

COLECCIÓN DE CIENCIAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS

EL PENSAMIENTO DE

MARX

EN LA OBRA DE

DUSSEL

Ítalo Jiménez Idrovo



El pensamiento de Marx en la obra de Dussel

Ítalo Jiménez Idrovo

Ediciones Clío
Fundación Difusión Científica



Ediciones Clío.

<https://www.edicionesclio.com/>

Director. Dr. Jorge F. Vidovic

Fundación Difusión Científica.

<https://fundacientifica.com/>

Fundadores. Dr. Jorge Jesús Villasmil - Dr. Reyber Parra Contreras

Diseño y diagramación: Jorge I. Vidovic

Contacto: jorgeisacvidovich.info@gmail.com

Este libro es producto de la investigación desarrollado por Ítalo Jiménez Idrovo. Fue arbitrado bajo el sistema doble ciego por expertos en el área bajo la supervisión de Ediciones Clío

© 2021. EL PENSAMIENTO DE MARX EN LA OBRA DE DUSSEL - 1ra. Edición (2021)

Hecho el Depósito de Ley

ISBN: 978-980-18-2031-4

Maracaibo, Venezuela 2021

Obra patrocinada por:

Fundación Difusión Científica

Ediciones Clío



Fotografía: Ángel Xavier Solórzano Costales

Mail: angelosc21@gmail.com

La fotografía fue tomada en Riobamba, provincia de Chimborazo – Ecuador, en abril de 2019.

Composición: es una fotografía de tipo social, plano americano, en ángulo $\frac{3}{4}$, con una ley de tercios distribuida en 6 cuadrantes: 3 del lado izquierdo y 3 centrales. Se utilizó una cámara Nikon D7200 y un lente Sigma Teleobjetivo 100-400 mm.

El pensamiento de Marx en la obra de Dussel © 2021 by Ítalo Jiménez Idrovo está bajo la licencia CC BY-NC 4.0

Este libro esta disponible en:

<https://libros.edicionesclio.com/index.php/inicio/index>

CONTENIDO

EL PENSAMIENTO DE MARX EN LA OBRA DE DUSSEL

Dedicatoria	8
Resumen	9
Abstract	10
Prólogo	11
Introducción	14

CAPÍTULO I

EL PENSAMIENTO DE MARX EN LA ANTROPOLOGÍA DE DUSSEL

La obra inicial de Marx	17
El método dialéctico, las categorías	27
El ateísmo de Marx	33
Marx y el dios dinero	37

CAPÍTULO II

LA LECTURA DE DUSSEL SOBRE LA TEORÍA ECONÓMICA DE MARX

Sobre la producción en general	47
El método dialéctico: de lo abstracto a lo concreto	52
<i>Ilustración 1.</i> Representación Espacial Aproximada de los Diversos Momentos Metódicos	53
<i>Ilustración 2.</i> Clarificación Aproximada De Los Diversos Momentos Metódicos	54
Teoría del dinero	55
<i>Ilustración 3.</i> Diversos Niveles de Profundidad	57
Proceso de producción del capital	59
<i>Ilustración 4.</i> Relación Simple De Intercambio	61
Libertad, igualdad y reciprocidad	62
La verdad ocultada	64

El dinero como capital	69
<i>Ilustración 5.</i> Esquema de distribución del dinero como capital	70
Hacia un Marx desconocido	71
Los últimos años de Marx	73
<i>Tabla 1.</i> Manuscritos que pertenecieron al libro II (Zu Buch 2 gehoriges)	75
<i>Tabla 2.</i> Manuscritos que pertenecieron al libro III (Zu Buch 3 gehoriges)	76

CAPÍTULO III

LA RELIGIÓN Y EL ATEÍSMO EN EL PENSAMIENTO DE MARX Y EN EL MARXISMO POSTERIOR

El ateísmo de los profetas y de Marx	82
Después de Marx	88
La liberación de la periferia y la praxis revolucionaria latinoamericana	92
Consideraciones Finales	96
Referencias	98

**EL PENSAMIENTO DE MARX EN LA OBRA DE
DUSSEL**

Autor
Ítalo Vinicio Jiménez Idrovo

Ecuador, Quito 2021

Dedicatoria

Con el alma y el corazón, para mis padres:
María Dolores y Luis Antonio

Resumen

Uno de los planteamientos más relevantes de la filosofía latinoamericana se fundamenta en una reflexión sobre los ámbitos cultural, social, político y económico de la región, cuya praxis carece aún de una estructura propia que le permita diferenciarse de los modelos epistémicos de Europa y Norteamérica. Este razonamiento, invita a crear una ontología liberadora de los dogmas del conocimiento poscolonial.

Esta búsqueda de significados implica el desarrollo de una epistemología propia o *sui generis* que explique el ser de la región. Entre los principales exponentes del esclarecimiento de la identidad epistémica del nuevo mundo, se encuentra el filósofo argentino Enrique Dussel, quien construye una interpretación de la filosofía Latinoamericana desde el pensamiento Marxista, donde la lucha de clases y la explotación económica son recurrentes en su pensamiento, examinadas desde el lente de la realidad actual.

El presente libro pretende explorar la influencia del pensamiento de Marx en la obra de Dussel como metateoría, al buscar una filosofía liberadora, que explique las consecuencias del desarrollo económico poscapitalista de la región, constituyéndose como un faro ideológico. En donde esta se enrumba como una reflexión casi profética, que sale de su centro intelectual y se acerca a la periferia de las realidades del hombre contemporáneo. Siendo la mayor distinción de la filosofía latinoamericana, comparada con otros modelos de reflexión, pasar de la abstracción a la concreción de la vida.

Abstract

One of the most relevant approaches of Latin American philosophy is based on a reflection on the cultural, social, political and economic spheres of the region, whose praxis still lacks a structure of its own that would allow it to differentiate itself from the epistemic models of Europe and North America. This reasoning invites to create a liberating ontology of the dogmas of postcolonial knowledge. This search for meanings implies the development of an epistemology of its own or sui generis that explains the being of the region. Among the main exponents of the clarification of the epistemic identity of the new world is the Argentine philosopher Enrique Dussel, who constructs an interpretation of Latin American philosophy from Marxist thought, where class struggle and economic exploitation are recurrent in his thought, examined from the lens of current reality.

This book intends to explore the influence of Marx's thought in Dussel's work as a metatheory, searching for a liberating philosophy, which explains the consequences of the post-capitalist economic development of the region, constituting an ideological beacon. In which this is enrumbated as an almost prophetic reflection, which leaves its intellectual center and approaches the periphery of the realities of contemporary man. Being the greatest distinction of Latin American philosophy, compared to other models of reflection, to move from abstraction to the concreteness of life.

Prólogo

Hablar de marxismo en el siglo XXI resulta complicado por distintas razones, entre las que destacan el fracaso del socialismo real en su afán de elevar las condiciones de vida de la persona humana en el marco de un espacio social de equidad y justicia, que estaba representado (en teoría) en la sociedad socialista. También conviene destacar que los intentos por actualizar la teoría y práctica socialista desde las realidades específicas latinoamericanas en el siglo XXI, han sido igualmente incoherentes y poco satisfactorias como lo evidencia el colapso del socialismo del Siglo XXI, en Venezuela, devenido en una crisis humanitaria compleja que ha llevado a millones de venezolanos a migrar forzosamente como condición de posibilidad para escapar de la calamidad.

No obstante, estas penosas realidades no significan de ningún modo que los experimentos neoliberales hayan sido realmente exitosos en su afán de superar la pobreza y la exclusión social que, aun hoy, condenan a buena parte de las personas de la región a una vida por debajo del umbral de bienestar y dignidad. Esta situación permite afirmar que en buena medida los proyectos de izquierda y de derecha han fracasado en América Latina en su afán de construir un ecosistema socioeconómico y político sustentable, para las personas y para la madre tierra, si es que realmente se plantearon esa meta más allá de la retórica propagandística.

Lo que siguen teniendo plena vigencia, en el pensamiento marxista en general y en la obra de Dussel en particular, es su incesante búsqueda de un modelo de sociedad menos violento, sostenible y justo, que permite a los grupos vulnerables el desarrollo de sus capacidades centrales para superar todas la trabas materiales y simbólicas que los oprimen y relegan a

una vida de penuria y calamidad, que invisibiliza en cada momento su sufrimiento y, simultáneamente, normaliza institucionalmente su situación colectiva de subordinación. Es aquí donde la presente obra aporta luces para –no ya de devolver al pobre lo que le pertenece– cosa que sería técnicamente imposible a estas alturas, sino únicamente de no arrebatarle lo que es suyo –entre eso– su dignidad y su deseo de construirse a sí mismo como ser humano.

Tal como sostiene Ítalo Jiménez Idrovo, para esto vale recordar que existen teorías filosóficas que buscan justicia – como el marxismo, por ejemplo– y que han sido rechazadas por las diversas interpretaciones que han derivado en tergiversaciones. Sin embargo, hay más puntos convergentes que nos acercan y nos hacen compañeros a través de una religión (cristiana) que ha luchado, desde que surgió, por el humilde, por el pobre, porque lo descubrió como prójimo, como hermano. En consecuencia, el presente trabajo debe ser entendido como un ejercicio de pensamiento crítico y contrahegemónico que puede contribuir a la tarea pendiente de construir un nuevo o renovado pensamiento político en el Siglo XXI, capaz de revitalizar a nuestras trajinadas democracias, desde una síntesis de lo mejor de nuestro pensamiento filosófico, pensamiento que tiene a Dussel entre uno de sus principales artífices.

Puede resultar interesante la discusión que la obra genera en torno a la interpelación-interpretación que Dussel hace sobre el ateísmo de Marx. En este punto se afirma que no es de ningún modo una postura que niega a priori la existencia de Dios, sino –mas bien– del dios fetichizado por las clases dominantes para legitimar en el plano religioso su praxis de sometimiento sistemático de la otredad que se expresa concretamente en personas, comunidades y naciones enteras

condenadas a una vida de miseria, no por el destino o la providencia, sino por el efecto devastador de modelos políticos y económicos a espaldas del verdadero interés colectivo. En este sentido, es que Ítalo postula entonces que el Dios cristiano y el comunismo no son antagónicos en Dussel, ya que el verdadero ateísmo está en vivir una vida que niega y desconoce el sufrimiento del otro, de nuestro hermano.

Dr. Jorge J. Villasmil Espinoza
Universidad del Zulia
Maracaibo-Venezuela, julio de 2021

INTRODUCCIÓN

“No hay liberación nacional frente a los imperios de turno, sin liberación social de las clases oprimidas”.¹

La obra de Enrique Dussel representa un acucioso estudio del pensamiento, precedente y contemporáneo, que somete a la más fundamentada crítica las tesis de los más importantes creadores del pensamiento social y del mundo espiritual; y –en ese devenir de sus escritos– la obra de Marx constituye un tema recurrente. Baste citar trabajos como “Filosofía de la producción (1984)”; “Cuaderno tecnológico-histórico, Marx (1984)”; “La producción teórica de Marx (1985)”; “Hacia un Marx desconocido (1988)”; “El último Marx (1990)”; “La liberación latinoamericana (1990)” y “Las metáforas teológicas de Marx (1993)” dedicados especialmente al estudio sistemático del insigne materialista y sus múltiples referencias en otros textos en que trata temáticas de profunda significación teórica.

Sería imposible abordar en el contexto de un libro la amplia gama de referencias al pensamiento de Marx que son incluidos y minuciosamente analizados por Dussel y, por ello, nos limitamos a sintetizar el sentido principal y el grado de verosimilitud que le otorga a las tesis marxistas en tres campos fundamentales: lo antropológico, la relación del hombre con la naturaleza (poiesis) y la religión en el pensamiento de este filósofo alemán.

Al respecto conviene destacar que Yori (2001) señala que intelectuales como Raúl Fornet-Betancourt elabora dos líneas de análisis, en donde la primera de ellas se enfoca en una

¹ Yori, Patricia, *La Ética de la Liberación de Enrique Dussel en el debate contemporáneo*, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y letras, Seminario de Licenciatura en Filosofía. 2001, p. 45.

revisión de los elementos teórico-simbólicos del imaginario popular; por su parte, la otra visión estaría conformada por una interpretación desde la subjetividad marxista; dentro de estos espectros de reflexión filosófica, se considera la obra de Dussel como una de las más representativas en este ámbito.

Y, posteriormente añade que, para elaborar una discusión filosófica desde la perspectiva de los dominados, es necesario dirigirse a los lineamientos epistémicos formulados por la teología de la liberación, desde la cual prevalecen categorías y conceptos provenientes del marxismo. En consecuencia, esta es una tesis central de la obra de Dussel, la cual se desarrolla en torno a la reivindicación de las naciones latinoamericanas y la liberación de las clases sociales oprimidas.

Es indudable que la identificación de Dussel con el pensamiento marxista es significativa y, además, veremos cómo se opone a tergiversaciones y críticas infundadas, de la misma manera que critica a los “neomarxistas” incapaces –según él– de comprender a Marx y de interpretar el mundo contemporáneo.

CAPÍTULO I

EL PENSAMIENTO DE MARX EN LA ANTROPOLOGÍA DE DUSSEL

Cuando en el epílogo de su obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Dussel aborda el dualismo y señala que no se trata solamente de un dato histórico o la influencia de una antropología helenística del Siglo II, antes de la era común, agrega que es una experiencia humana que se produce cuando en el hombre surge la anormalidad y su ser-cuerpo es distorsionado, situación que describe como una enfermedad psíquica que puede transformarse en una actitud cultural.

De allí que el hombre identifica su ser con su alma o “cogito” y separa el mundo real o material como algo externo y no necesariamente concebido como el mundo (mi mundo); es decir, el punto de inserción en el mundo. A partir de esta negación del cuerpo (no-al-cuerpo), se pasa por analogía a la negación del otro (no-al-otro). Esta posición llega a su expresión más extrema en Hegel cuando identifica el pensar con el ser (pensar=ser). En este punto Dussel describe el rechazo de los posthegelianos a esta identificación del pensar con el ser, esencialmente en Feuerbach, y culmina con la siguiente idea para el debate:

A poco, Marx redescubre que la superación de la ontología exige ir más allá de la mera sensibilización del cuerpo del Otro. Es necesario darle de comer, porque el Otro es realidad corpórea y “tiene hambre”. Paradójicamente recupera un nivel originario de la antropología cristiana: “Tuve hambre y me dieron de comer” (Mateo 25, 42). De esta manera se recupera una exterioridad física más allá de la ontología y al servicio del Otro².

Lo antes expuesto permite identificar las bases del mar-

2 Dussel, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974, p. 286.

xismo como una filosofía antropológica que se centra en los contextos sociales del hombre y las relaciones que este establece con sus semejantes. Para continuar la exposición de la ontología marxista, es necesario hacer una revisión de su obra desde una visión general, para luego desarrollar una exposición de los aportes de este pensamiento a la filosofía latinoamericana y –muy especialmente– a la creación de la filosofía de la liberación.

La obra inicial de Marx

Dussel analiza el papel que corresponde a los pensadores latinoamericanos. Explica que es necesaria la búsqueda del compromiso social en sus obras y en sus actos, aunque reconoce que la obra intelectual debe disponer de tiempo y espacio para su maduración, pero la obra intelectual no debe eximir al hombre progresista de su participación en el mundo que le toca vivir.

Explica que la tarea del intelectual de Latinoamérica es ardua por partida doble, porque se debe asumir como propia la cultura ancestral y actual de Latinoamérica; y, de otra parte, desarrollar un pensamiento científico, sin ignorar las propias raíces, de manera que sea útil en la actividad práctica de los que hacen la historia; es decir, vincular la teoría con la práctica.

Con respecto a Marx, puede señalarse que este autor desde joven formó parte de la llamada “izquierda hegeliana”, quien a los 17 años ingresó a la Universidad de Bonn y posteriormente se trasladó a Berlín, graduándose como doctor en 1841, tras la publicación de una tesis sobre la filosofía de Hegel en la que toma en consideración varios aspectos de su sistema filosófico, desarrollando un método dialéctico en el

cual se funda toda la doctrina económico-política de Marx y Engels³.

Está claro que Dussel no acepta todo lo que escribe Marx como verdad absoluta y nota las insuficiencias que –según su criterio– deben superarse en Latinoamérica; sin embargo, se percibe que acepta la esencia del pensamiento marxista. Compara las ideas de Marx con las de Hegel, Feuerbach, Kierkegaard y otros:

El Otro, un hombre, es la epifanía del Otro divino, Dios creador. El Otro, antropológico y teológico (teología que está condicionada por el ateísmo previo de la Totalidad, posición fecunda de Feuerbach y Marx), habla desde sí, y su palabra es un Decir-se. El Otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del logos; más allá del fundamento, de la identidad: es un án-arjos⁴.

Cuando analiza y afirma la búsqueda de un ideal latinoamericano de filosofía y puntualiza que es imprescindible poner al servicio del “otro” una concepción latinoamericanista que no solamente suponga sustantivar al “otro” como “carne”, sino que: “...exige poner fácticamente al “servicio” del “otro” un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la necesidad de Marx)”⁵, niega que el pensamiento marxista y del resto de los pensadores europeos pueda explicar la realidad latinoamericana, ya que meramente se han quedado en el enfoque antropológico del hombre europeo, de allí que sea una realidad el nacimiento de una filosofía de la liberación surgida a partir de la miseria de este nuevo mundo que se ha convertido en riqueza.

3 Dussel, Enrique, *América Latina, dependencia y Liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, pp. 19-20.

4 *Ibid.*, pp.112-113.

5 *Ibid.*, p, 113.

En tanto, se refiere a las diferencias entre el marxismo y el judeocristianismo afirma que se oponen en el nivel ontológico; es decir, en el origen del ser, pero considerando al marxismo como: "...un humanismo que define al hombre, la historia y la sociedad íntegramente, sin fisuras..."⁶, es posible la reconciliación del socialismo marxista con el cristianismo. Ciertamente en los últimos años se ha acuñado la tesis de la construcción del "socialismo cristiano del Siglo XXI" cuyas más patentes manifestaciones se observan en la República Bolivariana de Venezuela y más recientemente en las declaraciones del gobierno del economista Rafael Correa en Ecuador. ¿Cuánto hay de verdad en dichas intenciones? Solo el tiempo y la evolución de los acontecimientos lo dirá.

Entre sus reflexiones, Dussel parece encontrar algunos puntos de contacto entre el marxismo y el cristianismo, aunque sostiene que es muy difícil lograr un sincretismo pleno. De manera que expresa –apoyándose en los contenidos de ambos– que los acontecimientos internacionales y sus fines no se relacionan con el humanismo; como consecuencia, el progresismo político pretende armonizar al marxismo con el cristianismo; con lo cual intenta desarrollar variantes del socialismo en América Latina cuyas ideologías y propuestas sean afines o simpaticen con el humanismo cristiano.

Posteriormente, algunos de los criterios de Dussel irían modificándose y se inclinarían hacia la comprensión más plena de la concepción marxista del mundo y del hombre. Ya en la fecha en que escribe América Latina, dependencia y liberación, da su explicación a la tesis marxista acerca de que la religión es el opio de los pueblos:

⁶ *Ibid.*, p. 157.

Cuando en la Iglesia la actitud tradicionalista se ampara de su Institución producirá como reacción normal el juicio de Marx: “La religión es el opium del pueblo”, es decir, el cáncer. Una Iglesia que no vive su Tradición viviente se opone a toda modificación, y como la injusticia en la Historia está siempre presente, se solidarizará necesariamente con los que cometen la injusticia, predicando al mismo tiempo al pueblo “resignación”. ¡Contra esto se eleva la izquierda: y con razón!

Sin identificar la propiedad positiva pública propuesta por Marx, Dussel interpreta las tesis marxistas como una respuesta al proceso monopolista en que ha derivado la propiedad privada burguesa; y, en cierto modo, justifica la idea marxista aduciendo que se procura una unidad del hombre con la naturaleza. La relación del hombre y la naturaleza desde la subjetividad marxista, argumentado que, la propiedad privada no es suficiente para proteger al hombre ni su dignidad; por tanto, las instituciones estatales y el sistema burgués-capitalista se ha enfocado en explotar a los trabajadores y defender sus intereses. En este contexto, Dussel agrega que –para criticar el concepto de propiedad en Marx– es necesario criticar antes la teoría subyacente de la *Gattungswesen*.⁸

Por la época en que escribe la obra mencionada, Dussel considera la imperiosa necesidad de superar el pensamiento dialéctico europeo, en especial a Hegel, y abrir así la posibilidad de superar el propio pensamiento marxista en América Latina. Este enfoque denota no una negación absoluta del marxismo, sino la urgencia de adaptar o incluso definir una teoría superior, aunque sin renunciar a principios fun-

7 Ibid., p. 170.

8 Ibid., p. 188.

damentales. En esto se oculta una concordancia con las tesis marxistas que a su juicio deben ser enriquecidas o mejoradas:

La superación de Hegel en América Latina es de extrema importancia, porque significa además la comprensión de los supuestos del pensar de Marx a fin de efectuar, por nuestra parte, una positiva superación del mismo marxismo, cada vez más urgente en nuestro continente.⁹

A propósito de la identificación del marxismo con preceptos cristianos, Dussel reconoce en el pensamiento de Marx ideas y definiciones que apuntan a restituir al hombre lo que el cristianismo puro y originario considera fundamental. Y precisa el punto de inflexión que –según su criterio– debe ser superado en el marxismo al menos en este aspecto crucial: “Marx se equivoca cuando totaliza la cultura universal, sin dejar exterioridad operativa más allá de la identidad de la naturaleza-humanidad. En esto es demasiado europeo y es en esto que debemos superarlo en América Latina”¹⁰.

En su obra *Método para una filosofía de la liberación*, Dussel presenta una calificación de la obra de Marx. Afirma que supera la concepción del ser expuesto por Feuerbach y –al mismo tiempo– crítica la filosofía de Hegel calificándola como la religión puesta en ideas. Considera, además, de genialidad la capacidad de Marx para tratar: “...operativamente y de manera estrictamente científica, el ámbito de la económica en su nivel político...”¹¹, para lo cual se basa en el método dialéctico; método que –según afirma Dussel– será el utilizado por Marx en todos sus escritos.

9 *Ibíd.*, p. 200.

10 *Ibíd.*, p. 201.

11 Dussel, Enrique, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Óp. Cit., p. 137.

Cuando analiza los aportes de Feuerbach y Marx a la filosofía alemana, los hace coincidir en cuanto superan las concepciones de Hegel; sin embargo, argumenta que Feuerbach es criticado acertadamente por Marx cuando el primero define la “realidad”. Explica cómo Marx categoriza el “trabajo” y dice que parece una categoría simple, pero es mucho más compleja de lo que supone Feuerbach, así interpreta el pensamiento de Marx:

De lo que se trata es de determinar qué es «lo real y lo concreto» (Reale und Konkrete) porque «el trabajo se ha convertido no sólo en cuanto categoría, sino también en realidad (Wirklichkeit), en la mediación para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya»¹².

Asegura que Marx supera el pensamiento feuerbachiano cuando señala que no se trata de determinar “lo real”, sino la realización de lo real; es decir, no basta con decir que el trabajo existe, sino de precisar que este es el creador de “lo real”. Hace una exposición del camino seguido por Hegel, Feuerbach y Marx y sitúa a este último en el nivel más avanzado de la comprensión de la realidad.

Siguiendo este patrón, la realidad entonces es aquello pensado y el pensar; considerando la transversalidad de la ontología hegeliana en la relación del ser con el mundo, lo que implica el ámbito de lo sensible, lo afectivo y la relación del hombre con sus semejantes (hombre-hombre). El criterio ideológico de Marx va más allá de estos aspectos y de los postulados de Feuerbach y Schelling, explicando que lo real son los bienes y elementos producidos, aquello que es transformado por el trabajo.

12 *Ibíd.*, p. 139.

Los elementos sensibles y la relación con el otro son abstractas en la realidad, pues todo se reduce al imperativo económico de señor (poseedor del capital) y explotado (obrero, cuyo trabajo es confiscado por su patrono). Lo antes expuesto se resume entonces en que “Lo real, y la realidad como realidad, es el producto del trabajo y su horizonte ontológico de comprensión, si se me permite el neologismo: la laboriosidad...”¹³

Dussel se entusiasma cuando describe el pensamiento marxista en cuanto se refiere al trabajo como trabajo abstracto que incorpora valor a las cosas producidas y precisa el carácter ontológico del discurso marxista en cuanto define el ser de las cosas. En este hilo conductor, aprecia el notable discernimiento y utilización de técnicas filosóficas de elevado nivel cuando pregunta acerca de los remanentes o residuos de aquello considerado como productos.

En lo referido al método utilizado por Marx (la dialéctica), Dussel explica la racionalidad y eficiencia de este. Describe la perfecta relación entre lo abstracto y lo concreto y cómo el pensamiento asciende de lo abstracto a lo concreto, pero lo concreto pensado no es la realidad misma, sino un reflejo de ella, que puede ser correcto (reflejar acertadamente la realidad) o incorrecto (equivocado) y que –además– asciende de lo simple a lo complejo y lo califica en consecuencia: “Sin temor a equivocarnos, se trata de un realismo crítico”¹⁴.

Al abordar el problema de la cognoscibilidad del mundo explica cómo Marx, a diferencia de la filosofía pre y pos hegeliana, sostiene que el hombre piensa de acuerdo con “cómo

13 *Ibíd.*, pp. 139-140.

14 Dussel, Enrique, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Óp. Cit., p. 142.

vive” y no vive acorde a “como piensa”; es decir, cada hombre-mujer o grupo de ellos son prisioneros de las condiciones materiales de su existencia.

Esto genera una visión de los diversos condicionamientos materiales presentes en las ideas y propuestas teóricas del marxismo; en donde, a través de la cotidianidad se establezcan las bases de aquellas superestructuras en las que se levante la sociedad. Estas –en concreto– condicionan el pensar teórico y existencial de la realidad; puesto que, toda filosofía es una reflexión condicionada por una particularidad histórica y de su vigencia al momento de ser elaborada. Esto hace que el pensamiento filosófico pueda quedar apresado en una unilateralidad, que le impida trascender su contexto y espacio histórico al limitarse a una clase social o grupo burgués. De esta manera, este razonamiento puede aplicarse a aquellas naciones ricas y poderosas, pero también a las pobres. Por consiguiente:

Se indica entonces la historicidad real del pensar. Hecho incontrovertible y definitivo en la historia de la filosofía. Pero, al mismo tiempo, puede verse que para Marx la «realidad» es lo material, no como masa bruta e inerte, inorgánica, pasiva. La materialidad de la realidad no es otra cosa que la posibilidad de ser trabajada: el poder ser materia del trabajo, objeto maleable a la manuabilidad¹⁵.

Por tanto, la efectividad del pensamiento marxista insiste en la transformación del hombre por medio del trabajo y como este transforma las materias primas encontradas en la naturaleza, de ahí que, la relación hombre-trabajo o economicidad transforma el hierro en armas, los frutos en cosechas, la madera en casas, etc. Estos criterios del valor del trabajo transforman el presupuesto económico del pensar filosófico.

15 *Ibíd.*, p. 143.

Dussel señala que el factor “libertad” no aparece adecuadamente expresado en la dialéctica marxista por cuanto le falta la categoría de “alteridad”, con la cual la dialéctica de Marx hubiera pasado a ser analéctica. Posteriormente, cuando Dussel lee los Grundrisse de Marx cambia de opinión, señalando él mismo como corroboraba justamente esa categoría de alteridad (tan necesaria para transformar la “dialéctica marxista” en una “analéctica”)¹⁶.

Al respecto, puede inferirse como la filosofía de la liberación pretendía simplificarse y ser más comprensible ante el resto de la intelectualidad latinoamericana; enfocándose en el materialismo histórico en lugar de los ámbitos metafísicos del ser, siendo una parte fundamental del pensamiento de esta propuesta epistémica. Por lo que buscan dar continuidad con los postulados marxistas a nuevas generaciones que interpretan la realidad vigente desde la integridad de los Grundrisse de Marx.

Sin embargo, dice que Marx explica el pensamiento a partir de la existencia de categorías, que no son lo existencial mismo, sino un reflejo de lo que existe fuera del sujeto. En este sentido, precisa que Marx reconoce la independencia relativa del pensamiento; es decir, el pensamiento se desarrolla, tiene un movimiento propio en cuanto es capaz de elaborar teorías, imaginar y, aparentemente, adoptar la forma de lo concreto real.

De esta premisa, Dussel señala que el sujeto real mantiene su autonomía fuera de la mente; la especulación teórica per-

16 Dussel, Enrique, 5ta Edición, *Introducción a la Filosofía de la liberación*, Prólogo por Luis Manuel Sánchez Martínez, Bogotá, Ed. Nueva América, 1995, p. 69.

mite una reflexión propia, únicamente por medio de la abstracción. El conocer teórico, representativo, que Marx no niega de ninguna manera: “«la totalidad del pensamiento, como un concreto, es in fact un producto del pensamiento y de la concepción (des Begreifens)». El conocer –entonces– representa la realidad, pero ni se identifica ni es un a priori de dicha realidad histórica real”¹⁷.

Lo antes citado permite explicar cómo las estructuras del pensamiento intervienen en la comprensión de lo real desde la óptica marxista, espacio analítico donde el materialismo histórico representa una constante que condiciona la evolución social y política del hombre. En este proceso establece sus herramientas teóricas para elaborar los diversos elementos proposicionales, que permiten explicar la realidad desde su constructo económico-social.

El método dialéctico, las categorías

Aplicado al método dialéctico, Dussel señala que Marx asegura que el análisis de la realidad lleva al pensamiento al descubrimiento de las categorías más simples (por ese camino Marx llegó a la categoría “mercancía” como célula fundamental del capitalismo y a otras categorías y atributos económicos) y –posteriormente– comienza el camino de retorno el cual conduce a la construcción del sistema categorial interrelacionado.

Lo caótico señala un camino que se fundamenta progresivamente mediante la comprensión del sistema; esto implica una revisión sistematizada del plano óntico o las bases fundacionales de las estructuras de la sociedad para llegar a las

¹⁷ Dussel, Enrique, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Óp. Cit., p. 145.

transformaciones necesarias. El pensamiento, por tanto, es reproducido y confrontado constantemente mediante las determinaciones abstractas. A partir de estos fundamentos, se da inicio a los procesos de la reflexión dialéctica, en la cual se origina la confrontación de una tesis y una antítesis, para dar lugar a una síntesis; lo que representa un acuerdo de procesos esenciales, cuya metodología construyen en –buena medida– las bases científicas del pensamiento marxista.

Al decir de Dussel, Marx explica cómo se formula y desarrolla una totalidad de partes internas a partir de la contradicción entre ellas y se llega a la totalidad. Del mismo modo, señala que se arriba a lo concreto como una síntesis de muchas y variadas determinaciones y se convierte en la unidad de lo diverso. En tal caso las categorías propuestas por Marx en su método dialéctico son las que permiten reproducir el objeto de una forma precisa, de allí que lo que antes aparecía como un conglomerado caótico se sintetice de forma sistemática. Así es que lo concreto espiritual; es decir, la conceptualización por categorías y su expresión teórica van a reproducir la realidad del concreto histórico mismo. Explica que solamente de esta forma el ascenso al pensamiento abstracto de lo simple a lo complejo podría dar una respuesta correcta al proceso histórico real, el pensamiento abstracto sería capaz entonces de reflejar la realidad objetiva adecuadamente. También argumenta que la totalidad que Marx trata de describir queda evidenciada cuando analiza la sociedad burguesa, es la más desarrollada y compleja organización histórica de la producción.

A partir del sistema de categorías que descubren los fundamentos del capitalismo se expresan las condiciones de existencia de esta sociedad, su organización y relaciones de producción. Esta situación configura las condiciones de posi-

bilidad para comprender los anteriores modos de producción (sociedades pasadas) y cómo sobre sus ruinas se levantó la sociedad burguesa arrastrando consigo los vestigios y contradicciones de sociedades más antiguas. Considera que estos aportes de Marx demuestran las limitaciones del método dialéctico hegeliano, que es invertido por el método dialéctico marxista.

Desde esta perspectiva, el Capital es una exposición científica, deductiva y apodíctica que –en sus momentos constitutivos– cierra un ciclo que permite comprender la trabazón del todo. El movimiento de las categorías reproduce el movimiento de la totalidad burguesa. Así que el punto de partida que se quería interpretar –de forma más concreta– punto de partida de las categorías es la sociedad burguesa. Según Marx, esa realidad no ha aparecido por generación espontánea eterna, sino que es el resultado de condiciones históricas, es el resultado de un proceso histórico real: “El trabajo, como el último horizonte ontológico de comprensión de lo económico, no es solo una categoría (teórica), sino también realidad, (es) el medio para crear la riqueza en general”¹⁸.

El ser como laboriosidad (trabajo) es la totalidad ontológica, el horizonte fundamental y último donde el trabajo no puede ser todavía posesión del otro, ni la apropiación del trabajo propio por el otro (el trabajador injustamente explotado). Aquí Dussel soslaya que –para Marx– el trabajo no se enajena, sino la “fuerza de trabajo”. El trabajador no vende su trabajo, sino su capacidad de trabajar, que es igual al valor de los medios que requiere para su subsistencia y de su familia. Es la fuerza de trabajo y no el trabajo lo que se convierte en mercancía, en objeto de compraventa.

18 *Ibíd.*, p. 147

La indeterminación ontológica del trabajo es el punto de partida de la historia óptica del trabajo y punto de llegada como superación de los opuestos y –por ello– de la injusticia: quiere decir Dussel que el trabajo indeterminado es el ser original de la realidad y –a través del proceso histórico– ha de volver a ser trabajo indeterminado; es decir, cuando se elimine la explotación del hombre por el hombre. Por tanto, reconoce el comunismo como socialismo perfecto y el punto de encuentro donde el hombre y la naturaleza coinciden sin mediación y es el tema ontológico de todos los tiempos.

Desde esa perspectiva, admite que ese es el horizonte originario que permite comprender la esencia del sistema capitalista donde el trabajo del uno es enajenado a favor del otro en la sociedad burguesa y, de esa apropiación del trabajo vendido por el uno brota la plusvalía, de la cual se apropia el “señor” que ha comprado el trabajo del otro. Resaltando la dialéctica como metodología de análisis e interpretación económica tal y como es utilizada por Marx. Este espectro ontológico, señala entonces como el sistema capitalista se caracteriza como un modo diferenciado de laboriosidad concreta.

Dussel interpreta que, desde Fichte, el ente –que es diferencia de la indeterminación– es el ser que se comprende como división o escisión del ser (división del trabajo) y en la sociedad burguesa –totalidad concreta capitalista– se convierte en prolongación de la división entre el campo y la ciudad, que debido a otras prolongaciones mediativas se concreta finalmente en la división entre el poseedor del capital (capitalista) y el obrero industrial.

Según Marx, no es posible que nazca otra sociedad como externalidad a la sociedad burguesa, sino que los gérmenes,

las condiciones históricas –de la nueva sociedad– han de surgir en el propio seno de la sociedad capitalista; es decir, en todo sistema burgués existe una potencialidad interna de trascendencia materialista. En esta, Dussel resalta el capitalismo europeo y la necesidad de superar a este sistema económico.

Añade el autor argentino-mexicano que sigue vigente la ontología dialéctica y se manifiesta en Hegel como salto cualitativo del ser, que ahora se revela como trabajo, proceso en el cual el agente de cambio es el proletariado. Desde Descartes hasta Hegel el ser se confundió con el pensar y –en el caso de Feuerbach– con lo sensible o la sensibilidad. Para Marx, sin embargo, el ser es la laboriosidad o el trabajo como tal con lo que queda superada la religiosidad etérea de Schelling.

Critica que Marx no alcanzó a comprender la exterioridad de la sociedad burguesa europea y que –para ello– debía haber encontrado la libertad del “otro” desde la exterioridad europea; es decir, desde Latinoamérica, África, China, India. En este sentido, Dussel expone como los procesos de desarrollo económico de los pueblos, según la óptica eurocéntrica de Marx, permiten elaborar una filosofía del desarrollo desde una teoría del crecimiento económico; donde –tomando como base la metodología de análisis marxista– puede identificarse elementos que permiten caracterizar a los países del tercer mundo, al formular términos como la “división internacional del trabajo”.

Es importante acotar que su análisis del capital no llegó a reducir dialécticamente la totalidad de los procesos concernientes al mercado mundial; por tanto, el concepto de plusvalía se vio limitado con este estudio incompleto. El método marxista es corregido con algunos aportes de Dussel con la

inclusión de culturas distintas a la europea en la construcción del sistema capitalista internacional.

Naturalmente, si Dussel estudiara la situación del mundo actual en el que China, India y numerosos países asiáticos –por ejemplo– que están emergiendo como naciones con elevado potencial productivo y donde aún, muchas veces con los mismos instrumentos del capitalismo, se experimenta un proceso de transformación en lo económico, social y cultural que augura esperanzas que acercan la construcción de un nuevo tipo de sociedad. Si observara los procesos actuales en América Latina –donde aparecen nuevas propuestas a partir de gobiernos popularmente electos– posiblemente asumiría una posición crítica, pero –a la vez– constructiva con un enfoque liberador que serviría de norte para muchos de nosotros que pretendemos unir la fe y la esperanza en un proyecto reivindicativo de la libertad verdadera del hombre de los países anteriormente colonias y neo-colonias.

En el capítulo denominado Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana, del libro Método para una filosofía de la liberación, Dussel se refiere a los criterios sobre lo supremamente sensible y crítica la postura hegeliana de considerar la dialéctica como un solipsismo, por lo tanto, plantea que la verdadera dialéctica es entre el “yo y tú”, al tiempo que afirma que se llega a considerar el “tú” sensible como exterioridad de la razón y, por tanto, un paso más allá de Schelling, pero que se cierra nuevamente en la totalidad de la humanidad.

Según Dussel, Marx continúa el camino emprendido, al contradecir los criterios de la intuición sensible de Feuerbach. En este contexto, lo sensible tiene connotaciones con lo real, con aquello que es producido. Los postulados marxistas enfatizan que esta sensibilidad no se enfoca desde el mate-

rialismo ya que desconoce la capacidad creadora del hombre al transformar materias primas en otras más elaboradas. Desde estas fuentes se establecen las bases del concepto de producción desde la praxis económica como un sujeto en sí; de manera que lo real no se encuentra dado per se, sino que este se relaciona con aquellas herramientas o productos ya elaborados para ser dados en el ámbito de lo real.

Para satisfacer ciertas necesidades como el hambre, el desarrollo de las fuerzas productivas y el intercambio de bienes y servicios, es necesario –entre otras cosas– producir para que lo real se transforme en algo dado, el trabajo pasa a ser entonces una disposición necesaria para el hombre y el establecimiento de la producción. Se produce la transformación de la antropología feuerbachiana en antropología cultural como lo producido por el trabajo humano; por lo tanto, la humanidad sensible pasa a ser la cultura universal y la exterioridad de lo producido sensible vuelve a ser interiorizado. Cuando Dussel estudia a Levinas pone de manifiesto que este supera a Feuerbach y coincide con Marx cuando asume sus ideas como antropología cultural del trabajo justo.

Levinas da el paso antropológico que indica Feuerbach y que se saltan Schelling, Kierkegaard y Jaspers, al explicar que los procesos de producción son una manifestación del ser en cuanto a la epifanía divina de su capacidad creadora. Desde el orden antropológico y teológico; el conocimiento permite la transformación de materiales necesarios para elaborar los productos que facilitan el desarrollo y la vida del hombre. Cabe resaltar que la visión teológica del marxismo está condicionada por la de Feuerbach.

Una vez desarrolladas sus tesis iniciales sobre la analéctica, Dussel supone que –como tal– exige poner fácticamente

al servicio del “otro” un trabajo creador, asumiendo el trabajo que parte de la necesidad de Marx y, por tanto, la analéctica antropológica es una económica; quiere decir, poner la naturaleza al servicio del “otro”. Al analizar el asunto de las clases sociales, dice que la presunción marxista de la existencia de las clases sociales es cierta, puesto que desde la antigüedad ya Aristóteles y Platón la preveían y que el propio Hegel ya definía la existencia de tres clases sociales: los agricultores, los trabajadores industriales y la clase universal o burocracia. Sin embargo –en sus trabajos– Dussel ignora que con Lenin se accede a una definición de clase social que establece varios rasgos que permiten caracterizar y clasificar las clases sociales en cualquier tipo de sociedad, estos rasgos son:

- a) El lugar que ocupan los grandes grupos de hombres en un sistema de producción social históricamente determinado.
- b) El papel que desempeñan en la organización social del trabajo.
- c) La forma y proporción en que perciben la parte de riqueza social de que disponen.

De esta manera nuestro filósofo no considera, al parecer, la obra leninista como parte de la teoría marxista y se centra en los logros, defectos o carencias de la obra clásica de Marx. Evidentemente, ninguna teoría está acabada, terminada para siempre, si fuera así, no surgirían nuevos marxistas o positivistas o nuevos teólogos. La propia Iglesia ha debido enriquecer sus interpretaciones de las Sagradas Escrituras y ha debido adaptar su legado filosófico a los nuevos tiempos que vive el mundo de hoy.

El ateísmo de Marx

En este ámbito, Dussel justifica –en cierta manera– el ateísmo de Marx y se pregunta ¿qué dios se niega? Considera que lo que niega Marx es el dios burgués encarnado en las condiciones de existencia de dicha sociedad e interpreta que sigue las ideas expresadas por Feuerbach, pues, este plantea que la tarea del momento es la conversión y resolución de la Teología en Antropología, puesto que –de lo que se trata– es de afirmar la existencia del hombre; es decir, de superar la concepción teocéntrica propia de la vida medieval por una antropocéntrica y –al mismo tiempo– logocéntrica: “La tarea de tiempo nuevo es la conversión y la resolución de la teología en la antropología”¹⁹.

Aunque la conversión de la Teología en antropología es ciertamente un ateísmo, había que preguntarse a qué dios se refiere Marx, porque –si de lo que se trata es de negar una ideología– eso significaría la anticipación de un dios alterativo que solamente debe ser adorado a través de la justicia. En este punto, Dussel sostiene que el dios negado por Feuerbach y Marx es el dios de Hegel y del capitalismo industrial y colonialista europeo.

Marx repite el primer momento o momento negativo de la dialéctica profética, quiere decir, que se propone la negación de la divinidad del ídolo, pero que no llega al momento afirmativo o positivo, solamente lo hace como antropología. Como cae en la limitación de su generación, en especial de Feuerbach, Marx no llega a la afirmación de un dios alterativo, que sería la consecuencia de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo; por esta razón, confunde el dios de Hegel, que es la totalidad sacralizada, incluyendo al Dios de Israel y al cristianismo.

Al decir del creador de la analéctica, como consecuencia, la burocracia rusa se afirma a sí misma como la realización sacral insustituible del nuevo orden socialista que no puede encontrar un punto de apoyo en la exterioridad, el punto de apoyo de su propia crítica. Así mismo, señala que en América Latina el marxismo se convierte en un movimiento de élites intelectuales que no puede canalizar la mítica y el simbolismo religioso del pueblo. La creatividad simbólica del pueblo es despreciada y —como consecuencia— los reaccionarios utilizan contra el pueblo oprimido los mismos símbolos y mitos nacidos en su sufrimiento, su trabajo y su cotidianidad creadora en cuanto a exterioridad del sistema.

La religión es calificada por Marx como opio del pueblo, por lo tanto, interesa indagar qué religión es alienante específicamente; es decir, si la que sacraliza el orden burgués establecido o la que lo desacraliza para proyectar hacia adelante un nuevo orden. Al respecto, la religión judeocristiana es desacralizadora del cosmos y de todo orden político o económico ya que no puede adorar a una criatura. Marx toma las ideas ateístas de Feuerbach, puesto que es Feuerbach quien crítica inicialmente de forma decidida a Hegel y Schelling.

Esto implica la aceptación del discurso anti-teológico de Feuerbach y también de sus limitaciones, entre las que pueden destacarse la cuestión teísta de Dios, y la superación de este por medio del panteísmo a través de la identidad metafísica de Hegel en un panteísmo racional. Las consecuencias inmediatas de estos razonamientos se trasladan a la divinización de la razón. En sus obras *La esencia del cristianismo* (1841); *Tesis para la reforma de la filosofía* (1842), y; *Principios fundamentales de la filosofía del futuro*, (1843); este autor propone un ateísmo que se aperture hacia el hombre

y descubra su sensibilidad en sus pares sin la necesidad de recurrir a un dogma.

Marx, por su parte, no se opone exclusivamente a la divinización del sujeto hegeliano, sino también a la sacralización del orden político reconocido por Hegel en la Filosofía del Derecho. Se trata –más bien– de la crítica a la divinización de la injusticia. Critica Dussel, sin embargo, que tanto Feuerbach como Marx no tuvieron en cuenta el primer momento negativo en que aparece la fetichización del sistema, o –lo que es lo mismo– que la modernidad europea había incurrido primeramente en la negación del Dios creador.

Explica Dussel que tanto Feuerbach como Marx identifican al “dios” hegeliano, es decir, a la sacralización del “yo” europeo, que había pasado por el orden imperial y recientemente accedía al capitalismo, con todos los dioses posibles. No perciben que el proceso anterior niega la alteridad del pobre y como la sociedad burguesa en auge se diviniza a sí misma.

Los mismos clérigos que actúan en América descubren que España subordina a la obtención de oro y plata toda consideración por la vida, la libertad y la dignidad de los pueblos originarios de la nueva tierra. Se identifica entonces la interpretación teológica de lo económico-político, en donde la acumulación de riqueza y la explotación del hombre por sus semejantes se constituye como el centro de vida de la sociedad moderna, divinizando este sistema de explotación de riqueza y desplazando a un segundo plano la figura de Dios.

Quiere decir que Marx se encuentra con un sistema ya divinizado que se sostiene en una religión europeizada que ha negado al Dios otro, escatológico y piensa como la religión

de Europa sea ya católica, luterana o calvinista, es la religión de la divinización del cogito europeo y del estado individualista burgués prusiano, definidos en su momento por Spinoza y Hegel.

A partir de estos elementos, Marx levanta una serie de postulados que niegan la idolatría divinizadora del Dios-ídolo. En cuanto a este razonamiento, es necesario revisar la interpretación dialéctica referente a la idolatría de una divinidad dogmática e irrefutable, en la cual la exterioridad del ser hace una crítica a la negación, ya que en el sistema capitalista se cambia la figura teológica por lo material, en donde el fetiche de lo divino se sublima hacia la idolatría de la posesión de riqueza.

Marx y el dios dinero

Dussel acude a los criterios de Marx –tanto en su época juvenil como a su consolidación intelectual definitiva– para demostrar que este critica a la religión y propugna el ateísmo en tanto justificación de la injusticia imperante en Europa: “El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión. La religión, si se la considera en su contexto económico-político es, por último, “el opio del pueblo” y –en este sentido– su existencia es un defecto”²⁰.

Lo antes expuesto, permite identificar la sacralización del sistema y la adoración del dinero como máxima apología del materialismo capitalista. En este sistema, los poderes de la burguesía manipulan los productos del trabajo explotando a las clases obreras del mundo; cuando este poder burgués domina a los trabajadores se produce la alineación del ser

20 *Ibid.*, p.254-255.

en el hombre. Por tanto, la propiedad desde la concepción burguesa de los intereses privados pervierte la construcción de la realidad de las mayorías explotadas, espacio material y simbólico donde pasan su vida trabajando por el beneficio del dinero. Esto –según Marx– es la materialización de una nueva divinidad, en la cual el dinero es definitivamente la fuerza creadora. Este sustento del sistema capitalista implica una omnipotencia de la disposición del dinero; por tanto, la negación de Dios y el ateísmo busca reafirmar al hombre.

En esta realidad de la modernidad se fundamenta Dussel para afirmar que Marx, al igual que los profetas, niega al dios idólatrico (el dinero) y que en este caso el ateísmo tiene sentido puesto que afirma al hombre como socialismo. Sin embargo –alerta Dussel– la posición de Marx podría dar fundamentos para la sacralización del primer socialismo que pretenda ser tal.

Refiriéndose a la obra de Marx, *El Capital*, Dussel establece una analogía entre el planteamiento marxista del fetichismo de la mercancía y señala que esto supone la existencia de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Para Dussel existe una especie de reminiscencia teológica cuando en realidad no hay tal, puesto que fetiche es también apariencia de... o sustitución por... Por lo tanto, no necesariamente operan en Marx supuestos espectros teológicos al usar este vocablo, más bien, Marx establece una comparación con el papel desempeñado por los ídolos religiosos que aparentemente asumen relaciones entre sí y con los hombres, pero que en realidad ocultan otras funciones más terrenales.

Como Marx solo conocía el carácter privatizante del cristianismo de Hegel y su entorno teórico, argumentó que la mejor forma de religión para la sociedad burguesa era el cris-

tianismo por factores como: su culto del hombre abstracto que convenía a sus concepciones y, fundamentalmente, que se vea los resultados del trabajo como mercancía, incluyendo los trabajos privados y especialmente la mercancía-dinero que se convierte en objeto de adoración, ya sea en la forma de protestantismo, deísmo, etc. Identifica la totalización burguesa europea, efecto de la transformación de la cristiandad latina medieval, con el cristianismo como tal.

En este orden, la realidad económico-política desde la interpretación hegeliana de la filosofía de la historia hace que se desarrolle una alteridad en donde la razón sea la nueva divinidad del mundo y –por tanto– del hombre. Esto quiere decir que para poder afirmar al hombre como realidad genérica y humanidad liberada no solo era necesario enunciar el ateísmo del fetichismo del dinero, sino precisar la forma concreta de dicho fetichismo; es decir, el mal primero u originario en el ámbito de la Economía política: Marx considera la «acumulación originaria del capital» de la misma forma que la teología considera al *pecado original*.

Esa acumulación originaria significaba no solo que se amasaran grandes riquezas, sino que estas se concentraran cada vez en menos manos, mientras otros se quedaban sin nada, excepto la venta de «su fuerza de trabajo» (su pellejo, dice Dussel). Es así como, a partir de la acumulación originaria del capital, la mayoría de la población se queda sin nada que vender, excepto sus personas.

Dussel insiste en el enunciado marxista de que los trabajadores alienados y enajenados de riqueza, lo que venden es su capacidad de trabajar, su fuerza de trabajo, porque –de otro modo– serían esclavos, esto, debido a que algunos autores califican el sometimiento del trabajador al capital como “es-

clavitud moderna”. Marx señala los procesos de superexplotación de las minas en América y el saqueo en general de los pueblos originarios de nuestro continente, así como la captura de grandes cantidades de esclavos en África como hechos que confluyen en la acumulación originaria y el nacimiento del capitalismo en Europa.

Por tanto, una de las premisas marxistas en cuanto a la concepción del dinero por parte de Marx es el reemplazo de Dios por un nuevo tipo de divinidad material, la cual es sustentada por el dinero. En este sentido, el ateísmo marxista propone el ejercicio de un ateísmo que rechace el materialismo del dinero. Se argumenta que esta negación de un Dios que se convierte en símbolo del sistema naciente ya la habían pronunciado clérigos como Fray Bartolomé de las Casas cuando expresó:

...las tiranías y opresiones, fuerza y agravios que padecen mis ovejas, los indios naturales de todo aquel obispado de los españoles, en especial de los excesivos tributos y vexaciones y en los servicios personales y en cargallos como a bestias noches y días, y en tener muchos hombres y mujeres libres por esclavos...²¹

Para Marx, explica Dussel, la afirmación del hombre se alcanza en la práctica, mediante la negación de la negación del ser humano; es decir, mediante la negación de la acumulación originaria, o –lo que es lo mismo– a través de la negación de la propiedad privada, que es el mal originario histórico puesto que considera a la propiedad privada como la institucionalización de la posesión del dinero y su fetichismo y, por ende, su eliminación ha de manifestarse como ateísmo del dinero para convertirse en socialización de la propiedad que pasaría a manos de los hasta entonces oprimidos que constituyen la

21 Ídem.

inmensa mayoría. Hasta este punto, Dussel identifica a Marx con los profetas.

La diferencia con los profetas –asevera– consiste en que no llegó a la afirmación alterativa absoluta y se queda en una planificación económico-política sin trascendencia simbólica, con lo cual deja a sus seguidores imitativos la posibilidad de afirmar un ateísmo del Dios trascendente, con lo que niegan una religión subversivo-escatológica y –por supuesto– la capacidad liberadora que se halla en lo mítico y simbólico.

Esto, en la práctica, no ha sido estrictamente así, porque en los países que han practicado el socialismo bajo orientación marxista se afirmaron elementos como –por ejemplo– el culto a la personalidad. De todas formas, el separar la religión de la vida de la comunidad, no impidió que las personas siguieran manifestando sus creencias religiosas y su participación en los ritos y cultos, pero hizo pasar a las clases explotadoras la conducción de ese proceso y apropiarse de los mitos y símbolos de la creatividad popular.

Es por ello que en América Latina es urgente rescatar el simbolismo religioso, sobre todo, basado en antecedentes históricos como –por ejemplo– la lucha del cura Hidalgo en México que se levantó en armas con el lema “La tierra para los que la trabajan”. Por eso es imperioso relanzar la dialéctica atea de Marx, superando su aspecto negativo de negación de la negación del Dios creador y moverse hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, subversivo, crítico-profético, entendiendo que se está en capacidad de arriesgar todo en aras de un sistema de justicia que anticipe el Reino escatológico que constituye una esperanza, meta sin límites que se ha de alcanzar.

Al estipular el sentido referente al ateísmo, solo puede desarrollarse a partir de la creencia. En este ámbito, el ateo es un buen cristiano y viceversa. Por esto –afirma Dussel– es necesario, no solo con un enfoque técnico, sino como visión estratégica de la verdad histórica, no quedarse en la negación del ídolo del capitalismo (el dinero), sino afirmar la alteridad divina en América latina, de modo que el mundo religioso –con su misticismo y simbolismo– pase a ser un momento efectivamente liberador.

CAPÍTULO II

LA LECTURA DE DUSSEL SOBRE LA TEORÍA ECONÓMICA DE MARX

Es indudable que Dussel redescubre a Marx cuando lee los *Grundrisse* en 1983 y –por eso– se propone elaborar un documento que sirva de guía adecuada a los seguidores del marxismo en América Latina y, por supuesto, en el resto del mundo ubicado en el llamado sur global. Con estas premisas, es necesario plantearse la siguiente pregunta: ¿Qué nos proponemos? Realizar un resumen de aquellos aspectos que deslumbran a Dussel y que lo llevan a ser un propagador consciente de la genialidad del fundador del marxismo. Se puede decir que, a partir de sus lecturas de los cuadernos citados, se produce una inflexión en las posiciones ideológicas de Dussel y pasa a ser de un relator y –algunas veces– crítico de Marx a un apologista de su aparato teórico y su discurso.

En el capítulo titulado *La producción teórica de Marx*, Dussel examina de forma detallada y descriptiva los elementos que a su juicio revelan el devenir del pensamiento teórico de Marx y cómo en su laboratorio teórico va madurando conceptos y categorías. El propósito es seguir el discurso de Dussel en su estudio, lo que nos permitirá comprender de mejor forma su interpretación del marxismo en ese momento de su producción intelectual.

Señala que uno de sus propósitos es que los lectores, intérpretes y seguidores del marxismo se encuentren con el Marx mismo y no con las obras de sus intérpretes anteriores que, aunque en algunos casos logran atisbos de los fundamentos de su pensamiento, no penetran hasta la esencia misma de su método dialéctico:

Y decimos “esencial” en el sentido de que en los Grundrisse el lector no advertido será conducido por Marx mismo, con su propia mano de pedagogo, a sus descubrimientos centrales, fundamentales, con sus propias palabras, conceptos, categorías, y en el orden que él mismo fue descubriendo en su “laboratorio” teórico²².

Sostiene que su larga experiencia como profesor y como conductor teórico en múltiples ocasiones le ha demostrado la ventaja de basarse en los Grundrisse, porque en ellos Marx permite descubrir la esencia de su pensamiento teórico, especialmente la cuestión del valor como base para la comprensión del concepto de plusvalor y en este aspecto particular insiste, por considerarlo muy importante. Aduce que el que comience a estudiar la obra de Marx debe comprender primero el concepto y la categoría de plusvalor, pues Marx saca de allí la totalidad de los descubrimientos ulteriores que Dussel considera como corolarios.

Explica que los tres volúmenes que Marx dedica a las Teorías del plusvalor identifican los errores cometidos por los economistas desde la época de James Stuart o Adam Smith, entre otros. Todo indica que la esencia del pensamiento económico de Marx se sintetiza en el tema del plusvalor. Marx considera que todos los economistas incurren en el error de no considerar el plusvalor como tal, sino como una forma particular de ganancia y renta y que estos errores están determinados, porque consideran el plusvalor como una forma de la ganancia.

Entrar en las obras de la juventud de Marx solamente permitiría estudiar la etapa preparatoria económicamente

²² Dussel, Enrique, Un comentario a los Grundrisse, Bogotá, Siglo XXI editores, Edición Segunda, 1991, p. 11.

incipiente y no el pensamiento teórico esencial, compuesto por los Grundrisse de 1835 a 1857. Dussel señala que los Grundrisse son mucho más que pasos preparatorios para El Capital puesto que si no se hubiera escrito esta obra, los ocho cuadernos que los componen habrían sido suficientes y eran contentivos de la esencia del pensamiento económico marxista y contenían los elementos que constituyen el gran descubrimiento teórico de toda su vida. A partir de allí, todo consistió en profundizar, ampliar, aplicar, exponer, pero la esencia está allí definitivamente construida como concepto transversal.

Para 1857, el concepto de valor es aclarado por Marx, al señalar que el plusvalor es el resultado del excedente de trabajo en la producción ya que su capital es superado en relación con el precio existente. Argumenta Dussel que, para llegar a consumir sus supuestos teóricos, Marx debió desmontar toda la ciencia económica burguesa, valorando sus principios ideológicos y la forma en que los conceptos burgueses de «Igualdad, Libertad o propiedad» funcionan como mecanismo ideológico y mediatizan la ciencia económica burguesa y la hacen caer en errores y confusiones.

Por su parte, la magnífica descripción de la subsunción del dinero como dinero en dinero como capital, en que describe cómo se diferencian por su forma de circulación, es un punto que Dussel destaca por cuanto estas diferencias son notorias cuando Marx relata las contradicciones entre el capital y el trabajo y –al mismo tiempo– explica qué problema es de comprensión para el lector cuando lee El Capital, no ya para Marx que tenía muy claro el asunto y prefería no repetirse por ser una cuestión que ya tenía muy clara.

En los Grundrisse se expone claramente la contradicción

entre capital y trabajo y las piezas que la constituyen aparecen en su justo lugar y es a partir del cara-a-cara entre el capitalista y el obrero que puede ser descubierto el plusvalor. Es evidente que Dussel comprende plenamente el pensamiento teórico de Marx y sitúa en lugar cimero el proceso mediante el cual Marx descubre la esencia de la explotación capitalista.

Marx describe la crisis que existía en la Europa de su época y Dussel –por su parte– ensalza su capacidad para orientarse en esa situación y descubrir la esencia de los procesos políticos y económicos. En este sentido, señala que la crisis constituía un elemento cataclísmico en la Europa industrial, similar al hecho del diluvio universal en la biblia dado su impacto simbólico. Con respecto a otros comentarios de los Grundrisse, la revisión en cuanto a la “exterioridad” o “trascendentalidad” del trabajo y su interpretación-análisis dialéctico al capital, constituye la fuente del discurso marxista y su doctrina del plusvalor.

A través de la lectura y análisis de los Grundrisse, Dussel descubre que el pensamiento teórico de Marx conduce al desarrollo analéptico que ubica en la positividad de la realidad del no-ser del capital que, según Dussel, se ubica en la exterioridad, en el ámbito trascendental del capital, y refiriéndose al criterio de Marx, en el cual expresa la alteridad de la corporalidad concreta, en relación con el trabajador y su realidad. Además, destaca el intercambio y obtención del plusvalor por parte del capital en sus aspectos sensibles descritos en el capital como lo son: la pobreza y el sufrimiento de las masas explotadas.

Al tratar la situación del pobre en Latinoamérica y la atroz pobreza en que viven los pueblos de la región, señala que el estudio de los Grundrisse ofrece perspectivas para edificar la

filosofía propia: “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”²³.

Para ello es necesario deconstruir, desmitificar el pensamiento marxista, sustraerlo de su época y trasladarlo a las condiciones de Latinoamérica, pues –de lo contrario– no se alcanzaría a elaborar una teoría adecuada a las condiciones de la región, mucho menos, explicar cómo las revoluciones latinoamericanas se transforman en una especie de segunda independencia; por lo que expone los compendios políticos y teóricos de procesos políticos como el castrismo, el sandinismo, el farabundismo, entre otros. Mencionando su desarrollo y contexto desde su afinidad al discurso marxista, de acuerdo con las exigencias políticas del momento. Es necesario ahora que veamos en detalle los argumentos dusselianos sobre la obra teórica de Carlos Marx, desde diferentes ámbitos episódicos.

Sobre la producción en general

Comienza Dussel citando a Marx, en cuanto a la producción general y el proceso de desarrollo histórico en base a sus distintas épocas como la eclosión industrial de finales del siglo XVIII, la revolución industrial y el asentamiento del sistema económico burgués, revisando las diferentes características o similitudes de todas estas etapas en sus notas (Merkmale) en común, y las determinaciones (Bestimmungen) semejantes en cada período.

Así mismo, hace una revisión del concepto marxista de

23 *Ibid.*, p. 18

producción en general (Produktion im Allgemeinen), como parte de la abstracción (Abstraktion), presente en el desarrollo económico. A partir de estos planteamientos, Dussel sugiere que Marx se detiene a reconsiderar sus enunciados y esto provoca la reformulación del método, aunque no el contenido, porque Marx descubre que lo importante era ir a la esencia del problema. Por eso, argumenta que la cita mencionada revela tres momentos fundamentales: el primero, se refiere al descubrimiento de la esencia de la producción; el segundo, el establecimiento de una clara diferencia entre lo tecnológico-productivo ya instancia económica; y, en tercer lugar, el inicio de la utilización del método.

Reconoce que la producción es el punto de partida, pero es necesario apartarse del punto de vista genético que puede conducir a dislates y confusiones. Es preciso referirse al origen lógico o esencial puesto que la producción de un hombre aislado de la sociedad es imposible, ya que históricamente el hombre ha estado organizado para producir bien sea en tribus, clanes, familia o agrupaciones diversas; es decir, que la producción siempre ha estado socialmente determinada y organizada.

Y aquí se expone un criterio muy interesante: considera que la estructura económico social actual no es eterna, como quieren hacer ver algunos teóricos defensores de la sociedad burguesa. Apuntando a que el análisis no comience por lo histórico, sino por lo esencial, pasa a dilucidar su criterio sobre lo que Marx considera como la “esencia”, la cual define en su tercer tomo del capital. Dussel reitera que en Marx se dan determinaciones que comienzan por los elementos más simples de las cosas, en este caso de la producción, para después armar el sistema o diseño complejo que permite reproducir en la mente el todo existente en la realidad:

En el caso de la producción esas determinaciones son: un sujeto que produce, que trabaja (la humanidad); un objeto trabajado, materia universal o naturaleza; un instrumento con el que se trabaja, “aunque este instrumento sea sólo la mano”; un trabajo pasado, acumulado (*aufgehäuften Arbeit*). Éstas son las determinaciones en general, más abstractas o esenciales, de toda producción posible²⁴.

Se aprecia un reconocimiento por parte de Dussel del esquema esencial de la producción elaborado por Marx y continúa reconociendo la dialéctica categorial esencia-fenómeno que permite –entre otras cosas– describir lo esencial como aquello que es profundo y generalmente invisible y el fenómeno como la forma de manifestación de la esencia, que muchas veces es oportunidad para la confusión de los estudiosos y analistas, en donde sus interpretaciones de la doctrina marxista se ve enriquecida al inicio de los *Grundrisse*.

Dussel explica el círculo productivo descrito por Marx y expone que –como Marx dice– para que exista la producción es imprescindible que exista un sujeto con una necesidad de satisfacer y que esa necesidad no pueda ser satisfecha por un objeto natural a la mano (un fruto, un tubérculo, tal como sucedía en los primeros tiempos del hombre con los recolectores), pero –al no existir ese objeto satisfactor natural– entonces será necesario producirlo y así ha de comenzar el ciclo de la producción que abarca la fabricación, el consumo, la distribución y el intercambio, elementos que también forman parte de la producción, en un segundo nivel de abstracción, aunque con nuevos factores concretos.

Así, la realidad se objetiva en la teoría marxista a través de una abstracción que refleja de forma científica el proceso que

24 *Ibid.*, p. 33.

ocurre entre los hombres, el que tiene hambre y que posee solamente su capacidad de trabajo y poseedor de los medios de producción y el dinero (el capital) que aspira a aumentarlo, pero que –para ello– requiere del trabajo (la pericia) del hombre libre, hambriento y apto para el trabajo, el cual aportará con su esfuerzo el nuevo valor creado (plusvalor) que va a aumentar el dinero (capital) del dueño de los medios de producción.

Este ciclo se repite tan pronto se consumen los productos del trabajo que llegan tanto al capitalista como al obrero y al resto de la sociedad a través de la distribución, que solo es posible mediante el intercambio de mercancías (comercio) y se generan nuevas necesidades que deben ser satisfechas mediante el mismo proceso. En esta dinámica infinita, el sujeto-productor se desarrolla a partir de la naturaleza de los objetos satisfaciendo las demandas vitales de la población por medio de la producción. Es aquí donde transforma entonces la negación del hambre mediante una reproducción constante de variables vitales que se hacen una forma de subsistencia para la vida.

Explica cómo el círculo de la necesidad es primario y desde él y para él funda el círculo de la producción y juntos constituyen el círculo económico dominante en la sociedad. Por ende, según Marx, el sujeto necesitado (productor) crea la materia o contenido que es el objeto producido. Por tanto, el sujeto histórico es anterior, existe antes que la materia que él mismo crea.

He aquí un punto importantísimo de la interpretación dusseliana del pensamiento teórico de Marx: según Dussel para Marx lo primario es el hombre necesitado y productor que con su trabajo crea la naturaleza transformada encaminada a

la satisfacción de sus necesidades. Marx no se ocupa de razonamientos filosóficos de otro orden que tratarían de demostrar el carácter primario de la materia como masa cósmica:

Si la materia (como masa física, astronómica, cosmológica) es lo anterior al sujeto histórico (“materialismo” ontológico, cosmológico, intuitivo o ingenuo) es cuestión secundaria para Marx, y fuera de su discurso “científico” —ya que son postulaciones filosóficas, en el mal sentido de la palabra, y del que Marx nunca se ocupó en su discurso científico central, fundamental, teórico, que tiene hoy para América Latina un sentido político apremiante²⁵.

Está claro que para Dussel esta apreciación del pensamiento teórico marxista tiene una connotación sustancial y orientadora y —así mismo— abre un camino claro para la interpretación de la teoría de la liberación en América Latina. El hombre —en primer lugar— en especial el hombre hambreado, subordinado por el capital y sometido a patrones de dominación insostenibles y que deben ser cambiados.

Continuando con su análisis, señala y destaca aspectos de la personalidad de Marx, al cual considera un ejemplo de intelectual poseedor de una disciplina teórica férrea y como en sus diez años más fecundos, a pesar de las penurias económicas familiares, es capaz de avanzar en su doctrina económica y pasar a un nivel más concreto de la producción. Es cuando Marx aborda las relaciones entre la producción, el consumo, la distribución y el intercambio. Por lo demás, Marx construye un silogismo que refleja la esencia de dichas relaciones al contrario de las especulaciones de los economistas burgueses.

Según avanza en la esencia de la producción, se da cuenta

25 *Ibid.*, p. 37.

de que la producción es punto de partida, el determinante de los otros momentos, pero –a la vez– el consumo, la distribución y el intercambio ejercen influencia sobre la producción y la condicionan de diversas maneras y aquí Dussel se admira de la profundidad del pensamiento teórico de Marx. En consecuencia, explica que la producción determina la distribución de aquellos elementos:

La distribución determina práctico-políticamente a los agentes de la producción. La producción de los agentes políticos determina materialmente al “modo de distribución” de los agentes. El modo de distribución “es determinado por el modo de producción”, el que por su parte es determinado por el “modo de distribución” ¡Cuán lejos estamos de las simplificaciones ingenuas de un materialismo determinista donde sólo B determina a C!²⁶

Este planteamiento indica una interpretación de los medios de producción como elementos determinantes de la forma como estos serán distribuidos. Lo realmente importante en este punto radica en la capacidad para entender que los procesos económicos, en casi todas sus etapas y momentos diferenciales, están direccionados por los agentes políticos que orientan los procesos productivos en función de las demandas de la formación socioeconómica a la que están supereditados, incluso en sociedades que admiten el libre mercado y el libre comercio como doctrina suprema, apuesta a la planificación central de la economía propia de la racionalidad socialista.

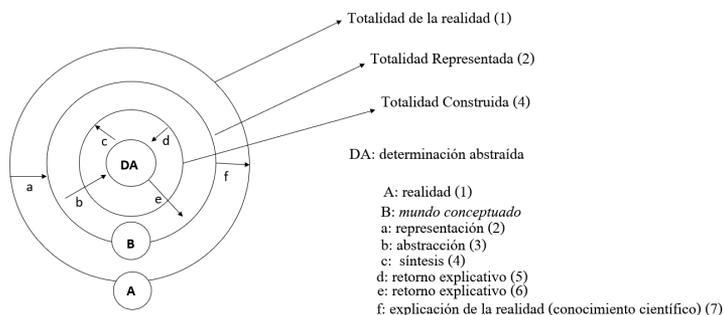
El método dialéctico: de lo abstracto a lo concreto

Según Dussel, Marx se encontraba con las dificultades que implicaba reconstruir completamente la economía política, lo que suponía que encontrará el camino correcto. Piensa que se pueden precisar cinco temas fundamentales, a saber: la abstracción de las determinaciones, la dialéctica de lo abstracto a lo concreto, la síntesis del todo concreto. Aquí se presenta el problema de las categorías y el plan de investigaciones que llena sus fecundos años de trabajo y que irá variando en la medida en que madura su pensamiento y se plasma finalmente en los *Grundrisse*.

La cuestión de la abstracción de las determinaciones la sitúa exactamente donde Marx la ubica, es decir, Marx –contrariamente a Hegel– no confunde la abstracción con lo realmente existente, con lo concreto real, ya que a diferencia de Hegel no considera esto como resultado del pensar y reconoce que lo concreto real es externo a la conceptualización, así podríamos decir junto con Marx que lo concreto real es siempre mucho más rico que lo concreto pensado. Ningún concepto es capaz de abarcar totalmente al objeto y –menos aún– al sujeto, en todas sus determinaciones. A continuación, aparece el esquema definido por Dussel que explica las determinaciones expuestas por Marx.

El Pensamiento De Marx En La Obra De Dussel

Ilustración 1. Representación Espacial Aproximada de los Diversos Momentos Metódicos



las flechas tienen igual significación en la ilustración número 2.

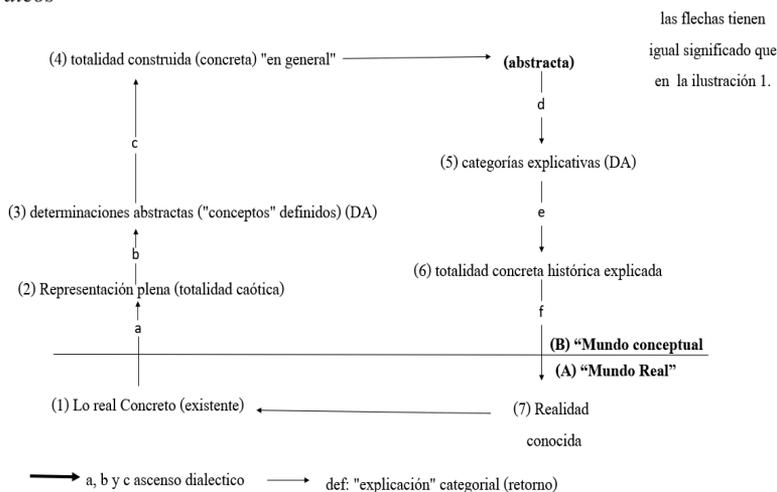
Fuente: Elaboración propia a partir de Dussel, Un comentario a los Grundrisse, 1991, p. 49.

Aquí puede observarse con claridad las relaciones entre la totalidad de la realidad, la totalidad representada y la totalidad construida. Siempre la totalidad de la realidad es externa y mucho más amplia que la determinación abstraída y se produce mediante un proceso de acercamiento del pensamiento al conocimiento de esa realidad hasta llegar a la explicación de la realidad que acerca la totalidad representada a la totalidad de la realidad; es decir, avanza hacia el conocimiento pleno de ella, pero –en la práctica– no es posible tener el conocimiento total de la realidad, el hombre penetra los secretos del mundo gradualmente, se acerca constantemente al conocer pleno, pero jamás llega a conocerlo todo, ni siquiera al más simple objeto en su totalidad.

Este esquema se puede ver de otra manera, o mejor, comprender el método de una forma más clara. Para ello Dussel presenta un nuevo esquema que organiza los procesos intelectuales de una manera lineal y establece la frontera entre

el mundo real y lo real conocido o pensado. Veamos a continuación:

Ilustración 2. Clarificación Aproximada De Los Diversos Momentos Metódicos



Fuente: Elaboración propia a partir de Dussel, Un comentario a los Grundrisse, 1991, p. 50.

Se observa con claridad la frontera entre el mundo real y el mundo conceptual y –al mismo tiempo– cómo es el proceso ascensional del conocimiento, y su retorno cuando –mediante las categorías– se trata de explicar la parte del mundo que llega a ser conocida: “Para Marx era muy importante distinguir claramente entre lo real y lo pensado, ya que el espectro hegeliano estaba siempre en el horizonte (la realidad: A, no es lo pensado: B del esquema”²⁷). De esa manera, Dussel interpreta y confirma el método marxista del conocimiento científico. Con esto es suficiente, aunque no se agota el tema, para mostrar la comprensión dusseliana de este importante problema.

Teoría del dinero

Dussel incursiona en el pensamiento marxista sobre el dinero basándose siempre en los Grundrisse y desentraña la teoría de Marx hasta ubicarla en un plano pedagógico, al señalar la crítica de Marx a la doctrina del dinero de Proudhon y de sus seguidores. Esta declaración es una crítica al socialismo mutualista francés, al referirse que el problema sobre la producción se encuentra en las superestructuras de la sociedad, no cognoscible a nivel fenoménico. En este razonamiento, la interpretación marxista desarrolla la teoría del dinero, no en sus primeros capítulos, sino en los avances de los Grundrisse, para –posteriormente– retomar en el segundo capítulo de sus obras futuras.

La génesis de la teoría del dinero de Marx la sitúa Dussel en los trabajos previos de este en el cuaderno M de los Grundrisse, pero considera que el impulso definitivo se lo da la aparición de una obra de Alfred Darimon sobre la reforma de los bancos que provoca en el autor del Capital la necesidad de aclarar temas candentes de carácter político por cuanto los proudhonianos confundían a la clase obrera.

Marx había considerado siempre como fundamental la cuestión del dinero y se había debatido entre el tema de la producción y del dinero propiamente dicho. Con la aparición de la obra de Darimon, se decide a enfrentarla y como resultado entra en un debate con los proudhonianos de los cuales descubre la falacia al tratar de explicar la retirada del oro y la plata de la circulación y demuestra que el Banco de Francia estaba urgido por las compras en el exterior que debían realizarse con metales preciosos y que la guerra en el oriente había propulsado.

En este sentido, es importante retomar las ideas expuestas por Marx sobre el origen de la falacia y este acontecimiento histórico. En donde Darimon señala las medidas tomadas por el banco al no disponer de dinero, donde empleó sus reservas de metales preciosos como oro y plata para cambiarlos por alimentos y otros servicios. La crisis de la seda y la guerra en oriente causa un déficit de circulación de dinero al haber hecho préstamos por 750 millones de francos.

Dussel describe cómo Marx demuestra su método aplicado al dinero y desentraña la necesidad de su existencia para lograr el intercambio mercantil. También es importante la comparación que se establece entre el papel moneda y el oro y la plata:

El papel moneda o el billete es el “representante (Re-präsentant)” de la moneda en oro, y por lo tanto se debería poder convertir inmediatamente en oro o plata. Pero de hecho no es así, y como depende de una decisión práctica o política (que legalmente se permita esa efectiva convertibilidad), esto nos remite a la cuestión del valor (diferenciando el valor nominal del real)²⁸.

A continuación Dussel explica la tesis marxista donde el valor se expresa en la cantidad de trabajo socialmente necesario empleado en la producción de una mercancía y así sucede con el oro y la plata, adoptados como equivalentes universales en el intercambio mercantil –entre otras cosas– por las cualidades que los hacen aceptables para todos: encierran una gran cantidad de valor en poco volumen, son prácticamente inalterables, son divisibles sin que la suma de las partes pierda valor, son fácilmente transportables. En fin, constituyen la mercancía ideal para medir el valor de otras y pueden atesorarse sin temor a que se degraden. Ahora bien, como toda

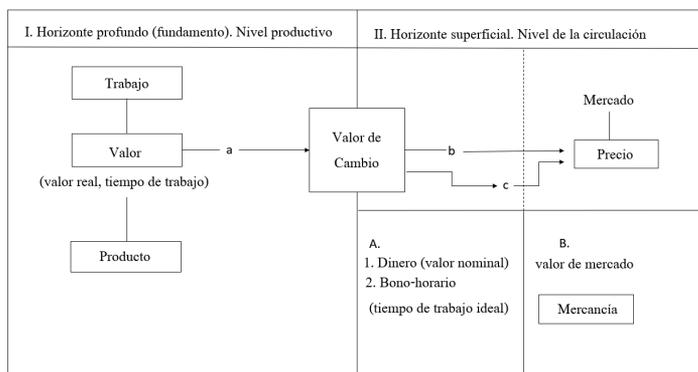
28 Ibid., p. 74.

mercancía, el oro y la plata están expuestos a los procesos de depreciación por coyunturas económicas, guerras, escaseces de otras mercancías y, en general, por la situación interna y externa de los países relacionados y en esto influye notablemente la productividad del trabajo:

En realidad, detrás del trabajo está un horizonte (que ya no podría ni denominarse categoría simple) que es el fundamento absolutamente último de la reflexión dialéctica de Marx: la vida, la vida humana. Por ello, el “trabajo vivo” es aquello que no puede tener valor porque es la fuente creadora de valor²⁹.

En este sentido, Dussel esclarece la diferencia que Marx establece entre la producción y el intercambio y por qué se produce la conversión del producto en mercancía y cómo el precio es la expresión en dinero del valor real de los productos-mercancías. En este último aspecto, la fuente creadora del valor se establece como el trabajo vivo, el capital humano en última instancia también determina el valor de los productos, al menos esto suponía Marx.

Ilustración 3. Diversos Niveles de Profundidad



Fuente: Elaboración propia a partir de Dussel, Un comentario a los

Grundrisse, 1991, p. 51.

Aquí se comprende con facilidad que el valor se convierte en precio cuando el producto entra a medirse a través del dinero, sea este el oro o cualquier otro equivalente, con lo cual el dinero no pierde sus funciones independientemente de su contenido material o su forma de expresión:

Quando se enuncia lo citado, podemos comprender que Marx está claramente definiendo niveles de profundidad donde las diversas categorías quedan enmarcadas en un cierto “orden” (de fundamentalidad ontológica). Y todo esto para demostrar con claridad que los proudhonianos quieren eliminar el dinero-metálico (nivel II, A, 1) por el bono-horario (nivel II, A, 2), que en su “esencia” son lo mismo, y que, por otra parte, se lo confunde con el “valor real” del nivel fundamental del valor mismo.³⁰

Y aquí aclara que el valor y el precio nunca coinciden, porque el valor —que está determinado por el tiempo de trabajo necesario para la producción de las mercancías— se establece como valor medio después de un período de años de constante evolución de la productividad del trabajo. Sin embargo, ese valor se realiza en el mercado a través del precio en el cual influye notablemente el mecanismo de la oferta y la demanda.

A continuación, explica Dussel que Marx cambia el discurso y —de la confrontación con los proudhonianos— pasa a su propio discurso, al señalar ejemplos simplificados que pretenden fomentar una pedagogía, yendo de lo simple a lo complejo y de lo particular a lo general, cuyas conclusiones construyen una crítica hacia Darimon. Aquí Marx reitera su método y su dialéctica clara cuando especifica el doble nivel

30 *Ibid.*, p. 76-77.

en que aparecen el producto (natural) y la mercancía (real) y el desarrollo de su teoría del valor. El valor solamente se manifiesta en el intercambio cuando tiene la capacidad de satisfacer una necesidad.

Acerca de la distinción entre valor de uso y valor de cambio, que Marx llamó formas de existencia, Dussel plantea que en realidad son tres:

A] La forma pragmática o útil de existencia de una cosa, en cuanto es satisfactor de una necesidad (necesidad-objeto-consumo). B] La forma productiva (poiética) de existencia de una cosa producida por un productor (falta de-producción-producto-uso). C] La forma económica de existencia de una cosa como mercancía (portadora de un valor de cambio). Marx unifica siempre (hasta en *El capital*) las dos primeras formas a y b. En el caso del dinero, explica Dussel, se dan también dos formas de existencia: existe en la mente idealmente como forma de evaluar el valor de la mercancía y en la realidad, en el intercambio, cuando se requiere de un mediador externo al proceso, en el cual se observa el devenir hegeliano o *Übergang* en donde los productos pasan de una categoría a otra (de materias primas a productos y estos de mercancía a dinero) constituyéndose como el inicio del discurso dialéctico de Marx.³¹

Proceso de producción del capital

Según Dussel, el proceso de producción del capital es la parte en que Marx trabajó con más profundidad, la más larga, acabada y en la que más descubrimientos realizó. Resaltó los contenidos de los capítulos 8 y 9 de su obra cumbre *El Capital* como los ejes centrales que abordan el compendio teórico del plusvalor como parte de sus impresiones sobre la

31 *Ibíd.*, p.80.

economía y el desarrollo, siendo uno de los mayores aportes metodológicos y filosóficos por este autor a la filosofía económica contemporánea, que influye todo el siglo XX y se escinde hacia otros modelos ideológicos y políticos.

Estos términos serán desconocidos anteriormente, conforme avanza el desarrollo del proceso de la desvalorización en el capítulo 10, el cual es un término crucial dentro de la subjetividad marxista para interpretar los procesos de crisis y derrumbe dentro del capitalismo. Aquí se crea un cierto nivel de dependencia en materia económica de la clase burguesa con respecto a las naciones más empobrecidas.

Marx se sitúa frecuentemente en la posición de los economistas burgueses y expone la táctica usada por la economía política capitalista para ocultar la enajenación esencial del trabajo, porque –si no se usase esta estrategia– pondría al descubierto la verdadera relación entre el trabajador y la producción. Al respecto Dussel estima que Marx: “Considera la economía política como una ciencia ideológica”³². Naturalmente, como consecuencia de la posición clasista de la economía política burguesa, va a producirse el tránsito hacia concepciones ideológicas falsas, adulterantes de la realidad misma.

Así, Marx denuncia la interpretación ideológica de la ciencia económica burguesa que trata de esconder las contradicciones que conducen a la conversión del dinero en capital

32 En este sentido Dussel se percató de que Marx estima más concretamente a la economía política burguesa como una ciencia ideológica, como una ciencia clasista, que va a tratar de justificar y defender el estado de cosas imperantes y va a enfocar los problemas de la sociedad desde un punto de vista que satisfaga la existencia y continuidad del capitalismo. Recordemos que hoy día, después de la caída de la Unión Soviética, muchos autores han bautizado al capitalismo como la sociedad eterna y la única posible.

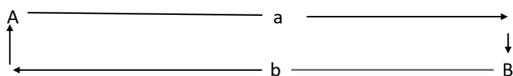
aduciendo que el crecimiento del capital está determinado por las relaciones de intercambio; es decir, como el capitalista adelanta su dinero, tiene derecho a obtener una ganancia. Y esto que parece algo natural y lógico esconde la esencia misma del capital: “El mecanismo teórico del discurso ideológico de la ciencia económica burguesa es el siguiente: se parte de la mera relación simple de intercambio, que en realidad es una abstracción (que vale como abstracción, pero no vale como la realidad misma)”³³.

Concluye Dussel que, en realidad, como sostiene Marx, esta supuesta abstracción no es tal, sino –más bien– una deformación. Esto se debe a que aparentemente el dinero como oro o plata no revela la función social que desempeña y aparece como ente autónomico que esconde la existencia en su base de determinadas relaciones de producción, en este caso, las capitalistas.

Al señalar que el dinero automatizado o transformado en un fetiche por la sociedad, es el principal sujeto de intercambio que –al ser un elemento abstracto– separa por medio de las relaciones de producción entre el modelo económico burgués las dinámicas de dominación y su relación histórica entre burgueses y explotados. Según lo que expone Marx, la relación que se establece aparece como relación entre equivalentes: tanto los sujetos de la relación como los objetos del intercambio deben aparecer como objetos de igual valor, de lo contrario no se podría desarrollar el intercambio. ¿Dónde está entonces la esencia del capital? Ya lo veremos más adelante.

33 *Ibíd.*, p. 110.

Ilustración 4. Relación Simple De Intercambio



Fuente: Elaboración propia a partir de Dussel, Un comentario a los Grundrisse, 1991, p. 112.

Abstractamente considerados, el individuo A cambia el producto a con el individuo B por su producto b. Por definición A y B no tienen otra diferencia que ser términos diversos de una relación. Por definición igualmente a y b son perfectamente equivalentes y no tienen otra diferencia que ser productos de dos individuos posicionalmente diversos. Si esta situación abstracta se toma como situación real, podemos comprender el “estatuto ideológico” del discurso fundamental de la economía política burguesa, y de ciertos socialismos utópicos. Toda la cuestión está en haber confundido el nivel abstracto con el concreto-real.³⁴

Dussel explica el pensamiento de Marx al hacer esta comparación entre los sujetos concurrentes al intercambio como iguales que van al mercado, porque necesitan simultáneamente los productos del otro. No puede ser de otra manera; y, esta apariencia, oculta la desigualdad que realmente existe entre el capitalista que adelanta su dinero y el obrero que vende su fuerza de trabajo. Esto es lo que permite al capitalista en aparentes condiciones de igualdad adquirir la fuerza de trabajo del obrero al que supuestamente le paga lo que vale su trabajo. Quiere decir que tanto el capitalista como el obrero tienen necesidades diferentes: el capitalista necesita fuerza de trabajo y el obrero los medios de uso y consumo para su sustento.

Por consiguiente, en la economía política burguesa se evidencia según los postulados de Marx una fuerte carga

ideológica que oculta las desigualdades presentes entre los intercambios comerciales de los propietarios del capital (la burguesía económica) y los trabajadores, en un capítulo específico se habla de la transición como doctrina de valor.

Libertad, igualdad y reciprocidad

Analiza Dussel el asunto de la libertad y explica que Marx confirma que el intercambio aparece como un canje entre iguales puesto que las mercancías son equivalentes y cada poseedor tiene la libertad de intercambiar lo que tiene (el producto de su trabajo) por otro producto que satisface sus necesidades, es el propietario de su riqueza personal y lo cambia libremente. De esta posición en el mercado se deriva la consideración jurídica de la existencia de la “persona” y de allí la consagración en las leyes del derecho de propiedad y de la supuesta igualdad de todos los hombres ante la ley: “Para la economía política capitalista, entonces, los sujetos son iguales en sus posibilidades y libres, no violentados al participar en el intercambio. Ideológicamente los individuos tienen para sí estar en igualdad y libertad”³⁵.

Ahora bien, ¿qué significa esto?, desde una interpretación de la objetividad marxista de la economía y los medios de producción: el intercambio se produce en condiciones de igualdad y, por lo tanto, de reciprocidad por cuanto ambos actores son libres y propietarios del bien que poseen como resultado del trabajo y eso está en la conciencia del uno y del otro:

En la conciencia” significa: “para la conciencia” de los que intercambian. Es decir, Marx está describiendo el estatuto ideológico de un discurso económico que des-

35 *Ibíd.*, p. 114.

cubre la lógica de determinaciones abstractas como si fueran la realidad misma. En el intercambio se produce una situación perfecta, ideal, en la que cada sujeto del intercambio tiene una “libertad total”; siendo la “transacción voluntaria, sin ninguna violencia de ambas partes”; en la que cada uno se pone como “medio” para el otro “en esta función de servicio”, y al mismo tiempo como “fin”, en “el interés egoísta”, ya que “el interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas.”³⁶

De esta manera, el capitalismo aparece como una sociedad de libertad, igualdad y reciprocidad en que cada productor es propietario de los resultados de su trabajo y lo intercambia de acuerdo con sus necesidades. Desenvuelve –además– una dinámica en donde la producción y la acumulación de capital es uno de los enfoques principales del desarrollo de bienes, servicios y productos que ha caracterizado al sistema económico mundial en los últimos siglos.

La verdad ocultada

Los textos expuestos en páginas anteriores muestran las interpretaciones de la realidad económica desde la lógica de la racionalización de la producción del capital, por consiguiente, se hace necesario responder a la siguiente interrogante: ¿Qué expone Dussel con respecto a la realidad concreta de la situación económica de la sociedad burguesa?

La revisión de los argumentos consultados permite afirmar que Dussel coincide con Marx en que se ocultan las diferencias existentes entre el capitalista poseedor del dinero (luego capital) y el obrero o campesino desposeído de la tierra y de los medios de producción, con lo que lo abstracto se hace pa-

36 *Ibíd.*, p. 115. Dussel cita y parafrasea a Marx cuando expone estas ideas de los *Grundrisse*.

sar por real. Los economistas burgueses tratan de demostrar que no existe coerción en el intercambio, porque lo que determina dicho proceso son las necesidades de cada individuo:

La no-historicidad del discurso permite no descubrir las posiciones ya determinadas, tales como las de posesión del dinero (después capital) o la desposesión de sus medios de producción y de su tierra (como campesino expulsado y empobrecido). Ambos sujetos “aparecen” como iguales siendo en realidad (no abstracta sino concretamente) desiguales, determinados por una historia de posesión del producto del trabajo del otro y desposesión del propio producto del trabajo³⁷.

Dussel incurre aquí en el error de considerar que el obrero asalariado vende su trabajo, cuando en realidad lo que vende es su fuerza de trabajo, ya que en la sociedad capitalista el intercambio aparece como relaciones entre mercancías equivalentes y –además– porque tiene que explicarse cómo crece el dinero-capital. En páginas anteriores se ha explicado esto, pero –hasta el momento del análisis de Dussel– este aún no precisa este aspecto que es de singular importancia para comprender el discurso marxista y la esencia de la explotación capitalista.

La realidad concreta desde esta interpretación marxista de la realidad se presenta como una alternativa que se sustenta en base a las distintas crisis sistémicas del modelo capitalista a lo largo de los años –como es el caso de la crisis del año 1929– y las descompensaciones financieras de finales del siglo XIX en el mercado inglés. Los postulados de Marx –en este punto– ofrecen como origen de estas crisis el esfuerzo del sistema capitalista por incrementar su cuota de plusvalía a fin de racionalizar al máximo la ganancia e incrementar su

37 *Ibíd.*, p. 116.

posesión de riquezas.

Posteriormente Dussel afirmaría que esta racionalidad implica una comprensión de la lógica capitalista de la explotación del trabajador, proceso donde se normalizaría la aprobación de salarios bajos, el establecimiento de jornadas laborales de varias horas al día en condiciones desfavorables para el empleado. Todas estas inhumanas condiciones generan un aumento de la desigualdad social y una distribución injusta de la riqueza.

Todos estos factores disminuirían la esperanza de vida del proletariado y su disposición a consolidarse socialmente. Este razonamiento de la realidad concreta –vista desde la lógica del constante incremento de la ganancia o plusvalor– afecta también el entorno natural al comprometer el medio ambiente con el uso de materiales que afecten negativamente al planeta, bajo la premisa de la ganancia a costa del menor costo a cambio de los mayores precios posibles.

La competencia aguda por mejorar los costes de producción, propicia –entonces– el empleo de tecnologías y materias primas cuyos costes de manejo sean del menor requerimiento posible; por tanto, el uso de combustibles fósiles, insumos químicos, uso extensivo de tierras y bosques para la agricultura y la irracional explotación de los recursos hídricos del planeta obedecen a una lógica de explotación y ganancia en donde la producción deba correr a cargo del menor uso de inversión.

Esto implica una lógica de consumo y explotación en el que la propia competencia industrial agotaría los recursos disponibles y pondría en peligro el entorno natural del planeta. Por tanto, la realidad concreta de la situación económica de la sociedad burguesa, se sustenta en base a la explotación

irracional de recursos sin valorar ni medir el impacto y la trascendencia de sus actividades para el entorno natural y –en última instancia– la supervivencia del hombre a largo plazo.

El ocultamiento de la verdad, por tanto, se encuentra alieneada con una de las tres tesis fundamentales del marxismo: la constatación en toda sociedad clasista donde todo espacio de convivencia se sustenta en base a la alienación, la ilusión y el engaño. En este proceso material y simbólico el statu quo político crea las estructuras del estado burgués en el cual se institucionaliza la explotación del trabajador y –además– se condicionan sus pésimas remuneraciones económicas y sociales, facilitando la acumulación de capital de las autoridades acomodadas.

Siguiendo este razonamiento, Dussel analiza la construcción del Estado desde las teorías marxistas en las cuales esta estructura de poder vinculante se condiciona ideológicamente a partir de los grupos de poder presentes en la sociedad. En el plano político, estas figuras de poder condicionan el aparato legal y administrativo a partir de la visión epistémica de las instituciones burguesas, mediante las cuales, dominan desde la impronta de las superestructuras la vida social y cultural alienando al sujeto y –describiendo delante de él– una realidad condicionada por el consumismo, la explotación y el plusvalor. Ante estos hechos, es importante elaborar una reflexión de la realidad en el contexto económico de la sociedad burguesa, ya que el sujeto y todo el tejido social están condicionados por la alienación capitalista.

Por tanto, Marx resalta que todas las instituciones y prácticas sociales sustentan los intereses clasistas de las sociedades que defienden los valores e intereses de la clase burguesa. La dialéctica marxista argumenta que este estado de cosas (la

iglesia, el estado, la propiedad privada de los medios de producción, la acumulación de capital), es el sometimiento del hombre por el hombre, que requiere la transformación de la sociedad por medio de la disolución de las clases existentes dentro de ella.

Por tanto, la realidad concreta se sustenta en base a la alienación que el Estado, la política y el resto de la vida social ejercen sobre el individuo. De modo que, las premisas marxistas son tomadas en función a la relación existente entre los trabajadores y su plustrabajo, donde es importante recalcar lo siguiente:

El trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño. Cuanto más se consume el trabajador en su trabajo tanto más poderoso deviene el mundo de objetos que él crea, más se empobrece su vida interior y menos se pertenece a sí mismo³⁸.

La contribución de Marx es –por tanto– una teoría económica que abarca un análisis holístico de la producción y el trabajo en el ámbito existencial del hombre. La sociedad desarrolla desde sus superestructuras de naturaleza burguesa una cultura e instituciones que promueven y normalizan la explotación de los trabajadores por medio del plusvalor. La influencia de estos razonamientos en la obra de Dussel posee una connotación política fuerte que se ampara bajo la figura de una construcción de la realidad en América Latina desde la epistemología burguesa que degrada cualquier pensamiento y razonamiento ajeno a sus estructuras (capitalismo, eurocentrismo, dominación colonial, entre otras).

El contexto de dominación neocolonial imperante tras la independencia política lleva a Latinoamérica a una domina-

38 Marx, Karl Early Writings. McGraw Hill, New York, 1964, p. 122.

ción cultural y a una dinámica de explotación económica. En este último punto, Dussel hace una especial exposición al referirse a la manera en que las sociedades indígenas descubren la explotación de la comunidad en el capitalismo, la occidentalización de su cultura y la aceptación de un racismo sutil, que se cimienta en las formas y símbolos sociales de las actuales sociedades Iberoamericanas.

Esta lectura general del compendio de su obra invita a afirmar que la realidad concreta desde la filosofía de la liberación –elaborada por Dussel– constituye una contraparte de la dominación burguesa, que busca reafirmar –a su modo– las reivindicaciones sociales y culturales de las minorías y, fundamentalmente, la exploración de modelos de desarrollo económico y políticos alternativos. En este sentido, es importante señalar como la construcción de las sociedades latinoamericanas modernas se sustentan en modelos económicos que explotan a los integrantes de sus sociedades en base al modelo capitalista tradicional.

Por lo demás, las interpretaciones de Dussel sobre la realidad concreta implican la aceptación de estas ideas formuladas por Marx a fin de explicar –posteriormente– como la realidad política y social está construida en la región en base a la comunidad política compuesta por la pequeña burguesía y los sectores económicos dominantes, quienes mantienen el control de la producción y de los trabajadores en general.

El dinero como capital

Junto con Marx, Dussel afirma que el capital es una de las formas de existencia del dinero, pero no solo del dinero, ya que –como resultado del proceso de producción capitalista– las mercancías, el producto y todas las demás determinacio-

nes del proceso económico-productivo son las bases del capital y asumen esa función. Esto se debe a que los elementos del proceso contienen un nuevo valor creado en la dinámica productiva que después se materializará en el mercado en dinero acrecentado, en nuevas mercancías (para el consumo personal y para la reanudación de la producción).

Esto explica cómo se produce el ascenso del dinero a capital en la reconocida noción de subsunción de los elementos y determinaciones más simples, que da cuenta del proceso de descenso del capital a las formas más elementales del dinero, pero sin dejar de ser capital:

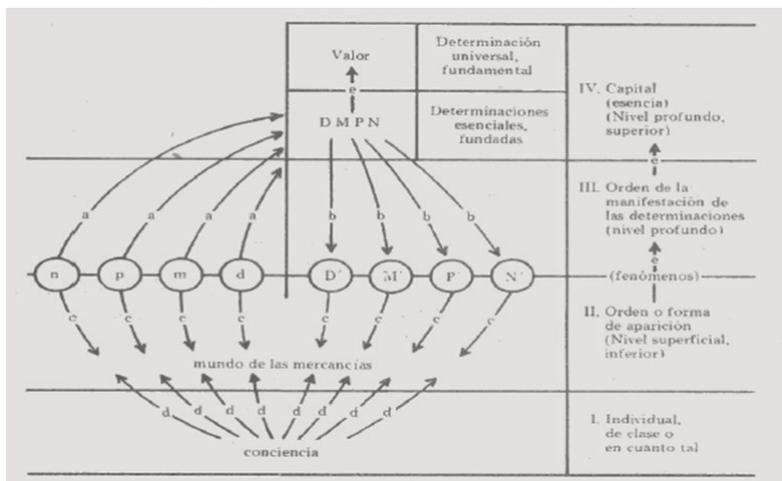
Este proceso en el que la forma o determinación inferior (niedere Form) es asumida y elevada, subsumida por la superior (die Höhere) es, como decíamos, el acto ontológico por el que el ente de un nivel inferior pasa a formar parte de un nuevo orden superior (indicado en las flechas a del esquema 12). El dinero como dinero, la mercancía como mercancía, el producto como producto pasan a formar parte del capital: el dinero como capital, la mercancía como capital, el producto como capital, n como capital (por n entendemos todas las restantes determinaciones subsumidas ahora como determinaciones del capital)³⁹.

Lo antes citado permite comprender el contexto general de la creación del capital a partir de los determinantes que este contiene: el producto, la mercancía, entre otros. Estos elementos serán graficados en la ilustración número 5 para una mayor comprensión. Sumado a esto, se debe considerar la admiración de Dussel ante los modelos de comprensión económica realizados por Marx sobre las cuestiones ontológicas: “El ser, el ente, el fundamento, la identidad, el fenó-

39 Ídem, p.121.

no, el mundo, etc.).” 40

Ilustración 5. Esquema de distribución del dinero como capital



Fuente: Dussel, El pensamiento teórico de Marx, p.122.

Aclaraciones al esquema 12. Flechas a: Subsunción; flechas b: “formas” de manifestación de las determinaciones esenciales; flechas c: “aparición” fenoménica de las determinaciones del capital; flechas d: acto cognitivo de la conciencia en el “mundo” de las mercancías de dichas determinaciones; flechas e: relación de fundamentación (la dirección de la flecha indica el fundamento); d: dinero como dinero; m: mercancía como mercancía; p: producto como producto; n: otros momentos autónomos ; D: el dinero como capital; M: la mercancía como capital ; P: el producto como capital; N: otras determinaciones del capital; D’: el capital como dinero; M’: el capital como mercancía; P’: el capital como producto; N’: aparición del capital en otras determinaciones.⁴¹

El esquema anterior no tiene el propósito de entrar en su explicación detallada, más bien es una invitación a los estu-

diosos para leer la obra de Dussel en que se explica de forma pormenorizada. En esta obra, el autor va siguiendo el proceso de maduración del discurso teórico de Marx y el proceso ascendente de lo simple a lo complejo; no obstante, utiliza términos que después son diferentes en la obra consumada *El Capital*. Esta puede ser una de las causas de los que se quejan de la complejidad de las presentaciones teóricas de Dussel.

Esto es evidente, puesto que –posteriormente– Dussel llega al punto de interpretar adecuadamente la contradicción entre el capital y el trabajo y a describir la explotación de la fuerza de trabajo como la fuente del crecimiento del capital. Hasta aquí abordaremos el tratamiento que da Dussel a esta parte del pensamiento marxista para adentrarnos en el análisis de otros tópicos.

Hacia un Marx desconocido

Se refiere Dussel a los manuscritos de Marx entre 1861 y 1863, documentos que después serían consultados por Engels para la elaboración de los sucesivos tomos de *El Capital*. Dussel considera que esta es una etapa intermedia entre los *Grundrisse* y *El Capital* y destaca que –a pesar de tener la obra consumada ante sus ojos– Marx no se siente realizado y prefiere dejarlos “A la crítica de los roedores”. El hecho es que Dussel realiza un pormenorizado estudio de estos manuscritos, posiblemente como ningún otro autor lo haya hecho antes o después. Sobre este tema desarrolla una exposición que podemos llamar pedagógica y va describiendo paso a paso el avance de Marx en la preparación de su obra cumbre. Demuestra el procedimiento y actividades que debe realizar: un trabajo tesonero y –aplicando el método dialéctico– desarrollar nuevas categorías y asociarlas de manera sistemática hasta llegar a una obra de arte científica y filosófica.

Para ilustrar la complejidad de la labor de Marx, dice Dussel, es necesario retomar al análisis categórico del plusvalor, aceptando su complejidad y la interpretación del desarrollo económico desde las lecturas teórico-productivas del marxismo. Para construir la categoría del plusvalor, se elaboraron definiciones categóricas afines como plust tiempo o plustrabajo; las cuales ayudan a componer las categorías de tiempo necesario y capacidad de trabajo, fundamentales para establecer las fuentes creadoras del valor. Así mismo, de estos se destaca que:

El trabajo vivo “como fuente creadora de valor” sin valor alguno; y ésta, por contradicción, la de trabajo “objetivado o pasado”, como capital variable, dinero que se expresa en el salario y que paga el valor de la capacidad de trabajo. El trabajo vivo, por su parte, no sólo se opone al trabajo objetivado-pasado (dinero, capital), sino que además debe distinguirse en él el trabajo concreto (que produce valor de uso) y el trabajo abstracto (que determina el valor de cambio), de donde se obtendrá la categoría de valor. Mediante todas ellas se construye la “categoría” compleja de “plusvalor”⁴².

En este orden de ideas, son importantes para el estudioso las definiciones marxistas de concepto, intuición y categoría y la afirmación de que el concepto y la realidad se acercan infinitamente, pero nunca coinciden. Esto significa –en pocas palabras– que la realidad es siempre más rica que la teoría y que la primera cambia constantemente por lo que los conceptos también han de cambiar –de lo contrario– anularían su potencial heurístico y hermenéutico. Por eso, al referirse a la situación de América Latina –dice Dussel– que deben descubrirse las necesidades y categorías imprescindibles para com-

42 DUSSEL, Enrique, *Hacia un Marx desconocido*. Un comentario de los manuscritos del 61 al 63, Siglo XXI Editores, Ciudad México, 1988, p. 22.

prender nuestra realidad inmediata desde el pensar en nuestra inmediatez.

En esta empresa intelectual, pretende descubrir un método y el orden de las categorías que lo componen desde el desarrollo de categorías de análisis propias, que permitan una comprensión de nuestra realidad desde su originalidad misma; lo que vendría siendo una reflexión de nuestros problemas y la necesidad de resolverlos por nuestra propia mano. Es suficiente lo expuesto para determinar el grado de profundidad del estudio realizado por Dussel en cuanto se refiere a los manuscritos descritos.

Los últimos años de Marx

Al igual que en los comentarios a la obra de Marx —referidos a períodos anteriores— Dussel mantiene el estilo de seguir críticamente los trabajos realizados por el teórico y avanza de manera que descubre los éxitos y limitaciones del proceso de elaboración del pensamiento económico marxista, en consecuencia, afirma que:

Deberemos, entonces, analizar los últimos veinte años de la vida de Marx (1863-1883), y recorrer palmo a palmo, como en los casos anteriores, el terreno de las investigaciones de Marx, que por cierto quedaron inconclusas, abiertas, llenas de posibilidades de desarrollo posterior. La posteridad de Marx está aún muy lejos de haberse agotado; es posible que en América Latina esté apenas comenzando⁴³.

En el análisis de este período Dussel destaca el afán de Marx por esperar a tener una visión del conjunto de su obra antes de proceder a su publicación, de manera que se

43 DUSSEL, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Siglo XXI Editores, Ciudad México, 1991, p 9.

comprobase la interrelación dialéctica de todas sus partes, permitiendo una interpretación holística de la realidad imperante al momento de desarrollar el análisis de las diversas categorías. Es importante –según Dussel– que Marx considerara su labor teórica no solo como un resultado científico, sino como una obra de arte.

Destaca la forma que –en este lapso– Marx se dedica a las labores prácticas de la conducción del movimiento obrero europeo lo que detendrá provisionalmente sus trabajos teóricos; sin embargo, deja claro que la pretensión de Marx no era quedarse únicamente en las tres partes iniciales de *El Capital*, sino extender el estudio a otras tres partes: *El Estado en sí*, *El Estado hacia fuera: el comercio entre naciones* y *El mercado mundial y la crisis*.

Dussel pone de manifiesto que el pensamiento de Marx estaba muy lejos de ser dogmático, que estaba abierto a los cambios e interpretaciones del futuro y –en este hilo conductor– considera que es importante desarrollarlo en América Latina; es decir:

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 tarea⁴⁴.

El estudio de Dussel es muy acucioso y organiza este período de los trabajos de Marx en tablas que pueden servir para futuros estudiosos y que reproducimos a continuación como referencia útil. Además, contienen diversas obras y

44 *Ibíd.*, p. 26.

textos que permiten comprender la metodología marxista de la interpretación de la teoría económica y política:

Tabla 1. Manuscritos que pertenecieron al libro II (Zu Buch 2 gehoriges)

Clasificación		Fecha de elaboración	Contenido	Foliación	
IISG Nueva	Antigua			Marx	Otra
		1863-1865	Manuscrito I (MEGA II, 4, 1, 137ss)		
A 64	A 50-52	1865-1867	Manuscrito III	88	70
A 65	A 43	Ver. 1867	Manuscrito IV	58	34
A 63	A 42-43	1868-1870	Manuscrito II	202	133
A 66	A 45-47	1877	Manuscrito V	61	44
A 67	A 49	26.X.1877	Manuscrito VI	17	17
A 68	A 48	2.VII.1878	Manuscrito VII	7	6
A 70	B 132b	III.1878	Sobre Malthus	4	3
A 69	B 130	Post. 1878	Manuscrito VIII	76	77

Fuente: Dussel, El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. 1991, p 26.

El Pensamiento De Marx En La Obra De Dussel

Tabla 2. Manuscritos que pertenecieron al libro III (Zu Buch 3 gehoriges)

Clasificación		Fecha de elaboración	Contenido	Foliación	
IISG Nueva	Antigua			Marx	Otra
A 80	A 54	1864-1865	Manuscrito Principal (MEGA II, 4, 2)	575	373
B 105	A 58b-f	1863-1870	Renta diferencial (...)	49	49
A 71	A 58d	1867-1870	Ley de la tasa de Ganancia	9	8
A 76	A 58 e	1867-1870	Ley general de la tasa de Ganancia	30	26
A 79	A 57-58 ^a	1867-1870	Notas sobre Malthus	2	2
A 78	A 59	1867-1870ss.	Diferencia entre tasa de ganancia	40	40
A 77	A 77	V. 1875	Cálculos matemáticos. Tasa de Plus-valor	131	135
A 72	A 83	1870-1880	Cálculos de la tasa de Ganancia	2	1

A 75	A 57	1870-1880	Manuscrito IV	1	2
A 74	A 56	1870-1880	Manuscrito III	8	7
A 73	A 55	1870-1880	Manuscrito II	7	6
A 113		1881-1882	Reforma agraria en Rusia	21	21
A 81		XII.81-III.82	Tasa de Ganancia	1	1

Fuente: Dussel, El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. 1991, p 27.

Los textos citados en las tablas indican la clasificación y foliación necesaria para ser revisados y discutidos en el contexto de su influencia en el pensamiento de la filosofía de la liberación latinoamericana. Con esto concluimos esta parte de la exposición que –a nuestro juicio– es en la que Dussel realizó el más diligente estudio de la obra de Marx; en la cual –además– adapta ciertos elementos del análisis e interpretación marxista de la realidad para construir sus aportes teóricos y modelos de reflexión filosófica en torno a la realidad latinoamericana.

CAPÍTULO III

LA RELIGIÓN Y EL ATEÍSMO EN EL PENSAMIENTO DE MARX Y EN EL MARXISMO POSTERIOR

Cuando Dussel enfoca su análisis de la cuestión de la religión en sí y del ateísmo, hace un recorrido desde los umbrales de la historia de la religión y –lógicamente– emprende una defensa muy bien sustentada de la religión como esencia misma del hombre y como fundamento de su existencia, pero se sitúa en una posición de rechazo a los fetiches religiosos que justifican la explotación de los humildes y –por ese camino argumentativo– establece concordancias y también desacuerdos con diversas posiciones políticas y filosóficas que van desde la crítica a las concepciones neomarxistas y a las posiciones de clérigos e ideólogos de la fe que se han comprometido con la causa de los humildes.

Tomaremos como base de esta exposición la obra de Dussel, Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana, una filosofía de la religión antifetichista, publicada en Bogotá en 1980 por el Centro de enseñanza desescolarizada de la Universidad de Santo Tomás, por considerar que es allí donde Dussel realiza un estudio histórico más detallado del tema. Comenzaremos por destacar que Dussel considera el ateísmo de Marx no acabado, por cuanto está más vinculado con la cuestión económica y que en el plano puramente filosófico –desde su juventud– coincide con muchos enfoques de Feuerbach, aunque deslinda claramente su posición con respecto al fetichismo religioso:

En efecto, el hombre hace la religión, es decir, hace la religión fetichista para mimetizar y justificar las injusticias, las

estructuras opresoras. Desde este punto de vista la religión fetichista “es el opio del pueblo”. Vemos entonces cómo la crítica atea del dios fetiche hegeliano y europeo-imperial abstracta de Feuerbach e histórico-individual de Kierkegaard, se torna una crítica económico-política en Marx. La cuestión, en tanto ateísmo o como negación de la divinidad del fetiche, ha sido real y filosóficamente exacta y correctamente planteada. Es la “negación” del ser de la ontología como límite último de la realidad: más allá del ser del sistema hay todavía alguien, el “tú” de Feuerbach, el “Dios” de la fe de Kierkegaard y, por ello, el ateísmo en cuanto negación de carencia de esencialidad no tiene ya más sentido, pues el ateísmo es una negación del dios [fetiche], pero afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre, del pobre, del oprimido, del proletario en la sociedad industrial⁴⁵.

Crítica las concepciones juveniles de Marx sobre la religión puesto que Dussel considera la erradicación de la creencia religiosa como una labor muy difícil al suponer que las creencias religiosas están asentadas en la tradición popular. Al respecto, dice Dussel: ¿No será que —por el contrario— la sabiduría popular a partir de sus hábitos productores prácticos encuentra en la creación la doctrina metafísica en la que pueda fundamentar su liberación?⁴⁶.

Esta interrogante hace especial alusión a la desconfianza del joven Marx ante la construcción de un nuevo imaginario del pueblo y del trabajo manual. Por su parte, al referirse a la Económica arqueológica, Dussel reafirma la necesidad de que la teoría abandone las alturas de la abstracción filosófica y se refiera a las cuestiones del mundo real. En el caso del materialismo critica la posición ingenua de querer contrapo-

45 DUSSEL, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana*, una filosofía de la religión antifetichista, Centro de enseñanza desescolarizada, Bogotá, 1980, p. 50-51.

46 *Ibid.*, p. 70.

ner la materia a todo lo demás –todo es materia– y destaca que Marx no incurre en ese error. Al explicar el error de Engels y otros de sus seguidores en el materialismo crítico –que desarrolla una teoría económica– en donde el hombre posee una apropiación cultural por el trabajo, entendiendo a esta como el producto del trabajo y la producción humana.

Cuando se refiere a la concepción del mundo social, coincide con Marx en que no se trata de interpretar el mundo, sino de cambiarlo. Explica que Marx, al tratar de criticar el culto al sistema, abre el camino para el reencuentro con el “otro absoluto”, aun pretendiendo negarlo. Dussel explica que –al igual que Freud– Marx busca desde la historia las fuentes de la alienación de lo divino; haciendo una serie de suposiciones y analogías en donde trata de identificar una acumulación originaria que desencadena el problema de la acumulación de capital y la explotación del trabajador. En este sentido, realiza una serie de suposiciones en las que describe estos como un intento de economía arqueológica que busca explicar la economía política actual y como la racionalización de la explotación desbordada, cobró un ímpetu general a lo largo de la historia del hombre y su desarrollo; regresando a la descripción del sistema capitalista como fetiche e idolatría que hace culto a la acumulación de riqueza.

Posteriormente, Dussel realiza una crítica al poder del dinero en la sociedad de explotación: eleva –según los criterios de Marx en *El Capital*– al papel de enajenante a la riqueza. Explica que Marx repite el juicio negativo que Aristóteles toma del dinero y el beneficio de los intereses en la deuda, por lo que resalta el alcance ético y humanista de su obra.

Dussel hace una disección de los conceptos hegelianos sobre la religión y cómo justifica el carácter civilizador del “Es-

tado imperial” partiendo del supuesto de que todo es la obra de Dios mismo ya que la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa y –que la historia universal– es el proceso real del espíritu y constituye la verdadera teodicea. Por tanto, todo lo que ocurre, no puede tener lugar sin Dios y es –esencialmente– la obra del Él mismo. En este punto, se refiere al criterio hegeliano de que la religión es la elevación de la vida finita a la infinita y que llega a la perfección en la fe, el culto que se rinde al espíritu, lo que significa que el mundo europeo –occidental– es la consumación y, con esto, se ha llegado al fin de los días; es decir, después de la civilización europea, no hay nada más perfecto y definitivo.

Así Hegel justifica el papel colonizador del imperialismo europeo, al referir que la filosofía política toma como un absoluto la manifestación de llevar el espíritu de la civilización a otros pueblos, basándose en la premisa de la religión como fundamento del Estado, en donde los países cuyas instituciones y cultura construyen un sentido imperial de expansión en una forma de misión divina. Estas premisas constituyeron la base epistémica del imperialismo europeo del siglo XVIII y XIX.

Es evidente que Marx en la época del sistema colonial del capitalismo, cuando todavía no se manifestaban las características del imperialismo, no podía estudiar un fenómeno que debía comenzar a producirse al menos dos décadas después de su muerte. Se debe considerar que Marx era un estudioso de la historia que aplicaba el método dialéctico, pero que se basaba en el estudio de los rasgos de su época y de las anteriores de la historia de la sociedad humana. La definición del imperialismo como fase superior y última del capitalismo surgió de la mente de otro pensador, Vladimir Ilich Ulianov (Lenin), en vísperas de la primera guerra mundial, cuando

ya asomaba la crisis del sistema colonial y otras formas más sutiles de dominación que habían comenzado a manifestarse.

Como crítica a las concepciones hegelianas y de Feuerbach sobre la religión, Marx realiza aportes a las concepciones filosóficas, políticas y económicas de la religión con énfasis en este último aspecto. Es evidente que el fetichismo de la mercancía y las concepciones religiosas asociadas con la justificación del sistema capitalista van a ser el objeto de la atención especial de Marx en el plano político.

Al respecto dice Dussel —citando y parafraseando a Marx— la crítica política incluye la justificación religiosa de los intereses políticos de una comunidad; ya que al atacar dichos intereses afectarían los de la religión, esto implica una influencia ideológica superestructural de lo religioso en lo político. Después aduce que la crítica de Marx a la religión está referida esencialmente al fetichismo de la mercancía y no a las iglesias, aunque: “A veces hace algunas críticas de paso” y se lamenta que Marx no hubiera aplicado su método dialéctico universal al estudio de la religión, con lo cual —sostiene— habría descubierto la ilegitimidad de la ideología aparentemente cristiana de la burguesía, pero lo que hace es identificar la esencia del cristianismo con su manifestación concreta y, por eso, las negó a ambas.⁴⁷

El ateísmo de los profetas y de Marx

Dussel dedica el segundo apéndice de esta obra a establecer una comparación entre los profetas y Marx y sostiene que los profetas condenaban la idolatría y que —del mismo modo—

⁴⁷ Estos comentarios de Dussel parecen justificar a Marx y si profundizamos un poco, casi lo acusa de no ser un cristiano consecuente por no haber estudiado la religión con el mismo tesón con que estudió la economía.

Marx negaba el fetichismo religioso europeo. Al respecto cita algunos párrafos seleccionados que reiteramos ahora: “Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no sienten. Manos mas no palpan, pies y no caminan”⁴⁸.

Esta premisa, sustenta los valores de la sustitución de una divinidad por otra, que –en palabras del propio Marx– sería la creación de un nuevo tipo de fetichismo, el reemplazo de una estructura ideológica de poder por otra. Otros elementos dentro de la crítica teológica de la religión son el establecimiento de un derecho divino en Europa para la Edad Media y el desempeño de la actividad económica de la Iglesia, que funge como una primera institución de explotación del trabajador. Así mismo, establece que:

En el verdadero período manufacturero sucedía que la supremacía comercial daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el dios extranjero que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón⁴⁹.

Y a partir de aquí, Dussel expone que Marx niega esencialmente al dios fetiche del capitalismo, al dios de Hegel y no al Dios de los pobres, porque no lo conoce y –en este sentido– su ateísmo es una propedéutica para el reconocimiento del Dios verdadero. Sostiene que Marx, al igual que Feuerbach, propugna la conversión de la religión en antropología: “El ateísmo, en cuanto negación de la carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues, el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta negación, la

48 *Ibid.*, p. 127.

49 *Ibid.*, p. 127.

existencia del hombre”⁵⁰.

Es decir, Marx cree que lo fundamental es el hombre y –en este sentido– Dussel sostiene que la negación del dios del sistema capitalista no sería más que la propedéutica a través de la antropología de un Dios verdadero que solamente puede ser adorado a través de la justicia. Por tanto, si Marx y Feuerbach niegan el dios afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista, entonces esto sería una condición para adorar al Dios de los profetas de Israel.

La negación del dios fetiche está presente en los profetas de Israel quienes señalan que las “naciones” hablan caldeo y caen en un triple pecado: la idolatría, el homicidio y la bestialidad y consideraban –a la primera– como la más grave, pues, servía de fundamento a los dos restantes. Critican la divinización de la totalidad (la carne, la materia) y su conversión en deidad que aparentemente gobierna los destinos del hombre y –he aquí– el surgimiento de las religiones supraestructurales.

Dussel se refiere al mito de Caín y Abel para explicar como con la muerte del hermano, Caín se convierte en dios para sí mismo, puesto que el fratricidio le obliga a buscar un sustento y lo encuentra al constituirse –a sí mismo– en divino. El cuerpo o la totalidad de la carne es la negación de la alteridad del otro que como espíritu se sustenta como un objeto de idolatría; la muerte de Jesús es –por su parte– la fabricación de un ídolo y el establecimiento de su figura como un fetiche.

A continuación, este concluye cómo se produce el proceso de negación del Dios que se conduce por los pobres y el surgimiento del dios fetiche:

50 *Ibíd.*, p. 128.

La negación de la alteridad, en general, pero concreta y primeramente como injusticia con respecto al que se tiene más cerca (el rostro del hermano; rostro en hebreo se dice *pué*, que es traducido al griego por *prósopos* y en castellano por persona), el “prójimo” como el que me enfrenta en su rostro alterativo, es ya ateísmo del Dios alterativo porque, por una lógica infalible, el que niega a su hermano se afirma como único, como Señor, como dominador. En el lenguaje profético: peca. El pecado es totalización de la totalidad y por ello negación de alteridad. Negar la alteridad es negar al Dios alterativo, es decir, es afirmar a la totalidad (la carne) como divina. El pecado de injusticia con respecto al hombre es pecado de idolatría con respecto a Dios. Es el mismo pecado en sus dos vertientes. Por ello los profetas son los acusadores incorruptibles del pecado como totalización del orden vigente injusto, que es lo mismo que decir, contra la divinización del orden político en el poder⁵¹.

Dussel expone muchos ejemplos de cómo la historia sagrada describe el surgimiento del ídolo y la posición de los profetas contra ese ateísmo del Dios verdadero y no creación de un sistema destructor, para volver sobre sus tesis acerca de Marx, al anunciar la dialéctica profética en donde se niega la divinidad del ídolo. La religión entonces pasa a ser un fenómeno realmente antropológico cuya descripción de la fe permite definir a “dios” que –como un anhelo inherente del hombre– carece de toda omnipotencia. Según Dussel, la no afirmación de un Dios alterativo permitirá a la burocracia europea afirmarse a sí misma, lo que continúa con los marxistas ortodoxos que desprecian la creatividad simbólica del pueblo. Esta situación generó numerosos equívocos para los europeos del siglo XIX, pero ya no para los latinoamericanos del siglo XX.

51 *Ibid.*, p. 131.

En el caso de Marx sostiene que se mantiene desde su juventud y hasta el final de sus días en la comprensión y condena a la fetichización del sistema capitalista, se afilia a las ideas de Feuerbach expresadas en “La esencia del cristianismo” y propugna el tránsito a la antropología para colocar al hombre en el centro de la atención teórica.

Ellos –tanto Feuerbach como Marx– se quedan en el plano antropológico y no son capaces de descubrir el origen del proceso:

...la cuestión se puede resumir así: en primer lugar, se indica que la cuestión de “dios” se introduce como teísmo; en segundo lugar, se supera el teísmo en el panteísmo; en tercer lugar, se indica cómo la metafísica de la identidad racional de Hegel es un cierto panteísmo; en cuarto lugar, demuestra cómo esa divinización no es sino la divinización de la razón, un momento del ser del hombre. Por ello Feuerbach propone un ateísmo con respecto al “dios” de Hegel y la apertura hacia una antropología que permita descubrir al hombre sensible, a otro hombre. Marx no se opondrá sólo a la divinización racionalizada del sujeto hegeliano, sino igualmente a la divinización del orden político económico que la Filosofía del derecho fundaba. Se trata de una crítica a la divinización de una estructura de injusticia. Sin embargo, a él como a Feuerbach, se les había pasado desapercibido un primer momento negativo propio de la fetichización o estado idólatrico del sistema. Es decir, no habían considerado que la modernidad europea había pasado primero por la situación que más arriba hemos denominado el “ateísmo del Dios creador”⁵².

Dussel resume esta situación al explicar el desarrollo de la idolatría en la sociedad europea y la aparición posterior del ateísmo, en dos momentos: 1) momento negativo: toda alteridad es rechazada en la dominación de las sociedades

52 *Ibíd.*, p. 135.

coloniales del nuevo mundo y de los obreros y trabajadores de la metrópoli, a favor de la figura de un Dios creador que interpela por medio de la justicia. 2) momento positivo: exaltación de los valores culturales europeos como únicos exponentes del modelo civilizatorio, la idolatría y sacralización política de las instituciones del estado se materializan en la exportación de la divinidad europea y la ideología naciente del capitalismo: un ejemplo claro de esta sacralización política es denominar a los reyes y emperadores como máximos representantes de la fe: “los reyes católicos”, la idolatría cristiana, entre otros.

Quiere decir que Marx se enfrenta a un sistema ya divinizado, a una Europa que ya ha negado a Dios y que piensa la religión como la religión de la cristiandad europea; por tanto, la religión que piensa Marx es la organizada desde la divinización del cogito europeo de Spinoza, del Estado individualista burgués de Hegel. Su posición es de negación de esa divinización fetichista e idolátrica, pero señala que “no se da cuenta” que a su vez está negando la negación de un Dios alterativo y tampoco de que dicha negación debe ser la propedéutica de la afirmación de un Dios alterativo, que determine un punto de apoyo de exterioridad que le permita en el futuro hacer nuevas críticas.

Y agrega Dussel: “Sin esa afirmación, al fin la negación de la idolatría o el fetichismo del dinero puede volver a cerrarse en una nueva idolatría”⁵³. A partir de aquí Dussel reitera conceptos antes expresados y prácticamente lamenta la incapacidad de Marx para profundizar y aplicar el método dialéctico a la religión, lo que –en su opinión– le habría permitido la afirmación del Dios alterativo y completar su dialéctica con

53 *Ibid.*, p. 136.

una visión analéctica más precisa.

Después de Marx

Dussel inicia sus comentarios con los que llama los prácticos heterodoxos entre los que agrupa a Rosa Luxemburgo, Togliati y Maurice Thorez, entre otros, quienes no convierten a la religión y a la Iglesia como el centro de su lucha ideológica, puesto que el objetivo de la revolución coincide con los postulados del cristianismo primitivo; es decir, hacer realidad las ideas de igualdad y fraternidad entre los hombres. Por eso, la crítica que hacen de la religión no es filosófica, sino política. Un segundo grupo de marxistas son los que se oponen a las tesis leninistas sobre la religión, entre ellos cita a Pannekoek, Korsch y Gramsci.

Al referir la lucha contra la religión que Lenin implementó en los primeros años de la Rusia Soviética, se transformó posteriormente en tesis de la lucha de la revolución contra la religión; las posturas de Panneboek, permiten identificar la naturaleza histórica del materialismo, dado el nivel de subjetividad en el desarrollo de la praxis revolucionaria, la lucha contra la religión debe ser relegada a segundo plano. Gramsci –por su parte– explica que la religión es la expresión ideológica de una nación, por lo que las vías de desarrollo revolucionarias deben ser primeramente culturales.

En el caso de América Latina, la religión ocupa un rol primordial en las distintas sociedades que componen esta región, por lo que es importante comprender que –en las bases sociales– la fe ocupa una posición materialista, mientras que la clase intelectual y burguesa ampara en la fe las prácticas de sacralización del estado y la familia.

Cuando se refiere a los conceptos de Lenin sobre la religión, los iguala con la noción vulgar sobre la religión y asume que esta se inicia con la concepción de que la religión es un elemento de la superestructura social y la coloca como enemigo fundamental de la concepción materialista. Lenin – efectivamente– trata a profundidad el problema filosófico de la religión desde todos sus ángulos y llega a conclusiones en las que la religión tiene el papel de reflejo distorsionador de la realidad y está condenada a desaparecer con la revolución socialista. Esta posición teórica es profundamente criticada por Dussel y la atribuye a que Lenin siguió los criterios teóricos de Plejanov y de los teóricos de la revolución burguesa, es decir, el materialismo incondicionalmente ateo y hostil a toda religión.

Posteriormente, Dussel explica que las nociones de Lenin en materia religiosa están implícitas en su doctrina política de la dictadura del proletariado, su protesta contra la ideología de la religión en el estado burgués es un hecho independiente de toda consideración histórica. Esta referencia implica el apoyo de Dussel a la desacralización de las instituciones religiosas en el Estado. A la vez que afirma que en América Latina está surgiendo una nueva visión de lo religioso y pone como ejemplo las palabras de Fidel Castro en Chile el 29 de noviembre de 1971 ante un grupo de 80 sacerdotes que –por su interés– reproducimos totalmente:

No fui, como Stalin, seminarista, pero fui estudiante de colegio religioso y conozco a los sacerdotes, incluso a los de mi época, que no eran como ustedes –era otra época. ¡Caramba!–, no sé si es que yo realmente me he puesto muy viejo o que ustedes han evolucionado muy rápido (Risas)”. La religión es para el hombre; tiene como objeto al hombre. El centro es el hombre. Entonces, [...]. Yo digo que hay diez veces, diez mil veces más pun-

tos de coincidencia del cristianismo con el comunismo, que las que puede haber con el capitalismo, señores.

Nosotros muchas veces nos hemos referido a la historia del cristianismo, al cristianismo aquel que engendró mártires, tantos hombres sacrificados por su fe [...]. El cristianismo fue la religión de los humildes, de los esclavos de Roma, de los que por decenas de miles morían devorados por los leones en el circo y que tenía expresiones terminantes acerca de la solidaridad humana o amor al prójimo, condenatorias de la avaricia, la gula, los egoísmos. Religión que llamó hace dos mil años mercaderes a los mercaderes, fariseo a los fariseos. Que condenó a los ricos [...]. Cuando se busquen las similitudes entre los objetivos del marxismo y los preceptos más bellos del cristianismo, se verá cuántos puntos de coincidencia [...]. Como algunos de esos sacerdotes que trabajan en minas o trabajan entre humildes familias campesinas y se identifican con ellos y luchan junto a ellos. Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza estratégica entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (Aplausos). Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son los imperialistas. Y son, por supuesto, los reaccionarios⁵⁴.

También es posible encontrar posiciones análogas en representantes de la Iglesia, que –luchando al lado de los pobres– reconocen la posibilidad de establecer alianzas con los representantes del marxismo, tal es el caso del sacerdote Camilo Torres, sobre quien Dussel señala que su ideología de foquismo subversivo fue desacertada, a pesar de rechazar el compendio ideológico general del comunismo; apoyaba la lucha contra las oligarquías y el imperialismo norteamericano, así como la reivindicación política y social de las clases más necesitadas.

Con respecto al ateísmo, precisa la existencia de dos ateís-

54 *Ibíd.*, pp. 113-114.

mos: el ateísmo de los explotadores que asesinan y exterminan a los humildes y con ello están negando el Dios-otro y el ateísmo antifetichista, que niega la metamorfoseada religión de los dominadores capitalistas. En ese sentido señala que Marx propugnó ese último ateísmo, no así Engels ni Lenin, quienes caían en el ateísmo vulgar.

Por estas razones, coincide Ernesto Cardenal al señalar que existen dos clases de ateísmo, y dos clases de materialismos: uno, el cual posee una orientación agnóstica sobre el desconocimiento de “dios”; y, otro, en el cual se suplanta la divinidad metafísica de Dios por lo material. Dussel explica que –frente al panteísmo fetichista del imperio– un grupo subversivo afirma la teoría metafísica de la creación que augura la posible desaparición del imperio como sistema económico, político e ideológico y que la contingencia y la posibilidad metafísica de todo garantiza con amplitud la contingencia y posibilidad de los modos de producción vigentes. Es decir, de las instituciones de la formación social concreta (aquí Dussel utiliza el discurso marxista), y asegura que la creación como doctrina es lo que apoya teóricamente el desbloqueo ideológico para el proceso revolucionario y liberador. Considera la creación como ateísmo de la materia y la afirmación de la divinidad es siempre “otro” que lo vigente. Disiente de Engels, porque –según dice– este considera la materia como un mito pseudo filosófico y no se debe considerar así, sino como materia de trabajo.

A renglón seguido plantea que debe establecerse una distinción clara entre praxis y poiesis, y dice que ha de considerarse la materia de trabajo como relación del hombre con la naturaleza y no con la praxis como actividad social. Al respecto señala: El materialismo crítico de la religiosidad infraestructural parte del realismo de la sensibilidad de un

Feuerbach o de las “Condiciones materiales de la existencia” de un Marx, pero los sitúa dentro de un horizonte más radical aún”⁵⁵.

Para argumentar sus ideas, Dussel explica que el culto en la religión infraestructural, que se opone a la religión supraestructural –característica del sistema capitalista–, “Que viene de cultura (trabajar la tierra: agri-cultura), es la praxis que ofrece al “otro” los productos de la poiesis, del trabajo”⁵⁶. Por tanto, existe una perfecta sintonía con las concepciones de los hebreos y los griegos: “El culto se cumplía en la praxis de la liberación del hermano: “Misericordia deseo y no sacrificios”⁵⁷.

Con relación a la posibilidad de que en el seno del cristianismo se produzca la concurrencia de fuerzas liberadoras, Dussel coincide con Asmann en que precisamente en el seno de los cristianos se da el máximo interés en esa dirección, pero que esa posibilidad era impensable para Lenin. Por eso, critica el ateísmo en toda la línea propugnada por revolucionarios rusos, que no dan cabida a la cooperación con la Iglesia y consideran a la religión como su peor enemigo.

La liberación de la periferia y la praxis revolucionaria latinoamericana

Bajo este título, Dussel se refiere a los procesos de liberación y a los criterios que –con respecto a la religión– se sostienen por sus principales representantes y aclara –en primer lugar– que cuando habla de liberación en su sentido político e histórico, se está refiriendo a la lucha contra el imperialismo capitalista, en concreto, hegemonizado por los Estados

55 *Ibíd.*, p. 119.

56 *Ibíd.*, p. 120.

57 *Ídem.*

Unidos de Norteamérica. En segundo lugar, cita los criterios de un numeroso grupo de dirigentes regionales o nacionales, entre los cuales considera a Kwame Nkruma que afirma que “El neocolonialismo de hoy representa al imperialismo en su etapa final y quizás más peligrosa”⁵⁸.

Comenta que Estados Unidos, Europa y Japón constituyen el centro, el dominio sobre “la periferia” considerando así a los países de Asia, África y América Latina. Señala que en estos continentes dominados existe una profunda tradición religiosa, aunque –en algunos casos– se trata de religiones supraestructurales (de dominación) como la de Confucio en China y –al respecto– cita a Mao Tse Tung: “Es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de todo lo podrido, propio de la vieja clase dominante feudal”⁵⁹.

En el caso de África, cita a Julius Nyerere, quien –refiriéndose a la profunda tradición religiosa de los pueblos africanos– vinculada estrechamente con el servicio al hombre, dice que: “*No religion presupposes a God who has a relationship with an abstract noun or only with a collective unit. And certainly our worship of God is itself for the benefit of man, not for the benefit of God*” (La ausencia de religión presupone un Dios que tiene una relación con un nombre abstracto o solamente con una unidad colectiva)⁶⁰. Y ciertamente nuestro culto a Dios es por sí mismo para el beneficio del hombre, no para el beneficio de Dios.

58 *Ibíd.*, p. 122.

59 *Ibíd.*, p. 123.

60 *Ídem.*

Se refiere a los pronunciamientos ya citados de Fidel Castro en Chile en 1971, especialmente para destacar la religión supraestructural dominante en el imperio romano versus la religión infraestructural de los cristianos perseguidos y dominados. Y agrega nuevos elementos al referirse al cristianismo como la religión de los humildes y que desarrolló con el feudalismo un orden social nuevo en Europa, para –posteriormente– condenar a la hoguera al hombre que rechazaba este modelo social impuesto con ideas revolucionarias.

Puntualiza Dussel que esto sucede con los líderes revolucionarios de la periferia cuando la historia nacional lo permite y la religiosidad popular lo exige y, por tanto, abandonan el ateísmo militante burgués del siglo XVIII. Así asegura que algunas religiones –tal es el caso del cristianismo– tienen más posibilidades de contribuir en el proceso de liberación, porque hay otras que nacieron como religiones de las clases dominantes (como las del Rig-Veda) y no pueden ser consideradas ni transformadas en infraestructurales.

Se refiere al caso de líderes religiosos que han acudido a las armas para emprender un proceso liberador y que han manifestado sus razones en rechazo al dominio del fetiche religioso capitalista. Pone como ejemplo a Néstor Paz Zamora y cita fragmentos de su “Proclama revolucionaria” que reproducimos íntegramente:

Hemos escogido este camino porque es el único que nos queda, por doloroso que sea [...]. El padre Pereira Neto fue asesinado de la manera más cruel e inhumana. Basta recordar al cura Ildefonso, tupamaro asesinado en el Uruguay. Basta recordar al cura Camilo Torres, silenciado por el gobierno y la Iglesia servil. Su sangre ha ratificado con hechos lo que decía sobre el cristianismo: ‘... lo principal en el catolicismo es el amor al prójimo’ [...]. Basta de lánguidas ca-

ras de beatas; el látigo de la justicia tantas veces traicionada caerá sobre el explotador (Juan 2, 13-25) [...]. Creemos en el hombre nuevo (Efes. 2, 15) liberado por la sangre y la resurrección de Jesús. Creemos en una tierra nueva (Apocalipsis 21, 1) donde el amor sea la ley fundamental [...]. El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución. Victoria o Muerte.⁶¹

Dussel se refiere a continuación a los movimientos revolucionarios que han arriesgado diversas tácticas militares que quizás en algunos casos no fueran las más oportunas y dice que el error solo se verifica después de los hechos. Se pregunta si estas no fueron alternativas que condujeron a resultados positivos, a la vez que agrega que lo religioso implica un componente infraestructural dentro de la praxis liberadora. En última instancia, la utopía religiosa implica elementos de una ideología arraigada –no solo dentro de las sociedades– sino también dentro de la cultura y su visión del trabajo. En la historia habrá religión infraestructural mientras haya injusticia; así mismo, mientras haya futuro y esperanza de un orden nuevo, mientras haya hombres obsesionados por la responsabilidad del otro, del pobre, del oprimido y mientras haya praxis de liberación que es el culto perfecto al Infinito⁶², existirá la posibilidad de construir un mundo mejor.

CONSIDERACIONES FINALES

A grandes rasgos, se puede afirmar que Dussel siempre tuvo una posición favorable con respecto al discurso de Marx, pues lo que criticó alguna vez fue solamente al marxismo de Althusser. Se puede –además– descubrir por medio del trabajo reflexivo de Dussel que Marx no tuvo una implicación académica únicamente, sino que fue un compromiso de vida frente a la injusticia que ahogaba aún más a los marginados por el sistema.

Sobre esto –vale recordar que, a lo largo de la historia– las personas rechazadas por sus ideas, normalmente, han sido las que más se han comprometido con el abandonado por las instancias que deberían preocuparse por su bienestar. ¿Acaso un tal Jesús, nacido en Nazareth, fue bien recibido por los poderes políticos y religiosos de su época?, ¿qué era lo que tenía el Cristo que asustaba a los poderosos, pero que –a su vez– ilusionaba a los humildes?

El Hijo de Dios no tuvo temor de comprometerse (y lo sigue haciendo a través de su mensaje que cala profundo en el corazón de muchas personas) con el que vive en la intemperie. No huyó de su misión, sino que saltó el muro que divide la divinización del centro para llegar a la periferia y estar junto al rechazado. O –en otras palabras– se despojó de su “Yo” (divino) para abrirse a la cercanía con el “otro”; es decir, no tuvo reparo en dejar sus “privilegios” para acercarse –por medio del encuentro– al que vive extramuros y escucha el sonido de la lluvia bajo el cartón.

Por otra parte –y a pesar de las dificultades para lograr un sincretismo entre cristianismo y marxismo– se puede observar que las dos corrientes apuntan a la consecución del

bienestar de las personas. Es el anhelo profundo de igualdad y justicia.

Ahora bien, no está por demás preguntarse ¿qué ocurrió con el cristianismo profético y liberador de Jesús? Se puede responder con una afirmación un tanto osada al decir que la institución religiosa, la que —de alguna u otra manera por medio de sus reglas y normas— apartó de sus prioridades el Espíritu y su misión de servicio por medio del trabajo y ha optado por la afirmación de un sistema creado que se ha sacralizado para perennizar el statu quo. La religión —en muchas oportunidades— ha dejado de ser el instrumento que acerca al hombre a Dios y se ha convertido en un “aparato” alienante que subsume a muchos hombres y mujeres bajo el mando de unos pocos o de uno.

Se ha perdido, aunque no totalmente, el sentido liberador, crítico y profético que puede hacer presente el Reino escatológico de justicia. Esto se debe, en muchos casos, a que las teorías económicas injustas como las anuladoras teologías se han vestido de igualdad (como el tema del intercambio estudiado por Marx en capítulo II) para mantenerse vigentes a pesar del clamor del pueblo crucificado que lucha por lograr equidad y que —en ese intento— ha fracasado, porque su voz no ha sido escuchada por quienes deberían estar atentos a sus anhelos.

No se trata de devolver al pobre lo que le pertenece, sino únicamente de no arrebatarle lo que es suyo, entre eso, su dignidad y su deseo de construirse a sí mismo como ser humano. Para esto vale recordar que existen teorías filosóficas que buscan justicia (como el marxismo, por ejemplo) y que han sido rechazadas por las diversas interpretaciones que han derivado en tergiversaciones, por ejemplo, Lenin; sin em-

bargo, hay más puntos convergentes que nos acercan y nos hacen compañeros a través de una religión (cristiana) que ha luchado –desde que surgió– por el humilde, por el pobre, porque lo descubrió como prójimo, como hermano.

REFERENCIAS.

DUSSEL, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos aires, Editorial Guadalupe, 1974.

_____ *América Latina, dependencia y Liberación*, Buenos aires, Fernando García Cambeiro, 1973.

_____ *Método para una Filosofía de la Liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974.

_____ *Un comentario a los Grundrisse*, Bogotá, Siglo XXI editores, Edición segunda, 1991.

_____ *Hacia un Marx desconocido*. Un comentario de los manuscritos del 61 al 63, Ciudad México, Siglo XXI editores, 1988.

_____ *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ciudad México, Siglo XXI Editores, 1991.

_____ *Filosofía ética latinoamericana V*. Arqueológica latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista, Bogotá, Centro de enseñanza desescolarizada, 1980.

_____ *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Editorial Verbo divino, 1993.

MARX, Karl, *El Capital*, Crítica de la Economía Política, Tomo I, México D. F., Editorial Fondo de Cultura Económica, 2000.

MARX, Karl, *Early Writings*. McGraw Hill, New York, 1964.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Luís Manuel, *Prólogo a la Introducción a la Filosofía de la liberación*, Universidad Nacional Autónoma de México. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main). Julio de 1993. Bogotá, 5ta Ed. Editorial Nueva América, 1995.

YORI, Patricia, *La ética de la Liberación de Enrique Dussel en el debate contemporáneo*, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y letras, Seminario de Licenciatura en Filosofía, 2001.

PUBLICACIÓN DE EDICIONES CLÍO
MARACAIBO, VENEZUELA
JUNIO, 2021



RESUMEN

La filosofía latinoamericana está en búsqueda de una estructura que le permita diferenciarse de los modelos epistémicos de Europa y Estados Unidos. Esto implica el desarrollo de una epistemología propia que explique el ser de la región. Surge aquí, Enrique Dussel quien construye una interpretación de la filosofía Latinoamericana desde el pensamiento marxista donde la lucha de clases y la explotación económica son recurrentes en su pensamiento. A esto se suma el análisis sobre las consecuencias del desarrollo económico poscapitalista de la región. Surge la filosofía liberadora - latinoamericana que sale de su centro intelectual y se acerca a la periferia de las realidades del hombre contemporáneo: pasa de la abstracción a la concreción de la vida.

Ítalo Jiménez Idrovo

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador - Quito, Magíster en Docencia Universitaria e Investigación Educativa, doctorando en la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea - España. Se ha desempeñado como docente en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador - Ambato en el área de Epistemología y Metodología de la Investigación. Ha publicado el libro "El Discurso de la Unidad Americana en tres tiempos: independencia, organización nacional, anti imperialismo" (coautoría) y una decena de artículos de investigación sobre filosofía latinoamericana.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5269-7987>

Correo electrónico: italosj@hotmail.com

