

## Marx en la ética de Enrique Dussel.

### A 200 años del nacimiento de Marx y 20 de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*

Bárbara Aguer<sup>1</sup>

CONICET/UNSAM – UBA, FFYL

[barbara.aguer@gmail.com](mailto:barbara.aguer@gmail.com)

Recibido 1/06/2018

Aprobado 19/07/2018

**RESUMEN:** A finales del siglo XX, en el contexto de la aparente consolidación de un mundo unipolar y del proyecto neoliberal en América Latina, el filósofo Enrique Dussel se dio a la tarea de delinear una ética que ofreciera las herramientas teóricas para interpelar críticamente, desde la experiencia latinoamericana, al Sistema Mundo moderno/colonial/capitalista en su fase contemporánea. Para la elaboración de este proyecto su lectura sobre el trabajo de Marx será ineludible. Realiza una exégesis de la obra de Marx en clave de la metáfora espacial levinasiana, lo que lo conduce a una interpretación que privilegia la dimensión ética y antropológica antes que la económica. En este análisis la categoría de *trabajo vivo* se ofrece como la exterioridad del capital y el *pauper* como la exterioridad de la clase. Poniendo de relieve la antropología marxiana, que está contenida en esas nociones y las intuiciones presentes en el joven Marx, Dussel consigue construir el *principio material universal*, articulador fundamental –aunque no único- de toda la arquitectónica de la ética de la liberación.

---

<sup>1</sup> Bárbara Aguer, es graduada de la carrera de filosofía, UBA. Se desempeña como docente de las materias de Ética, Problemas Especiales de Ética y Filosofía de la Cultura en la carrera de Filosofía (UBA), como aspirante a doctora en filosofía (UBA) y becaria del CONICET por la UNSAM. Su tema de investigación explora, desde una analítica latinoamericana elaborada a partir de la filosofía de la liberación y la perspectiva del feminismo descolonial, las transformaciones en las políticas de administración del tiempo y el espacio como modos de subjetivación durante el período colonial, con el objeto de realizar una arqueología del cuerpo colonizado.

**PALABRAS CLAVE:** ética de la liberación – trabajo vivo – Karl Marx – anadialéctica – pre-ontología.

**ABSTRACT:** At the end of the 20th century, in the context of the apparent consolidation of a unipolar world and the neoliberal project in Latin America, the philosopher Enrique Dussel set himself the task of delineating an ethics that offered the critical tools to challenge, from the Latin American experience, the modern / colonial / capitalist World System in its contemporary phase. For the elaboration of this project his reading about Marx's work will be unavoidable. In his ethics, Dussel offers an exegesis of Marx's work in the key of the Levinasian spatial metaphor; this allows him to make an interpretation that privileges the ethical and anthropological dimension before the economic one. In this analysis, the category of *living labor* is offered as the exteriority of *capital* and the category of *pauper* as the exteriority of the *class*. Emphasizing the Marxian anthropology that is contained in these notions and the intuitions present in the young Marx, Dussel manages to construct the universal material principle, fundamental articulator -although not unique- of all the architectural ethics of liberation.

**KEY WORDS:** ethics of liberation – living labor– Karl Marx – anadialectic – pre-ontology.

### **Introducción como boceto del contexto**

El final del siglo XX fue un período de grandes convulsiones político-económicas que decantaron en nuevas cartografías tanto a nivel de la geopolítica mundial como de la geopolítica del conocimiento. En un clima de época teñido por las reverberaciones del reciente final de la guerra fría, tras la disolución de la Unión Soviética, el desencanto frente a los grandes relatos marcó notables torsiones en los lugares de enunciación

epistemológicos y los marcos teóricos desde dónde eran pensados los sucesos mundiales. La caída del muro de Berlín, pareció consagrar el “fin de las ideologías”. La noción “ideología”, en efecto, cedió paso a la idea de “cultura”, la cual empezó a ocupar un lugar central en las preguntas políticas y filosóficas de finales de siglo. Expresión de esto, fueron los debates inaugurados por aquella sentencia de Fukuyama con la que veíamos clausurarse el movimiento de la historia, y las respuestas de Huntington en las que actualizaba el argumento, ya presente desde Ginés de Sepúlveda en 1550, del “derecho de tutela” de la cultura occidental sobre el resto de las culturas del mundo<sup>2</sup>.

Estas transformaciones dieron lugar a la retórica del “multiculturalismo liberal” que, desde la constatación de la diferencia cultural y en su apología ingenua (o cínica) del consenso y la igualdad, afirmaba la posibilidad del diálogo intercultural en condiciones de simetría, sin problematizar el diferencial de poder. En el mismo Atlántico norte, aunque crítico de esta retórica, emerge, desde la tradición comunitarista, otro tipo de multiculturalismo que, en la exaltación de valores como la inclusión y la tolerancia, abogaba por el derecho a la diferencia. La tendencia relativista de esta segunda tradición multicultural, hace que tampoco se adentre en el tratamiento de las relaciones de poder entre culturas<sup>3</sup>. Tendremos que movernos en el mapa hacia el hemisferio sur del Atlántico para hallar tematizaciones que arrojen luz sobre los efectos del diferencial de poder subyacente a cualquier diferencia cultural. La corriente poscolonial en África y Asia y la revitalización de la filosofía de la liberación en nuevas vertientes de pensamiento crítico

---

<sup>2</sup> Véase FUKUYAMA, Francis. *El Fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta, 1992 y HUNTINGTON, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster, 1996. Estos textos organizaron el debate en política internacional a finales del siglo XX en torno al destino del mundo global luego de la guerra fría, pero lo que ninguno cuestionó fue la hegemonía y la universalidad de la civilización occidental respecto de otras culturas, sentando las bases teórico-ideológicas del proyecto occidentocéntrico contemporáneo.

<sup>3</sup> Véase DUSSEL, E. (2005). Entendemos dentro del “multiculturalismo liberal” a pensadores como Rawls, Habermas, Apel -con todas las diferencias que les caracterizan. Mientras que dentro del “multiculturalismo comunitarista”, a pensadores como McIntyre, Walzer, Taylor. Los primeros serán incorporados por la Ética de la liberación dusseliana en la elaboración del principio formal para el establecimiento de la comunidad de diálogo; los segundos nutrirán el principio sustantivo en torno a la interpretación cultural de la comunidad de vida. Ambas corrientes y los respectivos principios que nutren, quedarán subsumidas al principio material-universal que elabora sobre la base de la antropología marxiana.

latinoamericano, como la perspectiva descolonial o la filosofía intercultural, pusieron de relieve la diferencia colonial que quedaba escondida en las tematizaciones noratlánticas de la diferencia cultural<sup>4</sup>. En cualquier caso, el desplazamiento de la noción de ideología por la de cultura será una operación notable en el mapa del conocimiento a nivel mundial.

Esta torsión en la semántica de la época, encuentra un correlato material en la aparente consolidación un mundo unipolar y del proyecto neoliberal que, en la región latinoamericana, fue acompañada de programas económicos como la creación de un Área de Libre Comercio para las Américas, ALCA (con la exclusión de Cuba); la presencia de organismos internacionales, como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID); escoltando políticas de privatización de los recursos naturales, desnacionalización y descapitalización de los países de la región<sup>5</sup>. Este escenario dio lugar al surgimiento de nuevos modos de agrupación político-social de expresión popular. Organizaciones que, luego de décadas de dictaduras militares, el ejercicio del Plan Condor y la consolidación del programa neoliberal en la región, en algunos casos, replicaban la experiencia de los nuevos movimientos sociales del resto del mundo, ya desprendidos de la idea de clase como articulador fundamental de la conciencia política; y, en otros, expresaban la reemergencia de identidades locales, como los movimientos indígenas y nuevas formas de organización de los trabajadores frente al desempleo generalizado. Horizontalidad asamblearia, solidaridad frente a la ruptura del tejido social y desconfianza frente a las identidades político-partidarias que organizaban la vida pública hasta avanzado el mediado de siglo, fueron algunos de los rasgos de estas nuevas formas de agrupación que podemos encontrar expresadas en la insurrección del movimiento Zapatista en México, el avance del movimiento de los Sin Tierra en Brasil, los movimientos de los pueblos originarios en Bolivia y Ecuador, y los movimientos piqueteros y las copas de leche en Argentina.

---

<sup>4</sup> Véase Mignolo, W. "Geopolitics of knowledge and colonial difference", en: Moraña, M.; Dussell, E. y Jáuregui, C. (eds.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham: Duke University Press, 2008

<sup>5</sup> Véase OLIVA CAMPOS, "América Latina en la postguerra fría. La nueva reconfiguración socio-política regional" en *Perspectivas*, São Paulo, v. 33, p. 15-61, jan./jun. 2008

Es este el contexto que incita, en 1998, al filósofo Enrique Dussel a abocarse a la tarea de delinear una ética en la que pudiera ofrecer las herramientas teóricas para interpelar críticamente, desde la experiencia latinoamericana, al Sistema Mundo moderno/colonial/capitalista<sup>6</sup> en su fase contemporánea. Este desafío suponía la erección de un lugar de enunciación situado que, por un lado, cuestionara la univocidad etnocéntrica oculta en ciertos universalismos, pero que, por otro, evitara caer en la equivocidad propia de la afirmación sobre la inconmensurabilidad intercultural, presente en ciertas resoluciones posmodernas. Para esto, el proyecto que presenta la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, produce cuatro movimientos que parecían, cuanto menos, incómodos en aquel contexto: (1) vuelve sobre el marxismo de un modo novedoso; (2) traza una historia mundial, no universal, de las eticidades desde la perspectiva de las víctimas (3) recupera el plano de 'lo real' desde el principio de universalidad material y (4) desarrolla, además de la crítica, una prospectiva o programática.

En el desarrollo de esta empresa, su lectura de la obra de Marx resultaría una mediación ineludible. Enrique Dussel elabora una exégesis del trabajo de Marx en clave de la metáfora espacial levinasiana, lo que le permite realizar una interpretación que privilegia la dimensión ética y antropológica de los desarrollos marxianos antes que la

---

<sup>6</sup> Esta noción fue mentada en un principio por Immanuel Wallerstein como Sistema Mundo Moderno (Cf. WALLERSTEIN, I. (1979) *El moderno sistema mundial*, t. I y t. II, México: Siglo XXI. 2011, más tarde los diálogos con Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, etc. resemantizaron la categoría como Sistema Mundo Moderno/Colonial con el objetivo de dar cuenta de las deudas que la emergencia de la modernidad y el primer sistema mundial guardó con la experiencia del colonialismo y la colonialidad en América Latina. (Cf. QUIJANO, Aníbal – WALLERSTEIN, I.: "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", *International Social Sciences Journal*, No. 134, 1992; QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina." En *Colonialidad Del Saber y Eurocentrismo*. Edgardo Lander, ed. Buenos Aires, Argentina: UNESCO-CLACSO. 2000. Si bien en esta ética Dussel todavía habla de Sistema Mundo Moderno, ya está haciendo referencia a esta idea que termina de consolidarse en el año 1998 durante el congreso internacional "Capitalismo histórico, poder colonial y transmodernidad" de la universidad de Binghamton en el que se encontró con Wallerstein, Quijano, Mignolo y otros. (Cf. MIGNOLO, W. "Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial". [en línea] Disponible en <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc>. [fecha de consulta: 10 Octubre 2016]; CASTRO GÓMEZ – GROSFOGUEL, "Introducción" en *El giro decolonial*. Castro-Gómez y Grosfoguel. Comps., Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007 )

económica. Centra su lectura en la categoría de *trabajo vivo* y en las de *pauper ante* y *post festum* que dependen de esta. En este análisis la categoría de *trabajo vivo* se ofrece como la exterioridad del capital y el *pauper* como la exterioridad de la clase. Poniendo de relieve la antropología marxiana que está contenida en esas nociones y las intuiciones presentes en el joven Marx, Dussel consigue cimentar el suelo material y construir el *principio material universal*, articulador fundamental –aunque no único- de toda la arquitectónica de la ética de la liberación.

El pensamiento crítico latinoamericano ha realizado constantes y diversas reapropiaciones de la obra de Marx<sup>7</sup>. El esfuerzo de este trabajo estará en dar cuenta de la vigencia de las tematizaciones que ofrece el diálogo entre la filosofía de la liberación y la obra marxiana desde la ética dusseliana, para problematizar los desplazamientos que realiza y las líneas que inaugura esta reapropiación tan original.

### **Marx entre el paradigma del tutelaje y la exterioridad analéctica**

La vasta obra marxiana hace posible una serie diversa de tematizaciones en torno al colonialismo y la experiencia de explotación de una nación por otra, admitiendo, incluso, tesis opuestas. Es posible leer en algunos de los textos de mayor circulación de Marx, como señala el filósofo argentino Dardo Scavino, una tendencia a justificar explícitamente la violencia y la dominación colonial desde la consideración de que favorecen el desarrollo de las fuerzas productivas. Para el prusiano, el propósito del colonialismo no era sino el de la emancipación de los pueblos conquistados, pero ya modernizados y madurados en la experiencia capitalista/colonial. Esto le permite a Scavino inscribir la propuesta marxiana en el paradigma tutelar que el argentino se dedica

---

<sup>7</sup>Véase FURNET BETANCOURT, Raúl. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, México, Plaza y Valdés – UANL, 2001. (para el análisis de Betancourt específicamente sobre el marxismo en Dussel ver las páginas 325-351). Para un trabajo sucinto pero profundo de la(s) historia(s) del marxismo en Latinoamérica véase HACHA, O. - Débora D'ANTONIO "Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano"" En *AContraCorriente*. Vol. 7, No. 2, Winter 2010, 210-256. En este artículo recuperan, entre otras, las tradicionales tematizaciones del marxismo en Latinoamérica de Löwy, Michael *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: LOM. 2007. Y Aricó, José *Marx y América Latina*. México: Folios Ediciones. 1980. Disponible en [https://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter\\_10/articles/Acha\\_DAntonio.pdf](https://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter_10/articles/Acha_DAntonio.pdf)

a estudiar<sup>8</sup>. Sobrada cuenta de esta inscripción, deja la lectura del artículo de 1853 “La dominación británica en India”, uno entre los más de veinte artículos sobre la colonización de la India que Marx publica a pedido del *New York Daily Tribune*, o las, tantas veces citadas, líneas del *Manifiesto Comunista* dedicadas a los procesos de colonización<sup>9</sup>.

El paradigma tutelar que identifica Scavino está determinado por tres supuestos sustentados en el ideal ilustrado: (a) desde el supuesto de una cronopolítica organizada en torno a una temporalidad unívoca y progresiva, (b) es afirmada la minoría de edad de ciertos grupos sociales respecto de otros y (c) la responsabilidad moral de quienes alcanzaron la mayoría de edad de tutelar el ingreso a la civilización de aquellos otros. Este paradigma, se corresponde con lo que Enrique Dussel ha sistematizado como el “mito de la modernidad”<sup>10</sup>. Dussel afirma que la modernidad tiene como condición de posibilidad inalienable la experiencia colonial; y que existe, desde el siglo XV hasta la actualidad, un mito de justificación de la violencia colonial integrado por una serie de supuestos que refuerzan, en su correspondencia, a los del paradigma tutelar: (a) el eurocentrismo – etnocentrismo-; (b) la falacia desarrollista, construida sobre la cronopolítica evolucionista del tiempo único y homogéneo; (c) la noción de guerra justa que, en su relación con los dos supuestos previos, termina produciendo una mistificación sobre las víctimas de la modernidad, volviéndolas victimarios, culpables –i.e. los colonizados, en tanto son responsables de su atraso, tienen la culpa de la violencia que es descargada sobre ellos mismos para purgar su barbarie. Un correlato de esa mistificación es la afirmación de la inocencia de la modernidad/colonialidad, en tanto limpia de esa culpa al colonizado y lo “emancipa” de su irracionalidad. Esta retórica, propia de la modernidad, tiende a volver ciertos modos de organización social experiencias pretéritas y, por lo tanto, prescindibles.

---

<sup>8</sup>Cf. SCAVINO, D. “Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista” en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*. UNC. Vol. 6 Num. 12 Año 2017.

<sup>9</sup> MARX, K. (1974), “La dominación británica en la India”, en *Obras Escogidas*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, pág. 336.

<sup>10</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>

El antropólogo Johannes Fabian ha denunciado esta operación desde la crítica al principio que ha denominado *principio de la negación de la contemporaneidad*<sup>11</sup>. Su operatoria consiste en negar la contemporaneidad histórica a sujetos y experiencias que, de hecho, son coexistentes en el tiempo y el espacio. Conforme a este principio, en el marco de las metafísicas racionalistas-teleológicas, la diferencia cultural es interpretada como un sentido “torcido” y se ve justificada como una diferencia en el tiempo bajo expresiones como primitivo, atrasado, etc. De este modo se produce una experiencia compleja de acuerdo a la cual el Otro es reconocido en su coexistencia, pero negado en su coetaneidad. Este es un principio de corte epistemológico con severas derivas ético-políticas: en el marco de una ontología que supone un tiempo único y homogéneo, este Otro no coetáneo, en tanto superado, se vuelve prescindible. Desde esta prescindibilidad queda justificada la violencia que puede ejercerse sobre su corporalidad y los modos de producción y circulación que ejerce del conocimiento, la economía, el afecto.

Si bien Dussel no deja de reconocer las marcas eurocéntricas en los planteos marxianos, no por eso desechará lo que entendió como aportes sustantivos para la elaboración de la ética de la liberación. Al momento de redactar la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), Dussel ya llevaba más de dieciocho años trabajando de manera demorada el pensamiento de Marx. Desde su exilio en México en el 75', inició un proyecto de diez semestres dedicados al estudio de esta obra, dando como resultado lo que se está conociendo actualmente como 'el Marx de Dussel' por medio de la sistematización de su trabajo en cuatro volúmenes<sup>12</sup>. Los objetivos fundamentales de dicha lectura eran elucidar diacrónicamente la constitución de todas las categorías del

---

<sup>11</sup> Cf. FABIAN J. *Time and the Other. How anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press. 1983.

<sup>12</sup> DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*, España: Ed. Verbo Divino, 1993; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México: Siglo XXI, 1990; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, 1988; *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*. México: Siglo XXI, 1985.



pensamiento teórico de Marx, en lo que identificó como “las cuatro escrituras de *El Capital*”<sup>13</sup>, y precisar la dimensión económica de su propia filosofía de la liberación<sup>14</sup>.

Los trabajos de Dussel previos al exilio en México eran críticos del marxismo, por considerar que Marx no había podido trascender la categoría de totalidad hegeliana<sup>15</sup>. Luego del estudio demorado de su obra, llega a la conclusión que el pensamiento marxiano tiene como punto de partida reflexivo una afirmación exterior a la totalidad ontológica del capital, y que, por lo tanto, logra superar la dialéctica negativa desde un pensamiento ana-dia-léctico. En efecto, en esto radica la novedad de la interpretación dusseliana: en que desplaza la centralidad que lecturas hegemónicas le habían dado a la noción de *totalidad* para ubicar en el centro de la interpretación de la obra marxiana el concepto de *trabajo vivo*<sup>16</sup>.

(...) el concepto de trabajo vivo (y la categoría del mismo nombre) es el más simple, el punto de partida, el "desde-donde" Marx despliega todo su discurso. Al mismo tiempo coincidiría con la categoría de exterioridad y pobre tal como fue definida por la filosofía de la liberación latinoamericana. De ser así, no podría afirmarse que es la categoría de totalidad el momento fundamental del desarrollo dialéctico de Marx, sino que el "trabajo vivo" como exterioridad, que es subsumido por el contrato de trabajo asalariado en el capital, incorporado a la esencia del capital como una determinación interna, debería ser definido como la contradicción absoluta

---

<sup>13</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973. pp. 251-273

<sup>14</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994. P. 223

<sup>15</sup> Durante esta primera etapa solo puede encontrarse cierta cercanía con el marxismo latinoamericano tal y como hubiera sido tematizado por la Teoría de la Dependencia. Cf. DUSSEL, Enrique "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", en *Strommata* 1/2 (1972) 84; *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Bounom 1974. pp. 148, 284; *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires: 1973. p. 114.

<sup>16</sup> DUSSEL, Enrique. "Trabajo vivo y filosofía latinoamericana". En *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994. Pp. 205-219

(desde la anterioridad de la exterioridad) al capital como totalidad constituida por solo trabajo objetivado<sup>17</sup>.

¿A qué refiere Marx con trabajo vivo? Esta categoría aparece por primera vez de manera sistemática en Marx en los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* pero luego se repite en cada uno de sus desarrollos ocupando la misma función lógica, “explicar el pasaje del dinero al capital”<sup>18</sup>. Marx define al trabajo vivo negativamente como objetividad inmediata que coincide con la corporalidad, la persona del trabajador, en este sentido es pobreza absoluta. Y, positivamente, como actividad; en este sentido positivo, es fuente de todo valor posible. Es también un tipo de temporalidad, trabajo vivo es presente vivo, potencialidad, subjetividad; a diferencia del trabajo objetivado, coagulado, que es pretérito, trabajo muerto, externalizado. Dussel entenderá que esta noción es la categoría fundamental, el germen, de toda la crítica marxiana<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> DUSSEL, Enrique. *Marx y la Modernidad*, La Paz: Colección Socialismo y Libertad, 1995. P. 205 [en línea] Disponible en [https://elsudamericano.wordpress.com/2015/12/18/marx-y-la-modernidad-enrique-dussel/#\\_ftnref1](https://elsudamericano.wordpress.com/2015/12/18/marx-y-la-modernidad-enrique-dussel/#_ftnref1) [Fecha de consulta: 22 de septiembre del 2016]

<sup>18</sup> DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx Un comentario a los GRUNDRISSE*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985. Pp 138 y ss.

<sup>19</sup> La cita de Marx sobre la que insiste Dussel para la definición de esta categoría es: “La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital (Nicht-Kapital) en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, *concebido negativamente* (...) el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo (lebendige), existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (realen Wirklichkeit) (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta (absolute Armut) (...) O también –en cuanto es el no-valor existente (der existierende Nicht-Wert), y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la persona (Person): solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (Leiblichkeit). (...) una objetividad que de ningún modo es exterior (ausser) a la existencia inmediata del individuo mismo. 2) Trabajo no-objetivado, no-valor, *concebido positivamente* (...): es la existencia no-objetivada, (...). El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto-valor, sino como la fuente viva del valor. . . No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la pobreza absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad; (...) ya que éste, como ente (Dasein) absolutamente contradictorio con respecto al capital, es un presupuesto del capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital” véase DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx Un comentario a los GRUNDRISSE*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Pp. 138-139; MARX, Karl.

Es esta categoría la que le permitirá realizar una lectura ética y antropológica de la obra de Marx desde la metáfora espacial levinasiana, entendiendo trabajo vivo como alteridad absoluta al capital. “Absoluta”, en tanto ab-suelta del fundamento de sistema capitalista, anárquica respecto del fundamento del capitalismo, aunque mantenga una relación de *trascendencia interior*<sup>20</sup>. Es que, conforme a la perspectiva ana-dia-léctica, una crítica que se asuma radical, sólo puede construirse como crítica desde un más allá del sistema. El trabajo vivo es ese “más allá” desde dónde se erige la crítica marxiana al capital.

El análisis de esta categoría, le permite a Dussel sostener que la negación marxiana, en tanto crítica a la ontología capitalista, proviene de una afirmación anterior y exterior al capital. Esa afirmación previa no es sino la de la dignidad de la corporalidad como unidad física-espiritual del trabajador, de la subjetividad humana como ‘carnalidad’, implicada en la noción de trabajo vivo. Dussel avanza en su análisis para dar cuenta de que trabajo vivo es una categoría que comporta distintos niveles de exterioridad:

(El Trabajo vivo) En cuanto subsumido, es una determinación *interna* del capital, y por ello fundada en la *totalidad* del capital. Pero mientras *no-ha-sido-todavía* totalizada, el trabajo vivo es *realidad* (la realidad más absolutamente real para Marx, y la medida de toda desrealización *en* la totalidad del capital), es lo exterior.<sup>21</sup>

---

*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857 -1858*, Scaron Pedro trad., Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, t. I. pp. 235-236.

<sup>20</sup> Trascendencia interna o inmanente es una categoría fundamental para la crítica elaborada por el filósofo y economista Franz Hinkelammert. Esta noción es recuperada por Dussel para referirse a lo que, en su sistema filosófico, ocupa el lugar de la exterioridad. Trascendencia interior mienta la lógica de la relación entre totalidad y exterioridad: la exterioridad no está desprendida absolutamente del sistema pero es negada por éste en su alteridad. Trascendencia interior mienta este doble carácter de la exterioridad, se manifiesta en el interior del sistema sin dejar de ser ‘otro’, es excedencia que no queda definida desde y por el fundamento de la totalidad. Véase DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2014, pp.88-89; HINKELAMMERT, F. *Crítica de la razón utópica*, San José, DEI, 1990, pp.229-275

<sup>21</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. Pp. 63-64

Dussel reconoce una transición desde la exterioridad absoluta del trabajo vivo como “realidad absolutamente real”, a una exterioridad relativa en su devenir fuerza de trabajo subsumida. De modo que trabajo vivo opera tres niveles de exterioridad:

(1) como exterioridad radical al capital – lo que para Marx sería el “trabajo vivo” todavía no alienado. En este sentido, el trabajo vivo es, como veníamos señalando, negatividad absoluta, exterioridad metafísica, anterior al ‘mundo’ de la ontología capitalista. En este primer sentido, el trabajo vivo no tiene valor, tiene dignidad y es la fuente de todo valor. Marx señala una diferencia importante entre trabajo vivo y fuerza de trabajo: mientras que la fuerza de trabajo *reproduce el valor* en el tiempo socialmente necesario para la producción de la mercancía, el trabajo vivo *crea valor* en el tiempo de plustrabajo. La fuerza de trabajo reproduce y el trabajo vivo crea, crea de la nada, valor. El dinero se transforma en capital, precisamente, cuando surge de la nada. Dussel refuerza esta idea marxiana, presentando a Marx como un pensador de ‘la nada’ y no simplemente del Ser. En efecto, la operación ana-dia-léctica radica en la tematización de aquello que está más allá de Ser (del capitalismo, en este caso). Desde la perspectiva de la exterioridad analéctica, aquello que al interior del sistema aparece como ‘nada’ a partir de la cual el trabajo vivo crea valor, se revela como el padecimiento de la corporalidad del trabajador. En la apariencia de ‘nada’ que cobra este padecimiento al interior de la totalidad ontológica del capitalismo radica el “misterio del valor”.

La *fuerza de trabajo* sí tiene *valor*, una vez que el trabajo vivo es subsumido por el capital como fuerza de trabajo, puede surgir bajo dos modalidades:

(2) como excluido bajo la figura del pauper ante festum –pobre del sistema anterior, es decir una exterioridad en tanto exclusión como anterioridad histórica y

(3) El pauper post festum –Esta categoría integraría tanto al pauper actual del sistema (el desempleado) como al pauper virtualité (el trabajador que puede devenir en cualquier momento desemplado)<sup>22</sup>. El pauper ante y post festum, como veremos, se

---

<sup>22</sup> Dussel recupera la referencia a esta noción en el Marx de los *Grundrisse* “En el concepto de trabajador libre está ya implícito en que él mismo es *pauper*: *pauper* virtual. Con arreglo a sus condiciones económicas es mera capacidad *viva* de trabajo, por cuyo motivo está también dotado de necesidades vitales. En su

corresponden con las figuras que integrarán la *comunidad de víctimas* de la ética de la liberación: a. El excluido y b. El oprimido/explotado. Ambos integran la alteridad, en tanto exteriorizados en distintos grados por el fundamento del Sistema Vigente. “(...) la "exterioridad" del "trabajo vivo"-categoría antropológica (la "persona" del trabajador) no fundada por el "Ser del capital"- lleva a Dussel a interpretar *El Capital* ante todo como una Ética”<sup>23</sup>. La exterioridad de esta noción le permite desprenderse de la dialéctica negativa hegeliana, y elaborar todo su pensamiento desde una dialéctica afirmativa, ana-dia-léctica o analéctica<sup>24</sup>.

La ana-dia-léctica es el método propio de la filosofía de la liberación de la corriente inaugurada por J. C. Scannone y Enrique Dussel<sup>25</sup>. En un gesto crítico por demostrar que la dialéctica es el método ontológico por excelencia que no logra abrirse a lo *distinto* sino que se reduce a la mera actualización de lo que ‘está ya en potencia’, al movimiento de ‘diferimiento’ al interior del fundamento; estos pensadores argentinos intentan elaborar un método que –en sintonía con la propuesta levinasiana- les permita introducir la exterioridad metafísica.<sup>26</sup> La ana-dia-léctica no busca negar el movimiento dialéctico, sino subsumirlo en un movimiento más abarcador que tiene como primer momento la

---

calidad de *necesitado (Beduerftigkeit)* en todos los sentidos [...]. El obrero está ligado a condiciones que para el obrero son *fortuitas, indiferentes* a su ser orgánico. Por tanto, *virtualiter* es un *pauper* (110,9-24; 497, 28-498,1)”. Ver DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* Bogotá: Nueva América. 1994, p.203

<sup>23</sup> SANCHEZ MARTINEZ, “Enrique Dussel en México 1975-1994” *Revista Anthropos*. Huellas del conocimiento, n 180, septiembre-octubre 1998, p.86

<sup>24</sup> Podemos encontrar el método referido por cualquiera de estos términos de acuerdo al momento de la obra del filósofo en el que nos encontremos. El desplazamiento tardío que realiza de la expresión analéctica por la de ana-dia-léctica, busca reforzar el hecho de que el movimiento metodológico supone, no el desprendimiento absoluto de la dialéctica, sino su subsunción al momento analéctico.

<sup>25</sup> Cf. MADONNI, L. ZIELINSKI, M. “El sufrimiento se expresa de muchas maneras o acerca de cómo pensar ana-dia-lecticamente la liberación” en *Cuadernos del CEL*, Vol. II, n 3, pp.24-38; SCANNONE “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual” En *Teología y Vida*, Vol. L, Santiago de Chile, 2009 pp. 59-73 [en línea] disponible en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492009000100006](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100006) [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]; BEORLEGUI, “La influencia de Levinas en la Filosofía de la Liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ra parte)” en *Realidad*, 58, 1994 pp. 347-371. [en línea] Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dfa5d6989e76lainfluenciade.pdf> [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]; DUSSEL, (1973) *Método para una filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Ed. Docencia, 2012. pp: 181-204 disponible en <http://enriquedussel.com/libros.html>

<sup>26</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014. Pp.238- 241

afirmación de la alteridad, entendida como exterioridad sistémica/metafísica, en tanto negada por la totalidad ontológica.

Son, al menos, cuatro los desplazamientos críticos fundamentales que el momento analéctico supone respecto del movimiento dialéctico: 1. A diferencia de la dialéctica, en donde cada afirmación es el resultado de una doble negación, en la ana-dia-léctica el movimiento analéctico es el primero, es el de afirmación, una afirmación que permite en segundo término establecer el movimiento crítico negativo<sup>27</sup>. 2. Mientras que la dialéctica opera el movimiento al interior del ámbito ontológico, desde el principio de diferencia como 'el diferenciarse de lo mismo', la ana-dia-léctica parte de la afirmación de la exterioridad ontológica (dimensión transontológica), desde una lógica de la distinción y ya no meramente de diferencia, "Para nosotros lo "dis-tinto" indica a alguien (el otro) "fuera" de la totalidad; mientras que lo "di-ferente" es el ente subsumido en la totalidad"<sup>28</sup>. Esta distinción daría cuenta de que hay más de un principio genético, más de un fundamento. Ya no es la relación Ser-ente implicada en la diferencia ontológica, sino la relación que puede establecerse entre Ser – Ser. En el marco de esta relación Ser-Ser, los principios fundamentales serán los de analogía y distinción<sup>29</sup>. 3. Mientras que la dialéctica queda atrapada en la intelección ontológica (una hermenéutica del mundo), la ana-dia-léctica en tanto parte de la afirmación de la exterioridad, del Otro como Otro Ser distinto y no como meramente un ente en el mundo, ubica a la ética como filosofía primera,

---

<sup>27</sup> A este respecto es ilustrativa la referencia que hace Dussel a la revolución sandinista: "Los sandinistas no arriesgaban su vida en Nicaragua para negar la que el somocismo —capitalismo dependiente nicaragüense— había oprimido. Se levantaban revolucionariamente, ante todo y principalmente, para afirmar al hombre nicaragüense, al pueblo histórico de esa nación centroamericana, que tenía y tiene demasiadas prácticas, valores, recuerdos, vida... fuera (ausser), más allá (en griego: anó, aná-) del orden somocistas. Como indicaba Marx en los Manuscritos del 44, "fuera" del sistema, fuera del fundamento del ser, "más allá" de la identidad, existía la actualidad de una vida nicaragüense no incluida porque despreciada, nada para el somocismo, para el capitalismo." DUSSEL, Enrique. "Respondiendo Algunas Preguntas Y Objeciones Sobre Filosofía De La Liberación". En *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Ed. Nueva América. 1983 p.95; Cf. (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014. Pp.238-244.

<sup>28</sup> DUSSEL, Enrique. (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1991. p. 137; Cf. Dussel, Enrique. (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014 2.4.4; 2.3.5.2; 4.1.5.5.).

<sup>29</sup> Cf. GUILLOT, D.; DUSSEL, Enrique. (1975) *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires: Bonum, 1975. Pp. 15-30

haciendo temblar el mundo, desde una hermenéutica de la alteridad<sup>30</sup>. 4. Por último, la dialéctica en tanto es el devenir de lo mismo no puede garantizar el cambio, el movimiento de la historia, las rupturas históricas son para nuestros filósofos de la liberación rupturas analécticas y no meramente dialécticas<sup>31</sup>. La noción de trabajo vivo en Marx, desde la lectura dusseliana, viene a ocupar toda esta densidad teórica: se ubica un ámbito de exterioridad respecto del mundo, de la ontología capitalista; es la afirmación primera, afirmación ética, desde la que puede erigirse la crítica al sistema capitalista. En palabras de Dussel:

*El Capital* es el despliegue de un marco teórico, pero como es crítico, entonces es una *ética*. (...) Porque es una crítica, y no se malentienda con la *moral* del sistema, sino como una ética que, desde la dignidad de la persona, critica a un sistema que *cosifica* a la persona y la coloca como instrumento de una cosa, toma a la persona como *cosa* (como instrumento de valorización) y toma a la cosa (capital) como persona, como si fuera *lo digno*. En eso consiste el fetichismo: tomar a la *cosa* como persona y a la persona como *cosa*. ¿Qué significa desfetichizar? Restituir la persona. Si el *trabajo vivo* ya no es instrumento del capital, el capital deja de serlo; por lo tanto, es una crítica destructiva del capital, como ética. Es esto un ejemplo de lo que yo llamo *Ética de la Liberación*<sup>32</sup>.

### **Reapropiaciones marxianas en la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión**

En la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Dussel desarrolla su empresa más ambiciosa de las últimas décadas en materia de contribución al campo de la filosofía práctica. En ella ofrece un tratado ético pluriprincipial<sup>33</sup> en el que

---

<sup>30</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo II, Buenos Aires: Siglo XXI. pp. 129-196; *En Búsqueda del Sentido*, Bsas: Ed. Docencia, 2012. Pp. 41-44

<sup>31</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Ediciones Sigueme, 1973. pp. 194-204.

<sup>32</sup> En DUSSEL, Enrique. *Marx y la Modernidad*. Ed. Cit. pp. 114-115

<sup>33</sup> En efecto, seis son los principios que componen la arquitectónica: 1) principio material (en el que opera la recepción del marxismo y de las éticas materiales), 2) principio formal (en el que opera la recepción de la ética del discurso), 3) principio de factibilidad ética (nutrido por distintas versiones del pragmatismo y por la

subsume los aportes de la filosofía de occidente, tanto de lo que denomina las éticas ontológicas (Primera Parte) como las éticas críticas (Segunda Parte) para ponerlas al servicio de la arquitectónica de una ética para la liberación. Esta obra es la cristalización del proceso de maduración de un quehacer de más de tres décadas, fortalecido durante los años previos a su publicación por los diálogos Norte-Sur establecidos con Apel. En ella, al tiempo que visita las reformulaciones que se ha dado la filosofía práctica occidental, ofrece una propuesta ética desde la perspectiva de las víctimas del proyecto occidentocentrado. Tal y como señala Antonio Infranca:

El rasgo característico de las éticas contemporáneas es considerar resueltos los problemas humanos de los hombres como son la reproducción de la vida y del cuerpo, como comer, tener una casa, vestirse, reproducirse, tener una instrucción y una cultura y, en definitiva, poder tener un proyecto de vida. Esta convicción denuncia cómo las éticas del primer mundo no tienen en cuenta los verdaderos problemas de la mayor parte de la humanidad, que son también los problemas de la vida y del cuerpo.<sup>34</sup>

A diferencia de este rasgo, la ética dusseliana ubica en el centro de su arquitectónica la preocupación por la vida y la corporalidad de los oprimidos y exteriorizados del Sistema Mundo Capitalista/Moderno/Colonial, “La *Ética de la liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana”<sup>35</sup>. Creer que el hombre es solo racional y dialógico, y olvidar que es corporalidad, sensibilidad, materialidad, biología, lleva a

---

filosofía de F. Hinkelammert), 4) principio crítico (en el que recupera al zapatismo, a la Escuela de Frankfurt y la filosofía de E. Levinas), 5) principio de validez antihegemónica (recupera a Freire y a Rigoberta Menchu entre otros) y 6) principio de liberación (vuelve sobre Marx y Rosa de Luxemburgo, entre otros).

<sup>34</sup> INFRANCA, Antonino. “Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Enrique Dussel”. En Revista *Herramienta. Debate y crítica marxista*. No. 11, 1999 [en línea] Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-11/etica-de-la-liberacion-en-la-edad-de-la-globalizacion-y-de-la-exclusion-enr> [fecha de consulta: 20 de Septiembre 2017].

<sup>35</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. P.11



invisibilizar que las reglas del diálogo encaminadas al consenso se hacen bien lejos de la abstracción racional y están atravesadas por cuestiones materiales y de poder que para Dussel es importante incluir en el marco de la arquitectónica de su ética. Lejos de la trascendencia unívoca del *ego* racional y dialógico propio de los mentores del proyecto occidentocentrado; pero también distanciándose de la equivocidad relativista del *nosotros* que inauguran ciertas hermenéuticas posmodernas, será *el Otro* en su distinción y analogicidad, en tanto exteriorizado o excluido por el sistema vigente, el sujeto de esta ética. En este sentido, la *Ética de la Liberación...* debe ofrecer un criterio que, sin ir en desmedro de un fundamento sustantivo-material, funcione como criterio para la valoración ética de modo universal. Para la elaboración de este criterio, tal vez el más complejo de su arquitectónica, Dussel vuelve sobre los desarrollos del joven Marx.

Deseamos desarrollar esta cuestión (el criterio material universal) retomando, por el momento, el discurso de Marx. (...) En efecto, Marx opone lo material a lo meramente formal en Hegel. (...) Ante Hegel trata Marx de recuperar lo real, pero lo real humano que a Marx le interesa es la realidad material (material con 'a'), de contenido. Para ello debe recuperar un sentido antropológico fuerte perdido en el dualismo moderno, de un ser humano definido en primer lugar desde su corporalidad como un ser vivo, vulnerable, y por ello transido de necesidades.<sup>36</sup>

A lo largo del desarrollo, Dussel ubicará a la vida humana como contenido sustantivo último del criterio material-universal desde la reconstrucción del materialismo marxiano. La interpretación que realiza Dussel del materialismo marxiano guardará las marcas de antropológico, como unidad psico-somática, corporalidad viviente; social, en tanto comprende al sujeto inmerso en las relaciones sociales y no abstraído de ellas; crítico y práctico, en tanto, como veremos inmediatamente, se posiciona desde las víctimas y la transformación de sus condiciones de vida<sup>37</sup>. La vida del sujeto ético queda definida por la corporalidad como carnalidad, como comunidad y ubicada en el ámbito de

---

<sup>36</sup> DUSSEL, *Ibid.*, P. 130

<sup>37</sup> DUSSEL, *Ibid.*, p. 502

lo *real*. Este ámbito de realidad es el que quedaba determinado por la noción de trabajo vivo en el Marx de madurez. Para nuestro filósofo la categoría de trabajo vivo del Marx maduro coincide la de subjetividad como carnalidad del trabajador del Marx de juventud, crítico de Hegel.

¿Pero qué es este ámbito de lo 'real'? ¿Qué supone recuperar, en pleno auge de la posmodernidad, una dimensión de estas características? Lo 'real' en Dussel es ciertamente equívoco, no por falta de definición, sino porque sus límites resultan porosos, son más difusos que los de las dimensiones óntica, ontológica y transontológica<sup>38</sup>. Lo 'real', por un lado, estaría ocupando un nivel pre-ontológico, en tanto es anterior a la constitución del fundamento del mundo; es la dimensión sobre la que, precisamente, se ejerce la interpretación ontológica que constituye mundo. En *Filosofía de la Liberación* del 77' Dussel ya había dejado planteado que la relación entre 'lo real' -como cosmos- y 'lo ontológico' -como mundo- es de funcionalización pragmática, "algunas cosas reales del cosmos juegan en el mundo la función de cosas-sentido"<sup>39</sup>. Esta distinción entre lo real y lo ontológico, tiene que ver menos con una preocupación en torno al estatuto ontológico de los entes, que con poder dejar preservada cierta polisemia sobre los mismos que habilite una hermenéutica intercultural desde la posibilidad de varios mundos en una misma realidad.

En el primer capítulo de la *Ética de la liberación...*, señala "me interesa separar el modo de realidad de la vida humana del horizonte ontológico-hermenéutico que se despliega como ámbito de la particularidad de cada cultura"<sup>40</sup>. Lo real, si bien queda definido como aquello que tiene su propia substantividad, independiente de la interpretación que se realice sobre ella, se actualiza en el 'mundo o totalidad ontológica'

---

<sup>38</sup>El sistema dusseliano se despliega en tres niveles de creciente grado de criticidad: el óntico –que identifica con el plano de la cotidianidad heideggeriana; el ontológico –en el que reúne el *mundo* heideggeriano, como totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental del Ser, con la *totalidad* levinasiana, como desviación de ese mundo en el fetichizarse de su fundamento; y el transontológico o metafísico – como ámbito de la exterioridad, aquello que está más allá del Ser, del fundamento del sistema.

<sup>39</sup> DUSSEL, Enrique. (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014. P. 54

<sup>40</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. P. 133

como cosa-sentido, semantizado histórico-culturalmente. Dussel decide rescatar la antropología marxiana para fundar el ámbito de lo 'real' privilegiando su carácter objetivo como determinación pre-ontológica y, por lo tanto, universal.

Podríamos concluir que el criterio material universal con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera de modo aproximativo: El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad teniendo como referencia última a toda la humanidad. Este criterio material es al mismo tiempo un criterio de verdad práctica y teórica.<sup>41</sup>

Este criterio, que descansa en última instancia en la afirmación de una antropología de la carnalidad como ámbito patético y de las necesidades, es el que está a la base del principio material universal de reproducción y desarrollo de la *comunidad de vida*. Este criterio no subsume a las distintas formas culturales que interpretan y despliegan las comunidades de vida, antes bien, se ofrece como un principio material-universal desde el que las mismas, en sus variaciones histórico-culturales, pueden encontrar un suelo previo común.

Pero no será esta comunidad de vida el sujeto de la dimensión crítica-liberadora de su arquitectónica. "(...) aparece desde las propias entrañas del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida. Son las víctimas no intencionales del "bien"<sup>42</sup>. El sujeto de la ética de la liberación es la comunidad de víctimas que se forja en las mismas entrañas de la comunidad de vida. A la víctima del sistema vigente la muerte no se le presenta como evento excepcional, la anticipación de su propia muerte no es aquel acontecimiento heideggeriano que, brindándole conciencia de finitud, le permite erigir su proyecto de vida. El pobre, excluido, exteriorizado, está casi

---

<sup>41</sup> DUSSEL, Ibid., P. 132

<sup>42</sup> DUSSEL, E. Ibid., P. 297

muerto; es la experiencia de la muerte omnipresente (*mort atmosphérique*), con la que Franz Fanon describía la cotidianidad que rodea a los desheredados en todas partes de la tierra<sup>43</sup>, la que caracteriza la vida de las víctimas. Estas son las víctimas del sistema vigente que encuentran imposibilitada la reproducción de su vida y el desarrollo de un proyecto vital. Desde la toma de conciencia de la experiencia de las víctimas es posible desplegar la versión crítica del criterio material-universal y juzgar el fundamento del sistema.

El mal ético ontológico es descubierto por el crítico cuando el Sistema (lumhanniano), la Identidad (hegel), el Mundo (heideggeriano), el Mercado (de Hayek), la Conciencia (del yo pienso moderno) se cierra sobre sí, no puede ya descubrir ni reconocer la Alteridad y autonomía de sus víctimas. (...) El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica ética es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (...) y la toma de conciencia de dicha negatividad. (...) El dolor de la corporalidad de las víctimas, como veremos, es exactamente el origen material (contenido) primero de toda crítica ética posible.<sup>44</sup>

El dolor de las víctimas es la negación originaria que sostiene el sistema. El reconocimiento de la negación que el sistema vigente ejerce sobre la corporalidad de la víctima, implica, por un lado, haber afirmado la alteridad transontológica de la víctima respecto del fundamento del sistema (quitándola del lugar en el que la inscribe el paradigma de tutela o el mito de la modernidad arriba descritos) y, desde esa afirmación, juzgar críticamente la pretensión del bien, validez o eficacia del sistema vigente, en tanto no permite el desarrollo del proyecto de las víctimas. El hecho de que el fundamento del

---

<sup>43</sup> "Encontramos primero que nada el hecho de que para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (*mort atmosphérique*). Esta muerte siempre amenazante es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta". FANON. *Los condenados de la tierra*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 2001 P 201

<sup>44</sup> DUSSEL, Enrique. Op. Cit. Pp. 301 - 309

sistema vigente contemple la alteridad del Otro como imposible en el marco del mundo propio, es decir, que le niegue la posibilidad de actualizar su proyecto, muestra las limitaciones del mismo sistema vigente. Desde la afirmación de su propia alteridad, la víctima aprende que la afirmación de los valores del sistema establecido o el proyecto de “vida buena de los poderosos” es negación o mala vida para los y las suyos/as; lo que le lleva a juzgar críticamente la “verdad del sistema”: “La verdad del sistema es ahora negada desde la imposibilidad de vivir de las víctimas”<sup>45</sup>.

La *comunidad de víctimas*, señala Dussel, está integrada tanto por a) el afectado como aquel excluido de la discusión –de la producción de consenso, legitimidad- pero que sufre los efectos de los acuerdos hegemónicamente válidos –p.e los y las homosexuales en relación a los derechos civiles de sus parejas e hijos en ciertos países de legislación estrictamente heteronormativa. b) el afectado como oprimido, la víctima que es explotada intrasistémicamente –p.e la mujer por el machismo, la clase campesina, la clase obrera, etc. y c) afectados como excluidos materialmente. Mientras que los dos primeros se encuentran en una relación concreta de dominación, estos últimos sufren la exclusión radical del sistema vigente. Aquí está haciendo referencia al pobre por un lado, como *pauper ante festum* –p.e. Marx pensaba en el siervo del ex-sistema feudal que aún no es asalariado, nosotros podríamos pensar en las organizaciones y comunidad indígenas que ven afectado su modo de producción y circulación económica con el desarrollo del capitalismo, al tiempo que no ingresan en la relación capital/salario-; y por otro, como *pauper post festum*, el desempleo actual y no virtual –trabajo disponible como masas marginales urbanas actuales<sup>46</sup>.

Nos atrevemos a afirmar que el *pauper ante festum* no es entendido por Dussel como ‘anterioridad histórica’ al capital en un tiempo diacrónico. Las interpretaciones que llevan a comprenderlo como una anterioridad diacrónica son las que se construyen desde

---

<sup>45</sup> DUSSEL, E. Ibid., P 310.

<sup>46</sup> DUSSEL, E. Ibid., P. 418

la retórica moderna y su específica cronopolítica del tiempo homogéneo y único,<sup>47</sup> concepción del tiempo histórico sobre la que se forja la falacia desarrollista<sup>48</sup>. Esta operación, como señalamos, es también juzgada críticamente desde de la filosofía de Dussel que pretende recuperar la coetaneidad histórica: el *pauper ante festum* no forma parte del pasado histórico sino de la exclusión del tiempo común del capitalismo. De modo que, para esta perspectiva, el *pauper ante* y el *post festum* son históricamente coetáneos, recargando de densidad y productividad analítica ambas categorías.

### A modo de cierre

La lectura de Marx operada desde la metáfora de la espacialidad levinasiana le permite a Dussel privilegiar la categoría de 'trabajo vivo' (y su correlato en los escritos de juventud) como categoría ética-antropológica y los efectos de su subsunción al capital en la emergencia del pauper ante y post festum. Estas nociones mantienen una relación de analogía con el excluido y el oprimido de la ética de la liberación que integran la *comunidad de víctimas*. Desde esta lectura nos permitimos pensar al menos dos desplazamientos de la filosofía de Dussel respecto del marxismo:

a. Dussel se separa de la cronopolítica evolucionista del marxismo tradicional y de la temporalidad histórica, única y homogénea, implicada en ella, para producir desde su teoría una ruptura espacial; recupera como punto de partida reflexivo experiencias ubicadas, por los distintos marcos epistémicos de la modernidad, en un tiempo pretérito para mostrar que, lejos de estar en un tiempo pasado, se encuentran presentes pero exteriorizadas, ocluidas, por la geopolítica del conocimiento occidental<sup>49</sup>. Este

---

<sup>47</sup> Para adentrarse en la noción de retórica moderno/colonial véase MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica. Lógica de la Colonialidad, Retórica de la Modernidad, Gramática de la Decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

<sup>48</sup> Cf. DUSSEL, E. Op. Cit. p. 69; DUSSEL, E. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo" En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>

<sup>49</sup> Cf. MIGNOLO, Walter. "Introducción" en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. (Mignolo comp.) Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. P. 33

posicionarse desde las experiencias exteriorizadas exige complejizar la concepción cronopolítica incluso en materia epistémica. Para Dussel es necesario producir una filosofía que se haga cargo de la heterogeneidad del tiempo, pero no al modo de la posmodernidad como una heterogeneidad en diseminación o como celebración de lo mínimo hasta el fetiche del instante; sino atendiendo a las relaciones de opresión, exclusión y exteriorización que se traman entre las distintas historias que contienen ese tiempo. En este punto, han sido fructíferos los diálogos que la filosofía de la liberación de Dussel comenzó a establecer con la teoría de la colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano. Quijano, influido por el anti-evolucionismo de Mariátegui, intenta mostrar desde la noción de heterogeneidad histórico-estructural que no hay algo así como la pervivencia de experiencias pre-capitalistas; sino que desde finales del siglo XV, con la conquista del continente americano y la dominación de la ruta atlántica, las distintas formas de explotación del trabajo provenientes de diversas historias locales (esclavitud, servidumbre, reciprocidad, etc.) fueron articuladas al servicio del capital/salario, formando la estructura capitalista. En relación al ejemplo arriba mentado Quijano nos diría: Si bien es cierto que las formas de reciprocidad, servidumbre y otras que articulan la experiencia económica de muchas comunidades indígenas están excluidas de la relación capital/salario, es igual de cierto que la pervivencia de esas formas de trabajo alimentó la emergencia y el actual sostenimiento de la estructuración mundial del sistema capitalista. En la era de la globalización asistimos a una distribución geopolítica y racial de los modos de explotación del trabajo y del consumo<sup>50</sup>.

b. El sujeto de la ética de la liberación es la *comunidad de víctimas*. Esto nos permite ver otro desplazamiento respecto al marxismo, si bien las víctimas para Marx quedan definidas en el trabajador proletario, para esta ética la opresión de clase es solo

---

<sup>50</sup> Para profundizar en el desarrollo de esta crítica se recomienda el artículo QUIJANO, A. "Colonialidad del poder y clasificación social" en Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank (eds.) 2000 Festschrift For Immanuel Wallerstein en Journal of World Systems Research (Colorado) Vol. VI, no. 2, Fall/Winter, pp.342-388. Special Issue. Pp. 352 y ss [en línea] disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> [fecha de consulta: 25 de septiembre 2016]

una de las posibles y no necesariamente estructural respecto de las otras que se presentan en la mentada comunidad de víctimas (cultural, género, raza, etc.). Señalamos cómo esta interpretación produce una subsunción de la categoría de clase y del sujeto proletario a otras nociones de mayor amplitud y heterogeneidad interna. Uno de los ejemplos que utiliza Dussel en su ética es el de Rigoberta Menchú: ella no puede identificarse en la mera opresión de clase, debe afirmar su exterioridad respecto a un patrón de poder capitalista pero también patriarcal y eurocentrado. Desde la comunidad de víctimas puede erigirse la comunidad de diálogo crítica que cree sus propios consensos con validez contra-hegemónica y el programa de mediaciones necesarias para hacer factible la reproducción y desarrollo de su vida; validando contra-discursos que se erijan con la *legitimidad* del reconocimiento de su humanidad, aunque contra la *legalidad* establecida por el sistema vigente y sus ideales de bien, validez, verdad, factibilidad y eficacia<sup>51</sup>.

Además de estos desplazamientos, la interpretación del materialismo marxiano le permite a Dussel construir el ámbito real, pre-ontológico, objetivo. Ámbito que habilita el suelo de semejanza desde dónde erigir la operación analógica que contiene la diferencia transontológica de su método ético-filosófico. Es decir, la ética de la liberación recupera de Marx el criterio que habilita la relación transontológica, proveyendo el suelo material universal desde el que debe operar el principio de distinción. La definición de la realidad desde el materialismo marxiano, le permite cimentar un criterio transcultural que, por un lado, sortea el universalismo unívoco de la modernidad occidental, dado que se ofrece como una dimensión pasible de ser interpretada desde diversas historias-culturas; y, por otro, permite fundar un suelo común-real que contiene a las distintas culturas inhibiendo los postulados de inconmensurabilidad. Preservar la dimensión material-universal como fundamento, le permite, estableciendo una mirada heterárquica entre las diversas

---

<sup>51</sup> Para un desarrollo demorado en torno a la tematización dusseliana sobre el modo en el que “los sin derecho, interpelan al estado de derecho” veáse Zielinski, M. “Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación” en Las Torres de Luca N 3, jul/dic 2013, pp.97-137. <http://www.latorresdelucca.org/index.php/ojs>



opresiones -entendidas en el marxismo dentro del dualismo jerárquico estructura/superestructura-, establecer el suelo común transcultural que, al tiempo que lo mantiene inscripto en el marco de una semántica de época, habilita la tematización de las relaciones de poder entre las diversas culturas.

### **Bibliografía:**

ARICÓ, J. (1980) Marx y América Latina. México: Folios Ediciones. Disponible en [https://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter\\_10/articles/Acha\\_DAntonio.pdf](https://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter_10/articles/Acha_DAntonio.pdf)

BEORLEGUI, C. (1994) “La influencia de Levinas en la Filosofía de la Liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ra parte)” en Realidad, 58, 1994 pp. 347-371. [en línea] Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dfa5d6989e76lainfluenciade.pdf> [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]

CAMPOS, O. (2008) “América Latina en la postguerra fría. La nueva reconfiguración socio-política regional” en Perspectivas, São Paulo, v. 33, p. 15-61, jan./jun.

CASTRO GÓMEZ – GROSFOGUEL (COMPS.), (2007) El giro decolonial. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

DUSSEL, Enrique (2012) En Búsqueda del Sentido, Bsas: Ed. Docencia, 2012. Pp. 41-44

\_\_\_\_\_ (2005), “Transmodernidad e Interculturalidad (interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación), disponible en: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>.

\_\_\_\_\_ (2000) “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

\_\_\_\_\_ (1998) *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (1995) *Marx y la Modernidad*, La Paz: Colección Socialismo y Libertad. [en línea] Disponible en [https://elsudamericano.wordpress.com/2015/12/18/marx-y-la-modernidad-enrique-dussel/#\\_ftnref1](https://elsudamericano.wordpress.com/2015/12/18/marx-y-la-modernidad-enrique-dussel/#_ftnref1) [Fecha de consulta: 22 de septiembre del 2016]

\_\_\_\_\_ (1994) *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

\_\_\_\_\_ (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*, España: Ed. Verbo Divino, 1993;

\_\_\_\_\_ (1990) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México: Siglo XXI,

\_\_\_\_\_ (1988) *Hacia un Marx Desconocido. Un Comentario de los Manuscritos del 61-63*, México: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1991.

\_\_\_\_\_ (1983) "Respondiendo Algunas Preguntas Y Objeciones Sobre Filosofía De La Liberación". En *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá: Ed. Nueva América.

\_\_\_\_\_ (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014.

\_\_\_\_\_ (1974) *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Ediciones Sigueme.

\_\_\_\_\_ (1973) *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (1973a) *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo II, Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (1972) "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", en *En: Stromata*, Vol. 28, Buenos Aires, 1972, pp. 53-89.

FABIAN J. (1983) *Time and the Other. How anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press.

FANON. (2001) Los condenados de la tierra. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

FORNET BETANCOURT, Raúl. Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina, México, Plaza y Valdés – UANL, 2001.

FUKUYAMA, Francis. (1992) El Fin de la Historia y el último hombre, Barcelona: Planeta.

GUILLOT, D.; DUSSEL, Enrique. (1975) Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas, Buenos Aires: Buonom, 1975. Pp. 15-30

HACHA, O. - Débora D'ANTONIO "Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano"" En AContracorriente. Vol. 7, No. 2, Winter 2010, 210-256

HINKELAMMERT, F. (1990) Crítica de la razón utópica, San José, DEI,

INFRANCA, Antonino. "Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Enrique Dussel". En Revista Herramienta. Debate y crítica marxista. No. 11, 1999 [en línea] Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-11/etica-de-la-liberacion-en-la-edad-de-la-globalizacion-y-de-la-exclusion-enr> [fecha de consulta: 20 de Septiembre 2017].

HUNTINGTON, (1996) The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster.

MADONNI, L. ZIELINSKI, M. (2009) "El sufrimiento se expresa de muchas maneras o acerca de cómo pensar ana-dia-lecticamente la liberación" en Cuadernos del CEL, Vol. II, n 3, pp.24-38; SCANNONE "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual" En Teología y Vida, Vol. L, Santiago de Chile, 2009 pp. 59-73[en línea] disponible en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492009000100006](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100006) [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]

MARX, K. (1974), "La dominación británica en la India", en Obras Escogidas, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, pág. 336.

\_\_\_\_\_ (1971) Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857 -1858, Scaron Pedro trad., Buenos Aires: Siglo XXI.

MIGNOLO, Walter. (2010) *Desobediencia epistémica. Lógica de la Colonialidad, Retórica de la Modernidad, Gramática de la Decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

\_\_\_\_\_ (2008) "Geopolitics of knowledge and colonial difference", en: Moraña, M.; Dussell, E. y Jáuregui, C. (eds.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham: Duke University Press.

\_\_\_\_\_ (2001) "Introducción" en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. (Mignolo comp.) Buenos Aires: Ediciones del Signo.

QUIJANO, Aníbal. (2000) "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina." En *Colonialidad Del Saber y Eurocentrismo*. Edgardo Lander, ed. Buenos Aires, Argentina: UNESCO-CLACSO. 2000.

\_\_\_\_\_ (2000a) "Colonialidad del poder y clasificación social" en Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank (eds.) *Festschrift For Immanuel Wallerstein in Journal of World Systems Research (Colorado) Vol. VI, no. 2, Fall/Winter, pp.342-388. Special Issue. Pp. 352 y ss [en línea] disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> [fecha de consulta: 25 de septiembre 2016]*

QUIJANO, Aníbal – WALLERSTEIN, I. (1992), "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", *International Social Sciences Journal*, No. 134, 1992;

SANCHEZ MARTINEZ, (1998) "Enrique Dussel en México 1975-1994" *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, n 180, septiembre-octubre 1998

SCANNONE "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual" En *Teología y Vida*, Vol. L, Santiago de Chile, 2009 pp. 59-73[en línea] disponible en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492009000100006](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100006) [fecha de consulta: 23 de septiembre 2016]

SCAVINO, D. (2017) "Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista" en Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas. UNC. Vol. 6 Num. 12 Año 2017.

WALLERSTEIN, I. (1979) El moderno sistema mundial, t. I y t. II, México: Siglo XXI.  
2011

ZIELINSKY, M. 2013 "Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación" en Las Torres de Luca N 3, jul/dic 2013, pp.97-137. <http://www.latorresdelucca.org/index.php/ojs>