*, poner a la persona como mediación (Dussel, 1990a: 359 n. 69):

> 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 posesor 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)

La alienación del trabajo significa la conversión de la exterioridad del trabajo vivo en medio para aumentar el capital. Radica en el intercambio desigual entre el trabajador y el capitalista. En efecto, el encuentro cara-a-cara entre el trabajador y el capitalista se realiza en condiciones opuestas y distintas, por un lado, el trabajador vende (intercambia) su mercancía, el trabajo —el valor de uso que como mercancía también tiene un precio— por dinero —por valores de cambio. Vende su trabajo por dinero: vende un cierto tiempo de su capacidad, de su corporalidad

viviente como fuerza de trabajo por dinero; el precio de su mercancía es el salario. En el intercambio el trabajador recibe dinero: M-D-D-M, o sea que vende su trabajo (M) por dinero (D), y con ese dinero (D) compra mercancía para el consumo (M); *i. e.*, consume riqueza pero no se apropia de riqueza, *ergo*, no se enriquece. Por el otro lado, el 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 capitalista recibe fuerza productiva creadora de valor: D-M-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.*, el valor del capital inicial se ha mantenido y reproducido (Dussel, 1985a: 145-147).

La alienación es el acto por el cual el Otro es negado en su alteridad y subsumido en la identidad del capital. Así, al Otro se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena (Dussel, 1985a: 351). La subsunción es la *incorporación* o la *transustanciación* del trabajo vivo en el capital como mediación para la valorización del valor. Esta subsunción encierra, para Dussel, la perversidad ética del capital. En efecto, la cuestión de la subsunción del trabajo vivo ahora como fuerza de trabajo en el capital es la subsunción del proceso de trabajo como proceso de valorización del capital. El trabajo es así alienado, incorporado, intratotalizado desde la exterioridad del capital. La cuestión es la corporalidad del trabajador subsumida en el proceso de trabajo por el capital, como una lucha entre el trabajo vivo (la vida) y el trabajo objetivado (la muerte: el capital) (*vid. infra* § 4.3) (Dussel, 1990a: 144).

El trabajo, como momento subsumido, *presupone al capital*, pero esto acontece porque, previamente, el trabajo es el esencial *presupuesto del capital* (Dussel, 1985a: 350). El trabajador es subsumido por la lógica del capital en el momento en que en el encuentro cara-a-cara con el capitalista, para no morir de hambre, vende su capacidad de trabajo por un cierto tiempo. Dice Marx, el trabajador 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).

Cuando el trabajador vende su fuerza de trabajo deja de ser el Otro que el capital, su contradicción absoluta, la exterioridad total, para sumergirse *en* el capital, para

ser incorporado, para fundarse en el ser del capital como una de sus mediaciones; en este caso, la mediación creadora por excelencia del valor mismo como plusvalor (Dussel, 1985a: 350-351).

El trabajo *como capital* está dado por el momento en el que el trabajo es incorporado al capital. En efecto, por el acto de la subsunción el trabajo pasa de su absoluta autonomía externa a ser incorporado a la esencia del capital como una de sus determinaciones (Dussel, 1985a: 137-138).

Marx desarrolla dialécticamente el tema del contrato luego del enfrentamiento cara-a-cara entre el poseedor del trabajo y el poseedor del dinero (Dussel, 1990a: 379-380). Se trata precisamente de la cuestión de la incorporación del trabajo vivo al capital y 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). Y en otro lugar señala nuestro autor:

> 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 usarla 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)

La cuestión de la subsunción es la temática de la alienación en Marx. Sin exterioridad no hay subsunción posible, de allí la importancia de la categoría de exterioridad para que por su negación la totalidad pueda in-corporar desde-antes y desde-fuera de ella al trabajo vivo. El trabajo vivo es trascendental en cuanto exterioridad a la totalidad del capital; mientras que la fuerza de trabajo está fundada en el ser del capital. Desde el momento en que la fuerza creadora de valor es in-corporada al capital, es un ente o una determinación interna al capital, que opera desde el fundamento del mismo capital (Dussel, 1990a: 381-383).

Ahora bien, una vez subsumido en el capital el trabajo es ahora *trabajo asalariado*. Él mismo es el trabajo vivo pero ahora como una determinación o momento interno del capital. El trabajo vivo, en tanto fuerza productiva del capital y pagado por un

salario, deviene trabajo asalariado, como una forma social necesaria del trabajo para la producción capitalista. El trabajo asalariado indica que el trabajo vivo ha sido alienado como una determinación totalizada del capital, gracias al gasto de una parte del dinero en la compra del trabajo. El salario (o la parte del dinero-capital comprometida en comprar trabajo) es una condición necesaria en la construcción del capital y permanece como el presupuesto constante y necesario, presupuesto tanto en la valorización del capital como en la reproducción de la vida del trabajador (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)

Pero ¿con qué se paga el valor de la capacidad de trabajo? El salario paga la capacidad de trabajo y no el trabajo vivo, dado que, según dijimos, el trabajo vivo no tiene valor. De aquí que el trabajo objetivado en el producto puede ser mayor al trabajo objetivado en el salario (Dussel, 1988: 191). La diferencia entre uno y otro es el plusvalor (*vid. infra* § 3.3.2).

Abstractamente considerada la relación de intercambio, la relación de los individuos intervinientes en ella, es una relación de igualdad. Esto es, parece haber una apariencia de intercambio entre dinero y trabajo. En efecto, explica Dussel, si se abstrae todo condicionamiento o posición en las relaciones de producción, cada individuo es igual; son iguales por definición. Pero construir sobre dicha igualdad abstracta cualquier discurso concreto es algo puramente ideológico. La diversidad de necesidades entre individuos y de su producción es lo que posibilita el intercambio y la igualación social. En efecto, los individuos son iguales en cuanto que son sujetos de mercancías intercambiables; pero al mismo tiempo tienen una cierta diversidad que hace posible el intercambio. Esta desigualdad hace que la igualdad de condiciones de los sujetos sea también igualdad social (uno cambia con el otro lo que cada uno necesita). La economía política burguesa parte de la

evidencia ideológica de la igualdad de los que intercambian, que en realidad oculta la desigualdad. Este ocultamiento ideológico permitirá a unos ser propietarios del capital y a otros, vendedores de su trabajo (Dussel, 1985a: 112-113). Dussel señalará entonces la cuestión del trabajo impago como robo al trabajador:

> [...] 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)

El dinero deviene capital a través de una relación entre, en un primer momento, el poseedor del dinero y el poseedor del trabajo, y, en un segundo momento, el capitalista y el obrero. Esta relación es en apariencia de igualdad, ya que dicha igualdad no está fundada en la esencia del capital; en realidad se trata de una relación de desigualdad, de injusticia, de dominación (Dussel, 1990a: 435).

El capital es una totalidad fundada en una relación social. Dicha relación, abstractamente considerada, es entre dos personas. De modo que se trata de una relación práctica, ética, donde una persona ejerce dominación sobre la otra, la coloca como su mediación (Dussel, 1990a: 359-360). El capital es una relación social, antes de y constitutiva de la producción. La relación social entre el capitalista y el trabajador constituye como su fundamento el ejercicio real del trabajo asalariado subsumido en el capital. La *praxis*, en Marx y según Dussel, funda la *poiesis* (Dussel, 1990a: 331 y 331 n. 120).

La relación social capital-trabajo es, asimismo, una relación vertical, es decir, una relación de explotación, de dominación entre el capital y el trabajador. Es la relación en la que el trabajo produce nuevo valor y crea plusvalor. El trabajo vivo es coaccionado violentamente a venderse. Para ello, se disuelven los modos de reproducir su vida anteriores al capital, se destruyen las instituciones que pudieran defenderlo por la acción directa y represiva del estado burgués (Dussel, 1988: 342-343). Este proceso es el que hemos ya indicado como la disociación entre la propiedad y el trabajo. El poseedor del dinero o riqueza establece con el poseedor del trabajo antes de ser trabajo asalariado en el capital, una relación social de dominación. Esta relación es práctico-moral. El poseedor del trabajo se halla en la miseria, mientras que el capitalista acumula riqueza a partir de la apropiación del

trabajo que realiza el trabajador (Dussel, 1990a: 433-434). La relación social de producción capitalista es, pues, una relación de dominación:

> 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, 1990: 435)

La producción y reproducción de la relación social de dominación capital-trabajo es el resultado del capital (en la medida en que destruye en el obrero toda otra manera de reproducción de su vida) y es el presupuesto de su existencia: si el obrero no vendiera mañana su trabajo, el capital dejaría de existir. La relación social de dominación capital-trabajo vivo, para Marx, tiene la apariencia falsa de una transacción, de un contrato entre poseedores de mercancías dotados de iguales derechos y que se contraponen de manera igualmente libre. La relación no es de igualdad (o, éticamente, de justicia), sino de desigualdad. Ahora bien, la realización de esta desigualdad se realiza en el proceso de producción mismo, y no en el mero contrato como apariencia formal externa. El modo de producción capitalista presupone una determinada relación social de las condiciones de producción (capital-trabajo). El modo de producción capitalista no solo produce los productos materiales, sino que reproduce constantemente las relaciones de producción (Dussel, 1990a: 47-49).

La *relación social de producción* es un tipo de relación entre personas que incluye una determinación ética: es una relación de dominación, de explotación, que condiciona el acceso del agente a la naturaleza (Dussel, 1990a: 436). La relación ética es encubierta mediante un contrato. El contrato opera como un encubrimiento fetichista de la relación social de dominación:

> 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)

3.2. Trabajo vivo *negativamente* considerado: la cuestión de la pobreza absoluta en el capital

> 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.
> — Karl Marx (1975: 205)

Tanto la cuestión del pobre como la del pueblo han sido duros blancos de ataque que ha recibido la filosofía de la liberación de cuño dusseliano (*vid. supra* § 2.1). En la primera formulación de la ética de la liberación, Enrique Dussel utiliza los conceptos *pobre* y *pueblo* desde una significación ambigua. La ambigüedad consiste precisamente en que no quedaba suficientemente claro a qué se refería con dichos conceptos. Se tornará necesario entonces constituir dichos conceptos en categorías analíticas. La interpretación dusseliana de la obra de Marx hará posible esta resignificación categorial. El *trabajo vivo* es, para Marx, justamente en cuanto la subjetividad del trabajador, *pobreza absoluta* y *fuente creadora de valor*. En este parágrafo analizamos la cuestión del *trabajo vivo como pobreza absoluta*; y relacionamos también la dimensión singular de dicha categoría con su colectivo histórico, *i. e.*, el pueblo:

> La pobreza atroz, sanguinaria, lacerante de nuestro continente, nos hizo hace años plantear la cuestión del "pobre" como categoría antropológica y metafísica —de origen y estatuto ético. Esto nos hizo objeto de fuertes críticas de ciertos dogmáticos abstractos. Los *Grundrisse* nos han dado la pista para poder ahora comenzar a construir, como categorías analíticas estrictas, los conceptos de "pobre" y "pueblo" —uno el singular y otro el colectivo histórico. (Dussel, 1985a: 18)

En efecto, el punto de partida del intento teórico de Karl Marx fue el de explicar el hecho empírico ineludible de la pobreza del trabajador inglés en la segunda mitad del siglo XIX. Dussel, por su parte, sostiene que en América Latina este hecho es todavía más brutal, masivo y evidente incluso en el siglo XXI (Dussel, 1990a: 367).

El trabajo vivo, entonces, negativamente considerado, es, para Marx, pobreza absoluta. En efecto, el trabajo se presenta como la *pobreza absoluta* porque enfrenta al capital, en el *cara-a-cara,* en su pura corporalidad sensible inmediatamente, en su "desnudez de toda objetividad", como "despojamiento total" (*vid. supra* § 3.1.2) de "una subjetividad laborante necesitada, con hambre, desnuda, sin casa, enfermo" (Dussel, 1985a: 145). Analizaremos seguidamente estos tópicos: la corporalidad necesitada del trabajo vivo (*vid. infra* § 3.2.1), la cuestión del pobre en el pensamiento de Marx (*vid. infra* § 3.2.2) y finalmente, el pobre como condición de

posibilidad de la existencia del capital (*vid. infra* § 3.2.3).

3.2.1. La corporalidad necesitada

El trabajo vivo es, para Marx, carnalidad[80] o corporalidad viviente y necesitada. En la interpretación filosófico-económica de Marx, la carnalidad de la persona como concepción unitaria del ser humano es una cuestión esencial (*vid. infra* § 4.2). 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 (*vid. supra* § 2.1.2):

> La dignidad de la "carnalidad" (corporalidad) está a la base de todo el pensamiento de Marx, como del pensamiento crítico de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo. (Dussel, 1993b: 121 n. 71)

El trabajo vivo en tanto que carnalidad es un sujeto de necesidades vitales (Dussel, 1994a: 208), *i. e.*, el sujeto es para Marx subjetividad necesitada, un sujeto de necesidad:

> 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 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)

Por ello, la producción es negación (gasto de energía, muerte) para negar la negación (el hambre como necesidad): "La producción es actualidad de la vida para reproducción y subsistencia de la vida" (Dussel, 1985a: 35-36).

El *trabajo vivo* como desnudez de toda objetividad, como existencia puramente subjetiva del trabajo, es el trabajo que coincide con una inmediata carnalidad. La carnalidad es la pobreza absoluta del trabajador, completamente separada de todas las condiciones objetivas de realización del trabajo. La mera carnalidad, la mera

80 La categoría de carnalidad o corporalidad refiere en alemán a la palabra *Leiblichkeit*, en hebreo a *basar* y en griego a *sarx* (Dussel, 1993b: 278). Tanto el concepto de carnalidad como el de corporalidad y el de corporeidad son utilizados por Dussel sinonímicamente.

corporalidad del trabajador es la ausencia de toda objetivación del trabajo. La mercancía que ofrece el trabajador es la propia fuerza o capacidad de trabajo *en* la carnalidad viviente que le es inherente. El trabajador, pues, enfrenta al capitalista desde su propia carnalidad como desnudez, como pobreza (Dussel, 1993b: 97-98). La dignidad de la carnalidad o corporalidad viviente está a la base de todo el pensamiento de Marx (Dussel, 1993b: 121 n. 71). El trabajo vivo es el trabajador que en su carnalidad disponible enfrenta al capital desde su exterioridad propia. La objetividad del trabajador coincide así con su propia corporalidad (Dussel, 1985a: 339-340).

El *no-trabajador* es, como hemos visto, *plena nada* para el capital, es la exterioridad del mismo, que Marx llama *pauper* (Dussel, 1985a: 403 n. 17), y la corporalidad del trabajador es su propia inmediatez como desnudez, *i. e.*, su propio pellejo (Dussel, 1985a: 17).

Para Dussel, el sujeto de necesidad es carnalidad material viviente que, en cuanto tal, necesita objetos de disfrute o cosa que satisfaga su necesidad humana. Así, dicha carnalidad viviente precisa de satisfactores de la necesidad propia de tal subjetividad. En la interpretación dusseliana, Marx define al hombre como carnalidad o corporalidad viviente, y por ello material, sufriente, necesitante; como negatividad constante con exigencia de afirmación perentoria (Dussel, 1984a: 148). El hombre es, dirá Dussel, corporalidad sensible antes que conciencia. Es una subjetividad necesitada que produce para negar las necesidades que impone la vida (Dussel, 1984a: 120). La carnalidad viviente es el sujeto de necesidad, quien necesita cosas que satisfagan su necesidad humana. La subjetividad humana es, entonces, en su aspecto material, corporalidad vulnerable:

> 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)

El trabajo vivo es, en suma, la actualidad de la corporalidad del trabajador, entendida esta como la persona o la subjetividad misma del trabajador (Dussel, 1988: 64). Y es precisamente esta subjetividad como personalidad, como

corporalidad del trabajador, la que es la fuente creadora de valor. Además, constituye, como veremos en el § 4.3, el criterio ético por excelencia (Dussel, 1990a: 359 n. 68).

La cuestión de la negatividad se presenta como la *falta-de*, la necesidad. El trabajo vivo en cuanto subjetividad es *carnalidad necesitada* que manifiesta su negatividad, su ser carente. El trabajo vivo en cuanto pobreza absoluta es su misma carnalidad, puesto que es carente de cualquier trabajo objetivado pasado. La objetividad del trabajador es su propia *carne*. El trabajo vivo es en su inmediatez 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)

Hemos dicho ya (*vid. supra* § 3.1.1) 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: una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (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):

> Desde los *Manuscritos del 44* —afirma Dussel—, 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: 373)

Y agrega:

> 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, Marx parte desde la materialidad de la corporalidad del trabajador, *i. e.*, su cuerpo, sus necesidades básicas, su sensibilidad. Por ello, se trata de la sensibilidad de la necesidad. Toda ciencia económica debe ser pensada desde aquí, esto es, desde la corporalidad sensible y real del trabajo vivo (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 es 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 pobre es el portador *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) (*vid. infra* § 4.2) (Dussel, 1985a: 15).

El pobre es un sujeto necesitado no-solvente, sin capacidad de compra, sin dinero en el capital. El pobre sin dinero no participa del mercado, es *nada* para el capital. Así, pues, no es lo mismo la *necesidad* que la *necesidad-con-dinero*. Ser solvente quiere decir tener dinero, *i. e.*, salario. El pobre es quien tiene necesidades dado que es una corporalidad necesitada, 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. En el capitalismo, dichos productos son mercancías que deben intercambiarse por dinero. Ahora bien, si quien posee una necesidad no tiene dinero, no podrá ser consumidor porque es un necesitado no solvente (Dussel, 1988: 207). Que el pobre sea un necesitado 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)

3.2.2. La cuestión del *pobre* en el pensamiento de Marx

Poder constituir el concepto ambiguo de *pobre* en categoría analítica ha sido una de las cuestiones que se desprenden del acceso de Dussel a Marx. De allí la enorme sorpresa que expresara Dussel en su obra *La producción teórica de Marx* (1985a) al referir el descubrimiento de un texto fundamental de los *Grundrisse*: aquel que señala al trabajo vivo como pobreza absoluta y como fuente creadora de valor (*vid. supra* § 3.1.1).

Ahora bien, en Marx la cuestión de la pobreza del trabajador tiene tres momentos. Todos ellos se establecen en función de la relación entre capital y trabajo (*vid. supra* § 3.1.2). Esos momentos son: a) el trabajador antes de entrar en relación con el capitalista, b) el trabajador una vez que el capitalista ha comprado su fuerza de trabajo, y c) el trabajador una vez que el capitalista ha dejado de comprar su fuerza de trabajo. Los tres momentos son denominados respectivamente por Marx como *pauper ante festum*, *pauper in festum* y *pauper post festum*. ¿De qué *festum* habla Marx? Pues, de lo que denomina la *fiesta orgiástica* del capital (*vid. infra* § 3.3.3) (Dussel, 1984a: 179 y 1993b: 223). En lo que sigue desarrollamos *in extenso* dichos momentos.

En efecto, las tres manifestaciones del *pauper* se corresponden con tres modos de la exterioridad. Como hemos discutido ya, la *exterioridad*, en sentido meta-físico, es aquello que se sitúa *más allá* del horizonte ontológico de un sistema. Ahora bien, el más allá del sistema (del ser o del fundamento del sistema) puede serlo de maneras diversas. La primera de ellas es la exterioridad por anterioridad histórica, esto es, la exterioridad previa a la constitución del sistema, de la totalidad del capital. La segunda es la exterioridad abstracta esencial, es la exterioridad meta-física en tanto que el trabajo vivo es el otro que el capital. El trabajo vivo, *i. e.*, el trabajador mismo en su carnalidad disponible es el Otro absoluto que enfrenta al capital desde su exterioridad propia. La exterioridad es alteridad, esto es, ser-otro en tanto distinto a la totalidad establecida, dominadora, existente *desde sí* y *por sí*, el capital. Es el trabajo vivo en cuanto el trabajador mismo, la clase trabajadora y la nación periférica; el trabajo vivo exterior al capital como lo absolutamente contradictorio. La tercera, finalmente, es la exterioridad *post festum*. El *pauper*, el trabajador una

vez alienado, vendido, subsumido en la lógica del capital, no deja por ello de ser potencial o actualmente de nuevo el Otro que el capital. Precisamente, el hecho de ser puesto al margen de las condiciones por las cuales el trabajador puede vivir, transforma al trabajador en el Otro que el capital. Todo trabajador es para el capital potencialmente un pobre, un desocupado, parte del ejército industrial de reserva. El pobre es efecto de la lógica del capital, es el Otro por excelencia. Ahora bien, el Otro como pobre es un individuo, es potencialmente una clase (la clase trabajadora), y en otro nivel una nación. El trabajo vivo en cuanto pobre es el trabajador subsumido por la lógica del capital, quien puede recibir un salario para la reproducción de su existencia pero que nunca deja de ser virtualmente un pobre (Dussel, 1985a: 337-343):

> 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 consuma 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)

La primera relación del *cara-a-cara* capital-trabajo es la del trabajo vivo como exterioridad *ante festum*, es la exterioridad *a priori* del capital. El *pauper ante festum* es la condición de posibilidad de la existencia del capital, del contrato dinero-trabajo (Dussel, 1990a: 448). El trabajo vivo como *pauper ante festum*, afirma Dussel, procede en el capitalismo del modo de producción feudal, y se vende al capital sin poseer nada fuera de su propia corporalidad (Dussel, 1990a: 362). Es el trabajador en cuanto despojado de toda riqueza objetiva y que aún no ha trabajado *en* el capital o *para* el capital. Se trata del trabajador que se enfrenta con el capitalista (Dussel, 1993b: 306). El *no-ser-capital* del trabajo es su *realidad* misma, que en tanto exclusivamente negativa es miseria, es el *pauper ante festum* (Dussel, 1990a: 367).

Este *pauper ante festum* puede ser explicado tanto histórica como lógicamente. Históricamente es la condición de existencia misma del capital. Es el pobre que procede de la disolución del modo de producción feudal. La exterioridad por

anterioridad histórica es la exterioridad previa a la constitución del sistema, de la totalidad del capital. Ahora bien, lógicamente es el pobre en tanto que ausencia de toda riqueza objetiva que se enfrenta *cara-a-cara* con el propietario de toda riqueza objetiva, *i. e.*, el capitalista (Dussel, 1985a: 338-340).

El trabajo vivo como fuerza de trabajo (*vid. supra* § 3.1.2) se enfrenta en su propia corporalidad, en su carnalidad, como persona viviente, en su subjetividad y pobreza, al poseedor del dinero. El poseedor del dinero comprará el trabajo vivo en su propia personalidad viviente y lo usará, consumirá, en su proceso productivo (*vid. supra* § 3.1.2). Como es fuente creadora de valor —y el valor no es sino trabajo objetivado: vida puesta en el producto—, el trabajo vivo creará más valor que el recibido en su salario. Dicho salario 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 por ello tiene valor; en cambio, el trabajo vivo —dice Dussel— se procrea y por ello no tiene valor alguno (Dussel, 1990a: 143).

La segunda relación es la del trabajo vivo o *pauper* en tanto que trascendentalidad *in festum*. Se trata del pobre ya subsumido en el capital. El pobre, afirma Dussel, al ser subsumido 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, *i. e.*, el capitalismo (Dussel, 1993b: 306). La trascendentalidad *in festum* supone la subsunción formal y real del trabajo vivo en el capital (*vid. supra* § 3.1.2).

La exterioridad abstracta esencial es la exterioridad meta-física, en tanto que el trabajo vivo es el Otro que el capital; el trabajo vivo, el trabajador mismo en su carnalidad disponible, es el Otro absoluto que enfrenta al capital desde su exterioridad propia. La exterioridad es la alteridad, o bien, el *ser-otro* en tanto distinto a la totalidad establecida, dominadora, existente *desde sí* y *por sí*, *i. e.*, el capital. Ejemplos concretos de lo dicho son, para Dussel, el trabajo vivo en cuanto el trabajador mismo, la clase trabajadora y la nación periférica (Dussel, 1985a: 339-

340).

Finalmente, la tercera relación es la del trabajo vivo como trascendentalidad *post festum*. Según Dussel, la "miseria" *post festum* es el objetivo esencial en la descripción de toda la obra de *El capital* en sus cuatro redacciones. Esto significa, pues, encontrar *científicamente* la causa del efecto llamado "miseria" de las masas trabajadoras (Dussel, 1990a: 448). Después de la fiesta del capital, misma que Marx caracteriza como orgiástica, el pobre es expulsado. Su expulsión implica haber sido devorado por el capital. Es el trabajador que retorna a la miseria del desempleo en la marginalidad y como el ejército laboral o industrial de reserva (Dussel, 1993b: 223). El *pauper post festum* es el trabajo disponible que intenta 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 el *pauper post festum*, *i. e.*, es el pobre que como efecto de la lógica del capital constituye la sobrepoblación relativa o el ejército industrial de reserva disponible (*vid. infra* § 3.2.3) (Dussel, 1985a: 340). El *pauper post festum* es, pues, el trabajador desempleado, que por la disminución del tiempo necesario de trabajo propio del capital se ha quedado *fuera* del mismo, sin-trabajo (Dussel, 1985a: 338). El *pauper post festum* es aquel que el capital ha colocado fuera de la posibilidad de reproducir su vida, *i. e.*, lo ha puesto fuera del salario (Dussel, 1985a: 340 y 1990a: 364).

Ahora bien, 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 trabajador es "potencialmente un pobre", un desocupado, parte del ejército industrial de reserva. Esto define el concepto de *pauper virtual* que analizaremos a continuación (Dussel, 1985a: 340).

En el concepto de trabajo libre está implícito el de *pauper* (Dussel, 1985a: 265 y 1990a: 368). El trabajo vivo es capacidad viva de trabajo, por cuyo motivo está también dotado de necesidades vitales: es un ser necesitado, como ya vimos (*vid. supra* § 3.2.1). El trabajador es virtualmente pobre si el capitalista prescinde del plusvalor del obrero, pues este no podrá realizar su trabajo necesario y con él producir sus medios de subsistencia (Dussel, 1985a: 265-266). Poner como superflua determinada porción de la capacidad de trabajo es convertir al trabajo vivo en *pauper* (Dussel, 1985a: 268), lo que significa constituir 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 trabajo vivo como pobre virtualmente considerado, es el trabajo vivo *post festum*, aquel de quien el capitalista ya no precisa para obtener plusvalor. En el concepto de trabajo vivo, dice Marx, está implícito el de *pauper*, el de pobre (Dussel, 1985a: 340).

3.2.3. El pobre como condición de posibilidad de la reproducción del capital

El pobre es, en efecto, el presupuesto de la existencia del capital. La pobreza del trabajador, *i. e.*, su *negatividad*, es el fundamento del capital, la condición de posibilidad del mismo. Como hemos visto, antes del capital, del sistema o totalidad, *i. e.*, del ser o del fundamento, en la exterioridad anterior, se encuentra ya el *pauper ante festum*, en su absoluta negatividad: no tiene nada fuera de su propia viviente corporalidad personal o su materialidad empírica. La crítica parte, según Dussel, de la negatividad primera de la víctima. De hecho, el futuro creador de la riqueza nada tiene, o solo tiene una objetividad que consiste en la inmediata existencia de su individualidad misma: el pobre desnudo, la nada previa a ser nada absoluta (subsunción en el capital) (Dussel, 2007b: 221-222):

> 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 intercambió entre el capital [sólo dinero] y el trabajo.". (Dussel, 1990a: 366)

Ahora bien, ¿cómo explicar la pobreza del creador mismo del valor del capital? Esta es la pregunta que sostiene el trabajo de Marx. Hemos dicho ya que Dussel afirma que Marx en *El capital* y sus escritos preparatorios no se propuso realizar el análisis de la *riqueza* capitalista, sino antes bien de la *miseria* del no-capitalista. La miseria se consuma 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. Si la finalidad del capital, *i. e.*, su realización, es la acumulación de valor, ello es posible por la desrealización del trabajador que supone el trabajo *en* el capital. La realización del capital es, a la par, la desrealización del obrero (*vid. infra* § 4.3). Este proceso paralelo tiene su legalidad: la ley de acumulación capitalista. Desarrollaremos esta cuestión con más detalle en el § 3.3.3, pero aquí nos sirve para introducir la cuestión del ejército industrial de reserva.

Esta ley sostiene la explotación del trabajador. La acumulación capitalista consiste en la acumulación de trabajo ajeno no-pagado, en efecto, la acumulación del capital es la conversión del plusvalor en capital (Dussel, 1988: 276). Para Dussel, Marx formula con la ley general de la acumulación capitalista su alegato ético-político, donde manifiesta la intención práctica de su obra: la acumulación de capital es aumento de proletariado. Efectivamente, la condición de la acumulación de capital es una proporcionada acumulación de miseria. 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 acumulación de capital es también, por otro lado, acumulación de miseria. La ley de la acumulación capitalista afirma que una es proporcional a la otra (Dussel, 1990a: 448).

La sobrepoblación o el ejército industrial de reserva disponible lo constituye el *pauper post festum* como efecto de la acumulación capitalista. Al aumentar el volumen, concentración y eficacia técnica de los medios de producción, se reduce progresivamente el grado en que estos son medios de ocupación para los obreros, afirma Marx. De modo que cuanto mayor sea la fuerza productiva del trabajo, tanto más precaria será la condición de existencia del asalariado. Marx distingue tres tipos de sobrepoblación: fluctuante, latente y estancada (Dussel, 1990a: 173).

La cuestión de la pluspoblación o sobrepoblación de reserva no es una teoría de la población, sino solo la cuestión del aumento absoluto del plustrabajo. 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: población que es inútil por el momento, hasta que el capital pueda valorizarla. El capital, entonces, pone pluspoblación a través de su propio proceso de autovalorización, 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, situarlos entonces como *trabajo no-necesario*. El capital tiende tanto al aumento de la población obrera como a la reducción constante de la parte necesaria de la misma, *i. e.*, a poner permanentemente una parte como reserva (Dussel, 1985a: 188-189).

El *capital* es contradictorio en su misma esencia respecto del *trabajo vivo*, porque tiende tanto a explotar más trabajo vivo (ya que él crea el nuevo valor impago: fundamento de la ganancia, como veremos en el § 3.3.2), como tiende también en su esencia a negarlo, a excluirlo, porque por el aumento de plusvalor relativo cada vez subsume proporcionalmente menos trabajo vivo (Dussel, 1990a: 83).

Hemos indicado que uno de los propósitos fundamentales del acceso de Dussel a la obra de Marx era clarificar o eliminar la ambigüedad del concepto de pueblo que la filosofía de la liberación empleaba. Y dijimos también que los *Grundrisse* le han permitido a Dussel construir como categorías analíticas los conceptos de *pobre* y *pueblo* —uno el singular y otro el colectivo histórico (Dussel, 1985a: 18). Así, se torna ahora preciso revisar la relación conceptual pueblo-pobre y su constitución como categorías analíticas.

Era necesario, dice Dussel, constituir la categoría *pueblo* (Dussel, 1994a: 70), ya que en su primera formulación, en la coyuntura de 1971-1973, resultó ambigua. Y Marx ha sido la clave para ello. Dussel reconoce las imprecisiones que la filosofía de la liberación había albergado. Una de ellas es justamente la apelación al pueblo sin precisar quién es ese pueblo, quién conforma ese pueblo, manteniendo así el concepto en un nivel de abstracción o en una falta de concreción inaceptable para

las posiciones críticas (*vid. supra* § 2.1.1).

En la interpretación de Dussel, en el momento de la *disolución* del modo de producción feudal, la clase de los siervos no es todavía clase obrera, sino que se encuentra "en el medio": ni siervos ni proletarios. Se sitúan en la nada o, lo que es lo mismo, en la exterioridad. Es en este momento que el pobre (*ante festum*) y el pueblo (como el sujeto comunitario de los pobres) entran en acción (Dussel, 1990a: 175).

El *pueblo* como categoría analítica puede ser constituida desde Marx[81] a partir del momento de la disolución de un sistema y en el momento en que no se ha constituido todavía el nuevo, las *clases* del antiguo sistema se han disuelto y las *nuevas clases* todavía no existen, de manera que la única categoría que puede usarse es la del sujeto de la formación social como el *bloque social de los oprimidos*. Para Dussel, *pueblo* es una categoría estricta que usa Marx sin haberla constituido con plena conciencia (Dussel, 1990a: 176): "*Volk* es un concepto usado por Marx, pero no construido —lo que no indica que no haya que construirlo." (Dussel, 1985a: 412 n. 44). En otro texto, señala al respecto nuestro autor:

> El *pauper* es el individuo expulsado del modo de producción preburgués, sin familia, tierra, instrumento ni patria: yace en el *ouk-tópos* (sin lugar: utopía). Y bien, aunque se escandalicen los dogmáticos, *pueblo* es el colectivo histórico de *pobre* en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo. (Dussel, 1985a: 410)

El *pobre* (*pauper*) y el *pueblo* están reunidos como efectos del capital —en este caso —, pero no en su positividad, en sus energías vitales, sino solo como el Otro, la exterioridad: en el sistema *como* el oprimido, pero al mismo tiempo *fuera* del mismo (Dussel, 1985a: 266 n. 25):

> Con la sola categoría de "totalidad" el oprimido como oprimido en el capital es sólo clase explotada; pero si se constituye también la categoría de "exterioridad", el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado), como trabajo vivo no-objetivado, puede ser pobre (singularmente) y pueblo (comunitariamente). La "clase" es la condición social del oprimido como subsumido en el capital (en la totalidad); el "pueblo" es la condición comunitaria del oprimido como exterioridad. (Dussel, 1988: 371-372)

81 Según Dussel (2012b), los conceptos de *pueblo* y *pobre* (*pauper ante* o *post festum*) son usados por Marx para designar a las masas de siervos que deambulaban por Europa después de haber abandonado los feudos y antes de ser subsumidos por el capital. En esa tierra de nadie, nos dice Dussel, Marx no puede usar las categorías económicas de siervo o clase obrera, sino que remite a la categoría política de pueblo.

Dussel entiende el concepto de pueblo como categoría política (Dussel, 1985a: 402). Para Dussel, *pueblo* no es la multitud o masa ni el estado dominante de una edad del mundo, es decir, se aparta de cualquier interpretación hegeliana del concepto. Por otra parte, afirma que no puede identificarse plenamente con la categoría de clase (Dussel, 1985a: 407). Pueblo es, para nuestro autor, el bloque social de los oprimidos. Es decir, aquellos que guardan exterioridad respecto del sistema capitalista: la clase campesina, la clase obrera, estratos de la pequeña burguesía, niños, mujeres, ancianos, tribus, etnias, entre otros (Dussel, 1985a: 408-409):

> El pueblo no es un conglomerado, sino un "bloque" como sujeto. Sujeto colectivo e histórico, con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el tiempo, etcétera. (Dussel, 1985a: 409)

Pueblo es el colectivo histórico de pobre en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo. Es la sustancia de una formación social histórica concreta (Dussel, 1985a: 410):

> El pueblo, como colectivo histórico, orgánico —no sólo como suma o multitud, sino como sujeto histórico con memoria e identidad, con estructuras propias— es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado [...], pero al mismo tiempo como exterioridad. (Dussel, 1985a: 412)

El pueblo, dice Dussel, crea aun en el capitalismo dependiente latinoamericano una cultura de resistencia, una organización propia. La filosofía latinoamericana debe contribuir a la formulación de una teoría revolucionaria que permita la organización política del pueblo (Dussel, 1985a: 412). Signado por este propósito es que nuestro autor realiza la lectura e interpretación de la obra de Marx, cuyo análisis es objeto de estudio de este trabajo.

Para Dussel, las nociones de pueblo y pobre están ligadas. Así, por ejemplo, el concepto de pobre denota para nuestro autor tanto al oprimido como oprimido, *i. e.*, miembro de una clase, como también al oprimido como exterioridad, *i. e.*, miembro del pueblo: pobres desocupados o pobres definitivamente expulsados del sistema. La noción de pueblo, según esta consideración, incluye ambos aspectos, es decir, lo que el sistema le ha introyectado al oprimido y la positividad del oprimido como distinto que el sistema. Así lo formulaba en su primera ética de 1973. En efecto, Dussel captaba por entonces explícitamente la diferencia del concepto clase como la determinación intrasistémica capitalista, y el concepto pueblo que incluye a las

clases oprimidas y además estratos trascendentes, fuera, exteriores al sistema. Esto puede ahora formularlo con categorías de Marx (Dussel, 1985a: 411).

Por otro lado, clase es una categoría que se determina en el interior de un modo de apropiación y de producción. La clase no puede explicar el pasaje de un modo de apropiación a otro. Al desaparecer un modo de apropiación y de producción, desaparecen también las clases comprometidas de dicho modo. La clase es la determinación intrasistémica capitalista, por ejemplo (Dussel, 1985a: 407 y 411 n. 40).

Las masas populares están en la exterioridad relativa del capital, ya que como disponibles significa que el capital ha destruido justamente la capacidad de reproducir su vida fuera del capital. El capital ha disuelto el antiguo modo de producción y de vida, y los ha transformado en disponibles: pobres. No están subsumidos por el capital, pero no están en la exterioridad absoluta (modo de producción socialista o precapitalista) (Dussel, 1985a: 149).

3.3. Trabajo vivo *positivamente* considerado: acerca de la cuestión del valor y del plusvalor

> 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.
> — Karl Marx (1975: 236)

> *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)

Llegamos en este punto a un momento central de todo el despliegue de nuestro trabajo. Aquí se articulan tres momentos en función de la noción clave de *trabajo vivo* como *creador de valor*. Nos referimos a la noción de valor como fundamento racional de la economía (*vid. infra* § 3.3.1), a la noción de plusvalor como trabajo impago (*vid. infra* § 3.3.2) y, finalmente, al capital como valor que se valoriza (*vid. infra* § 3.3.3). Demostraremos cómo, en la interpretación de Dussel, el *valor* es

aquello que sostiene todo el movimiento del capital desde su creación por el trabajo vivo y 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 la realización del mismo como *capital que se valoriza a sí mismo*. Deseamos mostrar así la trampa de ese supuesto proceso de autovalorización en función del ocultamiento del trabajo no-pagado. En este sentido, la defensa de la *teoría del valor-trabajo* se torna esencial en América Latina porque lo que está en juego es precisamente la vida o la muerte del pueblo latinoamericano (Dussel, 1990a: 329).

3.3.1. La cuestión del *valor* como fundamento racional de la economía

> 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 explicar la ganancia 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.
> — Karl Marx (2010: 57)

> 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)

Nos interesa en este punto del desarrollo preguntarnos sobre la racionalidad de la economía. Una pregunta que, como veremos, tendrá sus importantes consecuencias en la interpretación dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios. Descubir y fundamentar una racionalidad en el proceso económico del capital nos permitirá también criticarlo antropológica y éticamente. Lo primero es objeto de este parágrafo, lo segundo será desarrollado en los §§ 4.2 y 4.3. Ahora bien, ¿qué queremos decir con la expresión "racionalidad de la economía"? No otra cosa sino el sostenimiento de un proceso que a lo largo de todas las determinaciones del capital

se fundamente en un mismo principio. Si no fuese posible hallar ese tal principio que fundamente todo el devenir del capital, dicho proceso no podría ser explicado ni, lo que es peor aún, para nosotros, criticado. Pues bien, Marx nos enseña que la racionalidad del capital se funda en la *ley del valor*, *i. e.*, en el hecho de que cada momento o determinación del capital se asienta en el valor. Nos proponemos, siguiendo la exposición dusseliana, examinar la categoría de *valor* en Marx así como la *ley* que lo sostiene.

Para el capitalismo, por su parte, lo racional es aquello que aumenta la tasa de ganancia, esto es, es racional aquello que hace aumentar en definitiva la acumulación de capital (*vid. infra* § 3.3.3). Veremos cómo con Marx nos alejamos necesariamente de tal "racionalidad". La racionalidad del capital, *i. e.*, el aumento de la tasa de ganancia (*vid. infra* § 3.3.2) es irracionalidad para la vida, *i. e.*, imposibilidad de reproducción de la vida.

El fundamento racional de la economía política estriba, para Marx, en el valor, pero el valor es producto del trabajo. El trabajo vivo, como ya sabemos, es fuente tanto del valor y, fundamentalmente, del plusvalor en el capital. Sin ello, la economía política resulta ser irracional. El esfuerzo teórico de Marx consiste fundamentalmente en demostrar que todos los momentos de la existencia económica del capital 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). Si el valor en general tuviera una fuente diferente que la del trabajo, entonces la economía política carecería de un fundamento racional. Dussel sostiene que el fetichismo del capital es la propia irracionalidad de la economía política burguesa. 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. La *racionalidad* de la vida demuestra la *irracionalidad* de la racionalización formal del capital (Dussel, 2014a: 230). El aumento cuantitativo no indica un crecimiento cualitiativo de la realización de la vida humana en el cumplimiento de sus necesidades más esenciales (Dussel, 2014a: 235). Tener presente esta cuestión es de

suma importancia para comprender el propósito de Dussel con su trabajo hermenéutico sobre la obra de Marx.

Hemos indicado ya que el trabajo vivo, positivamente considerado, es fuente creadora de valor desde la nada del capital (*vid. supra* § 3.1.1). En la interpretación dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios, el trabajo vivo *pone* en la realidad *valor* que surge desde *más allá* del *ser* del capital. Este *más allá* es la noción de trascendentalidad o exterioridad del trabajo vivo, *i. e.*, su dimensión meta-física. Como hemos dicho, Marx comienza su discurso, según Dussel, desde el *no-ser* del capital, desde el *trabajo vivo* como exterioridad y anterioridad del *ser* del capital, el que, *desde-la-nada* del ser del capital, *crea* plusvalor. Dicho plusvalor, en el proceso permanente de las rotaciones, devendrá la totalidad del valor del capital (Dussel, 1990a: 377).

También hablamos en el § 3.1.1 de la exterioridad de la fuente creadora de valor desde el *no-capital*. "El 'trabajo vivo' es así la 'fuente meta-física' o que guarda exterioridad con respecto al capital como tal (como 'totalidad')" (Dussel, 1990a: 371). El trabajo vivo es fuente trascendental a la totalidad del capital: lo no-capital, el no-ser del capital, la realidad del trabajo vivo. Y en tanto que fuente, el trabajo vivo es, además, actividad (Dussel, 1990a: 371-372).

El *trabajador libre* es justamente el trabajador aún no esclavizado o aún no alienado. El trabajador libre es aquel cuya fuerza de trabajo es aún para sí y no para otro. Solo en el contrato o en la subsunción capital-trabajo (*vid. infra* § 3.1.2), esa fuerza de trabajo es comprada por el capitalista. Pero, sin embargo, el trabajador libre no es aquel que pueda disponer de su libertad para este o aquel trabajo, dado que el trabajador libre lo es también en cuanto falto de tierra, medios de producción y subsistencia. Es el trabajador en cuanto absoluta pobreza, aquel que solo cuenta con "su propio pellejo para vender" (Dussel, 1985b: 51).

El trabajador libre debe vender su corporalidad viviente puesto que ella es, en el capital, subsumida como fuerza o capacidad de trabajo (Dussel, 1985a: 16). Y ello porque ha sido desposeído de las condiciones objetivas y subjetivas de la producción. Esta es, como ya analizamos en el § 3.1.2, la primera condición previa a

la existencia del capital: la destitución histórica o coactiva de las condiciones subjetivas y objetivas de producción del trabajador (Dussel, 1985a: 225-226). El trabajador libre es capacidad de trabajo meramente subjetiva, desprovista de toda objetividad (Dussel, 1985a: 242-243). Es la mercancía apetecida por el poseedor de medios de producción y medios de subsistencia, misma 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)

En efecto, el capital, según Marx, supone al trabajo libre. El trabajo libre será, pues, subsumido en el capital como trabajo asalariado (Dussel, 1985a: 144). Para el capital, el trabajador en cuanto persona o subjetividad no es condición alguna de la producción, pero sí lo es el trabajo como capacidad o fuerza de trabajo. El trabajador libre es el trabajador en tanto que capacidad de trabajo puramente subjetiva, desprovista de toda objetividad. Este trabajador libre es el que se ve enfrentado a las condiciones objetivas de la producción como a su *no-propiedad* (Dussel, 1985a: 242-243).

Entremos, entonces, a la cuestión central de este parágrafo, ¿a qué denomina Marx *valor*? Nadie dudará de que se trata de un tema de fondo no solo para Marx sino para toda la economía política. El valor es una determinación del capital en tanto que *trabajo objetivado* (Dussel, 1985a: 177), el valor es objetivación de vida humana. 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. El trabajo *vivo*, como hemos visto (*vid. supra* § 3.1.1), es la subjetividad del trabajador, en tanto que, como mostraremos ahora, el trabajo *muerto* es el valor. En efecto, entonces, según la interpretación dusseliana, la distinción trabajo vivo-trabajo objetivado es la distinción categorial madre de todas las otras categorías.

Marx, según Dussel, distingue entre valor, valor de uso y valor de cambio.[82]

82 Para Dussel, la distinción entre valor de cambio y valor 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

Efectivamente, 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; y, objetivamente, el carácter del producto en cuanto ser para otro. El valor de uso es la determinación útil de la cosa; mientras que el valor de cambio (o la *puesta* efectiva del producto en la circulación) es la "expresión" del puro valor o su efectivización real, óntica, fenoménica (Dussel, 1985a: 126-127). En breve trabajaremos con más detalle esta distinción cuando nos refiramos a la mercancía.

El valor de cambio se determina por la cantidad o el tiempo de trabajo contenido en la mercancía. La mercancía vale tanto como la *cantidad de trabajo* que se ha objetivado en ella (Dussel, 1988: 128). El valor de cambio de la mercancía está en función de la cantidad de trabajo que se ha objetivado en ella. El valor de cambio es, para Marx, una forma de expresión o forma de manifestación fenoménica, superficial del valor en cuanto tal. El valor en cuanto tal (en y por sí) consiste en ser una propiedad: la de ser producto del trabajo, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstracto humano (Dussel, 1990a: 190). El valor en y para sí, en su esencia o como el ser reflejo sobre sí, yace *oculto*. Desde lo invisible, oculto, se lo descubre en su *manifestación* o forma fenoménica: el valor de cambio. El valor de cambio, entonces, es la manifestación del valor o aparece precisamente solo y en la relación social misma (Dussel, 1990a: 192).

El tiempo de trabajo empleado en la producción determina el proceso de objetivación del trabajo. El valor es vida humana objetivada, dijimos, es decir, es la misma vida del trabajo vivo puesta en el producto. Esto quiere decir que cuando se produce mediante el trabajo, el trabajador objetiva su vida en el producto. Esa objetivación de vida en el producto se llama valor. El valor es, pues, la objetivación del trabajo vivo.

Todo producto, explica Dussel desde su lectura de Marx, tiene un *valor*. Dicho valor está conformado por el dinero invertido en los medios de producción y en el salario; pero, además, al término del proceso de producción capitalista (*vid. supra* § 3.1.2) el producto tiene *más-valor* que el determinado en su inicio. Ese *más-valor*

comentario. Hoy es posible, por tanto, estudiar la evolución del concepto de valor en Marx.

que tiene al final del proceso de producción está determinado por el plusvalor creado en el tiempo de plustrabajo no-pagado (*vid. infra* § 3.3.2). En efecto, para Marx, 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).

El puro valor es la esencia última del capital. El capital es simplemente valor, pero como tal (como puro valor) no aparece ni puede aparecer en el mundo fenoménico. El valor no es una forma o manera de aparición del capital: es el capital mismo en su invisibilidad profunda, fundamental, esencial. Las formas de aparición del capital son el dinero, la mercancía, el producto, etc., como capital. Pero el valor nunca puede aparecer en la circulación como tal. El valor puro se comporta como lo que está "detrás" de todo: como el momento fundamental de la esencia (que es el capital "en general") (Dussel, 1985a: 127).

El valor es la esencia última del capital, pero no se identifica con él, ya que el capital (como concepto y categoría) es diferente del valor. El valor es una determinación universal del capital. El capital es la totalidad dentro de la cual el valor es un momento suyo. 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 es el momento fundamental de la esencia del capital, es la determinación que fundamenta las determinaciones esenciales (dinero, trabajo asalariado, etc.). Que el capital crezca o se autovalorice, 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. Que el capital se aniquile o disminuya, indica desvalorización (disminución de valor) (Dussel, 1985a: 324-325).

Un tema clave de la interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios estriba en la distinción entre trabajo vivo y trabajo objetivado. En efecto, hay una separación absoluta entre *trabajo objetivado* y *trabajo vivo*, *i. e.*, entre *valor* y *actividad creadora de valor* (Dussel, 1985a: 217-218). Para Dussel, Marx tiene una meta-física de la vida y la muerte. La vida es el criterio fundamental y por

eso, como hemos visto, le llama al trabajador precisamente "trabajo vivo". El trabajo vivo objetiva su trabajo y pone así su vida en el producto. A esta objetivación le llama Marx trabajo muerto:[83]

> 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)

Para Dussel, el movimiento lógico dialéctico tanto de *El capital* como de los escritos preparatorios comienza, como se ha estudiado ya en el § 3.1.2, en la contradicción radical entre *trabajo vivo* y *trabajo objetivado* como capital. 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 (*vid. supra* § 3.1.1) es el trabajador mismo como subjetividad, como persona, ante el trabajo muerto, el trabajo objetivado, cosificado, devenido valor, mercancía, dinero, capital (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 (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 diferencia entre el trabajo vivo como sustancia del valor

83 Esto, como dijimos, supone una antropología en Marx; pero, además, si alguien roba aquello que el trabajador produce le roba parte de su vida, y esto es ya cuestión una ética. Revisaremos en el capítulo 4 estas cuestiones de fondo de la interpretación dusseliana de la obra de Marx.

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)

Esta radical distinción hace posible, para Dussel, plantear la cuestión de la crítica al capital por parte de Marx (*vid. infra* § 4.1):

> 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)

El trabajo objetivado es el trabajo existente en el espacio. El trabajo no-objetivado es el trabajo del sujeto vivo, como capacidad, como posibilidad, por ende como trabajador (Dussel, 1985a: 137). La capacidad de trabajo se reproduce mediante el consumo de mercancías tales como la comida, el vestido o la vivienda, entre muchas otras posibles. La capacidad de trabajo tiene valor, y por ello el valor de la capacidad de trabajo tiene un precio. El precio es la expresión del valor en dinero. *Ergo*, el salario es el precio del valor de la capacidad de trabajo, en tanto que el trabajo no puede tener precio porque no tiene valor (Dussel, 1988: 271-272).

Marx distingue 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* (*vid. infra* § 3.3.2); en cambio, *se crea* valor desde la *fuente productora* del valor *más allá* del fundamento, *i. e.*, *se crea* desde el *plus-tiempo* del *plus-trabajo* (*vid. infra* § 3.3.2) desde la nada del capital al *plusvalor* (Dussel, 1994a: 242). El trabajo vivo es una *fuente* anterior al capital en cuanto la exterioridad del mismo; dicha fuente, subsumida en el capital, produce valor desde el fundamento del capital. El trabajo vivo, entonces, *crea* valor *desde la nada* del capital:[84]

84 Esto constituye para Dussel la utilización de la metafísica semita en Marx, cuestión que solo mencionamos en este trabajo.

> 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)

Marx piensa que, en el capital, el valor contenido en el dinero, es menos que el valor que tiene el producto al fin del proceso productivo. Ese *más-valor* no tiene por causa al capital sino al trabajo vivo, pues el trabajo es el fundamento tanto del valor como del plusvalor. El capital en su fetichismo pretende causar en sí *ex nihilo* dicho nuevo valor:

> 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)

Ahora bien, ¿qué es la mercancía? La mercancía es todo aquello que porta valor de cambio. Todo valor de cambio tiene como fuente al trabajo vivo, y el fundamento del capital es dicha objetivación de la vida del ser humano que trabaja (Dussel, 2014a: 171).

El valor *en* y *para sí* de la mercancía es producido por la objetivación de un cierto tiempo de trabajo. El carácter de la mercancía consiste en ser producto de un trabajo intercambiable; la productualidad y la intercambiabilidad son las dos determinaciones del valor en cuanto tal (Dussel, 1990a: 178-179) Todas las mercancías, en cuanto valores, son trabajo humano objetivado, y por tanto conmensurables en sí y para sí (Dussel, 1990a: 182).[85]

La mercancía es el presupuesto histórico del capital (ya que lo antecede en la forma mercantil del comercio de los siglos XV y XVI), pero también es el presupuesto lógico, porque el dinero es ya una mercancía. Pero la mercancía presupuesta es esencialmente diversa 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 y que por ello tiene un valor de cambio de una magnitud dada. Pero al

85 El valor es el ser fundamental del capital y posee las siguientes determinaciones: productualidad, consuntividad e intercambiabilidad. El valor es una "relación social subsistente" con dos polos constitutivos: a) relación social en su productualidad, en cuanto el trabajo vivo crea plusvalor, y b) relación social en su intercambiabilidad, en cuanto el producto ha sido producido para otro (Dussel, 1985a: 326-327). En efecto, producir una mercancía es producirla para-otro; el para-otro como esencia del producto incluye una relación social (Dussel, 1985a: 126).

final del proceso, la mercancía ha cambiado de naturaleza; efectivamente, cuando es resultado, producto del capital, la mercancía se presenta determinada en forma doble: lo que está objetivado en ella contiene trabajo pago y trabajo impago. La mercancía como resultado tiene más valor, *i. e.*, contiene en su seno plusvalor como producto del proceso material, real, de producción capitalista propiamente dicho. La mercancía contiene trabajo vivo objetivado en mayor medida que el valor que contenía el salario o capital variable empleado (Dussel, 1990a: 41-42).

¿Por qué la *ley del valor* constituye para Marx el fundamento racional de la economía política? 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 § 2.2.1), 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). Dussel, contrariamente, sostiene que es precisamente su teoría del valor lo que le otorga racionalidad a la economía política misma. 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 correctamente 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:[86]

> 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)

86 Popper al ejemplificar teorías pseudocientíficas menciona a tres: el psicolálisis 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.

El trabajo para Marx es la subjetividad misma del trabajador, *i. e.*, el trabajo vivo en cuanto fuente de valor, y también, por tanto, de plusvalor en el capital. Sin ello, la economía política resulta ser irracional (Dussel, 1990a: 71). La hipótesis central de Marx, según Dussel, afirma que la máquina no puede *crear* nuevo valor, sino que solo *transfiere* el valor propio consumido: únicamente el trabajo vivo puede *crear* valor (Dussel, 1990a: 158-159). Analizaremos esto con detalle en el § 3.3.2, pero nos interesa ahora insistir en la cuestión de la racionalidad de la economía: la conexión de todos los momentos y determinaciones del capital con el trabajo vivo. Para Marx, y para Dussel, la persona humana es el criterio absoluto de toda economía (Dussel, 1993b: 273), por ello es que es preciso poder explicar científicamente dicho criterio como fundante del capital y poder con ello determinar los fundamentos de la injusticia o del trabajo impago en el capital (Dussel, 1993b: 275). 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. Tanto la ley del valor como la crisis del capital pretenden, afirma Dussel, mostrar a la conciencia habitual política del trabajador concreto explotado 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). Veremos con detalle esta cuestión en el próximo capítulo.

La teoría del valor es la mediación categorial necesaria para unir el mercado capitalista con la vida humana, con la dignidad de la persona, con el sujeto humano. Si se desconectan el valor y el precio, se destruye toda la intención científica del trabajo teórico de Marx (*vid. supra* § 2.2.1). Para una teoría donde la persona humana es lo absoluto, es de importancia religar el mercado, el precio de las mercancías, al sujeto humano, el trabajo vivo. La única manera de articular dicho sujeto del 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 (Dussel, 1993b: 268-269).

¿Qué enuncia, según Marx, la ley del valor? Justamente el hecho de que se funda en el trabajo vivo. La *ley del valor* enuncia el hecho de que todo *valor* y *valor de cambio*

tiene como fuente al trabajo humano (Dussel, 2014a: 171). En efecto, el fundamento del valor es el tiempo de trabajo. Y, como hemos afirmado ya, esto constituye la posibilidad de la racionalidad de la economía. Si el valor no surgiera del trabajo como su fuente, la economía no podría ser racional. De modo entonces que la ley del valor es el fundamento racional de la economía.

Ahora bien, el hecho de que sea el fundamento de la racionalidad en la economía radica en que el pasaje o la distribución del valor y el plusvalor acontece desde la producción a la circulación y la realización del capital. En cada uno de los momentos o movimientos del capital, el valor trasunta, se distribuye, pasa de un momento al otro sin perder su fundamento: ser creado por el trabajo vivo.

Para Dussel, 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. Para Marx, toda la economía sería irracional si, insistimos, la ley del valor no se cumpliera, si el valor no se produjese desde el trabajo vivo (Dussel, 2008a: 136). Por ello la crítica de Marx, desde la interpretación de Dussel, parte del trabajo vivo.

A Marx le interesa la defensa de la ley del valor porque, en última instancia, lo que importa es el trabajo objetivado en el valor, el trabajo vivo, *i. e.*, el hombre mismo, esta cuestión ya indicada torna posible la crítica ética al capital como veremos en el § 4.3. La ley del valor afirma que tanto el plusvalor como el valor, el precio y la ganancia se fundan en último término en el trabajo vivo, y, es por ello que la dignidad del trabajo vivo es inalienable (Dussel, 1988: 160).

La intención de Marx consiste, pues, en mostrar la vigencia ininterrumpida de la ley del valor en todos los momentos de la estructura del capital. En efecto, la ley del valor debe asegurar el pasaje dialéctico del *valor* al *precio* y la *ganancia*. Esta ley podría ser representada entonces como una *correa de transmisión* por medio de la cual el valor y el plusvalor desde su creación por parte del trabajo vivo traspasa todos los momentos y determinaciones del capital. Este punto es crucial respecto de la cuestión de la racionalidad de la economía. 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 trabajador y la riqueza del capitalista. Esta imposibilidad es la irracionalidad misma del capital que, para Marx, la economía política clásica sostiene y defiende.[87] El trabajo crítico de Marx, contrariamente, consiste en demostrar científicamente las mediaciones categoriales desde el valor a los precios y la ganancia. 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 (*vid. infra* § 3.3.3) 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)

La importancia que la ley del valor tiene para Marx puede observarse en el interés

87 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 § 4.1, de la fetichización del capital.

que pone el autor de *El capital* en descubrir la esencia del valor en la renta. En efecto, Marx demuestra teóricamente la posibilidad de la renta absoluta sin violar la ley del valor (Dussel, 1988: 159).

Siguiendo a Dussel, la ley del valor es para Marx la esencia misma del capital como fundamento que rige, regula u obliga, con la necesidad de la propia naturaleza, al fenómeno de la existencia real del capital, en el capital en general, en todos los capitales individuales o en el capital gobal, sea este nacional o mundial (Dussel, 1990a: 426). La ley del valor asegura que la única fuente creadora del valor es el trabajo vivo, por consiguiente, 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).

El pasaje o la distribución del valor y el plusvalor por todas las determinaciones y momentos del capital es, recapitulando, lo que explica la *ley del valor*. En efecto, se trata del *pasaje* del valor y el plusvalor desde la producción, en tanto que el producto es producido por el trabajo vivo, a la circulación, en tanto que el producto ahora es mercancía con valor de cambio, hasta la realización del capital, en tanto que el dinero se realiza como capital.

3.3.2. La cuestión del *plusvalor* como trabajo impago

> 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.
> — Karl Marx (1975: 199)

> 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*. [...] Y para nuestro capitalista se trata de dos cosas diferentes. *En primer lugar*, el capitalista quiere producir un valor 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: 215 y 226)

> 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)

Deseamos ahora entrar en la médula de la teoría marxiana respecto del capital: se trata pues de la cuestión del plusvalor. Si nuestro parágrafo anterior discurrió en torno a la noción de valor como fundamento racional de la economía, ahora es preciso estudiar *qué es* y *qué ocurre* con el plusvalor. Así como la ley del valor afirma que este transita todas las determinaciones y momentos del capital, así el plusvalor se distribuye también por todas las determinaciones y momentos del capital desde la producción a la realización, pasando por la circulación.

Analizaremos en este parágrafo la noción misma de plusvalor con su determinaciones propias. También mostraremos el secreto del capital en tanto que trabajo no pagado, y analizaremos finalmente la relación entre plusvalor y ganancia.

Según refiere Dussel, en noviembre de 1857 Marx descubre la categoría principal de su crítica a la economía política: el *plusvalor*. En efecto, en los *Grundrisse*, Marx elabora por primera vez y de manera definitiva dicha categoría (Dussel, 1985a: 162). Marx era consciente de lo que significaba su teoría del plusvalor, pues en carta a Engels del 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 dicha carta:

> […] 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)

A través de esta categoría, Marx demuestra que el capital paga como salario menos de la totalidad del valor que el trabajador crea. Veremos que el capital paga como *salario* solo el *tiempo necesario*, tiempo en el que el trabajador produce un *valor* igual al *salario*. Sin embargo, en su jornada de trabajo, el trabajador continúa trabajando. Es precisamente en el *plus-tiempo* del *plus-trabajo* en el cual el trabajador crea *plus-valor*. Ese plusvalor sale de la *nada* del capital (recuérdese lo

dicho en el § 3.1.1) y se lo roba el capital al trabajador. He aquí por qué en el seno del capitalismo hay una gran injusticia y, por lo tanto, un problema ético (*vid. infra* § 4.3).

Bien, pues, ¿qué es entonces el *plusvalor*? Para explicar esta cuestión debemos recurrir a la noción de proceso de producción capitalista (*vid. supra* § 3.1.2). Al término de dicho proceso, afirma Marx, 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 (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 y, por otro, el valor del producto al final del proceso productivo. En efecto, en el producto hay *más-valor* que sin embargo aparece desde la *nada* del capital, esto es, desde la *exterioridad*, lo cual significa que el tiempo de trabajo objetivado en el producto es mayor que el dado en los componentes originarios del capital. 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). Siguiendo a Dussel, decimos que sin el salario no puede comprenderse la problemática del plusvalor, que aunque se sitúa en el nivel de la producción se realiza en el de la circulación (Dussel, 1985a: 161-162).

Las determinaciones del plusvalor en general, siguiendo la interpretación dusseliana, son, por un lado, la *totalidad* (capital), conformada por el trabajo objetivado (dinero), con el cual es posible comprar tanto el capital constante (materia prima y medios de producción) como el capital variable (salario); y, por otro, la *exterioridad* (no-capital): trabajo vivo que en el tiempo necesario pagado por el salario reproduce valor (valoriza) en el capital y que en el plustrabajo de la jornada de trabajo (plustiempo de trabajo) crea nuevo valor desde la exterioridad (*ex nihilo* del capital) (Dussel, 1988: 79).

¿Cómo se calcula el plusvalor? El plusvalor se calcula a partir de la relación entre el *tiempo necesario* y el *plustiempo* de trabajo. El plusvalor es un efecto del intercambio desigual entre capital y trabajo, que además será parte del capital cuando se convierta en *pluscapital* (Dussel, 1985a: 187):

> 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)

En el tiempo necesario, el trabajador *reproduce* el valor de su salario. Ahora bien, cuando pone plusvalor en el plustiempo del plustrabajo, el trabajador como trabajo vivo *crea* valor *desde la nada* del capital.

El plusvalor, dijimos, es el fruto del intercambio desigual entre *capital* y *trabajo*. Esta relación capital-trabajo ha sido estudiada en este trabajo en el § 3.1.2 como el encuentro *cara-a-cara* originario del capital. En dicho intercambio, el mero proceso de trabajo o proceso de producción del capital transforma al capital en *capital fructífero*, autorreproductivo, en proceso de valorización (*vid. infra* § 3.3.3) (Dussel, 1985a: 163). Efectivamente, si el trabajador 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 ello, el capital no sería posible, no podría autorreproducirse. Y la lectura de Dussel hace pie en este punto: si el economista explicara que el capital no paga al trabajador la totalidad de su trabajo objetivado, entonces descubriría la perversidad ética del capital (Dussel, 1985a: 164). Es por ello que, como ya hemos adelantado, *El capital* desde la interpretación filosófica de Dussel aparece implícitamente como un tratado de ética, cuestión que analizaremos con detalle en el § 4.3.

Piensa Marx que lo que desde el punto de vista del capital se presenta como plusvalor, desde el punto de vista del obrero se presenta como plustrabajo por encima de su necesidad como obrero, o sea, por encima de su necesidad inmediata para el mantenimiento de su condición vital. El capital encubre el plustrabajo no pagado dentro del salario, y de aquí surge el valor como plusvalor. El capital encubre al obrero su propia autogestación —la autorrealización del capital—, *i. e.*, el hecho de producir plustrabajo en un intercambio desigual como si fuera igual, y es precisamente este plustrabajo el cual al ser objetivado es el plusvalor.

Subjetivamente, en el trabajador, el plustrabajo es el creador del plusvalor, como momento objetivo del capital como capital. El capital encubre la relación de dominación (*vid. supra* § 3.1.2) bajo el aspecto del trabajo asalariado (Dussel, 1985a: 165-166).

Cuando Marx habla del plusvalor no dice que el trabajo vivo produce o reproduce valor, sino que crea valor desde la nada del capital. Esta cuestión de la *creatio ex nihilo* remite, para Dussel, a la metafísica semita. Marx usa esta metafísica en el tema del plusvalor dado que sostiene que en el plustiempo del plustrabajo el trabajo vivo crea valor desde la nada del capital y el capital no paga nada, y, por tanto, es trabajo no-pagado. En ese tiempo en el que el capital no paga, *i. e.*, en el tiempo en el que el capital no interviene, el trabajo vivo es fuente creadora de valor. En el tiempo necesario, el trabajador reproduce el valor del salario; pero en el plustiempo del plustrabajo crea valor desde la nada. 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).

El plusvalor tiene por su sustancia creadora, como fuente más allá del fundamento del valor del capital, al trabajo vivo (Dussel, 1990a: 71). Y en cuanto tal el plusvalor es la corporalidad negada del trabajo vivo (Dussel, 1988: 17). Esta cuestión se consuma en el momento esencial del movimiento dialéctico, *i. e.*, en la cuestión de la transformación del dinero en capital, puesto que allí es subsumido el trabajo vivo e incorporado al capital (*vid. supra* § 3.1.2) (Dussel, 1990a: 400-401), por ello, trabaja sobre la naturaleza y produce un producto. Dicho producto, ahora en la relación social de producción capitalista, posee plusvalor. Dicho plusvalor es acumulado por el poseedor del dinero en forma de riqueza.

Uno de los tópicos centrales de este trabajo de sistematización de la interpretación dusseliana respecto de *El capital* y los escritos preparatorios, tiene que ver con la cuestión del trabajo vivo como creador de valor y del producto del trabajo como objetivación de vida humana. En este sentido será necesario indagar respecto de las categorías de *tiempo de trabajo necesario* y *plustiempo del plustrabajo*.

Subsumido el trabajo vivo en el capital y puesto a trabajar para este, Marx advierte una escisión en dos partes de tiempo. En el momento de la producción pueden distinguirse analíticamente dos tiempos: en primer lugar, el *tiempo necesario*, que sustituye o reproduce el valor de la *capacidad* o *fuerza de trabajo* (*vid. supra* § 3.1.2), 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 *plustiempo del plustrabajo*, esto es, el trabajo que no es pagado por ningún salario, *i. e.*, plustrabajo que no paga ninguna inversión de trabajo ya objetivado ni como dinero ni como capital: nada de capital que crea nuevo valor (Dussel, 1988: 80).

El trabajo vivo, entonces, produce el valor que paga su salario y crea plusvalor en el plustiempo del plustrabajo. En efecto, distinguimos así dos momentos en la temporalidad de la vida del trabajador, por un lado, la jornada de trabajo, esto es, el tiempo de trabajo subsumido por el capital, que se subdivide en el tiempo de trabajo necesario, el tiempo de trabajo requerido para la reproducción constante del obrero mismo, y en el plustiempo del plustrabajo, esto es, el tiempo de la creación de más-valor desde la nada del capital; y, por otro, en el resto, que para el capital es nada (Dussel, 1990a: 149).

Para Marx, 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, esto es, 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.[88] De hecho, "[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). Sin embargo, tanto a Marx como a cualquiera que usando su método se apoye en un punto de vista ético exterior al orden moral, el trabajo impago se le presenta como perverso (Dussela, 1990a: 442).

88 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 puede oír la voz de la alteridad del sistema, *i. e.*, el "pobre".

El incremento de la fuerza productiva del trabajo vivo aumenta el valor del capital (o disminuye el valor del obrero) porque reduce el trabajo necesario. En la misma proporción en que el trabajo necesario disminuye, crea plustrabajo, o, lo que es lo mismo, plusvalor. El trabajo necesario es aquel que le permite al obrero consumir, por mediación del dinero recibido como precio del trabajo vivo objetivado (el salario), para subsistir *como obrero* (mero productor y no *como hombre*). El plusvalor es exactamente igual al plustrabajo; 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 hombre sino para acrecentar la valorización del capital. Hay una proporción inversa entre ahorro de tiempo de trabajo y valorización del capital (Dussel, 1985a: 168).

También 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).

En el plustiempo se cumple un plustrabajo que se objetiva en plusvalor. Es *absoluto* cuando simplemente se le agrega tiempo natural; es *relativo* cuando indica una proporción entre aumento de productividad, disminución del tiempo necesario y por ello incremento absoluto de plusvalor (Dussel, 1985a: 171). Esta clasificación entre plustiempo absoluto y plustiempo relativo determinará las categorías *plusvalor absoluto* y *plusvalor relativo*, respectivamente, como explicaremos a continuación.

Tanto en el *plusvalor absoluto* como en el *plusvalor relativo*, el plusvalor es igual al plustrabajo o a la proporción entre el tiempo del plustrabajo y el tiempo de trabajo necesario. El plustrabajo absoluto hace referencia al tiempo de plustrabajo del trabajo vivo; el plustrabajo relativo hace referencia al aumento técnico de la productividad reduciendo el tiempo necesario. 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 (Dussel, 1985a: 171).

La particularidad del *plusvalor absoluto* es efecto del impulso del capital al aumentar el plustiempo de trabajo *contra natura*, *i. e.*, más allá de los límites naturales. Hemos distinguido entre el tiempo de trabajo necesario medio, el plustiempo normal, y, finalmente, el tiempo total de trabajo en una jornada. Si se hace trabajar al obrero 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, es decir, del tiempo de trabajo necesario más el tiempo de plustrabajo, a través del cual el plusvalor crece (Dussel, 1988: 89). El límite del plusvalor absoluto es la vida misma del trabajador.

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; el *plusvalor absoluto* supone un grado dado de la productividad.

El plusvalor absoluto es la disminución del trabajo necesario relativo, es decir, decae relativamente al aumento directo del sobretrabajo. Aquí el tiempo de trabajo necesario ha disminuido relativamente, porque el tiempo total de trabajo ha aumentado, y por ello también el tiempo absoluto de trabajo (Dussel, 1988: 91).

El aumento de la masa de plusvalor es igual a reducir el número de obreros necesarios por unidad de producto. 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, entonces al *plusvalor relativo* le queda el acortamiento del tiempo de *trabajo necesario*. El acortamiento del tiempo necesario como tendencia

esencial del capital tiene por finalidad aumentar el plusvalor. 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 *plusvalor relativo*. El aumento de la productividad del trabajo o el mayor desarrollo de la potencia productiva del trabajo hace posible el plusvalor relativo (Dussel, 1988: 89).

Por otro lado, en el plusvalor relativo la jornada de trabajo es una cantidad fija, de modo que el plusvalor aumenta aquí porque la parte de la jornada de trabajo que era necesaria para la reproducción del salario se ha acortado. El plusvalor relativo supone un aumento de la potencia productiva del trabajo. 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. En el plusvalor relativo el valor del producto del trabajo se encuentra en proporción inversa a la productividad del trabajo (Dussel, 1988: 90).

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. Es decir, en el plusvalor relativo disminuye el tiempo necesario por mayor productividad (Dussel, 1988: 91). Al capital le interesa poder *descender* el tiempo necesario porque ello implicará una *disminución* del salario real y, en consecuencia, una *disminución* del valor del producto. ¿Cómo se logra esto? Aumentando la productividad a partir de la incorporación de tecnología en el proceso de trabajo (Dussel, 1985a: 171), 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 relativo[89] (Dussel, 1988: 263-264).

El aumento de plusvalor no es fruto de la máquina en sí, sino del ahorro de trabajo vivo, puesto que al disminuir el tiempo necesario para producir una mercancía (esta tiene entonces menos trabajo objetivado; vale menos), o bien para reproducir la

89 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 (sobrepoblación o ejército industrial de reserva) (Dussel, 1985a: 364). Sobre esta consecuencia véase lo dicho en el § 3.2.3.

fuerza de trabajo, baja el valor de la fuerza de trabajo y, por lo tanto, disminuye el tiempo necesario subjetivo para reproducir el valor del salario. Así, aumenta absolutamente el tiempo de plustrabajo y disminuye relativamente el del tiempo necesario. 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. Esto se explica por la diferencia entre el instrumento técnico artesanal en la manufactura y la maquinaria industrial en la fábrica capitalista (Dussel, 1990a: 152).

Veamos ahora, por otra parte, qué es la ganancia. Para explicar qué es la ganancia debemos trazar su relación con el plusvalor. En efecto, un punto esencial del estudio de Marx respecto del capital es la vinculación necesaria entre plusvalor y ganancia. Brevemente dicho, la ganancia es en el momento de la *circulación* del capital lo que el plusvalor es en el momento de la *producción*. Es decir, 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. Para comprender mejor estas distinciones, recuérdese lo dicho en el § 2.2.1. La ganancia es para Marx plusvalor, es decir, trabajo vivo impago. Que la ganancia sea plusvalor significa que se cumple la ley del valor (*vid. supra* § 3.3.1), esto es, el fundamento racional o científico de la economía política (Dussel, 1990a: 403):

> 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 como unidad de la producción y la circulación, pretende ser él mismo su propio fundamento. Así, el capital debe a sí mismo su 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* § 4.1). Ahora bien, el fundamento, explica Dussel, de la ganancia [circulación del capital] se encuentra en el plusvalor [producción de capital] (Dussel, 1985a: 259). El plusvalor no es lo mismo que la ganancia, puesto que la ganancia es la acumulación de

plusvalor. 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. La ganancia es forma fenoménica del plusvalor (Dussel, 1985a: 302-303). 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 trabajador como plusvalor. Así, hay distribución de plusvalor en las tres ganancias. En definitiva, la ganancia sale de la explotación del trabajador (*vid. supra* § 3.1.2).

Entonces, por lo visto, el salario del obrero no es igual al valor objetivado por el obrero 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 trabajador explotado el grado de su alienación. La totalidad del valor del producto ha sido creado por el trabajador, 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, *i. e.*, en el plustiempo del plustrabajo (Dussel, 1985a: 261-262).

Para Marx, en el comienzo del proceso de producción el capital no es el mismo que al final. En efecto, el capital tiene como fundamento al valor, pero la ganancia no es producida desde el fundamento; la ganancia es la apariencia o la aparición superficial del plusvalor creado por el trabajo vivo en el nivel oculto del proceso productivo. En el proceso de producción, el capital subsume el plusvalor que ha sido creado por una fuente externa (o al menos que no es el capital mismo). El trabajo vivo crea en el capital algo que surge, para el capital, desde fuera, de la nada del capital, más allá del fundamento del capital. El trabajo vivo es la fuente creadora del plusvalor más allá del fundamento del capital (Dussel, 2007b: 223).

En Marx, la relación plusvalor-ganancia es la relación entre el nivel fundante de la producción (plusvalor) y el nivel fundado de la circulación (ganancia). El plusvalor es, como hemos visto, algo que se vende pero que no se ha pagado, y la ganancia es

otra forma del plusvalor que consiste en el excedente de valor (precio) del producto sobre su costo de producción. En efecto, cuando se realiza algún excedente por sobre el costo de producción, siempre se realiza una ganancia (Dussel, 1988: 244).

La tesis de Marx es que 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). 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. La pregunta que intenta responder Marx es de dónde proviene ese excedente. Como sabemos, ese excedente proviene de la explotación del trabajo (*vid. supra* § 3.1.2). La ganancia es la forma de aparición en la cual se manifiesta el plusvalor. Es en el plusvalor donde queda al descubierto la relación de explotación entre capital y trabajo. La ganancia es la forma aparencial del plusvalor o, dicho de otro modo, el plusvalor es la esencia de la ganancia. Marx realiza, según Dussel, una labor de *develación* del misterio oculto detrás de las apariencias del mundo de los fenómenos, para que el nivel profundo e invisible aparezca en la conciencia de la clase obrera. La ganancia es la forma superficial de aparición del plusvalor y expresa la relación con la totalidad del trabajo objetivado (Dussel, 1990a: 65-66).

Analizaremos a continuación la distinción entre la tasa de ganancia y la tasa de plusvalor. 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 obrero, 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 óntico). 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[90] (Dussel, 1990a: 63).

90 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

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 de ganancia (nivel superficial del encubrimiento), se oculta la dominación del hombre sobre el hombre.

Dussel explica que la tasa de plusvalor es aquella que dice relación al robo objetivo del obrero, en relación entre trabajo real cumplido *no-pagado* y trabajo pagado, *i. e.*, entre plustrabajo y trabajo necesario (Dussel, 1985a: 304). Es la proporción entre el valor pagado en el salario con el plusvalor no pagado (que es mayor que la tasa de ganancia) (Dussel, 1988: 87) que, al indicar el grado de explotación, se constituye por ello en un indicador ético. La masa total de plusvalor indica solo objetivamente la totalidad del valor amasado por el capital (con mayor o menor grado de explotación), pero no es un indicador ético (Dussel, 1990a: 150):

> 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 general de plusvalor se constituye por la media que se establece en la proporción entre el trabajo pagado y el trabajo no retribuido, y que entra en la media de valor de un ramo de mercancías (Dussel, 1988: 194). Por otra parte, la tasa de ganancia es la proporción entre la totalidad de la inversión de capital con respecto a la ganancia, pero esta tasa oculta el grado de explotación, de dominación que se ejerce sobre el obrero (Dussel, 1988: 87). De hecho, pues, la tasa de plusvalor es la que manifiesta el grado de explotación, mientras que el cálculo de la tasa de ganancia constituye el cálculo de la valorización del valor (Dussel, 1993b: 277).

3.3.3. Acerca del capital como *valor que se valoriza*

> 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*

trabajo objetivado, ejerce sobre dicho trabajo vivo (*vid. infra* § 4.1) (Dussel, 1990a: 64).

> *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)

Para Marx, el capital es trabajo muerto que al incorporar fuerza de trabajo viva se transforma en valor que se valoriza a sí mismo: es trabajo muerto que vive del trabajo vivo que incorpora (Dussel, 1990a: 144). El capital es, por tanto, el *valor que se valoriza* y que transita por cada una de las determinaciones del proceso económico, *i. e.*, es el valor que circula de una determinación a otra pero que en cada una de ellas se va valorizando, esto es, va aumentando su valor, determinación tras determinación. De modo que el capital no es el trabajo que produce el valor, sino que es el valor que el trabajo crea y que transita todas las determinaciones valorizándose. En efecto, que el valor se va valorizando significa que aumenta su valor, y es ese aumento del valor justamente el *quid* de la cuestión del capitalismo. La *valorización del valor* se realiza acumulando plusvalor. Pero ¿cómo es posible tal autovalorización? La autovalorización del capital se realiza a partir de la disponibilidad de *trabajo impago* por parte del mismo (Dussel, 1990a: 164). Efectivamente, el capital para poder autovalorizarse necesita plustrabajo. Por ello, el capital es la tendencia permanente a crear plusvalor: valorización del mismo capital (Dussel, 1985a: 167). Veremos esta cuestión del capital como proceso de valorización en el presente parágrafo.

Hemos discutido ya la doble determinación marxiana respecto del trabajo vivo como pobreza absoluta y como fuente creadora de valor (*vid. supra* § 3.1.1), y también recordará el lector la cuestión de la subsunción del trabajo vivo en el capital (*vid. supra* § 3.1.2):

> 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)

El capital no es solo capital financiero ni capital comercial sino también capital industrial. En cuanto tal necesita trabajo humano y eso es lo que el capital subsume.

Según Dussel, Marx afirma en *El capital* que de lo que se trata es de 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. Y lo es porque su fundamento se halla en la economía real, *i. e.*, productiva. En efecto, el capitalismo neoliberal, de Friedrich von Hayek o de Milton Friedman, tiene como punto de partida el mercardo, no el ser humano. Esta es la radical diferencia con el planteamiento del filósofo de Tréveris. Lo que le interesa al capitalismo neoliberal es el aumento de la tasa de ganancia y en esto consiste la racionalidad de su sistema. De hecho, 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. Hemos discutido ya en otro lugar qué es lo racional para Marx (*vid. supra* § 3.3.1).

Siguiendo la interpretación dusseliana, para Marx el capital se constituye por dos vías: por un lado, por la negación del Otro, del trabajo vivo en su carnalidad (abstractamente): el trabajador como exterioridad, es negado y subsumido en el capital como asalariado; por el otro lado, por la negación de la comunidad de personas como lugar de la producción (concretamente): el trabajador aislado de su comunidad de origen es subsumido individual y privadamente por el capital. El trabajo del trabajador es así privado, individual y abstracto (subjetivamente), y produce un producto abstracto, privado, para el intercambio en el mercado (objetivamente), no para el uso de la comunidad (Dussel, 1988: 101).

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones para la existencia del capital? Marx entiende que son tres: el dinero, el trabajo y la libre relación de cambio. El dinero, en tanto que trabajo objetivado existente en cuanto acumulación suficientemente grande de valores de uso, antes de que se ponga como capital. El trabajo como capacidad viva de trabajo, como existencia meramente subjetiva, todavía no subsumido en el capital como tal. Y la libre relación de cambio como circulación monetaria entre ambas partes. La relación originaria anterior al ingreso del dinero en el proceso de autovalorización no es todavía una relación capitalista de producción valorizante (Dussel, 1985a: 223).

El capital es conceptualizado, en su totalidad, como movimiento. Marx afirma que el proceso total de producción del capital incluye tanto el proceso de circulación propiamente dicho como el proceso de producción en cuanto tal. Ambos constituyen los dos grandes capítulos de su movimiento, que se presenta como totalidad de esos dos procesos. El capital está en perpetuo movimiento, el capital es tal en cuanto está actualmente en proceso, en potencia actual de autovalorización. El movimiento del capital constituye el proceso de su autovalorización (Dussel, 1985a: 270-271).

Para Marx, el capitalismo como totalidad histórica se funda en el capital, siendo el capital la esencia de todo lo que aparece en el mundo de las mercancías, esto es, en el ámbito fenoménico de la conciencia cotidiana. Marx desarrolla una ontología del capital (y por ello del capitalismo). Toda ontología, según Dussel, piensa la cuestión del ser, que en el capital es el valor (Dussel, 1985: 137).

La valorización del capital se cumple por la explotación de la fuerza o capacidad de trabajo. El trabajo objetivado en el valor de cambio, siguiendo la interpretación de Dussel, 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 proceso de producción es el proceso tecnológico o material del capital, mientras que el proceso de valorización es el proceso económico del capital en cuanto valor. El trabajo como valor de uso existe únicamente para el capital, y es el valor de uso del capital mismo, es decir, la actividad mediadora a través de la cual el capital se valoriza. El capital se valoriza a través del trabajo. 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, el valor inicial y el final sería también igual, *i. e.*, no habría valorización alguna. Pero si hay más valor al final es porque 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)

Marx, afirma Dussel, ha descubierto por qué hay valor de cambio mayor al fin de la circulación que al comienzo de la producción: se trata, como ya se advierte, de la cuestión del plusvalor. El proceso de valorización, que se juega esencialmente en el proceso de producción capitalista, se consuma sin embargo al final de la circulación, cuando el producto del proceso productivo, transformado en mercancía, se vende por dinero. La valorización o aumento de valor se cumple acabadamente. El dinero gastado al comienzo del proceso de producción se ha mantenido y ha aumentado al fin de todo el ciclo (Dussel, 1985a: 155-156).

La circulación del valor como proceso valorizante del capital comienza desde el dinero que como capital constante y fondo de salario se invierte en medios de producción y salario, los que enfrentados alcanzan un producto con un cierto valor, que puesto en el mercado es el valor de la mercancía, que determinado en dinero es el precio, y que realizado es nuevamente dinero (Dussel, 1985a: 259). La circulación del capital, por tanto, no crea valor. La ganancia en su forma de interés o la ganancia comercial exigen la existencia de *más-valor* como *presupuesto* (*vid. supra* § 3.3.2). El proceso de valorización es un proceso de apropiación que realiza el capital, en tanto que el plustrabajo puesto como plusvalor del capital significa que el obrero no se apropia del producto de su propio trabajo, sino que ese producto se le presenta como propiedad ajena: a la inversa, que el trabajo ajeno se presenta al capital como de su propiedad (Dussel, 1985a: 222):

> 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 *fuente* (*Quelle*) del plusvalor la constituye el trabajo vivo." Si el plusvalor tuviera "una *fuente* totalmente diferente que el trabajo [...] desaparecería el *fundamento* racional de la economía política". (Dussel, 1990a: 371)

El capital como *valor que se valoriza* es *plusvalor acumulado*, así la valorización del capital se cumple acumulando plusvalor, *i. e.*, trabajo impago. La autovalorización del capital o el capital como valor que se valoriza es el horizonte fuera del cual nada tiene sentido. Por ello, el trabajo vivo como exterioridad de dicho horizonte no tiene sentido para el capital. La valorización del capital tiene su posibilidad por la

explotación de la capacidad de trabajo. La autovalorización del capital no consiste en otra cosa que en disponer de una determinada cantidad de trabajo impago.

El capital es, a su vez, el fundamento de múltiples fenómenos, es una totalidad concreta de múltiples determinaciones (Dussel, 1994a: 192-193). En efecto, cuando nos referimos a las determinaciones del capital pensamos en los momentos constitutivos esenciales de cada esfera del capital. Así, por ejemplo, en la esfera de la producción, las determinaciones esenciales de la misma son: a) un sujeto [subjetividad necesitada] que produce [productor], que trabaja a raíz de su necesidad; b) un objeto trabajado o un producto como la materia universal y como satisfactor; c) un instrumento con el que se trabaja; d) un trabajo pasado, acumulado [pericia] (*vid. supra* §§ 3.1 y 3.2) (Dussel, 1985a: 33-35). Por su parte, las determinaciones esenciales de la esfera de la circulación son la mercancía y el dinero. Y en la esfera de la realización del capital, la ganancia, por ejemplo (*vid. supra* § 3.3.2).

El dinero, de hecho, es trabajo pasado objetivado (Dussel, 1988: 76), es la forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías: el tiempo de trabajo. Así, todas las funciones del dinero son, en último término, formas de manifestación fenoménicas del trabajo humano objetivado (Dussel, 1990a: 182). La función dineraria de toda mercancía es un modo de aparecer del valor: la forma de equivalente general (Dussel, 1990a: 192). El dinero no es sino una mercancía cuyo valor de cambio es el equivalente general de todos los valores de cambio de las demás mercancías.

El precio en tanto que manifestación fenoménica del valor en la circulación se funda en el valor en tanto que vida humana objetivada y, a la vez, en el plusvalor en cuanto que vida robada (Dussel, 1993b: 270).

Y salario no es otra cosa que el precio de la fuerza de trabajo que el capital paga al trabajador, y por el cual dispone de toda la fuerza viva del trabajo. Pero ese salario solo paga los medios para reproducir esa fuerza o capacidad. El precio del salario, *costo* para el 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 trabajo vivo es impagable por ser la fuente creadora del valor y por ello de todo precio, así como del salario (Dussel, 1990a: 165-166). Para Marx, el *salario* es igual al *tiempo necesario* (*vid. supra* § 3.3.2) para producirlo (Dussel, 1985a: 264).

Los momentos del capital son las tres esferas del mismo, *i. e.*, la de la producción, la de la circulación y la de la realización del capital. De hecho, el desarrollo del concepto de capital implica un movimiento en tres fases. En la primera, Marx parte del dinero (originariamente como *no-capital*, pero después devenido *capital como dinero*), el que negado como tal es puesto en el proceso de producción como trabajo vivo subsumido (fuerza de trabajo) y medios de producción, es decir, como el *ente* producto: la mercancía (primera determinación óntica). Este primer movimiento circular tiene por *retorno* (reflexión o resultado) la acumulación (pluscapital) (desarrollo del concepto ontológico de capital). Sin embargo, aquí se sitúa ya la radical distinción con la lógica de Hegel (*vid. supra* § 2.2.2): para Marx, el valor producido en el tiempo de plustrabajo del trabajo vivo, el plusvalor, se origina en una *fuente* que no está fundada por capital (Dussel, 1990a: 399). El plusvalor tiene por su *sustancia creadora*, como fuente más allá del fundamento del valor del capital, al trabajo vivo. 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 (Dussel, 1990a: 400-401). Respecto del proceso capitalista de producción recuérdese lo dicho en el § 3.1.2, allí afirmamos que el proceso de producción capitalista produce mercancías, produce plusvalor y produce y reproduce la relación capitalista misma, *i. e.*, la relación capitalista-asalariado (Dussel, 1990a: 170-171).

En la segunda fase, Marx parte ahora de un segundo círculo para poner las determinaciones ónticas del capital como circulantes. En el movimiento circulatorio hay siempre *nuevo* valor que surge *de-la-nada*, de manera que no hay mero movimiento de *lo mismo*, sino movimiento de una totalidad a la que se le agrega realidad originada *más allá* de su fundamento. El proceso de circulación no es un movimiento de *lo mismo* hacia *lo mismo*, sino de un permanente *incorporar*,

subsumir, *alienar trabajo vivo* nuevo (Dussel, 1990a: 401-402).

El capital, dice Marx, es capital 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). 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 fase, sea de la producción o de la circulación, no está en la otra. Se manifiesta como fijado en cada fase, sin el fluido sobrepasarse de una en otra esfera (Dussel, 1990a: 93).

Finalmente, en la tercera fase acontece el *retorno* del segundo círculo sobre sí mismo; es nuevamente la acumulación del libro I de *El capital*, pero ahora en concreto en cuanto que *reproducción ampliada* es acumulación —y no gasto o consumo individual como mero ingreso o rédito— del 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 en los movimientos de acumulación, de reproducción, de distribución (Dussel, 1990a: 404).

Resta aún indicar un tercer momento, el de la realización del capital. La ganancia (*vid. supra* § 3.3.2) 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 producción. 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).

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 trabajador explotado el grado de su alienación. La totalidad del valor del producto ha sido creado por el trabajador, 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).

Si bien Marx distingue tres momentos del capital, estos constituyen una unidad, la unidad real de los diferentes momentos del capital, donde cada uno se constituye en formas diferentes de existencia, que son formas de existencia del mismo capital. La unidad del capital se realiza en el traspasarse de cada momento a otro (Dussel, 1990a: 86). Los momentos —lo repetimos— son: la producción, la circulación y la realización del capital. Dicha unidad del capital obtiene su fundamento en el valor como aquella determinación que pasa de un momento al otro manteniendo su fundamento.

La unidad del movimiento del capital es el proceso de producción y el proceso de circulación. La realización del capital es la venta, la negación de la mercancía como tal y su pasaje al dinero como ganancia. El plusvalor (nivel esencial) adquiere realidad en la ganancia (nivel fenoménico). El capitalista considera la ganancia desconectada de su esencia, esto es, del plusvalor; sin embargo, para Marx, y tal como lo hemos estudiado ya (*vid. supra* § 3.3.2), la ganancia es una forma transmutada del plusvalor. Además, el capitalista considera al capital como el autómata que obra por sí mismo, que no es en relación sino que posee en su entidad material la propiedad de aumentarse a sí mismo y de arrojar una ganancia (Dussel, 1988: 242).

Ahora bien, ¿es posible la crisis del capital? Para Marx, la disminución del tiempo necesario de trabajo permite reducir los costos de producción. En efecto, se le paga menos salario al obrero. 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 valor[91] (Dussel, 1985a: 193). Ahora bien, al disminuir el tiempo necesario, baja el salario; y al bajar el salario, disminuye el poder adquisitivo del trabajador como comprador (Dussel, 1985a: 200). Y sin consumo no hay realización del capital. Por lo que el ciclo de la *crisis* del capital aparece en la

91 Este tema será central en la interpretación dusseliana de la cuestión de la dependencia; cuestión que excede los límites de este trabajo, pero que, sin embargo, constituye un eje fundamental de nuestro proyecto de tesis doctoral.

esencia misma del capital como aumento de la tasa de ganancia:

> 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)

Una última precisión respecto del capital. Marx distingue entre acumulación y reproducción del capital. La acumulación es la conversión de la ganancia en capital, globalmente; de una manera formal, por el puro retorno; realmente, como aumento efectivo de capital. Es decir, es la ganancia en tanto que se vuelca, vuelve, retorna, *se reflexiona* sobre el capital (Dussel, 1988: 197).

Por su parte, la reproducción es formalmente (y de manera simple) conservación de los 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. Pero otra parte del capital constante se usa y se consume, y al mismo tiempo se articula con otros capitales (Dussel, 1988: 197-198).

Según Dussel, Marx sostiene que la acumulación de nuevo capital solo puede proceder bajo las mismas condiciones que la reproducción del capital ya existente (Dussel, 1988: 198). La acumulación es la finalidad del capital: la finalidad constante de la producción capitalista, para Marx, es la de producir con el mínimo de capital desembolsado un máximo de plusvalor o de plusproducto [realizado como pluscapital acumulado] (Dussel, 1988: 200).

Para que haya apropiación[92] de capital, es decir, unidad de capital originario más pluscapital, debe haber un sujeto posesor. Y para que haya un solo sujeto es necesario desposeer al primitivo sujeto del producto (el productor). Esto es posible

92 Según muestra 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, 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 práctica entre dos productores, siendo entonces una relación social y, por lo tanto, ética (Dussel, 1985a: 228).

en base a la separación absoluta entre propiedad (ahora capital) 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 (*vid. supra* § 3.1.2) (Dussel, 1985a: 226).

Según nuestro autor, para Marx, el primer capital nació en las manufacturas de los grandes puertos para exportación, orientados naturalmente hacia el valor de cambio, pero también en la industria campesina accesoria. Una vez surgido el capital, extiende por todas partes la separación entre trabajo y producto. Marx afirma que la única acumulación presupuesta en la génesis del capital es la del patrimonio-dinero, la cual es improductiva ya que surge y pertenece a la circulación. Pero una vez originado el dinero como capital, funda al trabajo vivo como trabajo asalariado, y por su mediación realiza la producción capitalista. A partir de este momento, el capital se apropia tanto del trabajo vivo, del medio de producción, de la materia prima y del producto, del cual extrae el plusvalor. Mientras tanto, el trabajador individual solo posee un salario (parte de su producto equivalente al trabajo necesario), habiendo sido forzado y desapropiado de todo, menos de su pellejo que es lo único que le queda para vender, y que constituye, como veremos en el § 4.1, la alienación del trabajo (Dussel, 1985a: 246).

Entonces, el supuesto de la acumulación capitalista es la inversión de la propiedad del trabajo, esto es, la inversión del derecho de propiedad en capital. En efecto, el trabajo en el capitalismo ha dejado de ser el fundamento de la propiedad del producto. Ha acontecido una inversión del derecho de propiedad en el capital: el que roba —el capital— es quien tiene derecho a la propiedad en el capitalismo; y el que trabaja ya no tiene derecho sobre su trabajo ni sobre su producto. La ley de apropiación —fundamento de la ideología capitalista— enuncia la identidad del trabajo con la propiedad: el trabajador es naturalmente propietario de su trabajo y de su producto. La inversión de dicha ley consiste en el trabajo como propiedad negada o en la propiedad como negación de la ajenidad del trabajo ajeno. Solo a partir de esta inversión de la propiedad es posible la acumulación propiamente capitalista (Dussel, 1985a: 220-221).

Para Dussel, Marx formula con la ley general de la acumulación capitalista su

alegato ético-político donde manifiesta la intención práctica de su obra: la acumulación de capital es aumento de proletariado. En efecto, la condición de la acumulación de capital es una proporcionada acumulación de miseria. 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).

Para Marx, si el valor es vida humana objetivada, y el plusvalor dicha vida impaga, la acumulación del plusvalor como pluscapital no puede ser sino pobreza, miseria, muerte del trabajador (Dussel, 1990a: 174).

La diferencia, entonces, entre acumulación y reproducción consiste en que la acumulación es la parte del ingreso que se convierte en nuevo capital, *i. e.*, la parte de la ganancia que vuelve a capitalizarse. Mientras tanto, la reproducción del capital es el ingreso que se cambia por el capital consumido en la producción, cambio que por tanto no crea nuevo capital sino que se limita a reponer el capital anterior, en una palabra, a conservar el viejo capital. La reproducción tiene que ver con el capital constante (Dussel, 1988: 147). 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).

La acumulación es conversión del plusvalor en capital: formalmente, es puro retorno; materialmente, es aumento efectivo de capital (pero como tal no incluye el proceso de producción, ya que se efectúa al final de dicho movimiento). La reproducción es mera conservación, es repetición (que incluye el proceso de producción y de acumulación) (Dussel, 1990a: 168).

La acumulación y la reproducción no son idénticas. 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). En el momento en que el plusvalor en el producto se transforma en mercancía vendida, es decir, en plusvalor como capital acumulado; entonces se efectiviza el *no-ser* del obrero como *ser* del capital (Dussel, 1990a: 168).

El proceso de acumulación tiene a la reproducción como condición que la posibilita; esto es, la reproducción de la misma relación social que constituye la esencia del capital permite, igualmente, la constante acumulación; además, es desacumulación del obrero, o sea, aumento de miseria. También para Marx es importante estudiar tanto los factores que permiten modificar la magnitud de la acumulación sea esta creciente o decreciente, como la distinción entre plusvalor que se acumula y mero rédito o ingreso que se consume. Finalmente, señala Dussel, Marx estudia el tema histórico de la acumulación originaria como condición de posibilidad de la existencia de una riqueza inicial (Dussel, 1990a: 168).

Marx entiende que el retorno del plusvalor como pluscapital cierra el proceso de la producción del capital como tal, pero para que tal proceso retorne es preciso que se den los momentos de la circulación y de la realización del capital. La acumulación en tanto que realización del capital es desrealización del trabajador, de hecho, el trabajo se pone objetivamente como su propio no-ser, o como el ser de su no-ser, *i. e.*, el capital. Afirma Marx que el empleo del plusvalor como capital o la retroconversión del plusvalor en capital es lo que se denomina acumulación del capital (Dussel, 1990a: 169-171).

Capítulo 4

El capital más allá de la crítica económica: su dimensión antropológica y ética

> 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)

> 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)

Hemos recorrido ya lo que, a nuestro juicio, constituye lo medular de la interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios. Y hemos planteado tal cuestión como una reconstrucción del pensamiento marxiano a través de la categoría de exterioridad. Aún nos falta, sin embargo, indicar por qué dicha obra para nuestro filósofo puede leerse, además, como un tratado que supone tanto una dimensión antropológica como una dimensión ética. Éste será el tema del presente capítulo. En efecto, *El capital* es, para Dussel, una crítica ética a la economía política realizada a través de categorías económicas. Veremos esta cuestión siguiendo tres momentos: la noción de crítica al sistema capitalista desde la trascendentalidad del trabajo vivo, la cuestión de la antropología marxiana y, finalmente, la ética implícita de *El capital*.

Es justamente en ese Marx *tardío* que refieren los epígrafes que dan inicio a este capítulo (respecto del cual hemos discutido ya en el § 2.2.1), el Marx de 1857 a 1882, el Marx de las cuatro redacciones de *El capital*[93], el que para Dussel es el Marx antropológico y ético por excelencia. Aunque se haya insistido en la importacia filosófica de los escritos juveniles de Marx, en especial su texto *Manuscritos. Economía y filosofía* de 1844, en el Marx tardío se halla un *filósofo pleno* cuyas posiciones antropológicas y éticas analizaremos a continuación.

Como hemos visto, para Marx, el punto de partida de la crítica se halla en el trabajo vivo. El ser humano es para Marx el principio del valor, lo cual supone tanto una antropología como una ética (*vid. infra* §§ 4.2 y 4.3). Dussel, con genial maestría hermenéutica, advierte en la obra cumbre de Marx, o mejor, en las cuatro redacciones de *El capital*, una reflexión ético-antropológica, no solo económica. Mostraremos entonces, siguiendo a Dussel, la racionalidad crítico-ética del discurso teórico de Marx.

Sabemos ya por todo lo expuesto hasta aquí que para nuestro filósofo, Marx es el mayor de los críticos teóricos del capital, como él mismo incluso lo refiere explícitamente (Dussel, 1993b: 20). De allí que conocer su obra crítica sea necesario para continuar hoy haciéndole frente al mismo. La obra del filósofo nacido en Tréveris, a la cual Dussel le ha dedicado, como sabemos, un extenso comentario, mismo que es objeto de nuestro estudio, se sostiene en un *pathos* ético respecto del cual Marx afirma haber resignado nada menos que su alegría de vivir.[94] Ese *pathos* consiste en explicar la miseria del trabajador:

> 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

93 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.

94 Véase Dussel, 1988: 87 y 1990a: 442 y 449, donde se comenta la carta de Marx a Sigfrid Meyer del 30 de abril de 1867.

reconocimiento por el sufrimiento del trabajador, y será este, pues, como veremos, el eje de toda su crítica. El trabajador en cuanto corporalidad necesitada, sufriente pero a la vez creadora, es el punto desde donde se sostiene la crítica marxiana al capital.

Ahora bien, el eje de esta crítica al capital acusa en la interpretación dusseliana dos dimensiones significativas. Por una lado, la dimensión antropológica del discurso crítico de Marx, *i. e.*, qué noción de hombre subyace en la elaboración crítica respecto a la economía política burguesa, y por otro lado, la dimensión ética de *El capital* en tanto que denuncia el trabajo impago como robo.

Hemos discutido ya algunas cuestiones que deberemos recordar ahora. 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 (*vid. supra* § 3.1.2). La absoluta contradicción ontológica entre *ser* y *no-ser* es resignificada por Marx entre *capital* y *trabajo vivo*. Por eso, a Dussel le interesa descubrir y explicar la intención profunda, meta-física antes que ontológica (*vid. supra* § 2.1.1) de Marx; esto es, el hecho de que todo el *trabajo muerto* u *objetivado* es *trabajo vivo* alienado, subsumido, éticamente pervertido por el capital. 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).

En la interpretación dusseliana de *El capital*, la *ganancia* real del capital es, en esencia, sólo *trabajo vivo objetivado* (antropológicamente) y *no-pagado* (éticamente) (Dussel, 1990a: 77). 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. Además, el trabajo impago como la *no-eticidad* del capital es, atado a la cuestión antropológica, *robo de vida* del trabajador.

4.1. La crítica de Marx como desfetichización

> 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)

La exterioridad o trascendentalidad del *trabajo vivo* (*vid. supra* § 3.1) constituye en la interpretación de Dussel precisamente el *desde donde* Marx critica la totalidad de la economía capitalista burguesa, del capital como sistema. Es necesario ahora recuperar nuevamente esta categoría puesto que en Marx es el nombre que incluye tanto la subjetividad del trabajador como el punto de referencia metódico para efectuar el proceso de desfetichización o de desarrollo crítico del concepto de capital. En efecto, Marx realiza la crítica a la economía política burguesa y a su proceso de fetichización desde el trabajo vivo, desde la exterioridad. Hemos trabajado hondamente estas cuestiones en el capítulo anterior y necesitamos ahora tenerlas nuevamente presentes. Respecto de la cuestión de la crítica, digamos por el momento que para Marx, el fetichismo y la totalidad de la teoría económica capitalista se funda en una inversión: el tomar como real al trabajo objetivado y no al trabajo vivo[95] (Dussel, 1994a: 212).

Sabemos que tanto con *El capital* como con sus escritos preparatorios, Marx se propone realizar la crítica general de todo el sistema de las categorías económicas del capital (Dussel, 1988: 223), tarea que consiste propiamente en *hacer* ciencia (Dussel, 1990a: 195) (*vid. supra* § 2.2.1). Sin embargo, y esta es la hipótesis clave de Dussel respecto de Marx, la matriz crítica del discurso racional marxiano (*vid. supra* § 2.2.1) permite realizar la crítica a toda economía política posible[96] (Dussel, 1988: 286-290).

El esfuerzo teórico y a la vez crítico de Marx respecto del capital estriba en demostrar que todos los momentos de la existencia económica capitalista son trabajo vivo objetivado, y en cuanto plusvalor, trabajo robado. Se trata pues de la esencia misma de la relación de explotación que configura al capital como tal. Esto constituye, como veremos, un juicio ético fundamental (Dussel, 1990a: 71). La *ley del valor* (*vid. supra* § 3.3.1) 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 (Dussel, 1988: 194).

95 Sobre la distinción entre trabajo vivo y trabajo objetivado recuérdese lo dicho en el § 3.3.1.

96 Dussel desarrolla esta cuestión con mayor detalle en su obra *16 tesis de economía política* (2014a).

Indicaremos a continuación cómo la cuestión de 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 oprimido*s 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 analéctica".[97] (Dussel, 1985a: 366)

Este texto nos muestra que la interpretación dusseliana de *El capital* es realizada, según sostenemos, desde el marco categorial de la filosofía de la liberación. Es un ejemplo de lo que podríamos llamar la *conciliación* Dussel-Marx. Pero también, y es lo que importa *hic et nunc*, de la explicitación del horizonte desde donde Marx critica el capital. El *reino de la libertad* (*vid. supra* § 3.1.1) alude a la constitución de un nuevo horizonte trascendente al capital desde el cual sea posible constituir como objeto de consideración crítica a la totalidad del mundo del sistema burgués (Dussel, 1985a: 367).

El discurso crítico de Marx, siguiendo a nuestro filósofo, comienza por el *pobre* como *trabajo vivo* que es determinado como *ente* por subsunción en y por el capital, siendo, sin embargo, la *sustancia creadora* del *valor que se valoriza*, o el *ser* del capital, *desde la nada* del mismo capital (Dussel, 1990a: 362-363). Estamos aquí retomando nociones y categorías que han sido profusamente discutidas en el capítulo 3 de nuestro trabajo:

> 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)

Teniendo presente lo dicho, analizaremos a continuación la capacidad crítica de la categoría de exterioridad o trascendentalidad del *trabajo vivo*. En este trabajo

97 Dussel explica qué es la *analéctica* del modo que sigue: "Por 'analéctica' queremos indicar el 'más-allá' (en griego *anó*-) 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).

sostenemos que la clave hermenéutica de la interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios es la resignificación de la categoría de *trabajo vivo* como *exterioridad* (*vid. supra* § 3.1.1). Para Dussel, la crítica a la *totalidad* del sistema tiene su principio en la *exterioridad* del mismo. De ello se desprende que el punto de partida de la crítica al sistema es exterior al mismo. La crítica, pues, a la totalidad del sistema capitalista parte de la exterioridad del mismo y dicha exterioridad está constituida por el trabajo vivo. El *trabajo vivo*, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se sitúa en cuanto tal fuera, más allá, trascendiendo al capital, *i. e.*, en su exterioridad (Dussel, 1988: 295):

> 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 crítica 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. La crítica de Marx a la economía política burguesa principia desde la *trascendentalidad* (*a priori* en tanto que supuesto temporal y lógico de la existencia del capital) del *trabajo vivo ante festum*. Por ello, la crítica de Marx es *trans-ontológica*. Y al serlo, es una crítica ética, como deseamos mostrar en este capítulo, si por ética se entiende la crítica trascendental de toda moral constituida (*vid. infra* § 4.3), efectiva, dada como la moral burguesa (Dussel, 1994a: 244-245).

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*. Desde esta categoría, en su sentido más radical como la subjetividad misma de la persona del trabajador, Marx inicia su tarea crítica. La totalidad de los entes económicos (*valor*, *mercado*, *dinero*, *capital*, etc.) no son sino diversos modos de *trabajo objetivado* (o sus relaciones) que, como su nombre lo indica, sólo es un modo en el que el *trabajo vivo* se manifiesta exteriormente (Dussel, 1994a: 216).

Para Dussel, la crítica en Marx consiste en referir siempre el momento del discurso

dialéctico (y las categorías correspondientes) a la sustancia de todo valor, *i. e.*, al trabajo, aunque en último término será a la persona concreta del trabajador. En esto consiste en última instancia todo su discurso antropológico y ético. La permanente referencia a la persona, al ser humano, define la esencia del método dialéctico y crítico de Marx (Dussel, 1990a: 181).

El *desde donde* se efectúa, entonces, la crítica a la economía política, el *punto de partida* radical y primero de todo el pensar de Marx es, como se ha dicho, la exterioridad real del hombre como trabajador, de la persona sujeto del acto vivo del trabajo, *i. e.*, del *trabajo vivo* (Dussel, 1988: 290-292). En efecto, insistimos por nuestra parte con esta cuestión: el horizonte desde el cual Marx realiza la crítica al capital y la confrontación con la economía política burguesa es la exterioridad o la trascendentalidad de la fuente creadora de valor desde el *no-capital*.

Ahora bien, como se ha demostrado, el *trabajo vivo* no es el *trabajo objetivado* (*vid. supra* § 3.3.1). El *trabajo vivo* es, precisamente, lo opuesto al *trabajo objetivado* (Dussel, 1988: 295). El primero, recordemos, es el hombre mismo, la actividad, la subjetividad, la *fuente creadora de todo valor*; el segundo es la cosa, el producto, el valor producido. De esta manera, la crítica del capital se efectúa desde la *exterioridad* del *trabajo vivo*. Esta *exterioridad* se halla en su realidad más allá —es trascendental— del ser del capital, del valor. La *realidad* del *no-capital* es el ámbito desde donde se cumple la crítica de la totalidad del valor que se valoriza: la crítica del capital (Dussel, 1988: 293). La exterioridad es, pues, la condición de orden práctico que hace posible la crítica al capital como totalidad (Dussel, 1988: 366).

La crítica de Marx 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 desde el *trabajo vivo* en tanto que fuente creadora de todo valor y riqueza en toda economía posible. Para Dussel, y esto es fundamental en su interpretación, Marx efectúa una crítica de la matriz fundamental de toda economía. Así, desde el trabajo vivo puede criticarse el trabajo objetivado organizado desde cualquier planificación económica (Dussel, 1988: 296-297). Marx, entonces, no solo realiza la crítica a la economía política burguesa sino que, para Dussel —y esto es 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. Para Dussel, la economía capitalista puede construirse desde la categoría de *totalidad* (capital como sistema), pero la crítica de la economía política capitalista debe realizarse *desde* afuera (Dussel, 1988: 98 n. 13).

Continuaremos ahora el desarrollo de la cuestión de la crítica en Marx situándonos en la problemática del fetichismo del capital. Marx estudia la interpretación del capital por parte de la economía política capitalista en autores, entre muchos otros, como Adam Smith, David Ricardo y Thomas Malthus, quienes —piensa Dussel— ocultan la *no-eticidad* esencial del capital (Dussel, 1993b: 15). La crítica de Marx sobre este punto, gira en torno a dos cuestiones: por un lado, la *no-eticidad* del capital, ya que capital es plusvalor acumulado, *i. e.*, objetivación de trabajo impago acumulado; y por otro, el fetichismo del capital, puesto que el capital intenta ocultar dicha *no-eticidad* por medio de la pretensión de crear ganancia *desde sí mismo*. El carácter fetichista del capital es la otra cara de la interpretación económica, política e ideológica que oculta la esencia *no-ética* del capital: es la afirmación del capital como *absoluto* (Dussel, 1993b: 16-17).

El fetichismo, a partir de la subsunción real, objetiva del trabajo vivo en el capital (*vid. supra* § 3.1.2), consiste en que la *fuerza de trabajo* que parte desde el fundamento del *ser* del capital como *totalidad*, *i. e.*, como valor, se confunde con el trabajo vivo que trasciende el fundamento, *i. e.*, que siempre guarda exterioridad respecto del capital. Salvo la categoría de *fetichismo* que ahora introducimos en nuestro desarrollo, las demás ya han sido expuestas y precisamos de ellas para anvanzar en la nueva cuestión. El trabajo vivo como la *fuente creadora* de valor desde la *nada* del capital (*vid. supra* § 3.1.2) pone plusvalor (*vid. supra* § 3.3.2). La fetichización consiste en reducir el trabajo vivo a la *fuerza* o *capacidad de trabajo* siendo sin embargo un momento fundado en el capital. La fetichización es ocultar que el trabajo vivo es la fuente creadora del plusvalor en el proceso de producción. Así, el efecto del acto creador del trabajo vivo, el plusvalor, no se atribuye a dicho trabajo productivo sino al mismo capital (Dussel, 1990a: 383-384).

Las dos dimensiones de la cuestión del fetichismo del capital son, entonces, el

ocultamiento del plusvalor y el ocultamiento del trabajo vivo o, dicho de otra manera, el capital como *desde-siempre-constituido* sin referencia última al trabajo vivo. Reconstituir dicha referencia es, para Marx, la crítica en tanto que desfetichización del capital; en efecto, la crítica permite restablecer la relación plusvalor-trabajo vivo.

Dussel afirma que desde 1857, desde los *Grundrisse*, Marx desarrolla por primera vez la cuestión del fetichismo de manera sistemática y explícita (Dussel, 1993a: 60). Esta cuestión le permite a Marx trazar la oposición entre ciencia y fetichismo. Para Marx, lo contrario a lo científico, a lo dialéctico es lo fetichizado, es decir, 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 y la *forma fetichista*, 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. 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 indagación del fetichismo del capital continúa con la consideración sobre la irracionalidad del mismo. La fetichización del capital se manifiesta en el hecho de que parece ser un "capital que se apropia sin trabajo de los frutos del trabajo ajeno" (Dussel, 1988: 228). El proceso de fetichización será un progresivo alejamiento del *trabajo vivo*, y no ya comprender científicamente la relación del *sistema de las categorías* con el trabajo vivo. La forma fetichizada del capital o de la economía clásica consiste en que la realidad *real* ha dado lugar a una realidad *ficticia*. La *forma fetichizada* viene a ocupar el sitio de lo real: su entidad, tal como se manifiesta en la superficie, aparece desconectada de las conexiones ocultas y de las articulaciones que sirven de mediaciones. La tierra se convierte así en fuente de renta, el capital en fuente de ganancia y el trabajo en fuente de salario (Dussel, 1988: 228-230).

Así, el fetichismo consiste en eliminar toda posible relación entre la ganancia del capital y el trabajo como creador de valor. Es, pues, absolutizar un término de la relación e invisibilizar al otro. Todo fetichismo pende ontológicamente, entonces, de la autonomización del valor mismo (Dussel, 1988: 214). Pero para Marx, el valor es relativo en todos sus aspectos, ya sea por el trabajo vivo que es su fuente creadora, o con respecto al comprador por la determinación de *vendibilidad*, o por su propio estatuto, en cuanto trabajo social objetivado. La esencia del valor en el capital está dada por la *relación social* que este determina. Absolutizar el valor es el primer momento de la fetichización del capital como tal, en su ser más fundamental (Dussel, 1988: 215). El valor, para Marx, es una entidad relativa al ser del hombre; el mismo es fetichizado cuando es atribuido a las cosas, a la cosa en sí o a una relación entre cosas (Dussel, 1988: 220). La pretensión fetichista del capital o el fetichismo del capital consiste en presentarse como siendo la fuente creadora del plusvalor y de la ganancia (Dussel, 2007b: 222).

El carácter fetichista del capital se funda, en última instancia, en la absolutización de lo relativo. Es decir, en la absolutización, separación, autonomía, mistificación de uno de los términos de la relación. Así, por ejemplo, en la relación trabajo vivo-valor, al negarse el trabajo vivo, se totaliza, se clausura, se fetichiza el valor (Dussel, 1993b: 95-96). La fetichización es el poner una *parte* como el *todo* negando las otras partes. Dirá Dussel que es la totalización totalitaria de la totalidad *qua* fetichización ontológica del sistema: el acto de totalización o clausura es la auto-posición fetichista. Lo de *totalitaria* es la consecuencia práctica contra los que niegan en la praxis dicha totalización. La autoafirmación fetichista de la totalidad supone la negación, la aniquilación de la exterioridad, de lo-otro o del-otro que el capital (Dussel, 1993b: 96).

El mecanismo del fetichismo consiste, pues, en la ilusoria constitución de lo fenoménico como esencial o fundamental: hacer del fenómeno la esencia o fundamento (Dussel, 1990a: 408). Si algo es constituido como *absoluto*, tenemos entonces el problema ontológico del fetichismo. Cuando algo es sacado de la *relación-con* se lo absolutiza, *ergo*, se lo fetichiza. Así, fetichizar es volver absoluto algo que es relacional o relativo (Dussel, 1993b: 93).

La fetichización es, pues, tornar invisible el trabajo vivo, es hacerlo desaparecer de la relación trabajo vivo-trabajo objetivado, es 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)

El salario, como hemos indicado ya (*vid. supra* § 3.3.3), es el mismo trabajo vivo ahora objetivado en el tiempo necesario como condición para reproducir su vida. La ganancia y la renta son formas de manifestación del plusvalor: plustrabajo del trabajo vivo impago subsumido por el capital o por el rentista de la tierra. El salario, la ganancia y la renta son formas fetichizadas que ocultan su fuente, esto es, como ha quedado demostrado ya, el trabajo vivo. Ocultan su relación con el trabajo vivo, que es el origen y la posibilidad (por su negación) de su fetichización (Dussel, 1993b: 127).

La importancia de la cuestión de la fetichización consiste en advertir 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 la persona, o con el valor como objetivación de vida o la ética como juicio sobre el trabajo impago (Dussel, 1993b: 277).

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 plustrabajo. El capital no es una fuente de valor, nunca crea un nuevo valor, la única fuente del valor del capital es el trabajo. De lo dicho, entonces, se desprende que la única *fuente* del precio (tanto como su fundamento, el valor) es para Marx el trabajo vivo. Para Marx, la fuente universal de todos los productos, mercancías, valores o precios (y sus componentes: hasta el valor conservado, repuesto o nuevamente creado) es el trabajo vivo. Toda otra posición, inversión u ocultamiento cae en el fetichismo (Dussel, 1990a: 122-124).

En el capital, la persona, explica Dussel, ha sido invertida como cosa, y las relaciones sociales son vistas como relaciones entre cosas. Y las cosas, paralelamente, se presentan ahora como personas que crean valor, y sus relaciones cósicas aparecen como relaciones sociales (Dussel, 1990a: 126). También el fetichismo es una inversión: personificación de una cosa y cosificación de una persona (Dussel, 1988: 282). 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. La concepción fetichista propia del modo de producción capitalista y derivada de la esencia del mismo, considera como cualidades inherentes en y para sí a los depositarios materiales de las determinaciones formales o categorías, tales como mercancía, trabajo productivo, entre otras. El capital emplea trabajo vivo. Así, en la relación capital-trabajo, el capital produce una inversión: personifica a la cosa y cosifica a la persona (Dussel, 1990a: 46).

Ahora bien, para Marx la *forma fetichista* como aparece en los *Manuscritos del 61-63* se acuña definitivamente en la cuarta redacción de *El capital* como *carácter fetichista*. Para el Marx definitivo, "forma" es un modo de aparición, determinación que aparece como fenómeno. El fetichismo es un modo del capital como totalidad y de cada determinación. La palabra "carácter" quiere indicar este modo de *ponerse* del capital y de cada determinación: es una posición del capital o cada determinación como no-religada, no-referida, separada, autónoma, como absoluta (Dussel, 1993b: 94).

En efecto, entonces, el carácter fetichista del capital es el modo de ponerse el capital como absoluto, y es también un concepto, una categoría interpretativa, y un mecanismo ideológico de ocultamiento (mecanismo cotidiano del capitalista o el obrero, y del economista científico capitalista) (Dussel, 1993b: 94-95). Para Dussel, el carácter fetichista del capital, por ser un modo del capital en totalidad, toca no sólo el capital en general, sino igualmente cada una de sus determinaciones (no sólo la mercancía o el dinero, sino igualmente el trabajo asalariado, el medio de producción y el producto), el capital en la producción y en la circulación, y por ello el plusvalor y la ganancia, pero igualmente cada una de sus funciones: capital industrial, comercial o capital que rinde interés (siendo evidentemente 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).

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 (*vid. supra* § 3.3.2) no expresa ya la relación con el trabajo vivo, sino al mismo capital (Dussel, 1990a: 69). Esta es la forma de capital más enajenada y fetichista. En efecto, el capital se revela como una fuente misteriosa y autocreadora de interés, de su propio incremento, ocultando toda relación con el trabajo vivo. 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. La intención ética fundamental de Marx es mostrar que cualquier interés no es sino plusvalor, puro plusvalor: trabajo vivo *impago* (Dussel, 1990a: 114-115).

La pobreza del trabajador tiene su raíz en el proceso de fetichización del capital, puesto que el fetichismo es cosificación del trabajo vivo. Este proceso constituye el momento en que la corporalidad de la persona es cosificada, hecha cosa, vuelta cosa. Es, pues, la negación de la corporalidad de la persona (Dussel, 1990a: 302). Por otra parte, al romper la relación con el trabajador como su fuente de valor, el capital se absolutiza, se fetichiza y considera el dinero como a su dios.

Ahora bien, ¿cómo es posible la constitución del fetiche? El trabajo *social* es la condición ontológica de posibilidad del fetichismo. Hemos indicado que el fetichismo es el mecanismo de absolutización del capital como tal y, en última instancia, del valor, por ser ésta la determinación pura y universal del capital. Debido a dicha fetichización, el capital aparece como la fuente misteriosa y autocreadora de su propia multiplicación. El capital como el valor que se valoriza a sí mismo es la relación de una cosa consigo misma, por lo tanto, fetichizada, absolutizada. La autoafirmación absolutizante del capital, como valor que se autovaloriza desde sí, por la pretensión de una autocreación de la nada, es el fundamento ontológico del fetichismo: es la esencia del carácter fetichista del capital, del valor, y por ello de todas sus determinaciones. Subjetivamente, la negación de la relación productor-mercancía (trabajo vivo-valor) permite la

absolutización del valor. Objetivamente, la relación del producto como mercancía está en referencia a su realización: la mercancía es mercancía porque es soporte de un valor de cambio (es producida para el intercambio). Se produce así una doble absolutización del valor, por un lado, se oculta la relación con el trabajo vivo que lo produce o crea, y, por el otro, se oculta la relación con el posible comprador (ya que sin comprador, el valor de la mercancía se aniquila y, por ello, el valor tampoco pertenece a la cosa misma) (Dussel, 1993b: 102-104). Al negar de la relación capital-trabajo el término de la relación *trabajo vivo*, el capital se convierte en algo absoluto en vez de algo relativo al trabajo vivo. Este absolutizar una parte (capital) del todo (capital-trabajo) constituye la realidad del carácter fetichista. "La auto-posición del valor en la esencia del capital es el origen y fundamento de la atribución del valor a las mercancías como cualidades inherentes a su constitución propia, autónoma, 'cósica'" (Dussel, 1993b: 105). Es, pues, el carácter fetichista del capital lo que funda el carácter fetichista de la mercancía.

El valor que, como hemos trabajado (*vid. supra* § 3.3.1), 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).

El carácter fetichista toca al capital como tal, al valor, a cada una de sus determinaciones o formas de aparición del capital, pero además, desde la circulación a la producción, y desde el capital industrial hasta el comercial y el que rinde interés. Toca todo el capital y en todos sus momentos (Dussel, 1993b: 107). Se trata, en efecto, del carácter fetichista del capital como totalidad.

Efectivamente, una de sus determinaciones es la mercancía. El fetichismo de la mercancía consiste en que para el mismo trabajador su propio trabajo es del capital. Según Dussel, la absolutización del capital funda la absolutización del mundo de las mercancías, del proceso de circulación y del mercado (Dussel, 1993b: 119). El carácter fetichista de la mercancía, trabajado por Marx en el tomo primero de *El capital*, es la consideración de la mercancía como capital. Veamos esto: la mercancía es la primera forma de aparición del capital, pero no es simplemente mercancía,

sino ya mercancía como capital, *i. e.*, subsumida en él. Como capital, entonces, la mercancía queda constituida en el carácter fetichista del capital como tal. Por ello, al aparecer en el mercado el capital como mercancía, el valor que ella tiene le es atribuido a la mercancía 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. El carácter fetichista de los productos como mercancías es inseparable de la producción mercantil (Dussel, 1988: 108). La mercancía como fetiche, que no es sino la obra de las manos del hombre en una determinada relación social de producción, tiene vida propia, poder, valor desde sí, como cualidad natural de la cosa misma. Es un término de la relación (trabajo, producto o intercambiabilidad) que negando al otro término se absolutiza. El carácter "enigmático" de la forma de la mercancía consiste en que apareciendo en el mundo de las mercancías (nivel fenoménico), como forma de manifestación del capital, el valor como mercancía, la existencia del valor en dicha cosa, es atribuíble a la mercancía, o al capital, 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).

Si se olvida el valor de la mercancía, se pierde el eslabón categorial entre el trabajo vivo y el precio, la ley del valor (*vid. supra* § 3.3.1) 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. Afirma Dussel que cuando se determina el precio de producción desde el mercado y la competencia, se cierra la puerta a la antropología y a la ética, y se fetichiza el mercado (Dussel, 1990a: 78).

Por otro lado, para Marx, el carácter enigmático del fetichismo del dinero no es otra cosa que el carácter enigmático del fetichismo de la mercancía. Porque la forma del dinero es exterior a la cosa misma, y por tanto mera forma de manifestación de relaciones humanas ocultas detrás de ella. El dinero (*vid. supra* § 3.3.3) es una mercancía cuyo valor de cambio es el equivalente general de todos los valores de cambio de las demás mercancías. La "forma dinero" del oro, por ejemplo, no es inherente a las cualidades físicas del oro, sino a una determinación histórico-social que lo constituye como dinero (o como la medida y equivalente general de todos los otros valores de cambio). El dinero es la única mercancía que no debe "realizarse"

en dinero (venderse: convertirse en dinero), pues ya es dinero, y siendo el dinero 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 como el *Moloch*[98] al cual todo es sacrificado (Dussel, 1993b: 67). El dinero es el dios de las mercancías, cuyo culto como un nuevo dios tiene todas las prerrogativas de una religión, a saber, ascetismo, renuncias y sacrificios, *i. e.*, la frugalidad y la paciencia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno (Dussel, 1993b: 68-69). En efecto, el dinero *qua Mammón* es aquella mercancía a la que se atribuye el valor como inherente a sus cualidades reales, físicas. En su aparición fetichista, el valor es el oro mismo, sin relación alguna al trabajo que constituyó el valor del oro. Y el dinero *qua Moloch* es el fetiche al cual todo se le ofrece en sacrificio (Dussel, 1993b: 109-110).

Además, otra dimensión de la cuestión que analizamos radica en el carácter fetichista del trabajo como trabajo asalariado. Es, propiamente, la fetichización del trabajo vivo: el trabajo vivo se enfrenta al capital que es visto como un poder en sí, como valor, y no como trabajo materializado. De manera que el trabajo vivo es dominado por el trabajo pasado objetivado sin necesidad de medio coactivo alguno. La subsunción del trabajo se realiza: a) formalmente por medio de la manufactura, b) realmente o materialmente por medio de la maquinaria misma. El trabajo subsumido en el capital (*vid. supra* § 3.1.2), el trabajo como capital, es ahora una forma de aparición del capital (siendo en realidad la propia fuente creadora del valor) y, por ello si el trabajo vivo se identifica con el trabajo asalariado, el trabajo se ha fetichizado para el trabajador mismo. El trabajo es para el trabajador mismo una mercancía (Dussel, 1993b: 111-112).

Un párrafo aparte merece la cuestión del carácter ideológico de la fetichización del capital. En efecto, la fetichización del trabajo es el mecanismo ideológico que impide la conciencia de clase del obrero. Este mecanismo consiste en hacerle creer

98 Explica Dussel que "Moloch" junto a "Mammón" son los nombres con los que Marx se refiere al ídolo. Ambos son términos bíblicos utilizados para referir en un caso a una divinidad a la que se le rendían sacrificios, y el otro a la personificación de la riqueza. Moloch es a quien se le ofrecen vidas en sacrificio; Mammón es el dinero. Así, el fetiche, para Marx, es obra o producto de las manos del hombre 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 trabajadores ofrecidos en sacrificio a la acumulación de valor (Dussel, 1993b: 126).

al obrero que el valor creado por el trabajo, el valor que produce el trabajo vivo, es igual al salario: puro trabajo objetivado (Dussel, 1990a: 66). Afirma Dussel que en la medida en que Marx se aleja, teóricamente hablando, del capital productivo, se hace más presente el tema del fetichismo: la *inversión* en las *conciencias* de los *agentes* (tanto de los capitalistas como de los obreros), el ocultamiento del misterio del capital, del plusvalor que valoriza el valor (Dussel, 1990a: 110).

Para Marx, la fuerza de trabajo como mercancía, como ya hemos visto, solo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su propio posesor la ofrezca y venda como mercancía. Ahora bien, la fetichización de la capacidad o fuerza de trabajo se produce cuando se "separa" o no se relaciona (se 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 mismo trabajador atribuye al dinero recibido como salario la fuente de su reproducción. El obrero, dice Marx, recibe como salario una parte del producto en que se representa la parte de su trabajo que denomina trabajo necesario. Pero el trabajador cree que la totalidad de su trabajo objetivado es igual al salario (confundiendo trabajo vivo con capacidad de trabajo o trabajo asalariado; o creyendo que el trabajo vivo tiene valor y no la sola capacidad o fuerza productiva), de donde la fetichización del valor es posible (como autoposición de un valor que se valoriza a sí mismo, por sí mismo, desde sí mismo) (Dussel, 1993b: 112-113).

El carácter fetichista de los medios de producción consiste, para Marx, en que al automatizarse, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el obrero; se enfrenta al trabajador como trabajo muerto que domina y se apropia de la fuerza del trabajo vivo. El obrero se enfrenta a este rostro material fetichizado del capital en el proceso productivo. Marx piensa a la máquina como un monstruo, un fetiche, un organismo muerto que solo se reanima, resucita, gracias al trabajo vivo (Dussel, 1993b: 113-114).

Veamos ahora el carácter fetichista del producto. El producto como capital es tal que oculta en su seno el plusvalor desapropiado al obrero y acumulado en el capital. En el capital donde el trabajo tiene un carácter social, *i. e.*, donde la socialidad del

trabajo le viene otorgada por el hecho de que sus productos privados son sólo mercancías para un mercado (y el mercado otorga la socialidad al producto y al trabajador privado), el producto se fetichiza (Dussel, 1993b: 115-116). En efecto, el producto pareciera tener valor por sí mismo, como cosa, pero además, en el capital, el valor del producto parecería ser diverso al precio en el mercando del mismo producto. La ganancia o la diferencia entre el valor del precio de costo del producto y el valor expresado en dinero (precio final) en el mercado se produciría por la venta del producto por sobre su valor. Pero para esto habría que atribuir: a) valor al producto como cosa autónoma y b) constituir el mercado como causa de nuevo valor (fetichización de la circulación con respecto a la producción): la circulación crearía así valor. La fetichización del producto consiste en creer que el precio de costo (lo gastado en dinero por el capital para producir el producto) es igual al valor del producto. Así, el plusvalor aparece como surgiendo del capital global, se encuentra borrado en el concepto de ganancia. La fetichización del producto consiste en que el producto "aparezca" como siendo igual en su valor al valor puesto por el capital, y, por ello, la ganancia posterior procedería de la "astucia" del capital en el mercado (Dussel, 1993b: 116-117).

La fetichización o la falsa apariencia tienen su fuente en la absolutización y pretendida auto-creación del valor. Es decir, la ceguera del plusvalor contenido en el producto con respecto a la ganancia realizada en la venta de la mercancía (Dussel, 1993b: 116). 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. 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).

Para Marx, el carácter fetichista del *mundo de las mercancías* se origina en el peculiar carácter social del trabajo que produce mercancías. La independencia y separación del productor de los otros productores (producción social, en sentido negativo; producción no-comunitaria) es el horizonte de comprensión desde donde es posible el fenómeno del fetichismo (Dussel, 1993b: 102).

El carácter fetichista de la circulación consiste en que dicho proceso "olvida" —oculta, borra, fetichiza— el proceso de la producción. En efecto, en vez de considerar la plusvalía en cuanto tal, la economía política burguesa la considera bajo las formas específicas de ganancia y renta de la tierra. La absolutización del capital (del valor) funda la absolutización del *mundo de las mercancías*, del proceso de circulación, del mercado (Dussel, 1993b: 119). Para Marx, hay un nivel superficial fetichizado de la circulación, donde pareciera que se genera la ganancia (más valor desde el capital mismo), 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. La totalidad del capital y la circulación ha negado la exterioridad del trabajo vivo y la producción (Dussel, 1993b: 122-124).

El *mundo de las mercancías* es la totalidad dentro de cuyo horizonte se presentan los fenómenos, donde aparecen las formas de manifestación de lo que está detrás. La fetichización del *mundo de las mercancías*, 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. En efecto, el misterio de la autovalorización del capital se resuelve en el nivel productivo en el hecho que este puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago (Dussel, 1993b: 121-122).

La circulación es el plano donde lo enigmático, misterioso, fantasmagórico en el plano superficial, visible a todos los ojos, fenoménico, de las formas de aparición del valor se da en el "mundo de las mercancías". La producción es el plano de lo oculto, olvidado, invisible. El fetiche no aparece como fetiche en la circulación: es invisible. El capital (el valor) oculta, torna invisible el ámbito del trabajo mismo (en la manufactura, en la fábrica, en el trabajo capitalista de la tierra), lo torna no-fenómeno: escinde la producción (nivel profundo invisible) de la circulación (nivel

superficial visible) (Dussel, 1993b: 123).

Según explica Dussel, el proceso de fetichización es progresivo: hay menos en los niveles más profundos de la producción, y más en los niveles más superficiales de la circulación. El nivel de máxima fetichización es el del capital de máxima superficialidad y el más alejado del trabajo vivo: el capital que rinde interés (Dussel, 1993b: 124).

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 (Dussel, 1993b: 127-128).

4.2. La antropología de Marx: la corporalidad como subjetividad creadora y la cuestión de la alienación

> 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)

La antropología de Marx afirma al hombre como carnalidad, como corporalidad viviente y, por ello, necesitante (hemos discutido ya esta cuestión en el § 3.2).[99] Se trata precisamente, como en breve veremos, de una antropología unitaria. La dimensión antropológica del pensamiento de Marx corresponde a su humanismo, según nuestro autor. Analizaremos en este parágrafo tanto la antropología unitaria de Marx como la cuestión de la alienación.

La tesis antropológica de Marx consiste en sostener que únicamente el trabajo vivo, la persona humana, puede tanto *producir* como *crear* valor al objetivarse en el producto de su trabajo.[100] En efecto, ninguna otra instancia que no sea el trabajo vivo puede añadir al producto más valor que el que posee independientemente del proceso de trabajo: ni el capital ni los medios de producción ni ninguna otra

99 Para Dussel (1982), hacia 1844 opera en Marx una ruptura antropológica. Según esta, el hombre deja de ser considerado por Marx como un *ego cogito* (cartesiano), o un *ego* sensible (feuerbachiano), para comenzar a aparecer como una corporalidad, una carnalidad creadora, productora.

100 Recuérdese que produ*cir* y *crear* son en Marx, como hemos explicado, dos actividades distintas (*vid. supra* § 3.3.1).

determinación (Dussel, 1990a: 147). Se trata entonces de una antropología *poiética*, productora, creadora.

Esta antropología que Dussel halla en Marx es también unitaria puesto que entiende al hombre como una corporalidad o una carnalidad. Se trata entonces de una antropología a la vez unitaria y *poiética* que considera al hombre como subjetividad creadora. La fuente creadora en Marx es la misma corporalidad del trabajador, su persona en cuanto tal. Y esto constituye, como veremos en el § 4.3, el criterio ético por excelencia (Dussel, 1990a: 359 n. 68). En este sentido, afirma nuestro autor:

> 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)

Ahora bien, cuando se produce mediante el trabajo, el trabajador objetiva su vida en el producto. Esa objetivación de vida en el producto se llama, como hemos visto, valor: el valor es, pues, la objetivación del trabajo vivo. El ser humano viviente objetiva su vida en los productos, y en la medida en que los consume, safisfaciendo con ellos sus necesidades, cierra un ciclo de vida. Así, entonces, puede el ser humano desarrollar su vida. El problema surge, como veremos, cuando es otro que el productor quien se apropia de los productos de su trabajo. Ese ciclo queda trunco y con él, el propio desarrollo de la vida del trabajador.

Desarrollaremos primeramente la dimensión unitaria de la antropología marxiana. La antropología unitaria de Marx significa que la corporalidad como realidad del ser humano es tanto espiritual como carnal. En efecto, no hay un alma que vivifica un cuerpo, solo hay una *subjetividad corpórea* o, lo que es lo mismo, una *corporalidad espiritual*. La subjetividad humana es su propia corporalidad en tanto que piensa, tiene necesidades y produce objetos reales. Pero además, dicha subjetividad-corporalidad es al mismo tiempo persona, como sujeto de derechos y deberes, como alguien que puede atribuirse la responsabilidad de actos humanos (Dussel, 1990a: 373):

> 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". (Dussel, 1990a: 372-373)

Con Marx la tradición comenzada con Descartes es profundamente criticada. Antes del *poder pensar*, en tanto que exigencia cartesiana, antes del *tener ideas*, o producirlas, el hombre real se alimenta, respira, produce sus instrumentos, los cambia 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*. 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). 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).

Según nuestro autor, la posición antropológica unitaria y productora de Marx se inscribe en la tradición semito-cristiana. No es objeto de nuestro estudio entrar en detalle respecto de la tradición semito-cristiana de Marx, sin embargo sí merece ser considerada la cuestión de la *sangre* como signo de vida y como signo de valor en el capital.

El valor es, metafóricamente para Marx, sangre. De modo que la circulación del capital como circulación del valor es *circulación de la sangre*, en tanto que es su proceso vital (Dussel, 1985a: 259). Así, el sistema capitalista es una vampirización de la sangre del trabajador: vive de su sangre, vive de su vida, la vida del capital es la muerte del obrero. Hay vida en el capital porque circula sangre, valor; pero esa circulación de sangre es sangre robada al trabajador. Marx ha referido que el capital chupa la sangre del trabajador y con ella se vivifica, ya que la sangre es símbolo de vida. Marx habla del capital y sus momentos como una circulación de sangre, como la circulación de aquello que extrae del trabajador: el valor. El valor que crea el trabajador es la sangre que por apropiación el capital pone en circulación para su proceso de valorización. Pero esa sangre expropiada es quita de vida del trabajador, es su muerte.

Señala Dussel que la esencia objetiva y real de la humanidad tiene que ver, para Marx, con un paradigma en cuyo centro está la comunidad, con la comunicación o

circulación de la vida, simbolizada por los profetas de Israel, y por Marx, en la *sangre*, en relación de ofrenda sacrificial y culto con respecto a la divinidad (Dussel, 1993b: 31-32). La sangre es tanto para el hebreo como para el cristiano la vida. En los *Grundrisse*, Marx habla de *circulación de sangre* para indicar la circulación del valor. En efecto, para Marx la sangre-vida del trabajador se sacrificará al fetiche y será transubstanciada en la vida-sangre del capital (Dussel, 1993b: 32 n. 21). En este sentido, un texto bíblico que retrata metafóricamente esta cuestión 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.

Por otro lado, el *mundo de la producción* es representado por Marx como el *infierno* donde el obrero es inmolado en sacrificio al fetiche. Allí el obrero es sacrificado por el fetiche, por el capital. El capital es 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). Para Dussel, 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 explícita se inscribe Marx, en contra de la antropología dualista griega y *moderna* cartesiana. La fábrica es el templo del fetiche, el lugar de la muerte del obrero y de su explotación (Dussel, 1993b: 120-122).

Ya en su obra *Manuscritos. Economía y Filosofía* (1997), 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.

Retomemos ahora la distinción trabajo vivo-trabajo objetivado que hemos indicado ya en el § 3.3.1: el *trabajo vivo* no tiene valor porque es la fuente creadora de valor desde la nada del capital, mientras que la *fuerza de trabajo* sí tiene valor, porque asume los medios de subsistencia que consume el obrero para la reproducción de su

capacidad de trabajo. El valor es, recordemos, vida humana objetivada y el trabajo vivo es la vida misma del trabajador como subjetividad (Dussel, 1993b: 270). Así, entonces, el *ser* del capital, y las pretendidas fuentes de sus ingresos (*ganancia*, *renta* y *salario*), son, como hemos visto, el *no-ser* del trabajo vivo (Dussel, 1990a: 51).

Lo repetimos: el trabajo vivo *no* tiene valor mientras que la fuerza o capacidad de trabajo *sí* lo tiene. Efectivamente, el trabajo vivo es la sustancia o causa productora del valor, la misma causa no puede ser efecto, en el mismo tiempo y en relación con lo mismo. Sería contradictorio, algo que sabemos desde Aristóteles a partir del principio de no contradicción (Aristóteles, *Metafísica*, IV 3 1005b 23-26). La sustancia no puede ser tampoco efecto. Por ello, dice Dussel, la causa del valor no tiene valor. La capacidad o fuerza de trabajo sí tiene valor, por cuanto puede reproducirse en el tiempo necesario exigido para producir tanto valor en el proceso productivo como el contenido en el salario (Dussel, 1990a: 375-376).

En síntesis, Marx establece una oposición absoluta entre el *trabajo vivo* y el *trabajo objetivado*. De ella se deduce que el trabajo vivo en tanto que la persona, la subjetividad, la corporalidad del trabajador tiene dignidad pero no valor, mientras que la fuerza de trabajo tiene valor (Dussel, 1990a: 441). El trabajo vivo, y aquí repetimos en un nuevo marco de nuestro desarrollo lo dicho ya en el § 3.1.2, no es la capacidad o fuerza de trabajo. La fuerza de trabajo tiene valor, *i. e.*, está entonces fundada en el capital y se reproduce en el tiempo necesario, su valor coincide con el salario. El trabajo vivo tiene dignidad por ser la substancia del valor y su fuente creadora. El trabajo vivo es la substancia y la medida inmanente del valor, pero él mismo no tiene ningún valor (Dussel, 2007b: 223 n. 58).

La *tesis antropológica* de Marx, o la *cuestión antropológica fundamental* tal como la enuncia nuestro autor (Dussel, 1985a: 149 y 1990a: 145), se trata, pues, de la objetivación de la vida humana del trabajador o de la objetivación de la subjetividad del trabajador. Objetivación y subjetivación son dos procesos que describe Marx en sus *Grundrisse*. En la producción, el productor se objetiva como cosa; en el consumo, la cosa creada por él se hace persona (Dussel, 1985a: 42):

> 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)

Analicemos con detenimiento el primer aspecto, *i. e.*, el de la objetivación. La persona, la subjetividad del trabajador *objetiva su vida* en el producto de su trabajo. El producto como resultado del trabajo es vida objetivada del trabajador. Es la misma vida del trabajador puesta en el producto: objetivada. Dirá Dussel, "el proceso de trabajo es objetivación de la subjetividad del trabajador, objetivación de su vida" (Dussel, 1985a: 149). Esta objetivación no es de por sí éticamente negativa, es la constatación de un hecho. El producto en cuanto objeto resultante de la acción de producción es objetivación de vida humana.

Pero, ¿por qué se torna éticamente negativa dicha objetivación? He ahí la dimensión ética de la cuestión que analizaremos en el parágrafo siguiente:

> 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)

Para Dussel, Marx considera el *ser* del objeto como objetivación del *mismo* ser del hombre (Dussel, 1985a: 150). Esta cuestión determina en Marx el momento de la *alienación objetiva* del trabajador: la acumulación de su ser, su vida a partir del resultado de su trabajo como el producto que es objetivación de su vida (Dussel, 1988: 276). Hay también una *alienación subjetiva*, el momento de la subsunción del trabajo vivo en el capital (*vid. supra* § 3.1.2).

Marx describe, es este respecto, dos modos de alienación: la alienación subjetiva y la alienación objetiva. En el marco de la contradicción capital-trabajo, la alienación subjetiva es el momento en el que el trabajador vende su subjetividad creadora de valor (anterior al contrato o a la subsunción), mientras que la alienación objetiva es el momento de apropiación del capital del producto del trabajo como producto que es objetivación de vida del trabajo vivo (Dussel, 1988: 276).

Toda esta cuestión será interpretada por Dussel en su obra *Las metáforas teológicas de Marx* (1993b) como una teología metafórica en Marx dado que el trabajo vivo en cuanto objetivación de vida en el plustiempo del plustrabajo será interpretado como el sacrificio de la vida del trabajador 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).

Como hemos expuesto ya (*vid. supra* § 4.1), el fetichismo es el olvido de la referencia de las *cosas* a las *personas*. Por ello es que para Dussel, Marx es un personalista (Dussel, 1990a: 181): contrariamente a Habermas y a prácticamente toda la tradición marxista posterior a Marx, hay en este una primacía de la relación práctica *persona-persona*, es decir, hay una primacía de lo ético. En el fundamento de *El capital* se encuentra la cuestión práctica, moral, en cuanto es la esencia del sistema capitalista, y la cuestión ética, en cuanto se critica su consistencia humana (Dussel, 1990a: 432). Esta distinción entre ética y moral será desarrollada en el § 4.3.

Justamente la cuestión de la alienación, que fuera tópico central de la producción del *joven* Marx así como de las interpretaciones del Marx *humanista*, es resignificada en el Marx *tardío* a partir de la cuestión del fetichismo. Para Dussel, la categoría marxiana de *trabajo vivo* es la que permite precisar el concepto de alienación, en tanto que subsunción ontológica al capital (Dussel, 1990a: 330). La cuestión de la alienación del trabajo vivo es un nudo problemático central en la crítica marxiana al capital. En efecto, se trata del proceso de enajenación, de cosificación y de deshumanización de la humanidad del hombre. La alienación es la *subsunción* del trabajo vivo *en* el capital.

Como hemos visto, el fetichismo es, precisamente, la cosificación, la alienación del trabajo vivo como cosa al servicio del valor que se valoriza, el capital, puesto que es causa de la inversión ya indicada donde la persona es hecha cosa y la cosa, persona. La *subsunción* es la negación de la exterioridad, incorporación en la totalidad. Subsumir es alienar la exterioridad en la totalidad: poner a la persona como mediación. Siempre la subsunción es incorporación en la totalidad (Dussel, 1990a: 359 n. 69).

Marx desarrolla dialécticamente el tema del contrato luego del enfrentamiento *cara-a-cara* entre el poseedor del trabajo y al poseedor del dinero. Cuestión que ha sido discutida ya en el § 3.1.2. Se trata de la incorporación del trabajo vivo en el capital, hecho que 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). La cuestión de la subsunción es la temática de la alienación en Marx. Sin exterioridad no hay subsunción posible, de allí la importancia de la categoría de exterioridad para que por su negación la totalidad pueda incorporar *desde-antes* y *desde-fuera* de ella al trabajo vivo. El trabajo vivo es trascendental en cuanto exterioridad a la totalidad del capital; mientras que la fuerza de trabajo está fundada en el ser del capital. Desde el momento en que la fuerza creadora de valor es *incorporada* al capital, es un ente o una determinación interna al capital, que opera desde el fundamento del mismo capital (Dussel, 1990a: 381-383).

En efecto, la subsunción del trabajo vivo *en* el capital acontece por medio del contrato entre el poseedor del dinero y el poseedor de la capacidad de trabajo (*vid. supra* § 3.1.2). La *capacidad de trabajo* es, en el *cara-a-cara* anterior al intercambio, la *posibilidad* de efectivizar su valor de uso, *i. e.*, el acto de 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. Formalmente esa *capacidad* es ahora del propietario del dinero. Ahora ese dinero, recién ahora, no antes, es capital porque ha subsumido, asimilado, incorporado, totalizado *trabajo vivo* (Dussel, 1988: 69):

> 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)

En el momento en que se sella el contrato entre el poseedor del dinero y el poseedor del trabajo, el trabajo vivo es subsumido en el capital, y por tanto, cosificado, dominado, enajenado, alienado (Dussel, 1988: 68). Afirma Dussel en una

página central de su comentario a los manuscritos de Marx de 1961 a 1863:

> La perversidad ética del capital se consuma 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)

Y 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)

La acumulación es el momento de la negación del hombre-trabajador: su alienación. El trabajador es alienado en el hecho de que se le manifiesta como contradicción del trabajador ante el producto autonomizado de su propio trabajo, su trabajo pasado como persona: la persona del capitalista como sujeto de apropiación del plusvalor, sujeto de acumulación (Dussel, 1988: 278).

4.3. La ética de Marx: la denuncia del capital como robo de vida al trabajador

> 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.
> — Enrique Dussel (1990a: 449)

La contundencia del epígrafe no deja lugar a dudas: para Dussel, *El capital. Crítica de la economía política* de Marx es un tratado que sustenta una dimensión ética,[101] *i. e.*, hay en la crítica de Marx una ética implícita (Dussel, 2015: 226). Indagaremos en este último parágrafo el sentido de tal afirmación.

Entendemos por la *ética* de Marx la consideración negativa del capital como robo de vida al trabajador. La injusticia ética del capital consiste en su apropiación de *trabajo no-pagado*. Y si el valor es *trabajo vivo objetivado*, *i. e.*, subjetividad vuelta *cosa que porta valor*, entonces es *robo de vida* de quien crea valor, esto es, del

101 A nuestro juicio, es precisamente en este punto donde es posible articular el pensamiento de Marx con la filosofía de la liberación dusseliana. La denuncia que realiza Marx de la injusticia esencial del capitalismo como robo de vida del trabajador a partir de la categoría de plusvalor, nos ubica en el punto donde la filosofía de la liberación considera por primera vez la corporalidad del ser humano necesitado, lo cual será formulado 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 ética de la liberación. También este tema es objeto de estudio de nuestra tesis de doctorado en filosofía.

trabajo vivo. La cuestión ética en Marx puede plantearse precisamente por la consideración de que el trabajo vivo no tiene valor, en tanto que sí lo tiene la fuerza o capacidad de trabajo. Por eso toda ganancia en el capital no es más que trabajo vivo robado. El propósito entonces de este parágrafo es desarrollar argumentativamente estos puntos nodales de la interpretación dusseliana de *El capital*.

Para Dussel, Marx no tiene una teoría de los valores como plantea Agnes Heller, sino que tiene una ética de la vida. En efecto, habla de los valores pero en la economía, no en la ética. Por el momento, no conocemos, salvo la de Dussel, interpretaciones que descubran una eticidad implícita en *El capital*. Hay lecturas[102] que recuperan diferentes aspectos de la obra de Marx, sea el ecológico, 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 ha sido negada en Marx. La cuestión de la eticidad desarrollada implícitamente por Marx se resume en Dussel 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)

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), una relación que hemos descrito como de dominación (*vid. supra* § 3.1.2).

Según sostiene Dussel, la tesis ética de Marx que está implícita en *El capital* puede formularse de la siguiente manera: la parte de capital adelantada en la adquisición de fuerza de trabajo es una cantidad determinada de trabajo objetivado, trabajo pasado, trabajo muerto. Pero 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 es la reproducción del valor más un incremento del valor (Dussel, 1990a: 147). La dimensión ética aparece precisamente a partir de la apropiación de ese incremento de valor o plusvalor desde la incorporación de trabajo vivo en el capital.

102 Véase, por ejemplo, Bellamy Foster, 2000.

Afirma Marx que la *tasa de plusvalor*, como hemos analizado ya (*vid. supra* § 3.3.2), es la expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital, o del obrero por el capitalista. El grado de explotación como categoría ética indica una proporción de la dominación práctica de una persona sobre otra, una relación social, esencia del capital. La existencia alienada del trabajador (utopía invertida, infierno en la tierra) en el modo de producción capitalista, no es otra cosa que la consideración del obrero 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 autovalorización del capital. La producción capitalista es, en su esencia, producción de plusvalor, absorción de plustrabajo (Dussel, 1990a: 147-149).

La tasa de plusvalor o tasa de explotación indica, justamente, el grado de explotación del trabajo, y como tal es un indicador ético (Dussel, 1990a: 150). Por otro lado, la tasa de ganancia invisibiliza el plusvalor como explotación del trabajo (Dussel, 1990a: 96):

> 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 capital se las arregla, digamos, para que el trabajo vivo produzca la riqueza ajena y la pobreza propia. El capital, pues, no pone nada mientras que el trabajo lo pone todo, pero es el capital el que ejerce el dominio y la propiedad sobre el trabajo vivo. La realización del capital, en tanto que propiedad ajena, es la desrealización del trabajo vivo. El trabajo, afirma Marx, no pone su propia realidad como ser para-sí, sino como ser para-otro. Es el trabajo alienado, puesto para otro como trabajo acumulado como capital (Dussel, 1985a: 218):

> 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)

Trazaremos a continuación la distinción dusseliana entre ética y moral, la que nos permitirá comprender la crítica de Marx al capital como crítica ética. En efecto, lo ético es para Dussel la posición política e histórica en la que la subjetividad *se pone*

ante el sistema de dominación (Dussel, 1990a: 293).

Según Dussel, Marx distingue entre *ética* y *moral* del modo siguiente: la moral hace referencia a la totalidad de las relaciones e ideologías justificatorias efectivas, concretas e históricas, *i. e.*, se trata de la moralidad vigente, dominadora. La ética, por su parte, hace referencia a la teoría que critica *trascendentalmente* la moral dominante (Dussel, 1994a: 246). La *ley del valor* (*vid. supra* § 3.3.1) hace posible plantear la cuestión ética en *El capital*. Para ello, Dussel postula tres definiciones que revisaremos a continuación: la de praxis, la de moral y la de ética.

Empecemos, pues, por la primera. Dussel llama *praxis* o *práctico* a la relación entre personas (Dussel, 1985b: 77); la misma puede ser, o bien inmediata (*cara-a-cara*), o bien mediada (a través del producto del trabajo). En este nivel se debe situar y diferenciar precisamente tanto lo *moral* como lo *ético*. Marx, dice Dussel, otorgó una primacía absoluta a lo práctico, a la relación entre personas, que determina toda relación con la naturaleza (Dussel, 1990a: 429-430).

Transcribimos a continuación la definición de moral:

> Definimos como "moral" las prácticas concretas (prácticas, empíricas), las relaciones entre los 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)

La ética critica desde la exterioridad o trascendentalidad del sistema dado justamente la moralidad del mismo, y 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)

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*, como *malo* o *injusto*. La ética, por el otro, es entendida como la crítica trascendental de las *morales* (o de la *moral*) desde el punto de vista de la dignidad absoluta, trascendental, meta-física de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu (Dussel, 1990a: 431-432). Dussel entiende que en el fundamento de *El capital* se encuentra la cuestión práctica tanto moral, en cuanto es la esencia del sistema capitalista, como ética, en cuanto se critica sobre su consistencia humana (Dussel, 1990a: 432).

Según Dussel, la relación práctica o ética, persona-persona, se encuentra en la base de toda la reflexión económica de Marx, desde su obra *Manuscritos. Economía y Filosofía* hasta *El capital* (Dussel, 1983: 93). El capital, según vimos (*vid. supra* § 3.1.2), es una *totalidad* fundada en una *relación social*. Dicha relación —abstractamente considerada— es entre dos personas. De modo que se trata de una relación práctica, ética, donde una persona ejerce dominación sobre la otra al colocarla como su mediación (Dussel, 1990a: 359-360).

Marx —según Dussel— realizó una crítica ética de la moral *burguesa* en su *esencia* en cuanto moral del capitalismo al juzgar como injusta la relación social que constituye ese orden *moral*: la relación de dominación *capital-trabajo*. Ahora bien, Marx formula esta injusticia *ética* desde la exterioridad del orden *moral* burgués. Como hemos trabajado en todo el § 4.1, el *trabajo vivo* es la exterioridad trascendental desde donde Marx realiza la *crítica ética* a la *moral* vigente del capital en cuanto totalidad (Dussel, 1990a: 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 consuma 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)

Efectivamente, la realización del capital es paralelamente la desrealización del trabajo vivo, su no-ser (Dussel, 1993b: 64), *i. e.*, el capitalista es cada vez más rico y

el trabajador más pobre (Dussel, 1990a: 171). ¿Cómo explicar esta cuestión de fondo? He allí la clave de Marx y también la clave de Dussel. En la médula de esto está la apropiación de trabajo vivo *impago*. De hecho, pues, el capital hace que el trabajo vivo produzca la riqueza ajena y la pobreza propia (Dussel, 1985a: 218). Marx dirá entonces: "Este proceso de realización [del capital] 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: el capital" (Marx, 1971a: 415). Cuando Marx se refiere a la realización del *ser* capital en tanto que acumulación, señala que esa realización es a la vez desrealización o *no-ser* del obrero. En su obra *Manuscritos. Economía y Filosofía* de 1844 decía:

> El obrero es más pobre cuanta 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)

Y en *El capital* sostiene la misma idea pero con mayor contundencia teórica:

> 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 explotación del trabajo vivo como trabajo impago es su propia desrealización. El plusvalor en tanto que valor que se valoriza como trabajo impago es el *no-ser* del trabajador puesto como el *ser* del capital. Así, entonces, la totalidad del ser del capital es la desrealización del trabajo vivo: su explotación. La *realización* del capital en tanto que acumulación expresa paralelamente la *desrealización* del obrero: el *ser* del capital es el *no-ser* del obrero, y el *ser* del obrero es el *no-ser* del capital. Luego, el trabajo vivo es el *no-ser* creador del *ser* del capital: la sustancia creadora de valor (Dussel, 1990a: 357 n. 63):

> 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 de producción, el *ser* del capital es el *no-ser* del trabajo vivo. Sin embargo, como hemos visto (*vid. supra* § 3.1.2), antes de que el proceso de producción se haya iniciado, antes de que el trabajo vivo haya sido subsumido *en* y *por* el capital, esto es, antes de que el proceso haya iniciado su rotación por primera vez, sólo había trabajo vivo y dinero, la contradicción absoluta del capital y comienzo del discurso científico de Marx (Dussel, 1990a: 363).

Siguiendo el análisis de Marx en los *Grundrisse*, afirma Dussel que el trabajo vivo no sólo no sale más rico del proceso de trabajo, sino que sale más pobre de lo que entró —y recordemos que entró siendo pobreza absoluta (*vid. supra* § 3.1.2). El trabajo vivo en el capital produce la riqueza ajena y la propia pobreza, como hemos ya explicado, la capacidad de trabajo es la pobreza abstracta, inobjetiva, puramente subjetiva. "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. Ahora entonces es el capital *qua* trabajo objetivado el que ejerce el dominio y la propiedad sobre el trabajo vivo. La apropiación del trabajo vivo en cuanto fuente creadora de valor por el capital implica su desrealización al ser subsumido en el capital (Dussel, 1985a: 218-219).

El proceso de valorización es un proceso de apropiación en tanto que el plustrabajo puesto como plusvalor del capital significa que el obrero no se apropia del producto de su propio trabajo, sino que ese producto se le presenta como propiedad ajena; dicho a la inversa, que el trabajo ajeno se presenta al capital como su propiedad (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 consumidor compra la mercancía. Ese es también el momento de realización del capital, donde se apropia del *más-valor* producido por el trabajador como *más-dinero*. Ahora bien, el proceso de realización del capital o de autovalorización 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*. Es el trabajo alienado, puesto para otro como trabajo acumulado como capital. En esto consiste exactamente el hecho de que el capital haga que el trabajo vivo produzca la riqueza ajena y la pobreza propia (Dussel, 1985a: 218 y 1994a: 228).

La inversión de la economía política burguesa consiste en sostener el capital como *real* y el trabajo vivo como *no-real*. La tarea ética y antropológica de Marx, tal como Dussel la interpreta, consiste en la denuncia de la *desrealización* del trabajador subsumido por el capital frente a la *realización* de este por mediación de aquel. Mientras el capital se realiza, el trabajador se desrealiza. Pero esta situación no implica dos procesos autónomos, sino que la realización del capital se *funda* en la desrealización del obrero. El fetichismo del capital, según Marx, consiste en encubrir esta relación. El desmontaje que Marx realiza de la ciencia económica burguesa consiste en indicar 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 injusticia ética del capital es, exactamente, el *trabajo no-pagado*. De hecho, la causa de la miseria del trabajador estriba en ello. La relación ética por excelencia del capital es la relación entre la totalidad del trabajo objetivado y la exterioridad del trabajo vivo como *pauper*; donde la exterioridad del trabajo vivo es subsumida por el capital como fuerza de trabajo. Es la perversidad instalada en la esencia del capital como *relación social* de explotación (Dussel, 1988: 296).

El objetivo ético-político de Marx, según Dussel, consiste en mostrar con toda claridad a la conciencia del trabajador, y de la clase obrera en su conjunto, en qué consiste el grado de explotación real del trabajo. Como hemos indicado (*vid. supra* § 3.3.2), se trata de 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).

Para Marx, el misterio de la autovalorización del capital se resuelve de hecho en que este puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago (Dussel, 1990a: 164), lo cual es necesario porque para la propia conciencia del obrero su propio 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 (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)

Y 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)

El *trabajo vivo* es la categoría fundamental de todo el proceso dialéctico, y en la economía burguesa es presupuesta como una determinación natural del capital. De modo que la subsunción desde la exterioridad se ha negado y se parte desde un capital *ya-desde-siempre-constituido* (Dussel, 1994a: 246).

Si, como se afirma, el plusvalor es trabajo impago, entonces el salario no cubre con dinero dicho tiempo robado: es el plustiempo del plustrabajo que no entra en el precio del trabajo. Se trata entonces, para nuestro autor, de "una dialéctica de vida y muerte: la vida del capital (su "ser") es muerte del obrero (su "no-ser")" (Dussel, 1990a: 174).

Repasemos una cuestión ya analizada (*vid. supra* § 3.3.2). 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 robada. Impago significa, pues, que se ha

usado algo sin pagárselo a su propietario. Ahora bien, este robo solo aparece a una conciencia ética no a una mera conciencia moral (Dussel, 1990a: 442). La *conciencia moral*, funciona dentro de la *totalidad*, o del orden vigente, y la *conciencia ética* es la que puede oír la voz de la alteridad del sistema, *i. e.*, del pobre:[103]

> 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*, 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)

La ganancia es, para Marx, plusvalor, *i. e.*, trabajo vivo impago (*vid. supra* § 3.3.2). Que la ganancia sea plusvalor significa que se cumple la ley del valor, esto es, el fundamento racional o científico de la economía política (Dussel, 1990a: 403).

La perversidad ética del capital consiste en la alienación del trabajo, la negación de su alteridad, su exterioridad, el haber degradado el cara-a-cara en la proximidad y constituido al otro como mediación, instrumento, subsumiéndolo como mero valor de uso fundado en el ser del capital. Afirma Dussel que Marx ha descubierto la esencia de la moral burguesa y ha fundado una ética de la liberación del asalariado. Al trabajador subsumido se le paga con dinero, trabajo objetivado, para que se adquieran bienes de consumo; se le paga solo para que pueda seguir subsistiendo y trabajando; pero no se le paga la totalidad del fruto de su trabajo. El mal para Dussel no es la propiedad privada sino la negación de la alteridad, la alienación de la exterioridad o el hecho ético de la subsunción del otro (el trabajador) en la totalidad del capital: de otro se lo transforma en cosa, en ente. Este es el punto de diferenciación de Dussel respecto de las posiciones marxistas, así como constituye la tesis de fondo de su ética, que según lo entiende se halla en plena concordancia

103 Respecto de la distinción entre *conciencia ética* y *conciencia moral* véase Dussel, 1973b: 52-59 y 1985b: 72-73.

con el Marx de los *Grundrisse* y de los *Manuscritos. Economía y Filosofía* (Dussel, 1985a: 354).

El juicio ético sobre el capital consiste precisamente en la esencia no-ética del capital. Marx juzga, según Dussel, que la totalidad del mundo capitalista (real y teórico) tiene un sentido ético perverso. "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 [...]" (Dussel, 1988: 308). Dicho más claramente, se trata de un robo. El intercambio entre trabajo vivo y trabajo objetivado es desigual. En el capital, el trabajo vivo deviene un medio del trabajo objetivado para acrecentarlo y conservarlo. Lo no-ético es colocar al otro, al trabajo vivo, como medio. Ahora bien, puede ser moral según la moral vigente, dominadora; pero no es ético, en tanto que el otro que interpela desde la exterioridad:

> 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: 309)

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. El plusvalor es la parte no pagada, y en cuanto apropiado es un robo, una injusticia (Dussel, 1988: 129-130).

Conclusión

> En América Latina, donde "está de moda" el posmarxismo (posición teórica europea imitada entre nosotros por los "epígonos" coloniales), nos gustaría declararnos "discípulos de aquel gran pensador" y exclamar: "¡Marx no es un perro muerto!".
> — Enrique Dussel (1990a: 338)

> Marx es así, filosóficamente hablando, el ético más significativo en la crítica a la esencia perversa del capital.
> — Enrique Dussel (1990a: 355)

Enrique Dussel lleva adelante una lectura minuciosa de la obra de Karl Marx justo cuando este era considerado un "perro muerto" en la historia del pensamiento filosófico y económico debido a la caída del socialismo real. Y es precisamente debido a ese riguroso trabajo que resulta difícil objetar que nuestro autor sea, hoy por hoy, uno de los expertos en el mundo respecto del pensamiento de Marx. Su dominio en la materia se debe tanto a su singular trabajo sobre el conjunto de las obras del *MEGA²* II, único hasta el momento en el mundo, como a su interpretación del mismo. Para nosotros, cuestión que hemos sustentado en esta tesis, la categoría marxiana de trabajo vivo interpretada desde la categoría levinasiana de exterioridad es el *quid* que da sentido a toda la interpretación dusseliana de la obra de Marx. Así los hemos demostrado a través de su relación con cuestiones tales como la pobreza absoluta y la creación de valor desde la nada, tanto como con su concomitante robo de vida al trabajador.

En nuestra primera parte del trabajo, consideraremos la hipótesis de trabajo que propone entender como móvil de lectura de la obra de Marx por parte de Dussel una serie de elementos, principalmente los siguientes: las críticas que recibiera su primera formulación de la filosofía de la liberación a partir de la ambigüedad de ciertos conceptos clave de la misma, la necesidad de constituir la dimensión económica de la filosofía de la liberación, y también la fatalidad de tener que

integrarse al nuevo contexto que la academia mexicana le ofrecía, a partir de su exilio en 1975, donde predominaba en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades el marxismo en su corriente althusseriana. Pensamos que Dussel se ve de alguna manera obligado a estudiar seriamente a Marx para intentar dar respuesta a todas estas urgencias teóricas y vivenciales.

Para dar cuenta de la misma, hemos desarrollado los aspectos que tienen que ver con lo que Dussel produjo en términos filosóficos a partir de su interpretación de *El capital* y los escritos preparatorios de Marx. Por ello nos hemos detenido en situar el contexto biográfico e histórico en el cual este trabajo acontece, indicando los sucesos más relevantes. Además intentamos describir el contexto filosófico tanto argentino como mexicano en el que se desarrolla tal producción. Este marco contextual de referencia nos permite comprender mejor los propósitos y alcances de su trabajo hermenéutico en torno al pensamiento de Marx.

Por otra parte, hemos trabajado los momentos de su devenir filosófico tomando como centro su relación con el pensamiento del autor de *El capital*. Por ello es que hemos indicado el cambio de consideración de Dussel respecto de Marx, pasando de una consideración explícitamente antimarxista a una consideración en la que Marx permite pensar la realidad latinoamericana desde su propia exterioridad. En este tránsito señalamos también algunas de las críticas que nuestro autor recibiera.

Finalmente, hemos indicado en qué consistió la lectura que Dussel realizara sobre la obra de Marx, deteniéndonos en considerar qué se entiende por su obra teórica, así como la importancia que Levinas, Hegel y Schelling tuvieron en la interpretación dusseliana de *El capital*. Asimismo, hemos dado cuenta del lugar de enunciación en el que estriba la producción dusseliana al respecto.

En la segunda parte de nuestro trabajo hemos desarrollado lo que denominamos la interpretación filosófica que nuestro autor realiza a partir de las cuatro redacciones de *El capital*. Dicha interpretación tiene para nosotros dos momentos. El primero de ellos referido a la reconstrucción del pensamiento teórico de Marx a partir de la categoría de *trabajo vivo*. Y el otro, el de la consideración de *El capital* y los escritos preparatorios como una obra que trasciende el plano meramente económico en

tanto que realiza también una crítica ética al capital desde una dimensión antropológica. En esta parte, hemos sostenido la hipótesis de que el trabajo de Dussel respecto de Marx recupera la dimensión filosófica y humanista de su crítica a la economía política, dado que Dussel toma fundamentalmente de Marx la cuestión del sujeto vivo de trabajo, como hemos trabajado en todo nuestro tercer capítulo. Podemos decir, por tanto, que Dussel presenta una interpretación de Marx caracterizada como un antialthusserianismo y adscripta a una perspectiva humanista vinculada a la cuestión levinasiana de la alteridad.

Nuestra interpretación del trabajo hermenéutico de Dussel respecto del *MEGA²* II sostiene que nuestro autor realiza una reconstrucción del pensamiento crítico de Marx desde la categoría de exterioridad entendida como trabajo vivo en sus dos acepciones, *i. e.*, como pobreza absoluta y como creación de valor, precisamente porque es dicha categoría la que resume y da sentido a toda la interpretación dusseliana de la obra de Marx. Y esto es precisamente así porque entendemos que la tesis dusseliana defendida en los comentarios respecto de la obra de Marx, mismos que han sido objeto de estudio de nuestro trabajo, consiste en sostener, fundamentalmente, que es la exterioridad, y no la totalidad, la categoría central en torno a la que se construye el pensamiento marxiano. Además, hemos visto que para Dussel el trabajo vivo constituye, en cuanto alteridad o exterioridad, la categoría generadora del resto de las categorías de Marx.

Nuestro autor afirma tener conciencia de haber señalado algunos aspectos nuevos en la tradición marxista, como por ejemplo la insuficiencia de la categoría de *totalidad* para explicar el pasaje dialéctico del dinero al capital. Es por ello que la categoría de *exterioridad* proporciona según nuestro filósofo la clave hermenéutica para tener una nueva visión sobre la totalidad del discurso de Marx. Podemos afirmar, pues, que el aporte de Dussel a la tradición marxista consiste en haber hallado en Marx la categoría de exterioridad.

Entonces, para Dussel —y esto es lo que a nuestro juicio subsume nuestro filósofo respecto del pensamiento de Marx—, el autor de *El capital* realiza la crítica a toda economía política posible desde la exterioridad o trascendentalidad del trabajo vivo. A partir del reconocimiento de la categoría de exterioridad en Marx puede hacerse

con él la crítica no solo al capitalismo sino a cualquier sistema económico pasado o futuro. En efecto, desde el trabajo vivo puede criticarse el trabajo objetivado organizado desde cualquier planificación económica. La pregunta crítica es entonces cómo el trabajo vivo es subsumido en un sistema. Para nuestro autor, el trabajo vivo es alienado en cada sistema de distinta manera, aún en el socialismo real.

Asimismo, hemos visto que la crítica marxiana a la economía política puede ser entendida como una crítica ética. En efecto, la tesis antropológica de Marx consiste en sostener que únicamente el trabajo vivo, la persona humana, puede tanto producir como crear valor al objetivarse en el producto de su trabajo. En efecto, ninguna otra instancia que no sea el trabajo vivo puede añadir al producto más valor que el que posee independientemente del proceso de trabajo: ni el capital ni los medios de producción ni ninguna otra determinación. Se trata entonces de una antropología *poiética*, tanto productora como creadora. La tesis antropológica de Marx, o la cuestión antropológica fundamental tal como la enuncia nuestro autor, se trata, pues, de la objetivación de la vida humana del trabajador o de la objetivación de la subjetividad del trabajador a partir de los productos de su trabajo.

Si la pregunta que cuestiona sobre la *pobreza* del creador de valor, *i. e.*, del *creador de la riqueza*, no pudiese ser respondida, entonces *todo* estaría justificado: la explotación del trabajador, su enajenación, su miseria, la imposibilidad de reproducir su vida, su muerte. Pero como hemos sostenido nosotros a lo largo de este trabajo, la tesis que defiende Dussel desde su lectura de *El capital* y los escritos preparatorios es que el trabajo *no-pagado* por el capital al trabajador es *trabajo robado*. Y si el trabajo objetivado por el trabajador es vida humana objetivada, entonces, necesariamente dicho trabajo impago es robo de vida al trabajador. ¿Por qué entonces el capital se realiza paralelamente a la desrealización del trabajador? Pues porque el secreto del capital, el secreto de su "autovalorización" consiste en *apropiarse* de *trabajo no-pagado*. El plusvalor es, justamente, ese trabajo objetivado *impago*. Y el engaño se cumple en el precio del trabajo, *i. e.*, en el salario, puesto que encubre al trabajo como sustancia del valor y al plusvalor como robo. Que el capital sea plusvalor acumulado, que el plusvalor sea objetivación de trabajo impago, implica que no puede ocultarse en Marx una visión crítica de la no eticidad del

capital. Que el capital pueda realizarse no es posible desde sí mismo sino desde el hecho de disponer de trabajo ajeno impago. El capital entonces encubre el plustrabajo no pagado dentro del salario, y, al hacerlo, el plustrabajo que el obrero entrega al capital en el nivel de la producción, es percibido como un *contrato justo de intercambio igual* en el nivel de la circulación. El plusvalor, además, no aparece en el mundo fenoménico de la circulación del capital. Y no lo hace porque es el fundamento oculto de la ganancia del capital.

Al final del proceso del capital, la mercancía se presenta determinada doblemente como objetivación de *trabajo pagado* y como objetivación de *trabajo impago*. Es decir, por un lado, es objetivación del salario, y, por otro, es objetivación de plusvalor. Así, la mercancía resultante tiene *más-valor*. La mercancía contiene *en sí* plusvalor como producto del proceso de producción capitalista. Que tenga *más-valor* significa que la mercancía contiene trabajo vivo *objetivado* en mayor medida que el valor que contenía el *salario* o el capital variable empleado. El *trabajo impago* es el trabajo robado por el capital. Y más grave aún, antropológica y éticamente hablando, es robo de vida del trabajador, como hemos mostrado en nuestro cuarto capítulo.

Desde la interpretación dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios, hemos mostrado que la totalidad de los momentos del capital es solo trabajo vivo impago o, bien, robo de vida humana. El plusvalor no es otra cosa que trabajo vivo impago. El resultado de todo el proceso del capital se explica a partir de la *distribución* del trabajo vivo objetivado impago desde el momento de la producción hasta su realización como ganancia o interés:

> La conclusión de Marx es que, en primer lugar, el valor que conserva y repone el capital constante y que reproduce el capital variable, y, en segundo lugar, el nuevo valor (que se distribuye entre las ganancias y el interés) son fruto del trabajo vivo; pero, además, son sólo plusvalor: trabajo vivo impago, robado. (Dussel, 1990a: 128)

Cualquiera que viva del plusvalor de otro, vive en última y real instancia de la vida de otro; ya que entendemos, con Dussel y con Marx, el plusvalor como vida objetivada robada. Cualquiera que viva del plusvalor de otro, vive del robo de vida de otro, vive entonces de la muerte de otro. Cualquiera que en el capital —o en cualquier sistema económico posible— viva de la vida de otro, vive de su muerte.

Por nuestra parte, pensamos que el trabajo hermenéutico llevado a cabo por Dussel respecto de la obra de Marx debe ser considerado un momento más del desarrollo histórico del marxismo en América Latina,[104] al modo como la obra de José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, o *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez. El significativo aporte de Dussel a la tradición marxista consiste precisamente en destacar tanto la categoría de exterioridad en Marx como la de trabajo vivo.[105] La categoría de *totalidad*, por ejemplo, no explica el pasaje del dinero al capital. Es la categoría de *exterioridad* la que proporciona, según nuestro filósofo, la clave hermenéutica para tener una nueva visión sobre la totalidad del discurso de Marx.

Por último y para recapitular lo dicho, los elementos centrales, entonces, de la novedad de la interpretación dusseliana de la obra teórica de Marx son las siguientes: el descubrimiento marxiano del *trabajo vivo* como la categoría fundamental y generadora de todas las demás categorías de la economía política; la identificación de que el lugar histórico y lógico y del *trabajo vivo* no está en la ontología de la totalidad del capital, sino más allá, en lo antropológico meta-físico, en la exterioridad y alteridad, en el no-ser del capital, y, finalmente, la comprensión de que la crítica de Marx a la economía política burguesa y al fetichismo del capital, es en tanto que ciencia, una crítica ética.

Entendemos, entonces, que Marx constituye en el pensamiento filosófico dusseliano una novedad que le permite dar una evolución a su propio discurso filosófico. En efecto, el trabajo hermenéutico creativo respecto de la obra de Marx ha sido un eje fundamental para la fundamentación tanto de la dimensión económica como del aspecto material de la segunda formulación de la ética de la liberación. La interpretación dusseliana de *El capital* y los escritos preparatorios es precisamente la que, a nuestro juicio, servirá de base para la reformulación o refundamentación teórica de la filosofía de la liberación. En efecto, lo desarrollado hasta aquí nos abre la tarea de analizar y explicar cómo este trabajo interpretativo de la obra teórica de

104 Respecto de esta cuestión, hemos podido constatar algunas, por cierto muy pocas, referencias que incluyen a Dussel en la historia del marxismo latinoamericano. Véase Löwy, 1999; Guadarrama González, 1993; Fornet-Betancourt, 2001 y 2009, y Acha y D'Antonio, 2010.

105 De hecho, los dos artículos que Dussel escribió para el *Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus* fueron precisamente: "Exteriorität" y "lebendige Arbeit". Véase Dussel, 1997a y 2012c.

Marx ha sido subsumido en la producción filosófica posterior de Dussel. Entendemos que en este trabajo de subsunción hay dos momentos. El primero de ellos consiste en el empoderamiento de la dimensión económica a partir de la resignificación y ampliación categorial de la filosofía de la liberación en el periodo 1982-1993. Y el segundo momento, en la fundamentación de una económica de la liberación a partir de 1998. En esto consiste el objeto de estudio de nuestra tesis de doctorado en curso.

Esta económica de la liberación puede entenderse, según pensamos, como una de las manifestaciones críticas al capitalismo neoliberal. Se trata de una economía para la vida, para hacer posible la vida, y no para el aumento de la tasa de ganancia, única "razón" que acepta el neoliberalismo económico. Por nuestra parte, consideramos, precisamente a partir de Marx y de Dussel, que aquí se cifra una dimensión clave para pensar y construir en comunidad el futuro de la humanidad bajo *un mundo donde quepan todos los mundos*, bajo un mundo donde toda manifestación y sostenimiento de la vida sea posible.

Bibliografía

Distinguimos entre fuentes primarias y fuentes secundarias. Respecto de las primeras hemos indicado los textos de Enrique Dussel analizados y consultados en el presente trabajo. Paralelamente, respecto de las fuentes secundarias hemos indicado los textos que han servido de referencia para el desarrollo de la presente tesis. Finalmente indicamos también el material audiovisual considerado y las entrevistas realizadas para este trabajo.

1. Fuentes primarias: obras específicas de Enrique Dussel

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)]

----- (1972), "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)]

----- (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. [Buenos Aires, Docencia, 2012, 348 p. (Obras selectas, 4)]

----- (1975b), "Hacia una pedagógica 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*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires,

n. 1, pp. 78-104.
----- (1977a), *Filosofía ética de la Liberación*, Tomo 1, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 199 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 426 p.]
----- (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.
----- (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*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 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)] Otra edición: (1996), *Filosofía de la liberación*, 4ª ed. corregida, Bogotá, Nueva América, 234 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.
----- (1993a), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 208 p. (Fin de Milenio)
----- (1993b), *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra), El Verbo Divino, 317 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 322 p. (Obras selectas, 18)]
----- (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), *1942 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, La Paz, Plural editores-Centro de Información para el Desarrollo,

186 p. (Academia, 1) [Buenos Aires, Docencia, 2012, 219 p. (Obras selectas, 19)]
----- (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 politica*, n. 13, 1996, 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. (Estructuras y procesos. Filosofía) [Buenos Aires, Docencia, 2013, 296 p. y 306 p. (Obras selectas, 22)]
----- (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 *Enrique Dussel; un proyecto ético y político para América Latina*, Revista ANTHROPOS, Proyecto A ediciones, Barcelona, 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.
----- (1999c), "Seis tesis para una crítica de la razón política (ciudadano como agente político)" en *Signos filosóficos*, v. I, n. 2, jul-dic 1999, p. 171-197.
----- (2001a), *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 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.
----- (2003), "Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política *crítica*)" en *Signos filosóficos*, n. 9, ene-jul 2003, p. 111-132.
----- (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, UACM, 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)]
----- (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. Volumen II, 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), *Carta a los indignados*, México, La Jornada, 238 p. [*De la teoría a la praxis. Reflexiones estratégicas y tácticas*, Buenos Aires, Docencia, 274 p. (Obras selectas, 27)]
----- (2011b), "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.
----- (2012a), *Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal*, Buenos Aires, Docencia, 416 p. (Obras selectas, 2)
----- (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.
----- (2014a), *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, México, Siglo XXI Editores, 424 p. [Buenos Aires, Docencia, 2013, 416 p. (Obras selectas, 28)]
----- (2014b), *Filosofía del sur y descolonización*, Buenos Aires, Docencia, 280 p. (Obras selectas, 29)
----- (2015), *14 tesis de ética*, Buenos Aires, Docencia, 272 p. (Obras selectas, 30)
----- (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 Fornet Betancourt (1992), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI Editores, 104 p.

2. Fuentes secundarias

2.1. Obras bibliográficas y hemerográficas consultadas

Acha, Omar y Débora D'Antonio (2010), "Cartografía y perspectivas del 'marxismo latinoamericano'", en *Contracorriente*, v. 7, n. 2, pp. 210-256.
Alcàzar, Joan del *et al.* (2003), *Historia contemporánea de América*, Valencia, PUV, 473 p.
Alcoff, Linda Martín y Eduardo Mendieta (ed.) (2000), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 312 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.
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.
Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (2012), *América Latina, la construcción del orden: de las sociedades de masas a las sociedades en proceso de reestructuración*, Buenos Aires, Ariel, 752 p.
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.
----- (1995), "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación", en *Isegoría. Revista de filosofía moral y politica*, n. 11, 1995, p. 108-125.
Ardao, Arturo *et al.* (1976), *La filosofía actual en America 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)
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*, 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.
----- (inédito), "Hecho en el exilio", mimeo. (Gentileza de la autora)
Arthur, Crhistopher (2004), "Enrique Dussel - *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863*", en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, n. 26 <www.herramienta.com.ar/revista-impresa/revista-herramienta-n-26> [consulta: 21 ago 2016]
Attali, Jacques (2007), *Karl Marx o el espíritu del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 450 p.
Aveiro, Martín Omar (2014), *La universidad inconclusa: De la Ratio Studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*, Mendoza, Ediunc, 296 p.
Bautista, Juan José (2014), *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Madrid, Ediciones Akal, 285 p. (Cuestiones de antagonismo, 82)
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 (2008), "Sobre el concepto de historia", en su *Obras libro I/vol. 2*, Madrid, Abada Editores, pp. 303-317.
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, may-jun 1997, 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, jul-ago 1997, 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, nov-dic 1999, p. 689-729.
----- (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.
Beuchot, Mauricio (2008), *Filosofía mexicana del siglo XX*, México, Editorial Torres Asociados, 319 p.
Berlin, Isaiah (2000), *Karl Marx. Su vida y su entorno*, Madrid, Alianza Editorial, 240 p.
Bethell, Leslie (ed.) (1998), *Historia de América Latina; 13. México y el Caribe desde*

1930, Barcelona, Crítica, 372 p.
----- (ed.) (2002), *Historia de América Latina; 15. El Cono sur desde 1930*, Barcelona, Crítica, 368 p.
Bidet, Jacques (2007a), *Exploring Marx's* Capital. *Philosophical, Economic and Political Dimensions*, Leiden-Boston, Brill, 327 p. (Historical Materialism, 14)
----- (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. (Historical Materialism, 16)
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, Raúl (2004), *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de* Pasado y Presente, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 400 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.
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 (2006), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 326 p.
----- (2000), *Filosofar desde nuestra América; ensayo problematizador de su* modus operandi, 1ª ed., México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 199 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.
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. <www.monografias.com/trabajos65/enrique-dussel/enrique-dussel.shtml> (consultado: 24 mar 2010)
----- (2003), "Filosofía de la liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel" [en línea], <www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso/florian_10abr03.pdf> [consulta: 23 ene 2006]
Demenchonok, Eduardo (1990), *Filosofía latinoamericana; problemas y tendencias*, 1ª ed., Bogotá, El Búho, 289 p. (Universitas)
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.
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.

----- (2009), *Enrique Dussel: Una lectura latinoamericana de la obra completa de Marx*, Ibagué (Colombia), Universidad de Ibagué, 199 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.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino (1990), *Mysterium liberationes. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2 t.

Enzensberger, Hans Magnus (1999), *Conversaciones con Marx y Engels*, Barcelona, Anagrama, 583 p.

Estrello, Luz y Massimo Modonesi (2013), "Compromiso político, tarea teórica y movimientos sociales. Entrevista a Enrique Dussel", en *OSAL*, a. XIV, n. 33, mayo 2013, pp. 153-160.

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.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés, 417 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.

Fóscolo, Norma (2007a), "El proyecto biopolítico: alternativas latinoamericanas" (mimeo), ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Filosofía, San Juan, 8-12 jul 2007.

----- (2007b), "Pensando desde nosotros: la ética latinoamericana" en: Fóscolo, Norma (coordinadora), Adriana Arpini y Ricardo Rubio, *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano; paradigmas, necesidades, valores, derechos*, Espacio Editorial, Buenos Aires, 2007, p. 111-132.

----- (2010), "Una política de la vida. Dussel, Agamben, Negri", en Webster, Jutta, Alba Loyo y Ana Celi (eds.), *Cultura y desarrollo integral*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, pp. 54-57.

----- (2013), "Una 'biopolítica' para Latinoamérica", en *Revista Confluencia*, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, a. 6, n. 13, pp. 251-270.

Frank, André Gunder (1970), *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 345 p.

Freire, Paulo (2006), *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 248 p.

FSLN (1981), "Los cristianos en la revolución sandinista", en *SIC*, Caracas, Centro Gumilla, a. 44, n. 431, pp. 38-46.

Gabriel, Mary (2011), *Amor y capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una revolución*, Barcelona, El viejo topo, 837 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.
Gaos, José (1943), "Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano", en *Cuadernos Americanos*, n. 2, p. 63-86.
----- (1980), *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial, 187 p.
García Ruíz, 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, 2001, a. 2, n. 2, pp. 108-123.
----- (2003), *Filosofía de la liberación, una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Dríada, 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.
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 Buho, 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.
Gutiérrez, Gustavo (1971), *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, CEP-Editorial Universitaria, 383 p.
Habermas, Jürgen (1987), *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 431 p.
Halperin Donghi, Tulio (1998), *Historia contemporánea de América latina*, 6ª ed., Buenos Aires, Alianza, 774 p.
Haug, Wolfgang Fritz (2016), *Lecciones de introducción a la lectura de* El Capital, Barcelona, Laertes, 2018 p.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, Madrid, Alianza Editorial, 630 p. (Filosofía y pensamiento. Ensayo)
----- (2000), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derech*o, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 395 p.
----- (2013), *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 1112 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 comienza de* El Capital, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 295 p.
Heller, Agnes (1978), *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 182 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 subsumción 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.
Hinkelammert, Franz (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.
Hobsbawm, Eric (1998), *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 612 p.
Jalif, Clara (comp.) (2001), *Semillas en el tiempo; el latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, Ediunc, 311 p.
Jay, Martin (1984), *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 576 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. Palabra de Dios (2006), Buenos Aires, Paulinas, 1432 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. (Hermeneia, 8)
----- (2003), *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 269 p. (Hermeneia, 26)
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 interpretaçâo dusseliana do conceito de «valor» em Marx na questâo da dependéncia latioamericana", en *Reflexões sobre a Filosofía da Libertaçâo*, Porto Alegre, CEFIL, p. 125-159.
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.
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.
Marquínez 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.
Marx, Karl (1974a), *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, tomo 1, Buenos Aires, Ediciones Brumario, 566 p.
----- (1974b), *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, tomo 2, Buenos Aires, Ediciones Brumario, 409 p.
----- (1982), *Escritos de juventud (1835-1844)*, México, Fondo de Cultura Económica, 752 p. (Obras fundamentales de Marx y Engels, 1)
----- (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)
----- (1982), *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 y traducción de Enrique Dussel, 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)
----- (1999), *Miseria de la filosofía. Contestación a la "Filosofía de la Miseria" de Proudhon*, s.l., folio, 192 p. (Obras fundamentales de la filosofía)
----- (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)
----- (2010), *Salario, precio y ganancia*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 96 p. (Clásicos y Contemporáneos)

----- *et al.* (1975), *Cartas a Kugelmann*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 295 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), *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 43 Bände. (cit. *MEW*)
----- y Friedrich Engels (1975 y ss), *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlín y República Democrática Alemana. (cit. *MEGA*)
Mehring, Franz (2013), *Marx, historia de su vida*, Buenos Aires, Editorial Marat, 590 p.
Mendieta, Eduardo (2003), *Latin American Philosophy. Currensts, Issues, Debates*, Bloomington (USA), Indiana University Press, 218 p.
Michelini, 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, Nº 1/2, 241 p.
Miranda, José Porfirio (2008), *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 354 p.
Moreno Villa, Mariano (1998), "Bibliografía de y sobre Enrique Dussel", *Revista Anthropos*, n. 180, pp. 39-46.
Moros Ruano, Edgar (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.
----- (1984), *The philosophy of liberation: An alternative to marxism in Latin America?* Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Nashville (Tennessee), Vanderbilt Univerity.
Musto, Marcello (2011), *Tras las huellas de un fantasma: la actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI Editores, 252 p.
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. (Blackwell Companions to Philosophy, 45)
Ortega Reyna, Jaime (2014), *Leer* El Capital *de Marx, teorizar la política: una aproximación a la obra de Bolívar Echeverría y Enrique Dussel*. Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
Parisí, Alberto (1979), *Filosofía y dialéctica*, México, Edicol, 170 p.
----- (1988), *Una lectura latinoamericana de "El capital" de Marx*, Córdoba, Editorial Letra, 485 p.
----- (2005a), "Contradicción/conflicto", en Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 63-78.
----- (2005b), "Diferencia", en Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 189-199.
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.
Poniatowska, Elena (2014), *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*, México, Ediciones Era, 366 p.

Popper, Karl (1983), *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 513 p.
Rabossi, Eduardo (1985), "El análisis filosófico en Argentina", en Gracia, Jorge J. E. *et al.*, *El análisis filosófico en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 25-32.
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. (Estructuras y Procesos. Serie Filosofía)
Roig, Arturo Andrés (1981), *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.
----- (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Ediunc, 230 p. [Reeditado en 2011, Buenos Aires, Una Ventana, 306 p.]
----- (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Ediunc, 277 p.
----- (2005a), "Aquellos años de esperanza y dolor", en su *Mendoza en sus letras y sus ideas*, Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, pp. 363-383.
----- (2005b), "La filosofía en Mendoza", en su *Mendoza en sus letras y sus ideas*, Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, pp. 345-362.
----- (2009), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, 384 p.
Roll, Eric (1978), *Historia de las doctrinas económicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 613 p.
Romero, Luis Alberto (2012), *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económia, 432 p.
Rosdolsky, Roman (2004), *Génesis y estructura de* El capital *de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 630 p.
Rowland, Christopher (ed) (2007), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 314 p.
Rubel, Maximilien (1970), *Karl Marx; ensayo de una biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 356 p.
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.
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. (Mínima, 22)
----- (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.
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.
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.
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. (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Univeristaria, 51)
Schutte, Ofelia (1984), "Crisis de identidad occidental y reconstrucción latinoamericana", en *Nuestra América*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, a. IV, n. 11, pp. 61-68.
----- (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.
Steckner, Anna (2001). "Enrique Dussel (1934-)", en Jalif, Clara Alicia de Bertranou, *Semillas en el tiempo*. Mendoza, Ediunc, 2001, pp. 61-80.
Tarcus, Horacio (1999), "El corpus marxista. 1955-1976", en Cella, Susana (comp.), *Historia crítica de la literatura argentina. La irrupción de la crítica*, Buenos Aires, Emecé, 465-500 pp.
----- (2013), *Marx en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 544 p.
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 Cultura*l, 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.
----- (2015a), "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.
----- (2015b), "La crítica ética de la economía política en América Latina: la interpretación dusseliana de *El capital* y sus escritos preparatorios", en Adriana Arpini (Comp.), *Pensamiento crítico Latinoamericano del siglo XX*, Mendoza, Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencas Polítcas y Sociales y Editorial Qellqasqa. En prensa.
Vargas Lozano, Gabriel (1976), "Situación actual de la filosofía en México (A propósito del Primer Coloquio Nacional de Filosofía", en *Dialéctica*, México, Universidad Autónoma de Puebla, a. I, jul, n. 1, pp. 231-237.
----- (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.
----- (2006), "Perspectivas del pensamiento crítico, hoy", en *Revista Dialéctica*, n. 38, pp. 135-143.
----- (2007), *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 381 p.
Veraza, Jorge (2007), *Leer* El Capital *hoy. Pasajes y problemas decisivos*, México, Editorial Ítaca y Ediciones de Paradigmas y Utopías, 340 p.
Villanueva, Enrique (1985), "El análisis filosófico en México", en Gracia, Jorge J. E. *et al.*, *El análisis filosófico en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 159-163.
Vuola, Elina (2000), *Teología feminista-teología de la liberación: los límites de la liberación (la práxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*, Madrid, IEPALA Editorial, 290 p.
VV. AA. (1998), "Enrique Dussel; un proyecto ético y político para América Latina", en *Revista ANTHROPOS*, Barcelona, Proyecto A ed., n. 180, set-oct, 93 p.
Wheen, Francis (2003), *Karl Marx*, Lisboa, Bertrand Editora, 365 p.
----- (2007), *La historia de* El Capital *de Karl Marx*, Buenos Aires, Debate, 160 p. (Los libros que cambiaron el mundo)
Ynoub, Roxana Cecilia (2011), *El proyecto y la metodología de la investigación*, Buenos Aires, Cengage Learning Argentina, 168 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.
----- (1977), "En el mundo y la historia" en *Latinoamérica. Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, p. 35-46.
----- *et al.* (1968), "El sentido actual de la filosofía en México", en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, n. 5, pp. I-VIII.

2.2. Material audiovisual

García-Agundis, Sergio (dir.) (2013), *Caminante no hay camino… un autorretrato documental* [DVD], México, Kino producciones.
Universidad Nacional de Cuyo. Centro de Información y Comunicación. Área Televisión (2006), *Historia de vida: Filósofo mendocino con trayectoria internacional*, Mendoza, recuperado de bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?

idobjeto=736
YouTube (febrero de 2014), Videos del curso de Enrique Dussel: "16 tesis de economía política", recuperado de www.youtube.com/user/locoviviente/videos

2.3. Entrevistas realizadas por el autor

A la Dra. Adriana Arpini, realizada el 20 de julio de 2015 en su casa, Ciudad de Mendoza.
A la Dra. Norma Fóscolo, realizada el 22 de octubre de 2015 en su casa, Ciudad de Mendoza.
Al Dr. Enrique Dussel, realizadas el 24 de noviembre de 2014 en la UACM, Plantel Del Valle y el 15 de enero de 2015 en su casa, ambas en Ciudad de México.
Al Dr. Horacio Cerutti-Guldberg, realizada el 22 de enero de 2015 en el CIALC, UNAM, Ciudad de México.
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.

* * *