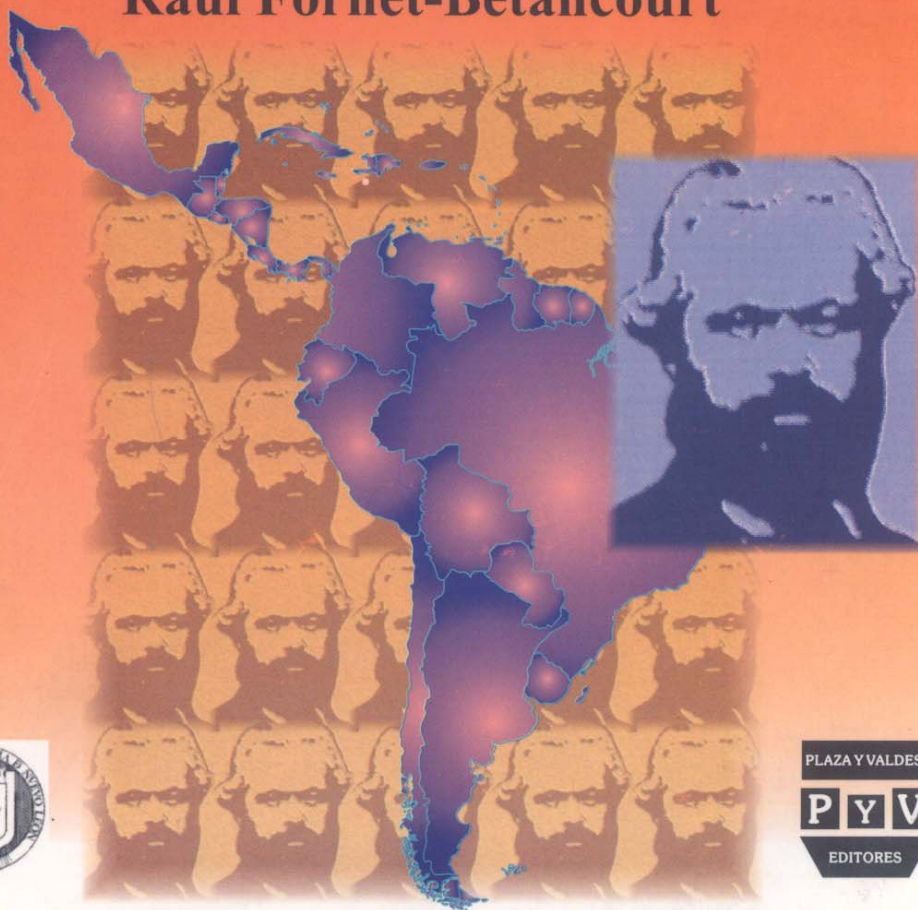


TRANSFORMACIÓN DEL MARXISMO

HISTORIA DEL MARXISMO
EN AMÉRICA LATINA

Raúl Fornet-Betancourt



PLAZA Y VALDES

P Y V

EDITORES

Enrique Dussel (1934-)

Si la evolución en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez nos muestra cómo un autor que se define marxista desde el principio va redefiniendo su posición al interior del marxismo, y se va distanciando de un marxismo dogmático de cuño soviético, para ir acercándose a un marxismo renovado que se comprende como un proceso abierto de praxis y teoría, la obra del argentino Enrique Dussel¹⁹² nos confronta, en cambio, con la experiencia de un autor que, para llegar al diálogo productivo con Marx, debió liberarse primero de los prejuicios antimarxistas típicos del catolicismo conservador de América Latina y, especialmente, de la Argentina.

Con esta afirmación de entrada queremos adelantar que la relación de Dussel con el marxismo es problemática y compleja, porque va desde el rechazo y la negación a la afirmación o asimilación transformadora. Con ello decimos también que la definición o comprensión que nos da Dussel hoy de su posición filosófica en el sentido de un "marxismo de tipo especial",^m no podemos entenderla como la perspectiva que permitiría leer su evolución filosófica retrospectivamente en clave de convergencia con el marxismo. En dicha interpretación actual de su relación con el marxismo vemos más bien el resultado de una evolución interna que —probablemente desde 1976/1977, es decir, a partir del exilio mexicano— va a girar precisamente en torno de una relectura sistemática de Marx que le llevará a descubrir el planteamiento marxiano como un marco teórico complementario. Éste es el inicio de una nueva fase en el pensamiento de Dussel; una fase que se caracteriza por el diálogo constructivo con Marx. Entendemos, pues, la posición "marxista" de Dussel como una estación provisoria en un camino de evolución crítica que supera productivamente sus propios

¹⁹² Es sabido que una parte esencial del trabajo teórico de Enrique Dussel la encontramos en el campo de la teología. Dussel es, en efecto, uno de los principales representantes de la teología de la liberación latinoamericana. Sobre la perspectiva teológica de Dussel, véase Antón Peter, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel uñé Karl Rahner im Vergleich*, Freiburg/Basel/Wien, 1988; y *Enrique Dussel, Offenbarung Gottes im Anderen*, Mainz, 1997. Pero, por razones obvias, no nos ocuparemos de la dimensión teológica de la obra de Dussel en este libro. Así, cuando hablemos aquí de la "obra" de Dussel, nos referimos sólo a su obra filosófica en sentido estricto, es decir, a su obra como exponente de una de las principales corrientes de la filosofía de liberación latinoamericana. Se comprende también que, en el marco del presente trabajo, tendremos que limitar el estudio de su obra filosófica al aspecto de la recepción del marxismo en la misma.

¹⁹³ Enrique Dussel, "Philosophie der Befreiung", en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt, 1988, p. 51.

puntos de vista anteriores, y que por eso caracterizamos como "el camino de Dussel de Levinas a Marx".¹⁹⁴

Nos parece que, optando por esta visión de las cosas, nos ajustamos más a los hechos que si tratásemos, por ejemplo, de hacer de Dussel un "marxista de nacimiento".¹⁹⁵ Creemos, además, que nuestra postura se ajusta a lo que se desprende de las fuentes, sobre todo de sus textos de la primera mitad de los años setentas, pues, aun cuando —por sospecha de ideologización— no se comparta la tesis de Cerutti de que la "opción antimarxista de Dussel"¹⁹⁶ se condensa filosóficamente en el intento de fundamentar la filosofía latinoamericana de la liberación como "alternativa al pensamiento marxista",¹⁹⁷ se debe reconocer, sin embargo, como un hecho indiscutible en nuestra historia de la filosofía, que Dussel, en los textos de esos años, paga realmente tributo al antimarxismo propio del catolicismo tradicionalista de su patria. Así, por ejemplo, vemos cómo resalta la incompatibilidad filosófica entre marxismo y cristianismo, para rechazar en nombre de la misma al marxismo como posible horizonte teórico para una filosofía de la liberación de inspiración cristiana en América Latina. En este sentido afirma en uno de los textos de ese tiempo: "el humanismo marxista es irreconciliable con el cristiano [...]"¹⁹⁸ Y, en otro texto leemos: "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, es intrínsecamente incompatible con la metafísica de la Alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana".¹⁹⁹

Que Dussel entiende, realmente, en estos años su posición crítica frente al marxismo como un rechazo global, se comprueba además en el hecho de que todavía no acierta a distinguir entre Marx y el marxismo. Es más: en esos textos Dussel rechaza a Marx expresamente como posible interlocutor de la filosofía latinoamericana de la liberación. Pues Marx es, a sus ojos, un pensador que no supo sobrepasar los límites

¹⁹⁴ Raúl Fomet-Betancourt, "Einleitung", en Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburgo, 1989, p. 9.

¹⁹⁵ Cfr. Enrique Dussel, "Teología de la liberación y marxismo", en *Cristianismo y Sociedad* 98 (1988) 37-60.

¹⁹⁶ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983, p. 35.

¹⁹⁷ Horacio Cerutti Guldberg, *ibid.*, p. 255.

¹⁹⁸ Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, 1973, p. 159.

¹⁹⁹ Enrique Dussel, "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", en *Stmmata* 1/2 (1972) 84. Cfr. también Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, p. 284.

de la modernidad europea,²⁰⁰ y que, en consecuencia, tampoco pudo llegar a comprender la alteridad del otro, esto es, la alteridad del ser de aquellos que se encuentran fuera de la totalidad europea. O, como Dussel mismo solía decir, Marx continúa a su manera la lógica de la totalidad de la dialéctica de Hegel, que sólo puede considerar la exterioridad del otro como una simple parte del movimiento de la totalidad que se expande a sí misma en el sistema y que deviene consciente de su propia identidad.²⁰¹ En consecuencia la alteridad del otro "es impensable para Marx".²⁰² Y con intención de marcar con más claridad todavía la distancia que lo aleja de Marx, añade Dussel: "[...] Marx [...] piensa todo en la categoría de totalidad. No tiene la experiencia de lo que es la alteridad. Está situado en la modernidad",²⁰³ afirmando todavía: "[...] la totalidad cerrada es el verdadero horizonte en el pensamiento de Marx".²⁰⁴

Estos textos nos muestran cómo Dussel, en esta fase de su pensamiento, se distancia del marxismo y de Marx, recurriendo en su crítica no solamente a una tradición latinoamericana de claro cuño católico, sino también a la metafísica de la alteridad. O sea que en el trasfondo de la crítica dusseliana al marxismo encontramos la influencia del antimarxismo de la tradición católica conservadora de América Latina, y que, en la Argentina, tiende políticamente al populismo, y al mismo tiempo la influencia que le llega por la recepción de la metafísica levinasiana de la alteridad y de la exterioridad del otro. Ambos momentos, que representan en cierta forma las dimensiones política y filosófica del trasfondo de la crítica de Dussel al marxismo, están íntimamente relacionados y, por eso, hay que verlos siempre en relación recíproca. 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.²⁰⁵ No obstante, en nuestra expo-

²⁰⁰ Cfr. Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*, ed. cit., p. 114; y *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 148.

²⁰¹ Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., pp. 144, 148, 178 y 196.

²⁰² Enrique Dussel, "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", en *Stromata 1/2 (1972)* p. 83.

²⁰³ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 84.

²⁰⁴ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 93.

²⁰⁵ Sobre la recepción de Levinas en este contexto concreto, cfr. Pablo Sudar, *El rostro del pobre "inversión del ser" y revelación del "más allá del ser" en la filosofía de Emmanuel Levinas: su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica*, Münster (tesis doctoral), 1978. Pero véase también E. Dussel/D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires, 1975; Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; y la

sición de la evolución del pensamiento de Dussel nos fijaremos sólo en el momento filosófico de dicho trasfondo, debiendo aclarar además que consideramos aquí de la recepción de Levinas únicamente el aspecto de su significado filosófico para la relación de Dussel con el marxismo como filosofía. Dejamos al margen, por tanto, la cuestión "política", referida al problema de saber si Dussel interpreta a Levinas en conexión con el programa del catolicismo político de la Argentina y lo pone al servicio de la opción populista.²⁰⁶ Lo hacemos por una razón doble. Primero porque en el apartado ("Contexto histórico-social y cultural de la presente etapa") ya tuvimos oportunidad de destacar lo fundamental del debate o, mejor dicho, polémica entre "populistas" y "marxistas" en el seno del grupo argentino de la filosofía de la liberación. Y segundo, porque es cierto que el esclarecimiento del trasfondo político de la crítica de Dussel al marxismo y de su recepción de Levinas es importante, ya que nos ilustra sobre las razones de la acusación de populismo²⁰⁷ y nos da así elementos significativos para comprender mejor la evolución del planteamiento de Dussel en general. No hay duda, pues, sobre la importancia de este aspecto. Y, sin embargo, hay que decir que lo decisivo en ese proceso que calificamos como el "camino de Levinas a Marx", es que Dussel lo recorre en gran parte al margen de la polémica sobre la acusación de populismo. Pues este camino —como veremos luego— se hace como un proceso de crítica y autocrítica estrictamente filosófica; y esto, especialmente en razón de que es justo en este proceso donde Dussel —más allá de toda polémica política— elabora la redefinición de la cuestión del método en la filosofía de la liberación. Se trata esencialmente de un debate metodológico. Esto es, Levinas y Marx son para Dussel dos metodologías, dos métodos que ofrecen, primero, perspectivas de trabajo mutuamente excluyentes, pero que, sin embargo, tras la relectura de Marx,

obra por él editada: *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984. Útiles son también: Eduardo Demenchonok, *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*, Bogotá, 1990; Arturo A. Roig, "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", en *Nuestra América* 11 (1984) 55-59; y Gregor Sauerwald, "Civilización y barbarie", en *Nuestra América* 11 (1984) 69-84.

²⁰⁶ Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. cit., especialmente p. 205 y ss.

²⁰⁷ El propio Dussel apunta la importancia de este momento, cuando constata: "En su origen argentino, por influencias del *populismo* peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos, que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la liberación como alternativa al pensamiento de Marx". *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, 1983, p. 93 (cursiva en el original).

iniciada en 1976/1977, se van percibiendo progresivamente como perspectivas complementarias. Y pensamos que es precisamente esta nueva concepción metodológica la que marca el viraje fundamental en la posición filosófica de Dussel.²⁰⁸ Por eso presentaremos el mencionado "camino de Levinas a Marx" como el que transita Dussel desde la resistencia metodológica contra Marx (¡en nombre de Levinas!) hacia la convergencia metodológica con Marx (¡sin negar a Levinas!), y que por eso representa, a nuestro modo de ver, la evolución metodológica peculiar mediante la que 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.²⁰⁹

Debemos entonces precisar lo siguiente: considerar la recepción dusseliana de Levinas sólo en el aspecto de su importancia filosófica para la explicación de la relación de Dussel con el marxismo, significa, estrictamente hablando, ocuparse en primera línea de la cuestión de las consecuencias metodológicas. Teniendo en cuenta esto, queremos partir aquí del hecho de que, con la recepción de Levinas, Dussel descubre la categoría de la "exterioridad",²¹⁰ que —como él mismo acentúa hasta hoy— representa la categoría fundamental de su filosofía de la liberación, porque es la piedra angular, tanto de su planteamiento metodológico como de la explicación sistemática de su pensamiento.²¹¹ Para el desarrollo del método de la filosofía dusseliana de la liberación —siendo éste, insistimos, el único aspecto que nos interesa ahora— la recepción de la categoría de la exterioridad va a ser, por tanto, de importancia

²⁰⁸ Por eso nos sorprende que la bibliografía especializada sobre Dussel no tenga en cuenta esta redefinición metodológica de su posición. Cfr. José Luiz Ames, "Filosofía y militancia. Análisis de la evolución de sus relaciones con el pensamiento de Enrique Dussel", en *Libertad/Liberación* (1991) 17-23; Germán Marquinez, "Enrique Dussel. Filósofo de la liberación latinoamericana", en E. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, 1983, pp. 5-51. Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg/Basel/Wien, 1992; y *Diskurs und Befreiung*, Amsterdam, 1997; y Roque Zimmermann, *América Latina - o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*, Petropolis, 1987.

²⁰⁹ Ofelia Schutte no hace justicia a la complejidad de esta evolución metodológica cuando habla de este camino diciendo que Dussel "intends to make Marx a Dusselian". Ofelia Schutte, "Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethics", en *The Philosophical Forum* 3 (1991) p. 278. Cfr., además, Leonardo Pérez Leyva, "La filosofía de la liberación en Enrique Dussel. Algunas consideraciones", en *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 13 (1987) 121-130.

²¹⁰ Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, 1961.

²¹¹ Cfr. Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, ed. cit., p. 54 y ss.; y "Philosophie der Befreiung", ed. cit., p. 46.

decisiva. Es ella la que le abre la perspectiva que le permitirá transformar metodológicamente en una "metafísica" de la alteridad la doctrina de la analogía que había heredado de la tradición teológica y filosófica aristotélico-tomista. Esta "metafísica" de la alteridad, que se llamará también "el método analéctico" o la "analéctica",²¹² se plantea en este primer paso como una clara e inequívoca superación del método dialéctico, incluyendo el desarrollo marxista del mismo. Pero antes de seguir adelante, detengámonos un momento en la transformación dusseliana de la doctrina de la analogía.

Observemos, de entrada, que hablamos conscientemente de transformación y no tan sólo de la aplicación de la doctrina de la analogía, pues, recurriendo a la analogía desde el horizonte de la categoría levinasiana de la exterioridad, Dussel dispone ya de la base necesaria para poder criticar la doctrina tradicional de la analogía, sobre todo en su elaboración como "analogía entis", que es a la que se refiere especialmente.²¹³ Así, puede Dussel mostrar que la analogía tradicional representa un modo de pensar que todavía parte del presupuesto de la identidad ontológica del ser —como se ve en la tradición de Aristóteles a Heidegger—, siendo ciertamente capaz de tematizar la diferencia ontológica, pero en ningún caso la "distinción meta-física".²¹⁴

Para comprender mejor esta observación crítica hay que cerciorarse, por un lado, de que con la referencia a la diferencia ontológica, Dussel quiere poner en evidencia los límites de la analogía tradicional, esto es, de la "analogía entis". La analogía, a su modo de ver, es todavía un modo de pensar ontológico. Y para Dussel, que opera con la distinción levinasiana entre ontología y metafísica,²¹⁵ esto significa que la "analogía

²¹² Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 181 y ss.; *Filosofía de la liberación*, México, 1977, p. 166 y ss.; y su *Introducción a la filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 198 y ss.

²¹³ Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 184 y ss. Sobre el trasfondo histórico-teológico e histórico-filosófico de la problemática de la analogía en Dussel, cfr., también A. Peter, *op. cit.*, p. 156 y ss. y H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung*, ed. cit., p. 69 y ss.; así como Peter Penner, "Die absolute Alterität Gottes. Ein lateinamerikanischer Beitrag zur Gottesfrage", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 15(1989) 27-37. Sobre la evolución teológico-filosófica de la doctrina de la analogía, Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo 1, Buenos Aires, 1971, pp. 99-103; y W.Kluxen/H.Schwarz/A.Remane, "Analogie", en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 1, Basel/Stuttgart, 1971, pp. 214-229.

²¹⁴ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., pp. 185-186.

²¹⁵ Como se sabe, Levinas llama ontología al modo de pensar que se impone en la tradición filosófica occidental como un pensamiento que parte del primado de lo mismo o de lo idéntico, y que por eso sólo puede ver al otro de manera reduccionista o asimilatoria. La metafísica, al contrario, significa el modo de pensar que rompe esta tradición ontológica, en la medida en que parte de la exterioridad irreductible del

entis" posibilita la predicación análoga del ser en el ente; pero no consigue liberar al ser de la totalidad ontológica uniformizante, porque —a pesar de la afirmación de la analogía en el campo del ente— piensa el ser como un fundamento que permanece idéntico consigo y en sí,²¹⁶ de donde se sigue, como consecuencia crítica central, que "la mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad".²¹⁷

La afirmación consecuente de la historicidad, que tiene su base en última instancia en la libertad del otro que se manifiesta en la exterioridad, exige según Dussel la transformación de la analogía en un modo de pensar histórico, inspirado en una nueva concepción del ser. Por esta razón subraya Dussel, por otro lado, la "distinción meta-física", planteándola en el sentido específico de una superación de la diferencia ontológica heideggeriana,²¹⁸ puesto que con ella se quiere designar la superación "metafísica" (en sentido levinasiano) de la concepción ontológica del ser. De modo que la "distinción meta-física" de Dussel refleja la concepción del ser que subyace a su transformación de la analogía, a saber: la concepción del ser en el sentido levinasiano de la alteridad, de la "distinta" libertad del otro. Por lo tanto, Dussel tiene que ir más allá de la noción de analogía como método para la explicación de la relación entre ser y ente; es decir, precisa comprenderla como método de un proceso histórico en cuyo centro se encuentra la dialéctica abierta de la reciprocidad de libertades concretas. La "analogía entis" —si cabe la expresión— es transformada en una analogía del ser, esto es, de la libertad y de la palabra del otro:

la analogía del ser mismo nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El "ser mismo" es análogo [...] No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como fundamento de la totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más alto (ano) o por sobre (ana-) la totalidad, el otro libre como negatividad primera, es análogo con respecto al ser *delnoein*, de la razón hegeliana o de la comprensión heideggeriana. La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *physis* o subjetividad, como totalidad, es un modo

otro. Si, pues, identidad, sistema y totalidad son categorías dominantes para la ontología, la metafísica se orienta antes por la alteridad y la absoluta trascendencia del otro. La metafísica es pues la ruptura con la totalidad ontológica. *Cfr.* Emmanuel Levinas, *op. cit.*, especialmente p. 5 y ss. Véase también Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, 1977, p. 56 y ss.

²¹⁶ *Cfr.* Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 187.

²¹⁷ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 187.

²¹⁸ *Cfr.* Enrique Dussel, *ibid.*, p. 186

de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio el ser como libertad abismal del otro, la alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógica y distinta, separada, que funda la analogía de la palabra [...].²¹⁹

Esta analogía transformada recibe en Dussel el nombre de analéctica y constituye el método de su filosofía de la liberación, en la primera fase. En el marco del presente estudio no podemos seguir analizando la estructura metodológica de la analéctica ni tampoco es necesario para nuestro objetivo aquí, ya que lo importante es la idea antes expresada de que en la concepción original de Dussel la analéctica es comprendida como la superación del método dialéctico (inclusive de Marx). Y en este punto sí queremos insistir.

A este nivel de su evolución filosófica Dussel considera la dialéctica como el método de la ontología: "El ámbito propio de la dialéctica es lo ontológico; es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro hasta su fundamento [...] La categoría propia del método dialéctico es la de totalidad. Su principio es el de identidad y diferencia".²²⁰ Y, como Dussel, siguiendo a Levinas, entiende la ontología como "*philosophie de la puissance*", es decir, como "*philosophie de l'injustice*",²²¹ ese anclaje de la dialéctica en la ontología le lleva a su vez a ver en la dialéctica el "método ontológico"²²² de una filosofía que hace de su pensar un instrumento más para la destrucción sistemática de la alteridad del otro. Porque es reflexión de un movimiento ontológico que "diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo xv [...] El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos".²²³ La dialéctica se desarrolla, por lo tanto, según Dussel, simultáneamente como "lógica de la totalidad [...]" y "[...] del totalitarismo".²²⁴

²¹⁹ Enrique Dussel, *ibid.*, pp. 187-188 (cursiva en el original).

²²⁰ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 164.

²²¹ Emmanuel Levinas, *op. cit.*, pp. 16 y 17.

²²² Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 165.

²²³ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 114. Aunque aquí no podamos tratar el tema, debemos con todo recordar que la crítica de Dussel —entendida positivamente— abre una perspectiva de respuesta a la cuestión que Husserl formuló al decir que se trata de saber "si la humanidad europea lleva en sí una idea absoluta y no es sólo un tipo empírico antropológico como la 'China' o la 'India'; y si además el espectáculo de europeización de todas las otras formas humanas manifiesta en sí el dominio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no a un absurdo histórico del mismo" (Edmund Husserl, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie", en *Husserliana*, tomo vi, La Haya, 1962, p. 14).

²²⁴ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 56.

Que para Dussel la dialéctica marxista, es más, incluso la dialéctica de Marx, no solamente no rompe el horizonte de esta "lógica de la totalidad" ontológica, sino que permanece además totalmente dentro de su estructura fundamental de pensamiento, lo confirman ya los textos que antes aducíamos como prueba de la crítica de Dussel al marxismo, pues esos textos muestran cómo Dussel —precisamente por la influencia de la metafísica de la alteridad de Levinas— acusa a Marx de ser un pensador de la totalidad ontológica. Pero tratemos de precisar más todavía la posición dusseliana de esos años.

La acusación de que el horizonte de pensamiento de Marx es el de la totalidad ontológica, pensamos, tiene que ser vista como una afirmación que quiere poner en primer plano la divergencia metódica con la dialéctica de Marx. En la historia del método dialéctico, nos dice Dussel, Marx significa una "nueva modificación";²²⁵ pero entiende que ésta no es suficientemente radical como para introducir una ruptura en la lógica del método. Marx modifica la dialéctica en una dialéctica histórica;²²⁶ pero lo decisivo es que su dialéctica no alcanza a sobrepasar la historicidad de la totalidad vigente, es decir, europea,²²⁷ porque a la dialéctica marxista le falta la categoría de la alteridad.²²⁸ A este respecto resulta elocuente esta cita: "Desde Descartes hasta Hegel el ser se confundió con el pensar; en Feuerbach hasta con lo sensible o la sensibilidad; en Marx el ser es laboriosidad o el trabajo como tal. Con esto hemos superado la religiosidad etérea de Schelling, pero hemos perdido la exterioridad del ser".²²⁹ Esta es, pues, la razón que motiva el distanciamiento metodológico de Dussel

²²⁵ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 137.

²²⁶ Cfr. Enrique Dussel, *ibid.*, p. 143.

²²⁷ Cfr. Enrique Dussel, *ibid.*, p. 148.

²²⁸ Cfr. Enrique Dussel, *ibid.*, p. 144.

²²⁹ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 148. El "retroceso" de Marx en relación con Schelling, indicado implícitamente en esta cita, se puede explicar por el hecho de que para Dussel el Schelling tardío, que se distancia de su filosofía de la identidad y que realiza así un "pasaje hacia la filosofía positiva" (F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Darmstadt, 1975, p. 111), puede ser considerado el pionero del método que él llama analéctico. Pues la filosofía tardía de Schelling es, para Dussel, un intento de abrir el horizonte del ser de la ontología dialéctica, apuntando hacia un "más allá" de la totalidad (vigente). Por eso nos dice que el Schelling tardío "avanza cavilantemente en un *nuevo método* que ya no es el dialéctico". Enrique Dussel, *ibid.*, p. 122 (cursiva en el original). También por esa razón acentúa Dussel el significado de las "referencias meta-físicas", contenidas en la filosofía tardía de Schelling. Cfr. Enrique Dussel, *ibid.*, p. 118. Ejemplos ilustrativos de estas referencias "meta-físicas", esto es, de momentos vinculados a la experiencia de la exterioridad del ser, en Schelling, serían, entre otros, la idea del "ser impensable anteriormente", que precede al pensamiento, o la distinción entre ser y "señor del ser". Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* 1841/1842, Frankfurt, 1977

respecto a Marx, y lo que le lleva a concebir la analéctica como una "lógica de la exterioridad o de la alteridad",²³⁰ que deja atrás el planteamiento dialéctico de toda filosofía ontológica y que, por eso mismo, puede presentarse expresamente como el método de una filosofía que supera la dialéctica, es decir, de una filosofía verdaderamente crítica, capaz de sobrepasar el horizonte del sistema vigente.

El valor que Dussel confería a la delimitación metodológica en esta etapa frente al pensamiento dialéctico, se percibe con claridad meridiana en este texto en el que resume la diferencia entre el método dialéctico y el analéctico de la siguiente manera:

El método del que queremos hablar, el *ana-lécúico*, va más más allá, más arriba, viene de un nivel más alto (ana-) que el del mero método *dia-léclico*. El método *dia-lécüico* es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, de la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dia-léclico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de "lo mismo". El método ana-léclico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro, y para "servir-le" (al otro) creativamente.²³¹

La analéctica representa, pues, para Dussel la superación metodológica de la dialéctica. Insistimos en esta concepción de la analéctica como método propio —que Dussel defiende hasta 1979—²³² porque entendemos que ese viraje en la posición filosófica dusseliana que hemos caracterizado metodológicamente como el paso de la resistencia frente a Marx a la convergencia con Marx, es un viraje que a partir de 1980 se hace notar precisamente en el hecho de que la analéctica pierde el estatus de método propio, y se convierte en un momento del método dialéctico. Hay que consta-

p. 160 y ss.; y "Darstellung des philosophischen Empirismus", en *Ausgewahlte Werke*, Darmstadt, 1976, p. 542 y ss. Esta referencia a Schelling como pensador pionero de la exterioridad del ser es tanto más importante en el contexto de este trabajo cuanto que la nueva interpretación de Marx propuesta por Dussel destaca precisamente la idea de que Marx continúa la perspectiva "metafísica" del Schelling tardío. Pero de esto nos ocuparemos más adelante.

²³⁰ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, ed. cit., pp. 51-52.

²³¹ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 182 (cursiva en el original).

²³² "Al método meta-físico lo llamaré "ana-léclico" y es distinto del método "dialéctico". Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, ed. cit., pp. 198-199.

tar, en efecto, que a diferencia de la versión original de su *Filosofía de la Liberación* (1977), en la segunda edición de 1980, Dussel no habla más del "método analéctico", sino de "el momento analéctico del método dialéctico metafísico".²³³ Y dos años más tarde vemos cómo Dussel formula ya de manera precisa esta redefinición metodológica del planteamiento de la filosofía de la liberación:

[...] la afirmación de la exterioridad es un momento, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico afirma primero la exterioridad, desde ella niega la negación, y emprende hacia el pasaje de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es nueva; era imposible para la antigua totalidad. El otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una nueva totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) [...] El totalitarismo de la mismidad ha sido superado.²³⁴

A la luz de estos textos se ve claro que Dussel entiende ahora la analéctica como un momento complementario de la dialéctica; y, más en concreto —como mostraremos a continuación— de la dialéctica marxiana. Pero conviene ante todo comprender cabalmente que la analéctica no complementa la dialéctica ni posteriormente ni adicionalmente; es decir que no es un momento que se agrega a la estructura ya existente de la dialéctica. Su dimensión "complementaria" hay que entenderla más bien como co-fundamentación de nuevas perspectivas dialécticas de pensamiento. El momento analéctico es el momento que hace que la dialéctica negativa devenga positiva. Porque es la analéctica la que hace posible que la dialéctica convierta "*la anterioridad absoluta*" de la exterioridad sobre la totalidad²³⁵ en punto de partida para su reflexión. Por eso, para Dussel, en este nivel, no se da ya propiamente una crítica analéctica específica de la dialéctica, sino una crítica *dialéctica* de la dialéctica: "La dialéctica negativa no es ya suficiente. El momento analéctico es el punto de apoyo de nuevos despliegues. El momento analéctico nos abre al ámbito metafísico (que no es el óntico de las ciencias fácticas ni el ontológico de la dialéctica negativa), refiriéndose semánticamente al otro. Su categoría propia es la de exterioridad".²³⁶

²³³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, 1980, p.191. Y en la tercera edición de 1985, es todavía más exacto: "el momento analéctico del método dialéctico positivo o metafísico " Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, 1985, p. 181,

²³⁴ Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, ed. cit p 97 (cursiva en el original).

²³⁵ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 36 (cursiva en el original).

²³⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, 1985, p. 180.

Para entender correctamente la evolución metodológica de Dussel, es necesario considerar además que si el momento analéctico conduce a la crítica dialéctica de la dialéctica —como se comprueba, por ejemplo, en la distinción entre las dialécticas negativa y positiva—, es porque la analéctica no representa una dimensión que, por así decir, es transportada desde afuera a la dialéctica, sino que es una pieza esencial del movimiento dialéctico. La analéctica es dialéctica; la analéctica es parte integrante de la dialéctica, y, de manera muy especial, de la dialéctica de Marx. El giro es, pues, notable: Marx será a partir de ahora el prototipo de una dialéctica verdaderamente positiva.

Metodológicamente, la dialéctica constituye ahora 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",²³⁷ 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.

Es evidente, por otra parte, que este descubrimiento es también posible porque Dussel interpreta a Marx sobre el telón de fondo de la categoría levinasiana de la exterioridad²³⁸ o, dicho más exactamente, a partir de la concretización de esta categoría en el contexto histórico periférico de América Latina, co-determinado por el

²³⁷ Al parecer Dussel vislumbró ya en 1974 la posibilidad de ese otro tipo de dialéctica, pues para esa época escribió: "La verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico". Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 182 (cursiva en el original). Sin embargo, Dussel no relacionó entonces esta posibilidad con Marx sino con Feuerbach y de esta suerte no acertó a desarrollarla en su sentido "dia-léctico", puesto que veía en Feuerbach el representante de una dialógica inscrita, en última instancia, en la tradición de la analéctica. Por eso es muy significativo que Dussel cite aquí esta frase de Feuerbach: "La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador aislado *consigo mismo*, sino que es un diálogo *entre tú y yo*". Ludwig Feuerbach, "Grundsätze der Philosophie der Zukunft", en *Werke*, tomo 3, Frankfurt, 1975, p. 321 (cursiva en el original).

²³⁸ Se debe recordar que el propio Levinas, en 1982, señaló de cierta manera la exterioridad en Marx, cuando defendió la opinión de que en el marxismo el Otro es tomado en serio. *Cfr.* Emmanuel Levinas, "Philosophie, Justice et Amour", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 3 (1983) P-72.

conflicto Norte-Sur. Para prevenir el posible equívoco de que el descubrimiento de Dussel sea, sin embargo, consecuencia de la introducción de una categoría extraña en Marx, nos permitimos insistir en que Dussel habla explícitamente de "descubrimiento en Marx": "He podido descubrir en Marx... algunas de las intuiciones fundamentales de la filosofía de la liberación. Tales como el concepto o la categoría de exterioridad".²³⁹ O, como dice en otro lugar: "[...] porque reconozco haber descubierto en Marx el tema de la exterioridad, y porque lo considero por lo tanto como filósofo de la liberación en sentido expreso".²⁴⁰

Tenemos entonces que, en la visión de Dussel, la exterioridad no es proyectada en la dialéctica marxista, sino descubierta en ésta como componente esencial de su dinámica. Aún más, Dussel parte ahora —y aquí queda manifiesta la distancia que media respecto a su posición anterior— de la siguiente convicción:

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.²⁴¹

La fundamentación de esta pretensión nos la ofrece Dussel en la ya mencionada trilogía sobre Marx.²⁴² En estos tres tomos, y con base en una exégesis detallada de las obras y textos escritos por Marx entre 1857 y 1882, Dussel intenta probar que la exterioridad del otro configura el horizonte por excelencia de la crítica marxiana al capitalismo. Lógicamente aquí no podemos entrar en el análisis detenido de la reconstrucción dusseliana de la evolución de la teoría marxiana de la crítica dialéctica al capitalismo.²⁴³ Y creemos que, para el objetivo de este trabajo, tampoco es necesario, pues lo que nos interesa es mostrar cómo Dussel fundamenta su "descubri-

²³⁹ Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 93.

²⁴⁰ Enrique Dussel, "Philosophie der Befreiung", ed. cit., p. 51.

²⁴¹ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, México, 1988, pp. 365-366 (cursivas y comillas en el original).

²⁴² No olvidamos que Dussel es autor también de *Las metáforas teológicas de Marx* (Estella, Navarra, 1993), trabajo que ilumina en muchos puntos su interpretación de Marx y que constituye igualmente un aporte a la fundamentación de la misma. Con todo, sin embargo, no nos ocuparemos de él aquí porque, como se desprende del mismo título, su relevancia para nuestro tema no es directa.

²⁴³ Cfr. mis recensiones de esta trilogía de Dussel en: *Concordia. Zeitschrift für Philosophie*, 11 (1987) 101-103; 15 (1989) 99-100; y 19 (1991) 108.

miento" de la exterioridad como categoría de genuina dialéctica marxiana —con lo que fundamenta al mismo tiempo la revisión metodológica de su posición, es decir, su convergencia con Marx—, y cómo dicho proceso de fundamentación debe a su vez asegurar la base metodológica para la continuación creativa de la teoría marxiana en perspectiva latinoamericana, pues no se puede olvidar que lo que realmente busca la "pretensión" de Dussel, es fundar una interpretación o renovación de Marx que sea, al mismo tiempo, marxista y latinoamericana.²⁴⁴

Conforme a los objetivos de este trabajo estudiaremos, pues, la trilogía dusseliana sobre Marx siguiendo el hilo conductor de los dos aspectos mencionados y viéndolos además en su interrelación metodológica. O sea que se trata, por un lado, de adentrarnos en la argumentación que elabora y presenta Dussel para fundamentar el "descubrimiento" de la lógica de la alteridad en la dialéctica de Marx. Este paso debe ser, al mismo tiempo, esclarecimiento del significado de la exterioridad en Marx, o dado el caso, del concepto marxiano con que se nombra esta categoría. Por otro lado, nuestro objetivo es exponer en sus rasgos fundamentales el aporte de Dussel al desarrollo de un marxismo latinoamericano. Y nos permitimos insistir en que, para nosotros, el segundo de estos dos aspectos es el más importante. Y esto no sólo en razón del objetivo del presente trabajo, pues —como indicábamos antes— el propio Dussel considera que la cuestión de la fundamentación de la exterioridad en Marx debe estar al servicio de la posibilidad de una continuación latinoamericana de la teoría marxiana. He aquí un texto que explicita esta preocupación en su interpretación de Marx: "...justamente para una lectura latinoamericana, era esencial descubrir el último hontanar de su pensar, que se encuentra, según nuestra interpretación, en la positividad de la *realidad del no-ser* del capital (no-capital), que se sitúa en la exterioridad [...] que hemos denominado metafísicamente [...]: corporalidad concreta, de la persona misma del trabajador, del sujeto..."²⁴⁵

El discurso argumentativo de Dussel para mostrar que la categoría de la exterioridad de Levinas o, dado el caso, el horizonte radicalmente crítico dibujado en la misma, ya estaban presentes en Marx, encuentra su hilo conductor en la idea de que la dialéctica marxista no está tanto en continuidad con Hegel como en continuidad con el Schelling tardío, de modo que ahora podemos precisar y aclarar que "el camino de Levinas a Marx", de Dussel, pasa por Schelling, pues "Marx es heredero del viejo

²⁴⁴ Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, México, 1985, p. 17 y ss.; y p. 336 y ss.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 285 y ss.; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, 1990, p. 238 y ss.

²⁴⁵ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 17 (cursiva en el original).

Schelling".²⁴⁶ Con esta afirmación empalma Dussel con su interpretación del Schelling tardío como pensador pionero de una dialéctica que piensa a partir del horizonte de la exterioridad y abre la totalidad del ser de la ontología hegeliana.²⁴⁷ Y lo hace a fin de subrayar el significado metodológico de esta herencia filosófica para el desarrollo de la dialéctica marxiana. Por nuestra parte resaltamos la intención metodológica de esta afirmación de Dussel porque nos parece que quiere iluminar el marco de historia de la filosofía a cuya luz se explica por qué, metodológicamente, Marx (con Schelling) toma partido contra Hegel. No es, pues, casual que el capítulo en el que Dussel expone su tesis lleve el título de "Marx contra Hegel".²⁴⁸

Que Dussel, en efecto, se interesa ante todo por probar lo que en fórmula apretada resumo como el antihegelianismo metodológico de Marx, se evidencia en su preocupación por encaminar sus argumentos a la comprobación de la tesis siguiente: la dialéctica de Marx es "terminológicamente" hegeliana, pero es antihegeliana tanto por el punto de partida de su procedimiento como por la forma de racionalidad que va desarrollando en su proceso. O, para expresarlo con las palabras de Dussel:

[...] 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. Este "núcleo" adeuda a Schelling más que a Hegel: es esencialmente schellingiano, y sólo formalmente hegeliano. Su "matriz generadora" económica define al "trabajo vivo" en la tradición de Schelling, de una "fuente creadora" del "ser" como valor-capital.²⁴⁹

²⁴⁶ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 292; Cfr. también, "Philosophie der Befreiung", ed. cit., p. 51. En *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (ed. cit., p. 319 y ss.) Dussel atribuye a Habermas el mérito de haber llamado la atención sobre el significado de Schelling para la evolución del pensamiento de Marx. Esta referencia sirve a Dussel como hilo conductor de su interpretación de Marx, aun cuando él mismo siga un camino bien diferente respecto a esta problemática. Sobre la influencia de Schelling en Marx, cfr. Manfred Frank, *Der unendliche Mangelan Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München, 1975; Jiirgen Habermas, "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus", en *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1963, pp. 172-227; y H. J. Sandkühler (ed.), *Natur und geschichtlicher Prozel3*, Frankfurt, 1984.

²⁴⁷ Cfr. Las referencia en la nota núm. 229 de este capítulo.

²⁴⁸ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 334.

²⁴⁹ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 344 (comillas en el original). En la estructura de pensamiento de Marx distingue Dussel entre el "meollo racional", que representa el horizonte filosófico general ("metafísico", en sentido dusseliano) del modo de pensar de Marx, y la "matriz generadora", que presupone el "meollo racional" y que, por lo tanto, significa el mundo categorial más concreto que Marx elabora, apoyándose en datos fácticos, para la crítica de la realidad, y que él mismo aplica al capitalismo, pero que puede ser transformado ulteriormente en vistas a la crítica de otros sistemas económicos. Cfr. Enrique Dussel, *ibid.*, p. 348.

Como se deduce de esta cita, para Dussel el argumento principal que habla a favor de su tesis se encuentra en que la orientación anti-hegeliana de la dialéctica de Marx no es una característica secundaria de la misma, sino que pertenece esencialmente a la dinámica de su modo científico-crítico de proceder; y que, más allá de eso, este recomienzo de la dialéctica en Marx sólo es posible mediante la adhesión a la perspectiva metafísica que Schelling articula en su filosofía tardía. Esto último —como también se desprende del pasaje antes aducido— es, para Dussel, un resultado evidente de los estudios sobre Marx, presentados en su trilogía. Y lo central ahí es que Dussel, examinando en detalle el universo conceptual marxiano,²⁵⁰ logra reconstruir la conexión histórico-filosófica entre los conceptos marxistas de trabajo vivo y fuente viva del valor (que representan el horizonte metafísico en el meollo racional de la dialéctica de Marx)²⁵¹ y el concepto de fuente del ser o "señor del ser", introducido por Schelling en el marco de su teoría de la creación, y que Dussel interpreta como expresión de la absoluta exterioridad del sujeto creador en relación con el ser (creado).²⁵² Por esta vía puede mostrar Dussel —y éste es el punto decisivo— que es la perspectiva schellingiana de la exterioridad del ser, asumida por Marx en su concepción del trabajo vivo, la fuente de la inversión de la muy citada, pero también muy mal entendida, inversión marxiana de la dialéctica hegeliana.

²⁵⁰ Cfr. Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 354 y ss.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 131 y ss.; y 228 y ss.; y *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 154 y ss., 303 y ss., y 336 y ss.

²⁵¹ Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 137 y ss., y 336 y ss.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 62 y ss., y 365 y ss., y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 334 y ss. El punto de apoyo de la interpretación dusseliana es este texto de Marx: "La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre capital y trabajo. El trabajo, puesto *como el no-capital* en cuanto tal, es: 1) *trabajo no objetivado*, concebido *negativamente* [...] El trabajo como pobreza absoluta: la pobreza no como carencia, sino como completa exclusión de la riqueza objetiva [...] 2) *Trabajo no objetivado, no-valor*, comprendido *positivamente* [...]. El trabajo no como objeto sino como actividad; no como valor en sí mismo, sino como *la fuente viva de valor* (Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ed. cit., p. 203; cursiva en el original).

²⁵² Cfr. Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 292 y ss.; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 351 y ss. Además de los textos de Schelling indicados antes, Dussel se refiere ahora, especialmente, a las conferencias xn, xm y xiv de la *Philosophie der Offenbarung*, en las que Schelling expone su comprensión de la creación como el proceso por el cual Dios (sujeto creador) se coloca libremente como "Señor del ser". Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* 1841/1842, ed. cit., p. 172 y ss.; y *Philosophie der Offenbarung*, tomo 1, Darmstadt, 1955, p. 203 y ss., 240 y ss., y 290 y ss.

Este momento de la argumentación dusseliana es, en efecto, decisivo, porque nos muestra cómo el anti-hegelianismo metodológico de Marx se condensa en una inversión de la dialéctica hegeliana, que, en última instancia, refleja la concepción básicamente diferente de dialéctica y/o de ciencia que Marx desarrolla precisamente por el hecho de "que lo que Schelling situaba en referencia al 'Absoluto' creador, Marx lo situará antropológica y económicamente con respecto al 'trabajo vivo' *creador*".TM La inversión marxiana de la dialéctica de Hegel no se debe entender, por lo tanto, en el sentido de la tan postulada transformación del idealismo en materialismo; una transformación semejante permanecería todavía dentro del horizonte de la ontología. La inversión marxiana constituye una transformación "metafísica" de la dialéctica, porque Marx sitúa el origen de la dialéctica en otro lugar, a saber, en la exterioridad del "trabajo vivo".

Dussel ilustra esta divergencia metodológica entre Hegel y Marx, mostrando que mientras Hegel —justamente por localizar el comienzo en el "Ser"— entiende el desarrollo de la dialéctica o del conocimiento científico como un movimiento explicativo circular dentro de la totalidad del ser,²⁵⁴ Marx comienza en cambio por el no-ser,²⁵⁵ y este otro comienzo le permite redefinir la dialéctica como movimiento crítico del conocimiento. A diferencia de Hegel, que convierte la dialéctica en ontología, Marx entiende la dialéctica como crítica que, siguiendo la interpretación de Dussel, tiene su condición de posibilidad en la exterioridad del trabajo vivo y que, consecuentemente, en Marx se concretiza en una crítica "metafísica" de la totalidad del ser con que le confronta el capitalismo.

²⁵³ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 351 (comillas y cursiva en el original).

²⁵⁴ Cfr. Enrique Dussel, *ibid.*, p. 345 y ss. Dussel se refiere en especial a este texto de Hegel: "A causa de la mencionada naturaleza del método, la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación se enrosca al fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos*, pues cada miembro particular, por estar animado por el método, es la reflexión en sí, que, por cuanto retorna al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro". G.W.F. Hegel, "Wissenschaft der Logik", en *Werke*, tomo 6, Frankfurt, 1969, pp. 571-572 (cursiva en el original).

²⁵⁵ Cfr. Enrique Dussel, *ibid.*, p. 351.

²⁵⁶ La concepción de la dialéctica y de la ciencia como crítica en Marx la ha expuesto Dussel principalmente en su artículo: "Los Manuscritos del 61-63 y la filosofía de la liberación", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 11 (1987) 85-100; véase también su *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 285 y ss.

Pero observemos que, al poner el acento en la exterioridad como punto de partida de la dialéctica marxiana, Dussel no pretende subrayar sólo el carácter crítico-científico de la dialéctica en Marx,²⁵⁶ pues el eje de la exterioridad debe poner en relieve al mismo tiempo el componente ético en el método dialéctico de Marx. La exterioridad del trabajo vivo, esto es, la persona del trabajador como fuente del valor, es, en verdad, la perspectiva que abre la posibilidad de juzgar éticamente las relaciones sociales en el capitalismo; de "verlas críticamente" como relaciones en las cuales "una persona ejerce dominación sobre la otra, la coloca como su mediación[...]";²⁵⁷ de donde se sigue, por otra parte, que la exterioridad del trabajo vivo es la óptica desde la que la dialéctica marxiana (en el sentido del imperativo categórico de Kant) puede exigir frente al capitalismo: "Nunca coloques a la persona como medio, sino como fin".²⁵⁸ Por esta razón específica Dussel que lo que él llama el "núcleo racional" del método marxiano, "no es sólo filosófico sino radicalmente *ético* él mismo".²⁵⁹ Pero baste lo expuesto sobre este primer aspecto relativo a la fundamentación de la exterioridad como categoría central en el pensamiento marxista. Pasemos, pues, a la consideración del segundo.

Ya dijimos que la interpretación dusseliana de Marx con base en el concepto de "trabajo vivo" o, lo que es lo mismo, a la luz de la categoría de la exterioridad, representa, por así decir, el trabajo preparatorio que debe crear las condiciones para la continuación creativa de la dialéctica de Marx, tanto en lo metodológico como en lo temático, a partir de América Latina. Y hay que añadir que esta continuación innovadora se concibe no sólo como un aporte que reconoce su vínculo con la tradición de la dialéctica marxiana, sino que se presenta además como un momento legí-

²⁵⁷ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., pp. 359-360.

²⁵⁸ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 360. La formulación kantiana exacta del imperativo, al cual Dussel se refiere, dice: "*Obra de tal manera que utilices a la humanidad, tanto en tu persona como en la del prójimo, siempre como un fin, y nunca como un medio*". Immanuel Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitte", en *Werke*, tomo vn, Frankfurt, 1968, p. 61 (cursiva en el original). Dussel entiende este imperativo como el principio básico de la ética de Marx, pues según él "...Marx es un 'kantiano poshegeliano', es decir, vuelve a dar a lo ético una prioridad sobre el ámbito objetual del entendimiento y aun de la razón: la 'razón práctica' [...] la Idea de 'Libertad', tienen mayor relevancia que la misma 'razón'" Enrique Dussel, *ibid.*, p. 360. Dussel apoya en este primado de lo ético en Marx la tesis de que *El Capital* debe ser entendido, fundamentalmente, como una ética contra el sistema "moral" del capitalismo. *Cfr.* Enrique Dussel, *ibid.*, p. 429 y ss. Para la concepción de la ética como "óptica", subyacente en este punto de la interpretación dusseliana, que es la que hace posible la crítica "metafísica" a sistemas vigentes de moral, *cfr.*, además, Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, ed. cit., p. xii y ss.

²⁵⁹ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 360 (cursiva en el original).

timo de esa tradición (especialmente por la continuación de la teoría metodológica). Pues no podemos olvidar que la interpretación de Marx como pensador de la exterioridad significa, según Dussel, 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. Marx representa, pues, un modelo de pensamiento crítico del cual no se debería tomar tanto la teoría ya elaborada en la ejecución de la crítica histórico-práctica (por ejemplo, la crítica al capitalismo, hecha por el propio Marx) como la perspectiva metodológica de la dialéctica crítica. Ésta es la idea rectora en que se guía Dussel para articular su aporte a una continuación de Marx que sea, al mismo tiempo, "marxista" y latinoamericana.

Así, el aporte de Dussel a un marxismo latinoamericano debe considerarse, en primer lugar, como un "intento metodológico",²⁶⁰ lo que quiere decir que se trata del 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 enfrenta la realidad latinoamericana de manera teóricamente creativa. He aquí los términos en que Dussel caracteriza su intento:

[...] será un discurso creativo [...] Ya no es meramente historia de la filosofía: es filosofía... Además será un discurso nuestro, latinoamericano [...] el discurso que *continúa* a Marx es marxista en cuanto no traiciona su lógica, sus fundamentos [...] pero, al mismo tiempo, no es meramente repetitivo ni meramente explicativo, *sino creador*: realiza y constituye un discurso propio, se abre a nuevos horizontes [...] que no fueron pensados por Marx [...].²⁶¹

Para la cuestión del desarrollo de un marxismo *latinoamericano* es, por eso, de primera importancia averiguar y saber cómo Marx construye sus categorías críticas: "Lo esencial hoy, en América Latina, es 'saber' ese 'cómo', y no sólo 'lo que' desarrolló o constituyó de hecho. El 'segundo siglo' de Marx no se interesará en el *El Capital* como 'producto' teórico, sino como 'ejemplo' de la construcción de un 'objeto' teórico-instrumental (un 'marco teórico regional' o económico para efectuar investigaciones concretas[...])".²⁶²

²⁶⁰ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 336.

²⁶¹ Enrique Dussel, *ibid.*, pp. 336-337 (cursiva en el original).

²⁶² Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 349 (comillas en el original). De ahí se explica la insistencia de Dussel en el principio de que "no es cuestión de 'aplicar' sino de continuar el discurso de Marx..." Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 340 (comillas y cursiva en el original). Véase también pp. 326, 329 y 339.

Entendiendo que la herencia viva de Marx no es una "doctrina", sino un "método" abierto",²⁶³ plantea, pues, Dussel que el marxismo latinoamericano tiene que entenderse como una tentativa expresa de continuación creativa del método de Marx. En otras palabras, para un "marxista" en América Latina Marx no puede representar un Corpus teórico definitivo, sino que representa la perspectiva metodológica, es decir, un programa de dialéctica crítica que sólo puede ser continuado innovativamente a través justamente de aportes específicos y creativos a la explicación y transformación dialéctica de los procesos actuales de la historia latinoamericana. Esta exigencia de creación de un marxismo latinoamericano implica, sin embargo, una tarea previa: la crítica del marxismo estabilizado.

Y es por eso que el aporte de Dussel a la constitución de un marxismo latinoamericano comienza con un momento de crítica del marxismo, cuyo objetivo es mostrar cómo la canonización de los esbozos teóricos existentes llevó al bloqueo de las potencialidades metodológicas de la dialéctica de Marx. Con esta observación crítica Dussel quiere resaltar de antemano el carácter antidogmático del marxismo latinoamericano programado, y entronca así con la tradición del marxismo creativo en América Latina, y en concreto con el marxismo de José Carlos Mariátegui y Ernesto "Che" Guevara.²⁶⁴

Y en el presente contexto debemos subrayar que este momento de crítica al marxismo, como aporte puntual al desarrollo de un marxismo latinoamericano, es de importancia fundamental porque no solamente mira a liberar a Marx del sistema sancionado como "marxismo". Es cierto que esta tarea de liberación de Marx del "marxismo" es importante también. Y Dussel mismo así parece reconocerlo al decir de su interpretación de Marx que: "[...] puede ayudar para desmitificar un cierto Marx fetichizado, al que sólo se puede estudiar como una *opera omnia* terminada y al que no se le puede continuar".²⁶⁵ En este sentido Dussel puede presentar también su interpretación de Marx como una contribución a la historización del pensamiento de Marx,²⁶⁶ es decir, a "desolidificar el discurso de Marx".²⁶⁷ Sin embargo, para el desarrollo de procesos creadores a nivel teórico desde una perspectiva "marxista" en el contexto de América Latina, nos luce que, mucho más importante que el momento anterior, es el hecho de que la crítica de Dussel al marxis-

²⁶³ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 264 (comillas y cursiva en el original).

²⁶⁴ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 281 y ss.

²⁶⁵ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 18.

²⁶⁶ *Cfr.* Enrique Dussel, *ibid.*, p. 18.

²⁶⁷ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 18.

mo se refiere también a los límites del trabajo teórico del propio Marx. Un acrítico "regreso o vuelta a Marx" no podría, pues, ser la consecuencia por sacar de esa liberación de Marx del sistema del "marxismo". Y no podría serlo porque el paso anterior supone haber comprendido que el nivel teórico alcanzado en la obra de Marx no puede ni debe ser confundido con el punto de culminación del desarrollo de la dialéctica crítica. Dussel expresa con palabras muy claras esta segunda finalidad de su crítica al marxismo, al afirmar que es un error creer que Marx o *El Capital* contiene "toda la teoría posible".²⁶⁸ O, como lo formula en otro texto, "[...]el marxismo tal como lo dejó Marx no es suficiente".²⁶⁹

Como ya hemos insinuado, esta crítica dusseliana al marxismo —y aquí estaría, dicho sea de paso, la diferencia básica respecto de la crítica hecha en los años setentas— se hace explícitamente con la intención de apoyar la elaboración de un marxismo creativo en América Latina. Es más: esta crítica es un aporte al esclarecimiento de las condiciones teóricas necesarias para la innovación contextualizada en América Latina del modo de pensar crítico-dialéctico, basado en Marx; y es así ya parte de un marxismo latinoamericano.

A trasluz de esta crítica del marxismo se comprende mejor acaso que el núcleo peculiar de la contribución de Dussel a la constitución de un marxismo latinoamericano se halle en el esbozo de las posibilidades para la continuación creativa del método marxiano. Dicho de otra forma: no se trata de la renovación del cuerpo teórico marxiano que conocemos, sino de la localización exacta de los problemas que precisan ser hoy examinados de manera crítica-dialéctica y que pueden abrir nuevos horizontes para la reflexión teórica en perspectiva marxiana. Se trata, pues, de la posibilidad de desarrollar nuevos planteamientos teóricos, y no de la renovación de los planteamientos teóricos existentes.

²⁶⁸ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 356.

²⁶⁹ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 357. En este punto convergen el planteamiento de Dussel y el programa esbozado por Hans-Jörg Sandkühler para la renovación de lo que él llama "el tipo teórico de Marx". No podemos tratar aquí el tema. Sirva como referencia el siguiente pasaje: "Marx fue, en su siglo, un pensador destacado, pero no un profeta. Si el lema fuese volver a Marx, serían ya negadas desde el principio las deficiencias originales del programa; Marx no contiene la solución de todos los problemas de la modernidad. Se puede comenzar con Marx, pero no terminar con él [...]. Habría que proponerse ser dialécticos, luchar con las contradicciones en el campo capitalista. Precisamente esto distingue al 'Marx', que es capaz de sobrevivir. Yo aspiro a una reconstrucción crítica del tipo de racionalidad ligada al nombre de Marx en vistas de un nuevo humanismo...", Hans-Jörg Sandkühler, "Krise des Marxismus und humane Rekonstruktion des Sozialismus", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 19 (1991) 34-35; véanse además sus libros: *Demokratie des Wissens*, Hamburgo, 1991, p. 112 y ss.; y *Die Wirklichkeit des Wissens*, Frankfurt, 1991, p. 195 y ss.

Teniendo en cuenta la historia latinoamericana actual, y, especialmente, las luchas de liberación en Cuba, Nicaragua y El Salvador,²⁷⁰ Dussel localiza y analiza dos campos de problemas cuya explicación dialéctica fundamentaría la posibilidad de continuación creativa del método marxiano en América Latina, es decir, la realidad de un marxismo latinoamericano. Y hay que señalar que esos dos campos de problemas que Dussel escoge aquí como ejemplos para su análisis tienen que ser vistos en relación con el "significado fundamentalmente político"²⁷¹ que le confiere también a su continuación creativa del discurso de Marx. Estos dos bloques de problemas aludidos se refieren a la cuestión económico-política de la dependencia y a la temática de la liberación nacional.

El intento dusseliano de discusión dialéctica de ambas cuestiones se puede considerar, por tanto, como una contribución que fomenta, en lo fundamental, la teoría social y política latinoamericana en perspectiva marxiana.²⁷² Con todo, queremos ocuparnos, aunque sea brevemente, de este intento, porque es muestra clara de su labor constructiva a favor de una continuación creativa del discurso de Marx en el contexto latinoamericano. El debate dusseliano de estas dos cuestiones nos permite adentrarnos, además, en su proceso de transformación de la dialéctica marxista, proceso que se da, evidentemente, en diálogo con las posiciones de su propia filosofía de la liberación. Detengámonos, por tanto, brevemente en él.

En su análisis de la primera cuestión, Dussel parte de la constatación de que todo el debate sobre la dependencia en las ciencias sociales latinoamericanas adolece de "una falta de rigurosidad metódica".²⁷³ El debate latinoamericano de esta cuestión no consiguió, por eso, definir con precisión el lugar teórico de la dependencia en un discurso que conectara crítico-dialécticamente con Marx. Esta es, justamente, la intención que persigue Dussel, contribuyendo a una nueva articulación de la dialécti-

²⁷⁰ Cfr. Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 360; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 293.

²⁷¹ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 293.

²⁷² Los dos campos de problemas mencionados por Dussel como cuestiones ejemplares para la continuación creativa del método marxista se encuentran también en conexión con la ya mencionada acusación de dogmatismo que representantes del marxismo ortodoxo levantaron contra él. Esta relación se hace evidente principalmente en la parte donde la argumentación dusseliana se concentra en la tesis de que el recurso a conceptos como "nación" o "pueblo" no debe significar obligatoriamente una "deformación populista" de la dialéctica de Marx. Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 402 y ss.

²⁷³ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 348.

ca marxiana a partir de la realidad de países periféricos dependientes. Una interpretación dialéctica debería, pues, ser capaz de mostrar cómo la teoría de la dependencia no contradice la lógica de la crítica marxiana del capitalismo, sino que la continúa creativamente. Dussel muestra la viabilidad de una interpretación semejante de la dependencia, analizando la contradicción constatable en la realidad histórica de la dependencia económica de los países latinoamericanos entre el capital de un país perteneciente al centro de poder del orden económico-político vigente y el capital de un país perteneciente a la periferia del mismo. Y explica, además, que esa contradicción no niega la contradicción entre capital y trabajo que Marx estudia en su discurso. Es más, Dussel sostiene que presupone la contradicción vista por Marx, y que, en el contexto actual del mercado mundial, hasta la agudiza. En este sentido escribe: "Los que se oponen a la teoría de la dependencia pareciera que lo hacen porque los dependentistas niegan la contradicción capital-trabajo, sin advertir que no se niega sino que se subsume en la contradicción interna al capital en la competencia de capitales de una nación capitalista con otra".²⁷⁴ Y más claro aún resulta este texto:

[...] la relación entre las naciones capitalistas es de *competencia* (no de explotación, pero sí de dependencia; de extracción de plusvalor por parte del capital más fuerte, y de transferencia por parte del capital más débil); pero ello no se opone, sino que se articula perfectamente, a la *explotación* de una clase sobre otra, del capital sobre el trabajo. En este segundo caso no hay transferencia de plusvalor, sino apropiación de plusvalor propiamente dicho. Pero el plusvalor apropiado por el capital en la relación vertical capital-

²⁷⁴ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 378. Se debe notar aquí que Dussel acentúa una y otra vez la coherencia lógica de su interpretación dialéctica de la dependencia con el planteamiento marxiano. Su apoyo principal en esto es el plan de trabajo elaborado por Marx en sus *Grundrisse*, que contemplaba el análisis de fenómenos decisivos para el análisis de Dussel, como los fenómenos de la competencia entre los capitales, de las colonias y del mercado mundial. Cfr. Karl Marx, *Grundrisse der Kritischen Politischen Ökonomie*, ed. cit., pp. 28-29, y 175. Por otra parte, Dussel destaca en los *Grundrisse* la distinción marxiana entre capital débil y capital fuerte. Cfr. Karl Marx, *ibid.*, p. 544; y Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 378 y ss. Para Dussel esta distinción marxiana puede interpretarse en el sentido de una distinción entre capital central y capital periférico. Y Dussel aduce incluso un pasaje de Marx en que ve un anticipo de la teoría de la dependencia. La cita dice: "Del hecho de que la ganancia pueda estar por debajo del plusvalor, o sea de que el capital pueda intercambiarse por una ganancia pero sin valorizarse en sentido estricto, se desprende que no sólo los capitalistas individuales, sino las naciones pueden intercambiar continuamente entre sí [...] Una puede apropiarse constantemente de una parte del plusvalor de la otra [...]". Karl Marx, *ibid.*, p. 755. Véase también Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 371; y *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 328.

trabajo (explotación) es la fuente de la transferencia de un capital débil hacia el más fuerte, en el nivel horizontal (competencia, dependencia).²⁷⁵

Con su interpretación, en consecuencia, Dussel quiere hacer ver cómo la continuación creativa de la lógica de la crítica de Marx al capitalismo conduce al reconocimiento de que "la competencia es el 'lugar teórico de la dependencia'. Contra muchos, podemos decir que hay 'espacio teórico', en el discurso estricto de Marx, para esta cuestión [...]"²⁷⁶ Pero esta definición teórica de la "dependencia f..." (como) un momento de la competencia del capital"²⁷⁷ es también importante en la interpretación de Dussel porque es ella la que sienta las bases para una crítica ética de la dependencia. Y es que Dussel, inspirándose en la teoría de Marx sobre el valor-trabajo y, especialmente, en la distinción entre capital débil y fuerte, comprende la competencia del capital como "el lugar real",²⁷⁸ donde mediante la prevalencia del capital fuerte se realiza la nivelación de los precios en interés del mercado mundial. De este modo se crea la situación de dominación en la que el capital débil de los países periféricos es forzado a la transferencia de plusvalía hacia el centro de poder,²⁷⁹ ya que la nivelación de los precios no considera el valor efectivo de los productos. En el orden económico capitalista existente la competencia del capital es, pues, "una *relación activa*"²⁸⁰ entre capitales diferentes, que Dussel define a partir de los países latinoamericanos como una relación social internacional de dominación.²⁸¹

Ahora bien, para la crítica ética de la dependencia, lo fundamental es que "la competición... *no crea valor*, sino que *distribuye valor* a partir de la *nivelación de los precios*".²⁹² Este hecho desenmascara la dependencia como mecanismo para la apropiación del valor o de la plusvalía del trabajo de los países periféricos por parte del centro de poder. Vista éticamente, la dependencia representa así la estructura económica que hace que los pueblos periféricos pierdan vida y trabajo: "[...] hablar de transferencia de plusvalor de la periferia hacia el centro es hablar de robo de *vida humana* objetivada... Es el *trabajo vivo* lo que está detrás y es la fuente *creadora* de todo el valor del capital [...]"²⁸³

²⁷⁵ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 329 (cursiva en el original).

²⁷⁶ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 339 (comillas en el original).

²⁷⁷ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 332.

²⁷⁸ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 339.

²⁷⁹ *Cfr.* Enrique Dussel, *ibid.*, p. 339 y ss.

²⁸⁰ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 333 (cursiva en el original).

²⁸¹ *Cfr.* Enrique Dussel, *ibid.*, p. 342.

²⁸² Enrique Dussel, *ibid.*, p. 347 (cursiva en el original). *Cfr.* también p. 342.

²⁸³ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 356 (cursiva en el original).

Los límites de este trabajo nos impiden abundar más en este discurso de Dussel a favor de la fundamentación de una crítica ética de la dependencia. Por ello nos permitimos transcribir un pasaje que resume lo esencial de su argumentación:

Teológicamente, la "dependencia" es el nombre del pecado internacional por el que se sacrifican los pueblos periféricos, no sólo la clase trabajadora o campesina, sino también las etnias, las tribus, los marginados, etc., y cuya vida es inmolada en el altar del fetiche... que ahora tiene rasgos mundiales... cuando el producto de un país pobre es exportado y vendido a un precio por *debajo* de su valor, es *vida humana* que se inmola al fetiche [...]²⁸⁴

En íntima conexión con el análisis dialéctico de la dependencia está, según Dussel, la cuestión de la liberación nacional,²⁸⁵ que constituye —como dijimos— otro de los campos de trabajo propuestos por él, en vistas a la continuación creativa de la dialéctica marxiana en el contexto de América Latina. La conexión interna entre ambas cuestiones, explica nuestro autor, resulta de que el análisis dialéctico de la dependencia crea las condiciones para la fundamentación teórica del programa político de la liberación nacional a partir de la perspectiva revolucionaria del pueblo pobre en los países periféricos. Por eso subraya Dussel la tesis siguiente: "el *concepto de dependencia* (se refiere al obtenido por el análisis dialéctico, R.F.B.) es el *único que puede aportar un marco teórico a la comprensión política de la situación de dominación en que se encuentran hoy nuestras naciones latinoamericanas*".²⁸⁶

La interpretación dialéctica de la dependencia configura, por tanto, la base teórica que permite plantear y explicitar la cuestión de la liberación nacional, sin caer en la deformación populista de la misma que tan frecuentemente se produce en la historia social de América Latina.²⁸⁷ Pues el análisis dialéctico desenmascara la dependencia como la transferencia de plusvalía de la periferia hacia el centro que provocan las estructuras neocoloniales, y facilita con ello la elaboración de una nueva noción, no populista, de la función política de la emancipación nacional en los países periféricos; una concepción que permite comprender justamente el proceso nacional de libera-

²⁸⁴ Enrique Dussel, *Ética comunitaria*, Petrópolis, 1986, p. 157 (cursiva en el original).

²⁸⁵ *Cfr.* Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 400 y ss.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 357 y ss., y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 268.

²⁸⁶ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; p. 360 (cursiva en el original).

²⁸⁷ *Cfr.* Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit.; pp. 401 y ss.; *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit.; pp. 356-357; y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed.

ción como la alternativa históricamente necesaria "para destruir los mecanismos de *transferencia de plusvalor*".²⁸⁸

Ahora bien, para evitar realmente el peligro de la instrumentalización populista, este planteamiento de redefinición de la cuestión de la liberación nacional no solamente tiene que hacerse cargo de la distinción entre centro opresor y periferia oprimida, sino que tiene, además, que explicitar una nueva distinción al interior mismo del concepto de liberación nacional, diferenciando en la nación periférica oprimida entre opresores y oprimidos. Sólo de este modo puede esta nueva visión precisar con toda exactitud que el proceso nacional de liberación aquí en cuestión quiere significar "liberación en la nación del pueblo oprimido".²⁸⁹ De aquí que Dussel no hable simplemente de liberación nacional, sino de "liberación nacional y popular".²⁹⁰

La aclaración anterior nos hace ver, por otra parte, que, en el planteamiento de Dussel, la formulación de una nueva noción de la emancipación popular nacional en los países periféricos implica el reconocimiento de que "el concepto de 'lucha de clases' no es suficiente"²⁹¹ para el diagnóstico dialéctico fundamental de la contradicción político-social entre liberación y dominación en dichos países. En naciones periféricas, como las latinoamericanas, el proceso de liberación no se presenta sólo como la tarea histórica de una determinada clase —como, por ejemplo, el proletariado— sino de todo el pueblo.

De esta tesis, al menos desde la óptica del objetivo de nuestro trabajo, se debe destacar que representa una concretización de la transformación dusseliana de la dialéctica de Marx, pues nos muestra cómo, sobre la base de posiciones de su propia filosofía de la liberación, Dussel esboza una dialéctica que rechaza la categoría "clase" como categoría rectora única para la explicación histórica de los procesos nacionales de liberación en el Tercer Mundo, porque reconoce la necesidad de introducir complementariamente la categoría de "pueblo". Hablamos aquí conscientemente de "transformación" porque nos parece que se trata realmente de un modelo de transformación o, si se prefiere, de un programa para la continuación creativa de la dialéctica marxiana y no de negación o deformación populista de la misma. Así lo comprueba la relación dialéctica que Dussel establece entre ambas categorías. En su plantea-

cit; pp. 268 y ss. Es evidente que este enfoque de la cuestión de la liberación nacional es una respuesta a la acusación de populismo.

²⁸⁸ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 358 (cursiva en el original).

²⁸⁹ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 360 (cursiva en el original).

²⁹⁰ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 358 y 360.

²⁹¹ Enrique Dussel, *ibid.*, p. 360

miento, "pueblo" no se entiende como una alternativa categoría! frente a "clase", sino como el concepto más abarcador, un concepto que subsume al de "clase", puesto que representa la comunidad que se realiza históricamente por la solidaridad de todos aquellos grupos sociales que son oprimidos en el sistema, y que, sin embargo, mantienen críticamente su exterioridad frente al sistema, cultivando así en el sistema una "cultura de resistencia"²⁹² que les permite identificarse como sujeto histórico del proceso de liberación. "Pueblo" significa, pues, para Dussel, la unión de clases oprimidas, resistentes, que surge en y desde el mismo proceso de liberación: "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... *Pueblo* es el colectivo histórico de pobre en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo".²⁹³

Para concluir, queremos redondear nuestra exposición con una observación sobre el carácter general de esta transformación de la dialéctica de Marx esbozada por Dussel a partir del contexto latinoamericano. Ya pudimos señalar que, conectando con las tradiciones creativas del marxismo en América Latina (Mariátegui y "Che" Guevara, entre otros), Dussel considera el antidogmatismo como uno de los rasgos fundamentales de su "marxismo de tipo especial". Pues bien, a lo anterior hay que añadir ahora que —como prueba la preocupación por fundar una crítica ética de la dependencia— otra característica fundamental del "marxismo" dusseliano o, mejor dicho, de la lectura de Marx que nos propone Dussel, consiste en entenderse como un programa para continuar creativamente el modelo de la dialéctica de Marx, siguiendo precisamente la forma específica de sintetizar el conocimiento científico y la tradición humanista-ética que distingue a la dialéctica marxiana. Y no es ocioso notar que también aquí "el marxismo ético del 'Che' Guevara"²⁹⁴ representa para Dussel una referencia de primer orden. Hay que saber, con todo, que, para Dussel, el programa de continuación creativa de esta tradición representada por Marx, donde se armonizan de forma ejemplar el conocimiento científico y la crítica ética, lleva hoy en América Latina un nombre propio, a saber, el nombre de "filosofía de la liberación".²⁹⁵

²⁹² Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., p. 412 y ss.; y *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 361.

²⁹³ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, ed. cit., pp. 409-410 (cursiva en el original); *Filosofía de la liberación*, ed. cit., p. 81 y ss.; y *Ética comunitaria*, ed. cit., p. 92 y ss.

²⁹⁴ Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 449; véase además pp. 268, 285-286 y 288.

²⁹⁵ Cfr. Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 361.

Observación final

En el marco de nuestra interpretación del encuentro entre el marxismo y el positivismo como una contribución de significado especial para el desarrollo de un marxismo latinoamericano, constatábamos, al final del segundo capítulo del presente trabajo, que la tendencia a la transformación del marxismo representa una verdadera constante en la recepción filosófica latinoamericana del mismo. Y creemos que las distintas interpretaciones latinoamericanas de Marx que hemos examinado en el curso de nuestro trabajo, han ilustrado y confirmado esa tendencia mostrándonos incluso la radicalidad con que la recepción filosófica latinoamericana, desde el inicio, convierte al marxismo en objeto de transformaciones teóricas. Hemos comprobado, en efecto, cómo la tradición del "socialismo positivo", o los programas de Mariátegui o de Dussel son, entre otros, momentos ejemplares que atestiguan que en la recepción latinoamericana del marxismo se sobrepasan con mucho los límites de un procedimiento de mera adopción y adaptación de una teoría extraña, vista como teóricamente acabada. Pues se trata de una "recepción" que entiende su trabajo como un aporte a la contextualización e inculturación del modelo teórico de Marx y que pone en marcha de este modo un proceso de redefinición de la teoría recibida mediante el cual ésta es, a la vez, reinterpretada, examinada en sus potencialidades teóricas y continuada creativamente desde el contexto y la tradición cultural de América Latina.

Desde el "socialismo positivo" de Ingenieros y Justo hasta Dussel, pasando por Mariátegui y Ernesto "Che" Guevara, existe, pues, en América Latina toda una cultura de pensamiento fundada en o vinculada a Marx, para la cual el "marxismo" nunca significó un sistema guardián de la verdad, es decir, un sistema teórico intocable. Su visión rectora opera más bien con la idea de que —dicho con las palabras de Dussel— Marx "sólo *comenzó* su teoría y quedó *inconclusa*...".²⁹⁶ Esto explica precisamente la preocupación permanente por la continuación creativa. Es obvio que, por otro lado, esa cultura latinoamericana de pensamiento "marxista" no es un fenómeno homogéneo. Al contrario, configura un proceso evolutivo que — como muestran especialmente los modelos discutidos en el capítulo 7— tiene su punto fuerte justo en el hecho de desarrollarse como cultura de posiciones teóricas substancialmente diversas. Se trata de una cultura "marxista" plural.

No obstante, se puede hablar de un rasgo común en la cultura latinoamericana de pensamiento "marxista". Porque, a pesar de las divergencias, se subraya en ella

²⁹⁶ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., p. 326 (cursiva en el original). Véase también pp. 329 y 361.

unánimemente la dimensión crítico-racional como una hipoteca permanente para cualquier modo de pensar anclado en la tradición de Marx. Esta característica, que refleja la concepción crítico-racional subyacente a la cultura latinoamericana de pensamiento "marxista", nos luce portadora de un mensaje que particularmente hoy, en el horizonte del debate actual, puede poseer una importancia programática. Por esta razón, y para terminar, queremos insistir en ella.

Quien pase revista al debate de estos últimos años sobre el marxismo o el socialismo en América Latina —debate que, lógicamente, tiene que ser visto en relación con la crisis mundial del marxismo motivada por el derrumbe del socialismo real en Europa Oriental— podrá constatar que en este debate se hace escuchar con fuerza una tendencia que, como decíamos al final del apartado sobre García Bacca, pretende reaccionar frente a la crisis del marxismo como tradición de socialismo científico con una nueva valorización de la utopía en el pensamiento de Marx.²⁹⁷

Pues bien, ante esta tendencia de reutopización, nos parece que la herencia crítico-racional operante en la cultura latinoamericana de pensamiento "marxista" representa hoy un programa cuyas ventajas deberían ser subrayadas con énfasis en el debate actual. Pensamos, en efecto, que el principio rector de este programa (continuar creativamente la dialéctica de Marx en sentido crítico-racional) constituye, tanto a nivel metodológico como epistemológico, una perspectiva más adecuada que la de la vuelta a la utopía, para intentar responder hoy a la cuestión que se encuentra en el centro del debate latinoamericano sobre el socialismo: ¿cómo hacer hoy una crítica efectiva del capitalismo? O, formulado de otra manera: ¿cómo podemos fundamentar actualmente el "ideal" socialista? A esta pregunta, a nuestro entender, sólo se puede responder a partir de la perspectiva programática de esa tradición que se articula en América Latina desde el "socialismo positivo" hasta Dussel, pasando por Mariátegui, y que se caracteriza precisamente por la preocupación constante de comprender el "marxismo" en el sentido de un modelo de cooperación dialéctica entre el conocimiento científico y la crítica ética.

Abogamos, por lo tanto, por la continuación de la tradición crítico-racional en el "marxismo" latinoamericano, pues no debemos ignorar que la crisis del "marxismo" no es tanto la crisis de su "núcleo racional", como más bien el resultado de una evolución compleja en cuyo curso —para mencionar ahora sólo el aspecto filosófico de esta evolución— se fue marginalizando y oprimiendo el desarrollo auténtico, libre, de la racionalidad crítico-ética, que reclamaba el "núcleo racional".

²⁹⁷ Véanse sobre este tema los artículos de Freí Betto, Leonardo Boff y Otto Maduro, entre otros, citados en la nota 58 del capítulo 7. Véase además Luis Alberto Gómez de Souza, "¡La utopía está aquí! Una reflexión liberadora de la crisis del socialismo", en *Pastoral Popular* 213 (1991) 31-32; y Rafael Herra (ed.), *¿Sobrevivirá el marxismo?*, San José, 1991