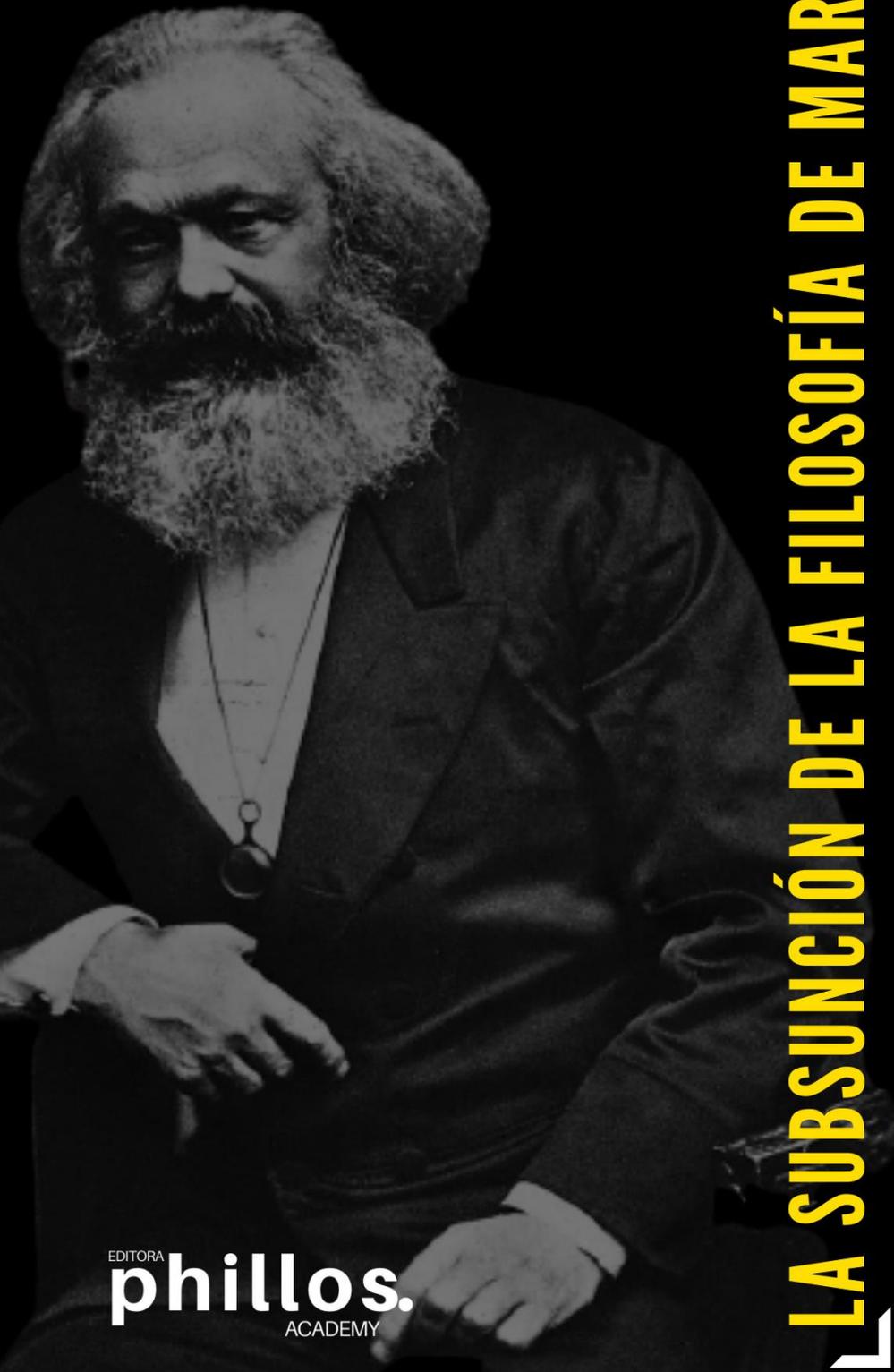


GABRIEL HERRERA SALAZAR



EDITORA
phillos.
ACADEMY

**LA SUBSUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE MARX
EN DOS FILOSOFOS LATINOAMERICANOS**

Hoy el mundo padece violencia generalizada, humanismos perdidos, desigualdades sociales que rayan en la ignominia. Pareciera que ya no bastan las palabras serenas, ni los análisis sosegados que nos hagan tomar conciencia de estas horas negras de la historia. Es la razón, temática "objetivamente" denunciante, por la cual este libro está escrito. Así lo creo. Se inscribe en el terreno de la ética política. En ese pensamiento que, ya desde Aristóteles, implicaba una filosofía práctica.

El marco histórico-filosófico se ubica en el marxismo. Pero, podemos preguntar, ¿de cuál "marxismo" se trata? ¿Cuál el horizonte que el autor escoge para ubicar el "marxismo" de los autores estudiados? A mi entender, creo contestarlo: es el marxismo abierto que inaugura Antonio Labriola y Antonio Gramsci. No, ciertamente, el althusseriano. Un marxismo, por lo tanto, no anquilosado, libresco, puramente analítico, sino abocado a una práctica liberadora de América Latina basada en los ideales de justicia y libertad. El autor del libro, Gabriel Herrera Salazar, lo sintetiza de la manera siguiente: Después del fracaso del así llamado "socialismo real" no es sino una búsqueda "de principios éticos y filosóficos, para fundamentar las luchas de liberación desde un marxismo crítico". Y decir "crítico", es a fondo."

Dr. Francisco Piñón



EDITORA
phillos.
ACADEMY



LA SUBSUNCIÓN DE LA
FILOSOFÍA DE MARX EN
DOS FILOSOFOS
LATINOAMERICANOS

DIRECCIÓN EDITORIAL: Willames Frank

El estándar ortográfico, el sistema de citas y referencias bibliográficas son prerrogativas del autor. Asimismo, el contenido de la obra es responsabilidad única y exclusiva de su autor.



Todos los libros publicados por Editora Phillos están bajo los derechos de Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2020 Editora PHILLOS ACADEMY
Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.
Goiânia-GO
www.phillosacademy.com
phillosacademy@gmail.com

Datos de catalogación de publicaciones internacionales (CIP)

S284p

SALAZAR. Gabriel Herrera,

La subsunción de la Filosofía de Marx en dos filósofos latinoamericanos.

Gabriel Herrera Salazar – Goiânia-GO: Editora Phillos Academy, 2020.

ISBN: 978-65-88994-70-2

Disponível em: <http://www.phillosacademy.com>

1. Filosofía. 2. Descolonización. 3. Karl Marx. 4. América Latina.
5. Filosofía de la Liberación. I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

Filosofía 100

GABRIEL HERRERA SALAZAR

LA SUBSUNCIÓN DE LA
FILOSOFÍA DE MARX EN
DOS FILOSOFOS
LATINOAMERICANOS

Goiânia-GO
2021

EDITORA
phillos.
ACADEMY

Dirección Editorial

Willames Frank da Silva Nascimento

Comité Científico Editorial

Dr. Alberto Vivar Flores

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr^a. María Josefina Israel Semino

Universidade Federal do Rio Grande | FURG (Brasil)

Dr. Arivaldo Sezysha

Universidade Federal da Paraíba | UFPB (Brasil)

Dr. Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo | UNCUYO (Argentina)

Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr. Sirio Lopez Velasco

Universidade Federal do Rio Grande | FURG(Brasil)

Dr. Thierno Diop

Université Cheikh Anta Diop de Dakar | (Senegal)

Dr. Pablo Díaz Estevez

Universidad De La República Uruguay | UDELAR (Uruguai)

A Ana Laura
con amor

A los y las jóvenes
que se aferran a la vida

A los militantes del mundo que
han visto en América latina una
opción para la transformación
revolucionaria

A los hermanos y hermanas de la
Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL)

SUMÁRIO

PRÓLOGO	10
<i>Francisco Piñón Gaytán</i>	
INTRODUCCIÓN	17
PRIMERA PARTE	20
CAPÍTULO 1	20
Introducción histórica. La recepción del marxismo en las revoluciones latinoamericanas (1910-1994)	20
1.1.- La recepción del marxismo en la Revolución Mexicana	20
1.1.1.- Los hermanos Flores Magón y el Ejército Liberal Mexicano o la “División Roja”	21
1.1.2.- Los “dorados” de la División del Norte	23
1.1.3.- Los zapatistas del Ejército Libertador del Sur.....	24
1.1.4.- La institucionalización de la revolución del Ejército Constitucionalista.....	26
1. 2.- La recepción del marxismo en las Revoluciones Centroamericanas	28
1.2.1.- Los “montañeses” del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional	30
1.2.2.- Los “insurrectos” del Ejército de Guatemala.....	32
1.3.- El marxismo en los Movimientos Armados Socialistas en América Latina en la segunda mitad del siglo XX	34
1.3.1.- La descolonización y Movimientos de Liberación en Asia y África	35
1.3.2.- Los mineros de las milicias del Movimiento Nacionalista Revolucionario en el sur de Abya Yala.....	36
1.3.3.- Los “barbudos” del Ejército Rebelde del Movimiento 26 de Julio	39
1.3.4.- Los cristianos del Frente Sandinista de Liberación Nacional	45
1.4.- Transformación de la guerrilla. Los insurgentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.....	53

SEGUNDA PARTE	75
CAPITULO 2	75
El marco teórico-categorial de los científicos sociales latinoamericanos críticos	75
2.- Transformación decolonial del marxismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel.....	78
2.1.- Biografía de Enrique Dussel Ambrosini	79
2.2.- La crítica latinoamericana al marxismo	83
2.2.1.- Arqueológica de los textos de Marx en la obra temprana (1961-1969)	84
2.2.2.- Marx en la construcción de la Filosofía de la Liberación (1970-1976)	97
2.2.2.1 Para una ética de la liberación latinoamericana o “ética pequeña”	100
2.3. Marx en la Filosofía de la Liberación (1976-1995).....	139
2.4.- Epílogo	214
CAPÍTULO 3	222
Marx en el pensamiento filosófico de Porfirio Miranda	222
3.1.- Biografía de Porfirio Miranda de la Parra	223
3.2.- El aporte de Miranda al marxismo latinoamericano.....	226
3.2.1.- Crítica al marxismo y socialismo real	226
3.2.2.- Semejanzas de Marx y la <i>Biblia</i>	230
3.2.3.- Radicalidad de la izquierda.....	233
3.2.4.- La categoría <i>modo de producción</i> desde la ortodoxia.....	235
3.2.5.- Crítica cultural a la concepción de la historia de Occidente	241
3.2.6.- ¿Marx un cristiano?	248
3.2.7.- Sobre el comunismo	265
3.3.- Epílogo	272
Bibliografía	274

PRÓLOGO

Francisco Piñón Gaytán

1.- El presente libro, en realidad, no necesitaría prólogo alguno. Por la temática, tan acuciante para los tiempos presentes y por los dos filósofos abordados. Hoy el mundo padece violencia generalizada, humanismos perdidos, desigualdades sociales que rayan en la ignominia. Pareciera que ya no bastan las palabras serenas, ni los análisis sosegados que nos hagan tomar conciencia de estas horas negras de la historia. Es la razón, temática “objetivamente” denunciante, por la cual este libro está escrito. Así lo creo. Se inscribe en el terreno de la *ética política*. En ese pensamiento que, ya desde Aristóteles, implicaba una *filosofía práctica*.

El marco histórico-filosófico se ubica en el marxismo. Pero, podemos preguntar, ¿de cuál “marxismo” se trata? ¿Cuál el horizonte que el autor escoge para ubicar el “marxismo” de los autores estudiados? A mi entender, creo contestarlo: es el *marxismo abierto* que inaugura Antonio Labriola y Antonio Gramsci. No, ciertamente, el althusseriano. Un marxismo, por lo tanto, no anquilosado, libresco, puramente analítico, sino abocado a una práctica liberadora de América Latina basada en los ideales de *justicia y libertad*. El autor del libro, Gabriel Herrera Salazar, lo sintetiza de la manera siguiente: Después del fracaso del así llamado “socialismo real” no es sino una búsqueda “de principios éticos y filosóficos, para fundamentar las luchas de liberación desde un marxismo crítico”. Y decir “crítico”, es a fondo. Un Marx que parte, siguiendo a Hegel, de la crítica de la “cultura cristiano-burguesa” en su propia especificidad: el campo de la economía. Por lo tanto, el Marx que sostiene una continuidad entre los primero *Escritos de juventud* y *El Capital*. Por lo tanto, no separando al *Marx joven* del *Marx viejo*, i.e., no eliminando, como sí lo hiciera Althusser, el fundamental concepto de *alienación*, central para explicar y expresar por este concepto toda la crítica a la explotación en que se basa el núcleo de la sociedad capitalista, no sólo el sistema como tal. De ahí que el trabajo que presentamos tenga diferentes lenguajes y horizontes.

El libro sobre el pensamiento de Enrique Dussel y Porfirio Miranda es para debatir. Para reflexionarlo en sus diferentes “cuestiones”. No sólo “marxistas”. No sólo problemática latinoamericana. La sed implica más de alguna fuente. Además, el libro en cuestión, cuyo autor se esforzó en rescatar el pensamiento del *marxismo crítico* tiene un *hilo conductor*; tal vez el único que une, en cierto sentido, a los dos pensadores estudiados: Los graves problemas de la *convivencia humana* en el campo de *la justicia y la libertad*. Por lo tanto, un profundo acento humanístico cuya tradición les viene de lejos y que tiene como fundamento el anhelo de libertad y justicia. El mensaje es, sin duda, claramente del mesianismo bíblico. Sobre todo, de la tradición profética que será recogida y recreada por los primeros pensadores cristianos como Justino, Arístides, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquia. La tradición que recogen nuestros autores estudiados conserva, en particular, esos horizontes. En el fondo, lo mismo dígase de Marx. Pero esta tradición tiene una forma expresa de aterrizaje: es un *humanismo socialmente ético*. Será el enfoque y el diálogo militante con Marx. Será, precisamente, el humanismo de Marx: La crítica tajante a toda forma de injusticia social.

Miranda y Dussel rescatan y recrean, por diferentes caminos y aterrizajes, el humanismo de Marx. Así entiendo el intento de Gabriel Herrera Salazar. Y, así, de la misma manera, he captado, en cuanto los conozco, el pensamiento central, y de fondo, de los autores estudiados.

Puesta la anterior premisa, ¿cuál sería ese “humanismo” de Marx que, supuestamente, sería el “hilo conductor” que guía los trabajos del pensamiento de Miranda y Dussel? En primer lugar, ese “humanismo” tiene una historia, detectado y centrado en las discusiones histórico-filosóficas de los años 60-70. Es el humanismo que se encuentra en la discusión teórica de las “cuestiones marxistas”, incluyendo el anti-humanismo de Althusser, en los temas debatidos de la cultura a finales del siglo XX. Importante, sobre todo, en las revoluciones post-industriales. De ahí, como consecuencia, la reflexión marcusiana, tras Horkheimer y Adorno (y Gramsci antes que ellos), sobre la decadencia parlamentaria, las crisis del liberalismo y la alienación totalitaria. Esta última, siguiendo la inspiración de Heidegger, sobre el predominio invadente de la técnica y sobre las consecuencias de la revolución industrial.

Las controversias sobre el humanismo, ha sido la “revisión del marxismo” como lo comprueban los trabajos de Fromm, Schaff, Bloch, la Escuela de Frankfurt, Garaudy y del mismo Althusser.¹ Lo mismo dígame de Mounier y J. P. Sartre.² Descuella, además, el trabajo teórico de A. Gramsci en sus famosos *Quaderni del carcere* y su anterior militancia política, que conforma la mayor reflexión filosófico-política en época de fascismo. Reflexión gramsciana, tras Labriola, fuera de dogmatismos, que enarbolaba un marxismo humanista, militante, cuya crítica a la cultura alimentará las disquisiciones posteriores de las “cuestiones marxistas”. Miranda y Dussel se ubicarían, según mi opinión, en ese horizonte gramsciano en donde el pensamiento sobre Marx no es otra cosa sino una *ética-política*. Los trabajos de Enrique Dussel expresamente lo atestiguan. Bastaría ver ese *ethos de la liberación* cuyo principio se supone es “el respeto a la vida del otro”, signo real de una humanidad liberadora. Siguiendo a Bloch, de un sujeto liberador de una objetividad alienada. Es, para Dussel, la praxis de liberación que no es otra cosa que la misma filosofía de la liberación, donde la justicia es intrínsecamente exigida. Ecos medievales en la definición de la ley en la, ya, *doctrina del derecho* en la jurisprudencia de “Baldo de Ubaldis” en el siglo XIV.

Marx tendría el mismo horizonte en ese humanismo secular, radical, que recogería en su crítica a la sociedad civil cristiano-burguesa. Ahí se alinearía el pensamiento crítico de nuestros dos filósofos que tras las exigencias de justicia y libertad no hacen sino recrear el humanismo de Marx cuyas raíces no son sino el mesianismo judeo-cristiano. Es esa sed de libertad y justicia, como crítica fundamental a la cultura burguesa, trámite la crítica a la alienación económica. Ahí no hay lugar para ese “anti-humanismo” de signo althusseriano, sino, simplemente, la gran tradición ética política de un Lukács, Lefebvre, Goldmann, Shaff, Kosik. Pero más radical en los filósofos que comentamos. Es la radicalidad de la tesis XI de Marx sobre Feuerbach y la puesta en práctica de ese *lado activo del conocimiento* que Marx acentuaría como herencia del idealismo. Creo que el marxismo que recogen, Miranda y Dussel, es aquél que desarrollaría el

¹ R. Garaudy, *Humanisme et marxisme*, Paris, 1957; *Perspectivas del hombre*, Barcelona, 1970.

² J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 1972; E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, 1967.

filósofo Gramsci, no sólo la reflexión teórico-política de sus años de cárcel, sino, preferentemente, aquella militancia de crítica a la cultura en las épocas de fascismo. Un pensamiento integralmente humanista que hereda lo mejor de la filosofía clásica, del espíritu de comunidad medieval (siglo XIII y XIV), de la reforma protestante y los ideales de libertad de la Revolución Francesa y Modernidad.

2.- Ciertamente. El libro parece un lienzo de variados y encontrados matices. Miranda y Dussel no tienen en todo la misma específica interpretación de Marx. Sí, en esa línea temática del humanismo y, en cierto sentido, en su aplicación en el drama del continente latinoamericano, ahí donde el capital *chorrea sangre*, de hierro y espada. Sí, ahí el humanismo de Marx, que se expresa en el libro que comentamos, está plagado de una *subjetividad revolucionaria*. Es el camino lógico de *Hegel-Marx*, proseguido por A. Labriola y A. Gramsci, con y dentro de la praxis revolucionaria de América Latina. Creo que Porfirio y Enrique, pese a sus diferencias, no han sacralizado esa tradición. Para ellos, sin Hegel no hay Marx. Pero ese *Hegel-Marx*, aquí en América Latina, tiene otros “aullidos de lobos” que Europa no conoció y que nuestros filósofos han sabido recrear. Enarbolan esa “idea-espíritu” como autoprodutora de libertad, pero radicado en nuestro continente. Crítica, por lo tanto, a todos los ídolos, tal y como los critica el mensaje evangélico en aras del *espíritu de comunidad*. Recordemos los primeros escritos de Hegel sobre el “alma bella” prototipo del espíritu del pueblo, de la comunidad. Este horizonte radical, dentro del teísmo bíblico, secularizado, será el horizonte de Miranda y Dussel. Ciertamente, de nuevo no tendrán en todo, idéntica interpretación de Marx, ni de la liberación. Parten, a veces, de presupuestos metodológicos diferentes. En cuanto metafísica y epistemología. Pero se encuentran, en lo social, en la misma trinchera.

Hablando, por ejemplo, de la obra de Enrique Dussel, creo que fue difícil para el autor del libro el intento de *aprehender* su especificidad filosófica. A primera vista pareciera un pensador que trabaja con variadas circunstancias y objetivos-horizontes inmediatos. Sin embargo, el *hilo conductor* está ahí: una filosofía de la liberación *para* (y *dentro*) de América Latina. Una América Latina oprimida *como pueblo*, no solo como *clase*. No como “tipo ideal” que sirve para un estudio meramente en la línea

weberiana. Sino, más bien, reflexión sobre una América Latina ensangrentada. Obvio, a través de su experiencia intelectual (y formación) europea. De ahí su peculiar “marxismo” y su muy particular lenguaje. No porque crea que el pensador Dussel se avoca a hacer de Marx un “dusseliano”. Simplemente, es Dussel, el personaje y el filósofo. Como, en parte, y de otra manera, lo será Porfirio Miranda. En todo caso, la crítica de Dussel es, más bien, creo, contra un *Fonocentrismo*, que no es sino una estructura mental que privilegia, en Europa, la voz o el discurso. No, ciertamente, contra un *logocentrismo* que privilegia el *logos*, que de ahí venimos todos de una manera o de otra. Obviamente, pasando antes por la reflexión crítica kantiana. En este sentido, como lo afirmaría Jaques Derrida, el *logocentrismo* no sería *universal*. Cada quien recrea su propia Grecia y la propia Biblia, si queremos seguir el esquema de Levinas. El *logos* no tiene que ser, precisamente, “cristiano”. Y, además, el “logos cristiano” tiene muchos aterrizajes y, por lo mismo, diferentes acepciones. Cierzo. Tiene históricamente un *centro*. Pero ese *centro* se expande, se manifiesta en amplitud de horizontes. El logos cristiano en América será otro, diferente al europeo. Por lo demás, “logocentrismo” no es sinónimo, sin más, de “eurocentrismo”.

Sin embargo, la interpretación de ambos, Porfirio y Enrique, está ahí, viva, polémica, radical. Entre ellos y ante ellos tendría lugar lo que Derrida llamaría una fuerte y amable “discusión crítica” (*Auseinandersetzung*). Los dos extraen de Hegel esa *luz de la negatividad* de la que habla Marcuse o ese *rostro del otro*, sin quedarse en la “exterioridad” tal y como lo detectará Levinas. Porfirio, además, le pondrá su radicalidad cristiana. Su trabajo *Hambre y sed de justicia* lo resume todo. En *El ser y el mesías* hurgará las íntimas motivaciones de la dominación del hombre por el hombre. Para mí un libro fundamental donde utiliza las mejores herramientas de la filosofía de Kierkegaard, Heidegger, Sartre. Se ve que el Dios de Porfirio nunca fue el “Dios de los filósofos”, aquellos a quienes “no se les puede danzar ni bailar” (Leibniz, Heidegger), sino, más bien, ese Dios “imperativo ético” que ha venido “a deshacer ese infierno en que los hombres hemos convertido la vida”. Un Dios, pues, no racionalista. No ídolo, no sacral. Es el Dios que, en cuya *praxis*, valora en el libro *El cristianismo de Marx*, pero, siempre, con su inseparable *Apelo a la razón*. Sabe Porfirio que la filosofía social de Marx tiene como base la justicia de la

cultura judeo-cristiana. Detrás, por lo tanto, de San Agustín y Pascal. Y en el fondo, ¿por qué no?, del Dios profundo de Giordano Bruno y del Dios de aquellos gigantes como Juan Crisóstomo y Anselmo. Dussel, por otra parte, explotará la “dialéctica de la negatividad”, ante una América que se *ha extrañado a sí misma*, donde el esclavo ha sido siempre dominado por el amo y que todavía él, el esclavo, no toma conciencia que es el verdadero *señor del señor*. Los innumerables trabajos de Dussel así lo constatan. Llevan ese sello *de y para* la liberación.

3.- Si Enrique Dussel retoma la tradición más lejana del pensamiento religioso de Oriente, Porfirio Miranda lo hace de la inmediata tradición bíblica. Dussel confronta a sus contemporáneos, Miranda dialoga con el pasado del profetismo bíblico y lo hace vibrar en el presente. Marx no se podría entender sin el mejor cristianismo. Miranda y Dussel no sólo filosofan, más bien interpelan, confrontan, discuten. Asumen, en su filosofía, *el pensamiento del hombre*: mundano, terriblemente terrenal, cuyo *telos, in re*, se proyecta hacia una trascendencia de lo inmediato. Por esta razón, su pensamiento, a veces, pareciera sin mediaciones. Pero, siempre, con claridad aun en su radicalidad. Atacan, sin miramientos, como un *target* hecho a la medida, las estructuras alienantes. Para ellos no hay *fuga mundi*. Transforman su personaje en *conciencia incomoda*. Por eso, tal vez, no gozan de muchos claro-oscuros. Detrás de Dussel, yo veo que estarían, además de Hegel y Marx, Heidegger, Habermas y la ética dialógica de un Gadamer inspirada en los trabajos de un Paul Friedländer. Mientras, detrás de Porfirio, un Hegel recreado, la comunidad de *Marx y la Biblia*, con el trasfondo de la teología de un Rahner (católico) o de un Bultmann (protestante), el teólogo del método histórico-crítico de la teología liberal. Los dos, creo interpretan, parten de la tradición helénica-cristiana; pero, al mismo tiempo, con una reflexión crítica. Pienso que con el concepto característico de Jacques Derrida de *deconstrucción*, tomado del concepto *destruktion* del joven Heidegger, que no tenía nada de negativo, no de “destrucción”. Por lo demás, nos faltaría, en futuro, un serio estudio sobre el lenguaje de Miranda y Dussel. Un lenguaje que no es, tan sólo “europeo”, con los lentes de un pensador de sola tradición grecolatina-cristiana, sino, además, la de un horizonte americano que tiene su específico dramatismo. Creo que los trabajos sobre el lenguaje de

Heidegger y Derrida, que tenían detrás, también, un tiempo histórico de tinieblas, nos pueden ayudar. Recordemos que el lenguaje tiene sus límites y, tal vez, en ellos, no sólo negatividad.³ La esencia del lenguaje, en sus silencios, nos puede conducir, también, a pensar, más detenidamente, el propio pensamiento.

Por lo pronto, Miranda y Dussel, en el libro que presentamos, aun dentro de las perplejidades y radicalidades, también, de ambos autores, nos sitúa en el horizonte de las condiciones de injusticia de los pueblos latinoamericanos. Desde ahí, parte, o puede partir, la crítica a la *alta cultura* en el sentido que le daba la filosofía política de A. Gramsci. Creo que Miranda y Dussel nos han condenado, un tiempo más, a estarlos explicando. Es, en parte, su mérito. Sus dioses no serán, siempre (ni todos) los nuestros. Pero nos ayudan a desbrozar los caminos. Su filosofía política, en su expresión *Ética política*, que, a veces, pareciera estar *contra el mundo*, no estaría, creo, “fuera de juego”. Iluminara más de alguna trinchera. Su pensamiento político no margina el *eros* para sostener el *logos*. Combinan, más bien, la verdad del *logos* y *eros* griegos con aquellos del auténtico *logos* cristiano. Es, sin más, su *ética política*.

Cd. de México, Abril 2018.

³ M. Heidegger, *In camino verso il linguaggio*, tr. It. De A y M. Caraaciolo, Mursia, Milano, 1990.

INTRODUCCIÓN

I

El libro que se presenta tiene como objetivo: exponer la obra de dos filósofos de latinoamericanos que incorporan a Marx en sus reflexiones, señalar el diálogo, la crítica y con ello aportar pedagógicamente elementos de análisis para abordar problemas epistemológicos que ayuden en el estudio sobre la sociedad mundial actual. Pretende dar elementos filosóficos-metodológicos para explicar la compleja realidad de los movimientos sociales contemporáneos, además de clarificar, explicar posiciones políticas y diluir disputas superficiales entre los filósofos a estudiar.

Es una aportación a la obra del filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt titulada *Trasformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina* al añadir la posición filosófica de los dos filósofos estudiados. Consideramos que la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel y la filosofía de Porfirio Miranda son de un alto nivel y rigor, ambas tienen la característica de desarrollar con creatividad un marxismo crítico. Estos filósofos ofrecen una visión innovadora; escarban en los fundamentos filosóficos y ayudan esclarecer puntos fundamentales en los cuales se apoyan las posturas políticas críticas actuales. Se tiene la intención de aportar a un diálogo amistoso entre hermanos, con la finalidad de que este diálogo expositivo genere una reflexión que sirva para un acercamiento intercultural.

Metodológicamente reconstruimos filosóficamente la historia de la recepción de la filosofía de Marx en la producción teórica de ambos filósofos. Se intenta reconstruir el proceso de subsunción de una filosofía que va siendo integrada o asimilada al movimiento de la historia de la filosofía de una determinada tradición; se pretende mostrar las condiciones contextuales que facilitan o dificultan la incorporación de la filosofía de Marx a la historia de la filosofía de una región del mundo.

La estrategia argumentativa consiste en seguir paso a paso la reflexión filosófica sobre la filosofía de Marx en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel y en Porfirio Miranda, mostrar las

diferencias de ambos y las posibilidades de construcción para un diálogo mutuo. La lectura fenomenológica y exposición hermenéutica de los textos es cronológica, contextual y biográfica. El trabajo en su conjunto pretende ser propedéutico e introductorio.

II

Matriculado en la generación de 1999 en la Licenciatura de Filosofía de la UAM-I, me fui deformando con grandes maestros como el Dr. Francisco Piñón. Asistía con agrado a los cursos del Dr. Enrique Dussel desde que descubrí su Ética de la Liberación en el año 2000. Conocí la obra del Dr. Porfirio Miranda gracias a un seminario organizado por Dussel en el año 2002, era un homenaje póstumo a un año de haber muerto el filósofo mexicano.

En aquel momento un pequeño grupo de estudiantes leíamos fuera de los salones de clase a filósofos nitzscheanos y posheideggerianos como Gianni Vattimo y Jaques Derrida. No me fue nada difícil darme cuenta del nivel y rigor metafísico de la filosofía de Dussel y Miranda, de su creatividad crítica hacia el marxismo dogmático y su defensa de la filosofía de Marx como una posición epistemológica pertinente para entender nuestra realidad. Ambos filósofos me ofrecían una visión en la praxis de liberación, ya que estaba vinculado a un proceso de desarrollo comunitario en las montañas de Xochimilco, al sur de la Ciudad de México.

Al ir revisando la obra de los 2 filósofos y leerlos como militante, fui descubriendo que señalaban una gran cantidad de problemáticas ontológicas no resueltas en las izquierdas; y aunque abordaban la problemática de modo semejante, algunas veces las conclusiones a las que llegaban eran radicalmente distintas. En las comunidades de base resonaban los nombres, pero muy pocos los leían a profundidad. Por esta razón, parte de mi intercambio con los grupos de apoyo vinculados al trabajo comunitario era la lectura y explicación de estos autores que muchos conocían pero pocos habían estudiado de manera seria.

El presente trabajo es muy sencillo; pretende ser propedéutico, introductorio y pertrecho para la praxis de liberación. Es un texto que surge como respuesta a la enorme confusión que prevalece en los grupos

de izquierda después del fracaso del socialismo real. Está dirigido a todos aquellos “agónicos” que buscan entre los escombros del combate principios éticos y filosóficos para fundamentar sus luchas de liberación desde un marxismo crítico “fuera de occidente”.

Estos dos pensadores latinoamericanos, a los que Stefan Gandler no considera en su libro *Marxismo crítico en México*, nosotros los comprendemos como críticos radicales del marxismo dogmático. Esperamos que este pequeño trabajo explique un poco la compleja realidad de las luchas de liberación que se han tenido que librar a lo largo de la historia de nuestros pueblos explotados, que logre clarificar posiciones y diluya disputas superficiales entre los militantes de comunidades de base, pues existen tesis de fondo que hacen, de Dussel y Miranda, parte de los filósofos críticos y creativos del marxismo.

1° de mayo de 2018, sur de la Ciudad de México

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

Introducción histórica. La recepción del marxismo en las revoluciones latinoamericanas (1910-1994)

1.1.- La recepción del marxismo en la Revolución Mexicana

La revolución armada que estalla en México a principios del siglo XX no es una rebelión inspirada en los postulados marxistas del comunismo, cuyos principios tienden hacia la destrucción del sistema capitalista y la instauración del socialismo. Y es que acorde con la doctrina marxista, después de la conquista del poder por medio de las armas, la primera acción del gobierno revolucionario sería la instauración de la “dictadura del proletariado”; dictadura efímera que se desvanecería progresivamente en el devenir de la historia hasta alcanzar en algún momento la perfección de la sociedad con el advenimiento del comunismo, eliminando de este modo la lucha de clases para siempre. La muerte absoluta de la lucha de clases es un idealismo que crea una imagen utópica similar al reino de dios en la tierra, es decir, el reino de la razón absoluta de Hegel.

La Revolución Mexicana tampoco es marxista-leninista por el simple hecho que para el 20 de noviembre de 1910 aun no triunfa la revolución bolchevique en Rusia. Para los teóricos de aquella época el dislocamiento que produce la irrupción de las fuerzas revolucionarias en la dictadura de Porfirio Díaz era simplemente una locura.

Desde los ideales libertarios de las guerras de independencia en todo el continente a inicios del siglo XIX los insurgentes se esforzaron por consolidar proyectos de naciones poscoloniales que durante el proceso optaron por el desarrollo económico y social del sistema capitalista. En México se impuso de manera fáctica con la dictadura del porfiriato (justificada filosóficamente a través de la doctrina positivista). Arnaldo Córdova señala en su libro *La ideología de la revolución mexicana*: “[...] el

porfirismo como la revolución obedecen al mismo proyecto histórico: *el desarrollo del capitalismo.*” (Córdova, 2011; 15)

Así como para muchos el levantamiento armado y la revolución en México era una locura, así también es una locura la propuesta de buscar la recepción del marxismo en los ejércitos rebeldes que participaron en la Revolución Mexicana; sin embargo, nosotros consideramos que el tema es de vital importancia para construir la historia de las revoluciones socialistas que se dieron en todo el continente americano y en diferentes partes del mundo.

En este capítulo no pretendemos estudiar a los intelectuales que se proclaman revolucionarios pero que son incapaces en su moralismo puritano de mancharse las manos con la pólvora de un fusil, como es el caso en México de José Vasconcelos, el cual consideraba que el General Francisco Villa era “un hombre sucio y vulgar”. A nosotros, los de abajo y a la izquierda, los peatones en la carretera de la modernidad, a nosotros, nos interesa la llegada de la filosofía de Marx a las guerrillas latinoamericanas; comenzando por México (1910), siguiendo con Cuba (1959), Nicaragua (1989) y concluyendo en la irrupción en 1994 con el proceso aun abierto de la transformación de la guerrilla del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Los ejércitos semilleros que surgen en la Revolución Mexicana continuaron de manera intermitente sus planes de lucha en una forma de guerrilla de montaña (a la antigüita), hasta que llega una nueva generación de jóvenes que le da continuidad al proyecto revolucionario, pero ahora bajo los presupuestos socialistas. El caso de la revolución en México es relevante ya que nuestro país, después de ese acontecimiento de masas, se convierte en la retaguardia de los grupos guerrilleros que surgieron en el continente.

1.1.1.- Los hermanos Flores Magón y el Ejército Liberal Mexicano o la “División Roja”

Antes del levantamiento armado de 1910, únicamente Ricardo Flores Magón y los miembros clandestinos del Partido Liberal Mexicano (PLM) proclamaban “la expropiación de la propiedad privada” en una línea más anarco-comunista que socialista.

Los hermanos Flores Magón, originarios de Oaxaca, estudiaron en la ciudad de México. Los mayores Jesús y Ricardo fueron detenidos el 15 de mayo de 1892 por participar en los enfrentamientos contra la policía montada en una manifestación antirreleccionista convocada por el Club de Estudiantes y Obreros.

En 1901 se llevó a cabo en la ciudad de San Luis Potosí el Primer Congreso Liberal en el que destacaron Ricardo Flores Magón y Camilo Arriaga, este último de su estancia en París trajo a San Luis Potosí libros de anarquismo, marxismo y socialismo -temas que estaban en boga entre los obreros y teóricos en Europa-. Los clubes liberales estaban en más de 12 estados de los 32 de los que consta el país. En 1904 la Junta Organizativa del PLM comienza a promover la creación de grupos armados, anterior a ellos solo existía la histórica resistencia indígena. De todos los actores de la revolución mexicana los magonistas son los primeros en pasar del discurso a la praxis de liberación revolucionaria, cerca de 44 grupos guerrilleros se organizaron en la Confederación de Grupos del Ejército Liberal.

El 19 de octubre de 1906 los exiliados en El Paso Texas -entre los que estaba Ricardo- intentan uno más de tantos levantamientos insurreccionales que había pretendido el Ejército Liberal, siendo detenidos al cruzar la frontera en Ciudad Juárez. Ricardo logra escapar pero posteriormente es detenido. El 23 de septiembre de 1911 la Junta Organizativa del PLM, desde el exilio en los Ángeles, California, publica un manifiesto libertario dónde se convoca a luchar contra el Estado, el Clero y el Capital, bajo el lema: “Tierra y Libertad”, tomado de los populistas rusos y utilizado por el guanajuatense Praxedis Guerrero, guerrillero de la “División Roja” que cae en combate el 30 de diciembre de 1910 después de tomar el poblado de Corralitos en Ciudad Juárez. En el cuarto párrafo del *Manifiesto del Partido Liberal Mexicano*, del 23 de septiembre de 1911 se escribe:

Capital, autoridad, clero: he ahí la trinidad sombría que hace de esta bella tierra un paraíso para los que han logrado acaparar en sus garras por la astucia, la violencia y el crimen, el producto del sudor, de la sangre, de las lágrimas y del sacrificio de miles de generaciones de trabajadores y un infierno para los que con sus brazos y su inteligencia trabajan la tierra, mueven la maquinaria, edifican las

casas, transportan los productos, quedando de esa manera dividida la humanidad en dos clases sociales de intereses diametralmente opuestos: la clase capitalista y la clase trabajadora; la clase que posee la tierra, la maquinaria de producción y los medios de transportación de las riquezas, y de la clase que no cuenta más que con sus brazos y su inteligencia para proporcionarse el sustento. (Iglesias, 1998; 619-620)

En la “División Roja” militaron “colorados” internacionalistas provenientes de España, Italia, Estados Unidos y Canadá. De esta tendencia, años más tarde, ya en la etapa ortodoxa de la recepción del marxismo a través de los partidos comunistas latinoamericanos (1918/1919-1929), encontramos a Enrique -el hermano menor de los Flores Magón- como asistente en el congreso constituyente del Partido Comunista en Cuba, en calidad de delegado del Partido Comunista de México y de la Tercera Internacional, con la función de ayudar a la Organización inicial del partido en Cuba.

1.1.2.- Los “dorados” de la División del Norte

La División del Norte ha sido tal vez el ejército revolucionario más poderoso de toda América Latina. Tuvo como jefe al genio militar de José Doroteo Arango, originario de Durango. El General conocido como Francisco Villa fue leal a Francisco I. Madero hasta la muerte de este último en 1913. Quizá porque fue el único que le concedió un indulto lo suficientemente grande para su historial delincencial, la redención de Villa por conducto de Madero permite que el proscrito renazca en la vida pública como persona sin delito. Él aprendió a escribir hasta los 25 años (y a leer a los 27), no obstante, entre las filas de su mando combatió el “más culto” de los delegados que llegaron en 1914 a la Convención de Aguascalientes.

A la caída del dictador Porfirio Díaz es elegido presidente Francisco I. Madero, para después ser asesinado junto con el vicepresidente José Pino Suárez en el golpe de estado que da el traidor Victoriano Huerta el 22 de febrero de 1913. Este acontecimiento hace que el Director del Colegio Militar, el General Felipe Ángeles originario de Hidalgo -leal a la revolución maderista-, se enrole en el Ejército Constitucionalista de Venustiano Carranza; en 1914 se une como

Comandante de Artillería en la División del Norte. Tras la traición de Carranza a los acuerdos de la Convención de Aguascalientes, sale al exilio a finales de septiembre de 1915. En los Estados Unidos conoce la obra de Marx y se declara partidario del socialismo. Cuando regresa con los “dorados” de Villa, éste lo comisiona para organizar y disciplinar parte de lo que queda del ejército villista. Muere fusilado el 26 de noviembre a las 6:30 de la mañana por órdenes de Venustiano Carranza. En su artículo “El liberalismo es un ideal del pasado”, escribe:

En pleno florecimiento de la economía política, cuando esta ciencia había sido elevada a la misma altura que las ciencias naturales y cuando se empezaban a tratar sus asuntos con auxilio del cálculo matemático, dándole precisión y autoridad aplastante, el genio de Carlos Marx puntualizó científicamente la crítica de la sociedad burguesa, entró a caballo al templo de la economía política, rompió los viejos ídolos y facilitó a los filósofos del presente definir el nuevo anhelo. (Contreras, 1992; 41)

1.1.3.- Los zapatistas del Ejército Libertador del Sur

El morelense Emiliano Zapata, jefe militar del Ejército Libertador del Sur, fue un campesino hacendado que tenía estudios primarios. En 1909 el consejo de ancianos y autoridades de Anenecuilco lo delegan como *Calpuleque*, es decir, presidente de la Junta de Defensa de las Tierras. Contrario a lo que se pueda pensar, el marxismo no llega al zapatismo por medio de intelectuales orgánicos como Otilio Montañón o Manuel Palafox. Se da un primer diálogo con esta corriente hasta la llegada del abogado Antonio Díaz Soto y Gama a las filas del ejército de Zapata en 1913, después del golpe de estado operado por el traidor Huerta.

Antonio Díaz, originario de San Luis Potosí, militó en el Partido Liberal Mexicano junto a Camilo Arriaga y Ricardo Flores Magón, desde donde escribió a favor de los obreros en una línea mucho más moderada que la del *anarquismo comunal* del magonismo. En 1912 ayuda a fundar la Casa del Obrero en Monterrey, sus planteamientos están más encaminados al reparto de tierras que a una lucha a muerte contra el Capital. En diciembre de 1912 publica el artículo “El socialismo en México” y entre 1930 y 1932 escribió artículos como “Ni individualismo ni comunismo”, “Los hombres libres no pueden aceptar la tiranía

comunista”. En febrero de 1927, escribe en su artículo “Ejidismo y Comunismo”:

[...] la institución ejidal, en vez de matar la iniciativa individual, la deja subsistir íntegramente; puesto que al garantizar a cada poseedor el libre disfrute de su lote, en tanto lo cultive y atienda, estimula los impuestos del progreso y empuja a los usufructuarios a mejorar sus propiedades con obras de gran aliento, que como las de irrigación y del cultivo intensivo, sólo son realizables cuando tiene el campesino aseguradas la permanencia y la inmutabilidad de su posesión.

Todo esto hace que en nuestro concepto, el ejido sea superior en mucho al régimen comunista; y ello sin perjuicio de que, dentro del ejido, se aplique y perfeccionen todas las formas de cooperación, tanto empíricas como científicas, y aun determinados sistemas de trabajo en común, para casos especiales. (Iglesias, 1997; 189)

El marxismo va a llegar al zapatismo por manos de los obreros, cuando Zapata ya ha muerto. El Ejército Libertador del Sur se desintegra en 1918, un año antes de ser asesinado criminalmente el General Emiliano Zapata por la traición de Venustiano Carranza. Entre los jefes se encontraba Rubén Jaramillo, el cual se había incorporado a las fuerzas rebeldes de Zapata cuando tenía 14 años. En 1918 tiene 17 años y es Capitán Primero de Caballería al mando de 75 combatientes revolucionarios. Ante el mandato de la Comandancia General reúne a sus hombres y les dice, entre otras cosas:

Nos vamos a diseminar los unos de los otros con el fin de reservar nuestras vidas para mejores tiempos y desde hoy la Revolución, más que armas, ha de ser de ideas justas y de gran liberación social... El pueblo, y más las futuras generaciones, no pueden vivir esclavos y será entonces cuando de nueva cuenta nos pondremos en marcha, y aunque estemos lejos los unos de los otros, no nos perderemos de vista y llegado el momento nos volveremos a reunir. Guarden sus fusiles, cada cual donde lo pueda volver a tomar. (Ravelo, 2007; 14)

La mayoría de los zapatistas guardaron sus fusiles y regresaron al trabajo del cultivo de la tierra. De 1918 a 1942 la lucha zapatista se traslada a combatir en el terreno político. En 1934 Rubén Jaramillo, con el apoyo

del General Lázaro Cárdenas, funda el ingenio de Zacatepec. Un obrero del ingenio recuerda:

Primero Rubén opuso los campesinos a los obreros [...] Pero luego volteó y comprendió la alianza obrera campesina y comienza a hacer reuniones en conjunto. [...] Pero resulta que en ese relajo de reuniones, pues surgían pláticas de carácter político y él traía bajo el sobaco los libros aquellos de Flores Magón, *Semilla libertaria* y algunos de esos libritos incendiarios que él los estaba aprendiendo. Entonces allí se fundió su política, digamos. Él era religioso y todavía oficiaba, pero al mismo tiempo ejercía esa defensa como influencia de la religión, pero leía a Flores Magón y nosotros ya le comenzamos a pasar libros marxistas. (Ravelo, 2007; 42-43)

En febrero de 1943 Rubén toma las armas al ser perseguido por los esbirros del gobierno de Ávila Camacho. Por mediación del expresidente Lázaro Cárdenas se le extiende en 1944 a él y a sus compañeros una amnistía para integrarse a la vida civil. El 10 de julio lo vuelven a perseguir asesinos del gobierno con pistolas en mano y no le queda otra salida que volver a las armas, reagrupar a la gente y enmontañarse. En ese mismo mes le vuelven a garantizar el respeto de su vida. En México esta fue la última guerrilla que se realizó a la “antigüita”, después vendrán las nuevas revoluciones bajo la bandera del socialismo y con un formato guerrillero probado empíricamente por la Revolución Cubana.

1.1.4.- La institucionalización de la revolución del Ejército Constitucionalista

No nos detendremos demasiado en el ejército encabezado por el traidor de Venustiano Carranza. En la reunión de jefes revolucionarios de 1914 en Aguascalientes, se acordó que ningún jefe militar debería ocupar el cargo de Presidente de la república, ya que era necesario que en el país comenzase a gobernar la política y no la guerra. Carranza, traicionando los acuerdos de la Convención, declara a ésta en rebelión y comienza la “cacería de brujas”. Bajo el argumento de pacificar al país se comienza a institucionalizar lo “revolucionario” y lo “no revolucionario”, decantando

primero en el Partido Nacional Revolucionario (PNR) que se desarrolla hasta llegar a lo que hoy es el Partido de la Revolución Institucional (PRI). Este partido se mantuvo en el poder durante 70 años imponiendo a manera de dictadura modelos de desarrollo capitalista. Actualmente aquel partido único que creíamos muerto quiere volver al poder con las mismas viejas prácticas de corrupción y autoritarismo bajo la doctrina del neoliberalismo.

Dentro de la Revolución Mexicana, militó en esta tendencia la personalidad del General Lázaro Cárdenas, que ya en 1913 combatía fusil en mano en el Ejército Constitucionalista. Para febrero de 1917 esta línea cristaliza su proyecto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos -reformando la constitución de 1857-. En ese mismo mes estalla la Revolución Rusa (y triunfa meses después). Siguiendo la periodización que Raúl Fornet-Betancourt establece en la historia del marxismo en América Latina, vemos que esta época coincide con la tercera etapa en la cual se implanta la ortodoxia a través de los partidos comunistas latinoamericanos. Este periodo va de 1918/1919 hasta 1929, marcado por el asalto al poder de los bolcheviques liderados por Lenin y Trotski en 1917 y el fin de la primera guerra mundial en noviembre de 1918.

Es durante el sexenio del Presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) que públicamente se permite la entrada al país a miles de refugiados de la guerra civil española (1936-1945) y exiliados de diferentes partes del mundo que sufrían los estragos de la segunda guerra mundial (1939-1945). En el gobierno de Cárdenas se nacionaliza el petróleo y el 1° de diciembre de 1934 entra en vigor la aprobación de la reforma al Artículo 3°, en el que se sustituye el principio de la “educación laica” por “educación socialista”, en su primer párrafo quedó establecido:

La educación que implante el Estado será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa combatirá el fanatismo y los prejuicios, para la cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo. (Guevara, 1985; 62)

Con esta modificación constitucional se declara al marxismo por primera vez en América Latina “filosofía oficial del Estado”.

1. 2.- La recepción del marxismo en las Revoluciones Centroamericanas

Durante el siglo XX acontecieron en el mundo diversas revoluciones. El sistema capitalista en este siglo tiene profundas crisis que van acompañadas de violentas represiones hacia la protesta social. La primera crisis sistémica del mundo capitalista en el siglo pasado se manifestó en la recesión económica de 1907-1908 en Estados Unidos.

La primera revolución del siglo XX aconteció en México. La Revolución Mexicana por medio de la vía armada derrota a la dictadura de Porfirio Díaz el 25 de mayo de 1911 y se instaura un gobierno revolucionario delegado en Francisco I. Madero, el cual es asesinado el 22 de febrero de 1913 por un golpe de estado; el gobierno usurpador cae bajo las balas revolucionarias el 15 de julio de 1914; se instaura en el poder antidemocráticamente Venustiano Carranza jefe militar del Ejército Constitucionalista y con esto traiciona a los jefes militares revolucionarios de la Convención de Aguascalientes. El 1° de diciembre de 1934 el marxismo es declarado filosofía oficial del Estado Mexicano a la entrada del gobierno del General Lázaro Cárdenas, esta filosofía perdurará en la constitución hasta 1946.

El 28 de julio de 1914 es asesinado en Serbia el archiduque Francisco Fernando de Austria, con este hecho se da comienzo a la Gran Guerra, la cual se desarrolla principalmente en Europa. La muerte del archiduque fue la excusa perfecta para un enfrentamiento entre potencias industrializadas; esto puso en crisis el orden mundial. El 11 de noviembre de 1918 finaliza la guerra cuando Alemania firma el armisticio de Compiègne.

La Revolución en Rusia derroca al zar Nicolás II el 2 de marzo de 1917 (15 de marzo en el calendario gregoriano) instaurando un gobierno provisional constituido por los soviets y la asamblea zarista, delegado en Aleksandr Kérenski. El 25 de octubre (7 de noviembre en el calendario gregoriano) la Guardia Roja —el brazo armado de los bolcheviques— disuelven el Gobierno Provisional y el congreso aprueba la formación de un nuevo gobierno, delegado en Vladimir Ilich Lenin. En marzo de 1919 se funda la Internacional Comunista agrupando a los partidos comunistas de distintos países.

En el periodo que va de 1918/1919-1929 el marxismo ortodoxo comienza a ganar terreno en distintas partes del mundo. Tomando como ejemplo la Revolución Rusa se forman partidos comunistas en África, Asia y América. Los partidos socialistas en América Latina se radicalizan con el triunfo de la Revolución Mexicana y la Revolución Rusa, en algunos casos se transforman en partidos comunistas; entre 1919 y 1930 se fundan los siete partidos más importante de toda Abya Yala: México (1919), Argentina (1920), Uruguay (1920), Chile (1921), Brasil (1922), Cuba (1923) y Perú (1930). Los partidos comunistas instauran sistemáticamente la filosofía del marxismo-leninismo.

Los historiadores de los movimientos sociales y del movimiento comunista en particular suelen admitir como seguro que los partidos comunistas latinoamericanos no proceden de una base homogénea, sino que sus orígenes mismos nos remiten a una doble tradición revolucionaria, pues brotan, por una parte, del seno de partidos socialistas que se radicalizan o se escinden en una ala reformista y la otra revolucionaria; y, por otra, de la evolución de sectores anarquistas hacia el bolcheviquismo. (Fornet-Betancourt, 2001; 73)

Ante el peligro de que el comunismo se extendiera por el continente, E.U. comenzó una política anticomunista en América Latina, sostenida por un fundamentalismo religioso que era guiado por una supuesta superioridad racial y “destino manifiesto”. Desde finales del siglo XIX las intervenciones de E.U. en todo el continente tienen el objetivo de garantizar intereses económicos de las empresas agrícolas, comerciales y petroleras. En la primera década del siglo XX presiona en Panamá que se segregara de Colombia en 1903 y en 1914 termina de construir el canal interoceánico en ese país; en 1923 interviene en Guatemala para derrocar el gobierno y permitir a la United Fruit Company y a Baccaro Brothers y Company operar sin restricciones por toda Centroamérica y El Caribe; en 1926 forma la guardia nacional en Nicaragua atentando contra la soberanía nacional.

1.2.1.- Los “montañeses” del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional

El nicaragüense Augusto Cesar Sandino antes de ser jefe militar del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua, en 1921 cuando tenía cerca de 26 años de edad huye de su país hacia Honduras, en 1923 llega a Guatemala y después a México junto con otros muchos jóvenes latinoamericanos que iban en busca de una mejor calidad de vida. En México, trabaja en compañías petroleras yanquis, en ese ambiente proletario es influenciado por el anarcosindicalismo, el socialismo de la Revolución Rusa y el agrarismo de la Revolución Mexicana.

En 1927 decide enfrentar al ejército invasor de E.U. con la guerra de guerrillas. El ejército del General Sandino estaba integrado por indígenas, campesinos, sexo servidoras, líderes obreros y estudiantiles; no tenía un programa de lucha enmarcado en el socialismo, sino el objetivo de defender la soberanía nacional desde el patriotismo antiimperialista inspirado más en Simón Bolívar, Francisco Morazán, Benito Juárez o San Martín que en Lenin o Karl Marx; de ahí que su levantamiento armado es popular, cercano a los pueblos originarios más como la Revolución Mexicana que como la Revolución Rusa; quizá porque Sandino se sentía orgulloso que entre sus venas circulara sangre amerindia. Desde distintos países de Centroamérica y El Caribe llegaron revolucionarios internacionalistas en busca de los “montañeses” para unirse a la resistencia. En la Brigada Internacional hubo combatientes de Costa Rica, Guatemala, El Salvador, Venezuela, Colombia, Perú, República Dominicana, Honduras y México.

De toda la Legión Latinoamericana el más destacado es el salvadoreño Teniente Coronel Farabundo Martí; estudió Derecho en El Salvador, en 1920 en un encuentro de estudiantes centroamericanos es detenido y deportado a Guatemala cuando las fuerzas policiales chocan contra la Asociación de Estudiantes Universitarios. En Guatemala, con fusil en mano, participa con los Quichés en el derrocamiento de la dictadura de Manuel Estrada Cabrera; posteriormente es expulsado de Guatemala donde habla de marxismo no en cafés de intelectuales universitarios sino a los trabajadores de las fincas de café; se exilia en México donde se relaciona con el movimiento obrero y estudia de cerca la

Revolución Mexicana, viaja a Cuba, Jamaica, E.U. y Nicaragua. El 1° de mayo de 1925 en Guatemala participa en la fundación del Partido Comunista de Centroamérica (PCCA); en 1926 es expulsado nuevamente de Guatemala, en ese momento es miembro de la Liga Antiimperialista de las Américas, del Socorro Rojo Internacional, del Partido Comunista Mexicano y delegado de la Internacional Comunista. En 1928 se integra a los “montañeses”, aquel militante destacado se convierte en Secretario Privado del General de Hombres Libres; en 1930 ingresa a El Salvador clandestinamente y asume la dirección del recién creado Partido Comunista de El Salvador (PCS); en 1932 el PCS decide un levantamiento popular contra el gobierno de Maximiliano Hernández; Martí es detenido en enero y fusilado el 1° de febrero de 1932 a las 7:00 de la mañana.

La percepción de Farabundo Martí era distinta a la de Augusto Sandino, es por esa diferencia de programas de lucha que quizá Farabundo Martí continua su camino en la búsqueda de una revolución socialista. En un informe del 22 de febrero de 1930 para el Comité Central Ejecutivo del Socorro Rojo Internacional Farabundo escribe:

En Nicaragua está el poder de Moncada, agente del imperialismo yanqui; a quien combatimos desde las Segovias, cuando Sandino estaba apoyado por las organizaciones anti-imperialistas revolucionarias, antes de que Sandino traicionara el movimiento antiimperialista mundial para convertirse en un caudillo pequeño-burgués liberal con aspiraciones a gobernar Nicaragua dentro de los moldes semif feudales y semi-coloniales. (PSOCA, 2012; 25)

En 1933, cuando Farabundo ya ha muerto, en una conversación con Ramón Belausteguigoitia el General Augusto Sandino responde ante la pregunta sobre la supuesta tendencia comunista en su movimiento:

Este movimiento es nacional y antiimperialista. Mantenemos la bandera de libertad para Nicaragua y para todo Hispanoamérica. Por lo demás, en el terreno social, este movimiento es popular y preconizamos un sentido de avance en las aspiraciones sociales. [...] [Farabundo] Martí, el propagandista del comunismo, vio que no podía vencer en su programa y se retiró. (Sandino, 1981; 293)

1.2.2.- Los “insurrectos” del Ejército de Guatemala

La insurrección armada de Guatemala que derroca al dictador Jorge Ubico el 1° de julio de 1944, es una revolución que brota de un movimiento popular donde participan en comunión diversos actores y clases sociales contra la dictadura y la crisis económica de los años 30 del siglo pasado; dos días después de la caída de la dictadura, las tropas militares —con lujo de violencia— desalojan a los diputados de la Asamblea Legislativa e imponen a Federico Ponce Vaides como presidente, el gobierno usurpador cae a cañonazos revolucionarios el 20 de octubre.

El partido social demócrata tuvo la capacidad de agrupar entre sus filas a profesionales y empresarios, los cuales organizan comités de acción de acceso restringido, semiclandestinos, jerarquizados y con una eficacia contundente en los métodos de conspiración; el 3 de agosto de 1944 el partido Renovación Nacional y el Frente Popular Libertador proclaman en una magna asamblea candidato a la presidencia a Juan José Arévalo, Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de la Plata, discípulo del filósofo Alejandro Korn -quien de septiembre a noviembre de 1933 dicta un curso universitario sobre el tema “Hegel y Marx” en Buenos Aires, Argentina, este curso marca el momento inicial en que la filosofía (universitaria) latinoamericana “recepiona el marxismo con una cierta serenidad”- (Fornet-Betancourt, 2001; 194-195).

Maestros, normalistas, trabajadores, universitarios y jóvenes constituyen escuadrones arevalistas; Arévalo sostiene conversaciones con jóvenes oficiales disidentes del Ejército de Guatemala, los cuales le muestran la necesidad de defender militarmente el triunfo electoral y preparar a la sociedad civil para la lucha armada.

En septiembre, Arévalo y los líderes del movimiento celebran juntas políticas clandestinas, es en estas reuniones donde saben de la existencia de una célula militar de conspiradores mucho más secreta que las conocidas hasta entonces, a la cual pertenecía el capitán Jacobo Arbenz, el mayor Francisco Javier Arana y el civil Jorge Toriello.

El 10 de octubre los universitarios Galich, Charnaud, Hiram Ordoñez viajan a El Salvador en busca de armas, hacen su primera incursión el 18 en el norte de Jutiapa y se repliegan el 19 a Santa Ana. En

la madrugada del 20 de octubre la capital se despertó a cañonazos, dos de los fuertes armados de la ciudad y el Palacio Nacional estaban bajo fuego de artillería, el cuartel rebelde era la Guardia de Honor de las Fuerzas Armadas de Guatemala; el plan para el alzamiento armado y la estrategia fue del mayor Aldana Sandoval. Por toda la ciudad se movilizaron ambulancias y transportes particulares cargados de civiles armados; el pueblo en rebelión acudió a la resistencia armada, de los barrios populares llegaron rápidamente combatientes improvisados para respaldar la acción militar.

La Junta Revolucionaria —conformada por Jacobo Árbenz, Jorge Toriello y Javier Arana— se hace cargo del gobierno del 20 de octubre de 1944 hasta el 15 de marzo de 1945, cuando José Arévalo es delegado a la presidencia, siendo este el primer presidente popularmente electo en Guatemala.

No tenemos simplemente un programa de gobierno, calculado para tres o cuatro presidentes sucesivos, sino que tenemos una propia doctrina filosófica, social y política, que hemos llamado socialismo espiritualista, y que significa una verdadera innovación doctrinaria para nuestra América, hasta ahora debatiéndose entre el conservatismo, el liberalismo y el marxismo. (Arévalo, 1945; 162).

El socialismo espiritual del gobierno nacionalista de Arévalo continuó con el mandato de Jacobo Árbenz hasta 1954 —el cual dio cabida en su administración como asesor al marxista José Manuel Fortuny, militante del Partido Guatemalteco del Trabajo—. A este gobierno revolucionario, en el marco de la guerra fría, la derecha lo acusó de comunista. En el discurso dirigido a trabajadores organizados del 1° de mayo de 1946 Arévalo dice:

Ya habéis oído la grito de nuestros comunes enemigos. Ya habéis oído y habéis visto la campaña infatigable de vuestros enemigos, que son los míos [...] para estos políticos de corte tradicional, es decir, de corte dictatorial, el Presidente de Guatemala es “comunista” porque ama a su pueblo, porque sufre con su pueblo, porque está con los humildes, porque apoya a los trabajadores, porque se niega a tener complicidad con los intereses bastardos de

los potentados [...], perpetuos corruptores de la función pública.
(Novales, 2013; 44-45)

Y refiriéndose al Congreso enuncia:

[...] es (acusado de) “comunista” porque legisla para bien de todos y defensa especial de vosotros (los trabajadores), porque en el medio juvenil de sus integrantes no cuajan los contratos “liberales”, aquellos que por una vía férrea entregaban la sangre y alma de Guatemala. (Arévalo, 2008; 157).

1.3.- El marxismo en los Movimientos Armados Socialistas en América Latina en la segunda mitad del siglo XX

Las consecuencias de la derrota de Alemania en la Gran Guerra — llamada posteriormente “Primera Guerra Mundial” — llevaron a muchas familias alemanas a perder sus posesiones, miles de fábricas cierran y el desempleo aumenta desproporcionadamente; las personas sumergidas en estas circunstancias para poder alimentarse comienzan a unirse al Partido Nacionalsocialista Obrero de Alemania. En 1933 Adolf Hitler es elegido presidente de Alemania, promueve una supuesta superioridad racial, el antisemitismo y el anticomunismo; los miembros del Partido Comunista de ese país votan en contra del ascenso de los nazis al poder.

El 1° de septiembre de 1939, el ejército nazi invade Polonia con la pretensión de expandir su poder territorial dando inicio a la llamada “Segunda Guerra Mundial”, dos días después Gran Bretaña y Francia le declaran la guerra a Alemania. En esta guerra se enfrentan dos fuerzas: la del Eje, conformada por Alemania, Italia y Japón y la de los Aliados en la que se encontraba Polonia, Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos, la Unión Soviética y China.

En 1941 las fuerzas del Eje han ocupado la mayor parte de Europa y África del Norte, al tratar de invadir la Unión Soviética se enfrentan con la resistencia comunista del Ejército Rojo, los nazis son derrotados en la batalla de Stalingrado, a partir de ahí las victorias del Eje se comienzan a desvanecer. Los tres grandes líderes de las fuerzas de los Aliados: Iósif Stalin (URSS), Winston Churchill (Gran Bretaña) y Franklin D. Roosevelt

(Estados Unidos) se reunieron en Teherán para garantizar la cooperación en la guerra contra las tropas del Eje; en esta reunión Churchill y Roosevelt aceptan que después de ganar la guerra, Europa Oriental fuera parte de la zona de influencia socialista, Europa Occidental capitalista y América controlada por el capitalismo norteamericano, configurando un nuevo mapa mundial. En 1945, los Aliados con el poderío del ejército soviético derrotan a los nazis, el 8 de mayo Alemania se rinde incondicionalmente y Japón el 15 de agosto después del bombardeo nuclear por parte del ejército de Estados Unidos en Hiroshima y Nagasaki. Alemania se divide en dos: Alemania Oriental y Alemania Occidental.

1.3.1.- La descolonización y Movimientos de Liberación en Asia y África

Las potencias coloniales europeas, debilitadas por la Segunda Guerra Mundial, pierden su dominio sobre las colonias en Asia y África y surgen movimientos nacionalistas en su mayoría apoyados por la Unión Soviética. Durante la guerra mundial los japoneses incitaban el espíritu anticolonialista y en todo territorio que ocupaban apoyaban a los nacientes movimientos nacionalistas. Estados Unidos mostró con las dos bombas atómicas en Japón su poder militar y que no estaban dispuestos a conceder nada a la expansión socialista en el mundo, así comenzó la llamada “Guerra Fría” entre dos superpotencias y la lucha anticomunista, la mayor disputa ideológica del siglo XX. A partir de 1947, la Unión Soviética, los partidos comunistas europeos y no-europeos apoyaron de forma sistemática a los movimientos anticoloniales de Asia, África y América Latina.

La independencia de las colonias después de la Segunda Guerra Mundial comienza en Asia; Corea se independiza de Japón en 1945 cuando este último país pierde la guerra; en agosto de 1945 Indonesia se proclama independiente de Holanda; en 1946 Filipinas obtiene su independencia del dominio de los Estados Unidos; en África, el Congo se independiza de Bélgica en 1960 y Ruanda y Burundi en 1962; Guinea Ecuatorial —colonia Española— se independiza en 1964; las colonias portuguesas Angola, Mozambique, Guinea-Bisáu, Santo Tomé y Príncipe, Cabo Verde y, en

Asia, Timor Oriental, logran su independencia hasta después de la caída del dictador Antonio de Oliveira Salazar en 1975.

Las colonias inglesas logran su independencia comenzando en Asia con la India y Pakistán (1947), Birmania y Ceilán (1948), Malaya (1957), Chipre (1960), Malasia (1963), Malta (1964); en África: Ghana (1957), Nigeria (1960), Sierra Leona, Tanganica y Camerún (1961), Kenia y Uganda (1962), Malawi y Zambia (1964), Gambia y Rodesia (1965), Botsuana y Lesoto (1966), Mauricio y Suazilandia (1968), y Seychelles (1976); en El Caribe, Jamaica y Trinidad y Tobago (1962).

La independencia de las colonias francesas comienza en Asia, cuando en septiembre de 1945 el comunista Ho Chi Minh proclama la independencia de Vietnam, Camboya (1953) y Laos (1954); en África, Tunes y Marruecos (1956), Guinea (1958), Argelia, Malí y Senegal (1959), Mauritania, Níger, Costa de Marfil, Centrafricana, Camerún, Gabón, Madagascar, Chad, Burkina Faso, Togo y Benín (1960).

La Revolución en China derrota política y militarmente al gobierno anticomunista de Chiang Kai-shek del Kuomintang (Partido Nacionalista Chino) el 21 de enero de 1949 al ceder éste su poder al general Li Zongren; al siguiente día las fuerzas comunistas del Ejército Popular de Liberación (EPL) entran en Pekín. El Partido Comunista Chino se instala en el nuevo gobierno delegado en el jefe militar del EPL, Mao Zedong, el cual el 1º de octubre en Pekín, proclama la República Popular China. El 10 de diciembre, la resistencia del Kuomintang huye a Taiwán después de ser derrotado el último bastión de las fuerzas nacionalistas. China se convierte así en un país con régimen socialista que perdura hasta 1976.

1.3.2.- Los mineros de las milicias del Movimiento Nacionalista Revolucionario en el sur de Abya Yala

La llamada revolución de Bolivia de 1952 es proletaria. La contundencia de las milicias del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) tuvo el respaldo y apoyo de diferentes clases sociales agrupadas en una fuerza popular devastadora. Las masas constituidas por indígenas, obreros, mujeres, campesinos, niños, artesanos, pequeños burgueses, estudiantes, fueron el actor principal en los estratégicos combates callejeros utilizados en la guerrilla urbana.

La crisis ideológica de la oligarquía boliviana de los años 40s genera la desaparición de los partidos políticos tradicionales y el surgimiento de nuevos como el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR) con una definición marxista cercana a la III Internacional o el Partido Obrero Revolucionario (POR) de tendencia trotskista. El MNR de origen pequeño burgués se funda en 1942 entre otros por Víctor Paz Estenssoro, Hernán Siles Zuazo, Carlos Montenegro y Germán Monroy Block, los cuatro excombatientes de la Guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1932-1935). El MNR es un partido nacionalista, antioligarca, antiimperialista y tuvo el acierto táctico de tener como aliado político a los mineros, masacrados en 1942 en Catavi; a su vez “el proletariado utilizó a los políticos del MNR para ingresar en la política de Bolivia”. (Zavaleta, 1979; 88)

Víctor Paz Estenssoro termina sus estudios de Derecho en 1927 en la Universidad Mayor de San Andrés, durante la Guerra del Chaco lee a León Trotsky completando sus lecturas de los ensayos sobre Perú del filósofo marxista José Carlos Mariátegui; en 1941 es ministro de economía en el gobierno de Bolivia. El 20 de diciembre de 1943 participa en un golpe de estado encabezado por el mayor Gualberto Villarroel, el cual es derrocado el 21 de julio de 1948 por una rebelión popular que lo saca del Palacio de Gobierno y en la plaza Murillo lo linchan por fascista; a la caída de este gobierno se exilia en Buenos Aires, Argentina, y reorganiza los cuadros militantes conspirando contra el gobierno de Enrique Hertzog del Partido de la Unión Republicana Socialista (PURS); el MNR provoca huelgas mineras y sindicales, en agosto de 1949 impulsa una rebelión en Santa Cruz de la Sierra, Sucre, Potosí y Cochabamba, la insurrección es reprimida de manera sangrienta.

El 6 de mayo de 1951, Paz Estenssoro es elegido presidente de Bolivia por vía democrática, sin embargo, la oligarquía le niega el triunfo. El 9 de abril de 1952 las empresas mineras intentan un golpe de estado encabezado por el general Antonio Seleme con la pretensión de imponer en el poder una junta militar; en respuesta, ese mismo día emerge del pueblo un levantamiento armado encabezado por los mineros; en Oruro los obreros de la mina San José derrotan al Ejército de Bolivia y en Milluni colocan al regimiento Bolívar entre dos fuegos y lo aniquilan. Estas acciones insurgentes destrazan la lógica militar obstruyendo el paso, por

lo que los obreros mineros de distintos distritos, sin ningún mando centralizado comenzaron a bajar por los cerros de la ciudad de La Paz. La táctica se centró en obligar al ejército regular a dividir su fuerza en pequeños combates o “corralitos” y hacer a los soldados entrar y mezclarse con la población de manera directa, en esas condiciones muchos desertaron y el número de armas en manos civiles aumentó, así como el apoyo logístico que recibieron del pueblo los insurrectos.

La resistencia militar no duró más de tres días, el 11 de abril de 1952 el general derrotado Humberto Torres Ortiz se rinde en Lajas a 20 kilómetros de ciudad de La Paz y firma el pacto de paz con el jefe militar revolucionario Hernán Siles Zuazo. El primer gobierno revolucionario es delegado en un co-gobierno en el cual estaban Hernán S. Zuazo y Juan Lechín entre otros dirigentes del MNR, este co-gobierno dura cuatro días hasta resolver devolverle el cargo de Presidente electo de Bolivia a Víctor Paz Estenssoro el 15 de abril de 1952.

Sobre la victoria del pueblo armado la pequeña burguesía implanta un gobierno nacionalista, lo cual desata una fuerte discusión sobre el carácter de la revolución destacándose diferencias teóricas entre marxistas stalinistas y trotskistas. René Zavaleta señala en su artículo *Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)*:

Los obreros, en efecto, que habían jugado el papel central en el combate y que habían desbandado al ejército, se comportan como lo que eran, es decir, como los amos de la situación. Había en el movimiento proletario, empero, una duplicación; se sentían, por una parte, integrantes del movimiento democrático considerado como generalidad y, por lo tanto, impusieron como algo natural el retorno de Paz Estenssoro y la reivindicación de su presidencia, como emergencia de su victoria en las elecciones de 1951. Pero, por otra parte, eran portadores semiconscientes de su propio programa, que era el que figuraba en la tesis de Pulacayo, aprobada en 1947. Lechín expresaba lo primero; lo segundo, demostró ser un germen imposible de desarrollarse en tanto cuanto no se diferenciara la clase del movimiento democrático general, es decir, ya como partido obrero. (Zavaleta, 1979; 99)

1.3.3.- Los “barbudos” del Ejército Rebelde del Movimiento 26 de Julio

El 1° de diciembre de 1958 el dictador Fulgencio Batista huye de Cuba derrotado militarmente por el Ejército Rebelde del Movimiento 26 de Julio; el 1° de enero de 1959 Fidel Castro siendo el Comandante en jefe del ejército guerrillero entra triunfante a la ciudad de La Habana acompañado de los comandantes Ernesto “Che” Guevara y Camilo Cienfuegos, cientos de guerrilleros y guerrilleras, militantes y simpatizantes de la Revolución Cubana.

La Revolución Rusa así como la Revolución Mexicana, son antecedentes ineludibles para los cubanos; el estudio, la reflexión y análisis de las estrategias y tácticas empleadas en la guerra de estas revoluciones fueron un antecedente indispensable antes del levantamiento armado.

Después de la Revolución Mexicana, este país va a servir como retaguardia de los movimientos armados socialistas en América Latina; la Revolución Cubana toma forma en tierras mexicanas. Por los testimonios escritos y publicados, hoy podemos tener una idea de lo que significaba México para los guerrilleros cubanos; los jóvenes con un sueño clandestino y futuros revolucionarios como la guerrillera Aleida March veían en dicho país un ejemplo a seguir en la lucha revolucionaria.

Quando era aún joven –en mi época de lecturas románticas-, leí la novela *El ángel sin cabeza*, de la austriaca Vicky Baum, que despertó en mí inquietudes por conocer más sobre la historia latinoamericana. A tal punto llegó mi avidez que busqué entre mis amigos quién podía prestarme libros que hablaran de la Revolución Mexicana. (March, 2011; 9)

El comandante del ejército rebelde Juan Almeida Bosque, en el recuento del exilio en México escribe:

Los mexicanos han combatido contra los conquistadores españoles, franceses y norteamericanos que intentaban despojarlos de sus tierras. Este pueblo tiene mucho que contar. (Almeida, 2009; 201-202)

Muchos de los sobrevivientes de los asaltos a los cuarteles Moncada y Carlos Manuel de Céspedes el 26 de Julio de 1953 se exilian en

territorio mexicano gracias a una amnistía concedida a los cubanos rebeldes y la protección del expresidente mexicano Lázaro Cárdenas. En México los revolucionarios y futuros expedicionarios del yate Granma se reorganizan para derrocar la dictadura de su país por medio de la vía armada; gran parte de la capacitación militar la recibieron del General Alberto Bayo.

El teórico de la guerra de guerrillas, el General Alberto Bayo es trasladado de Cuba a España cuando tiene 6 años de edad. En 1915 obtiene el título de Piloto en la Escuela de Aviación Militar de Madrid; combate contra los moros en África durante once años, es ahí donde conoce de manera práctica el método de la lucha de los insurgentes de la región montañosa de Marruecos que aplicaban contra las autoridades coloniales; cuando era estudiante de la carrera había aprendido este tipo de guerra como una materia más, en esas clases conoció que los españoles habían expulsado a los moros de la península con la guerra de guerrillas, este método también fue utilizado por el pueblo español para expulsar a los franceses de su territorio en 1808. En la resistencia de la Guerra Civil Española —comenzada el 17 de julio de 1935 tras el golpe de estado a la España Republicana y su naciente democracia ganada por voto popular, orquestado por el fascista Francisco Franco, apoyado por los dictadores Adolf Hitler y Benito Mussolini— propone cambiar el sistema de guerra regular por el de guerra irregular, sin embargo los mandos militares del gobierno de la Segunda República Española no saben escuchar a tiempo y son derrotados; en 1939 tras finalizar el conflicto se exilia en Cuba y en 1942 en México, donde conoce a los futuros combatientes cubanos que encabezarán la Revolución Cubana.

El método utilizado para la guerra por el Ejército Rebelde del Movimiento 26 de Julio es la puesta en práctica de la tesis defendida por el General Alberto Bayo. En su libro *Ciento cincuenta preguntas a un guerrillero* respondiendo a la cuestión número 1 que a la letra dice: “Para que una guerrilla triunfe ¿Qué condición primordial y precisa ha de tener?” escribe:

Poseer la razón en la lucha por la injusticia que sufre el pueblo, ya sea invasión extranjera, imposición de una dictadura vil, etc. (y por supuesto el apoyo del pueblo, principalmente del de la clase trabajadora). Si no se cumple esa condición la revolución siempre será deshecha. (Bayo, 1980; 6)

En este libro toma como figura ejemplar, para su planteamiento teórico de la guerra de guerrilla, entre otros, a los insurgentes mexicanos de la Independencia y la Revolución Mexicana, en la respuesta a la misma pregunta 1, párrafos más adelante dice:

Pancho Villa se echó solo a la montaña contra el dictador de su país y llegó poco a poco a reunir a 40,000 guerrilleros liberando a México del poder del tirano General Díaz. (Bayo, 1980; 8)

Este manual fue leído por aquellos que se preparaban para combatir por medio de las armas la dictadura de Cuba, entre ellos se encontraba Ernesto Guevara en quien enfocaremos nuestro análisis, ya que el jefe militar logró la congruencia en la praxis sin dejar de teorizar; además de dar un aporte al marxismo sin hacer una repetición del marxismo occidental, sino contribuyendo con elementos nuevos arrojados de su experiencia como guerrillero, político y científico que servirán de base a las guerrillas latinoamericanas del Movimiento Armado Socialista de la segunda mitad del siglo XX.

Los padres del Comandante “Che” Guevara criaron a su hijo con ideas socialistas; en 1953 después de su primer viaje por Latinoamérica se titula de médico en la Universidad de Buenos Aires (UBA); desde los 17 años hasta su incorporación al Movimiento 26 de Julio en 1955 va a redactar un libro al que se refiere como el *Diccionario de filosofía*, en él se pueden encontrar las lecturas de libros como *El Manifiesto comunista* y *El Capital* de Karl Marx; el *Anti-Dühring* de Friedrich Engels; *El Estado y la revolución* y *El imperialismo, fase superior del capitalismo* de Vladimir Lenin, y de filósofos marxistas latinoamericanos como José Carlos Mariátegui y José Ingenieros.

En 1953 llega a Bolivia - en su segundo viaje por Latinoamérica - en pleno proceso revolucionario iniciado en 1952 por el Movimiento Nacionalista Revolucionario y sus milicias de mineros; en diciembre de ese mismo año llega a la Guatemala del revolucionario gobierno del General Jacobo Arbenz, es ahí que conoce al exiliado cubano Antonio “Nico” López responsable del ataque al cuartel Carlos Manuel Céspedes en Bayamo - ataque que fue simultáneo al Cuartel Moncada en Santiago de

Cuba del cual fue responsable el Dr. Fidel Castro - ; “Ñico” es el que comienza a llamarlo “Che” y va a ser el que lo pone en contacto con los exiliados cubanos.

En Guatemala, el “Che” se enrola en las brigadas de sanidad con el fin de realizar servicio de socorro de emergencia y en las brigadas Juveniles Comunistas para recibir instrucción militar; la brigada Augusto Cesar Sandino en la que militó se encargaba de patrullar con fusil en mano las calles por las noches. No le permiten permanecer en el país después del golpe de estado al gobierno revolucionario dado por el traidor títere elegido por la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos (CIA) - el militar Castillo Armas - y se va exiliado a México; en julio de 1955 se entrevista con Fidel Castro - sobreviviente del ataque al cuartel Moncada - y se une al Movimiento 26 de Julio.

Fidel Castro va tomar lección de la estrategia enemiga que consiste en utilizar propaganda anticomunista, ideología con la cual el gobierno yanqui va a intervenir por medio de la CIA en el derrocamiento de Jacobo Arbenz y apoyará dictaduras militares en casi toda América Latina. La propaganda anticomunista fue utilizada sistemáticamente para desprestigiar los movimientos revolucionarios como el de Guatemala. Es por ello que debemos entender la estrategia argumentativa del Comandante Fidel Castro, ya que es muy cuidadoso en declarar socialista a la Revolución Cubana en los primeros dos años de haber triunfado; es hasta 1961 que el gobierno revolucionario marca la dirección al declarar oficialmente el carácter socialista de la revolución. El 16 de abril, en un discurso pronunciado por Fidel Castro como presidente de Cuba, en horas fúnebres de las víctimas de bombardeos a distintos puntos de la isla, frente al cementerio Colón dice:

Compañeros obreros y campesinos, ésta es la Revolución socialista y democrática de los humildes, con los humildes y para los humildes (*Aplausos*). Y por esta revolución de los humildes, por los humildes y para los humildes, estamos dispuestos a dar la vida (*Gritos*). (Castro, 1976; 33)

Al finalizar el discurso, por primera vez una de las consignas fue: “¡Viva la Revolución socialista!”.

Por su parte, el Comandante “Che” Guevara desde enero de 1959 hasta 1965, va a formar parte del gobierno revolucionario ocupando cargos como: Jefe de la Fortaleza de San Carlos de la Cabaña, Director del Departamento de Industrias, Ministro de Industrias y Presidente del Banco Nacional; en este lapso de su vida viaja a diferentes partes del mundo representando a Cuba y tiene un acercamiento diplomático con los países socialistas.

No podemos en este trabajo extendernos en la obra entera del “Che”. Sólo queremos señalar que a diferencia de muchos intelectuales, el marxismo de Guevara tiene referencia de manera radical a una praxis revolucionaria y a un conocimiento encarnado en las condiciones materiales en las que vivían los países socialistas existentes en ese momento, de ahí que su trabajo teórico sostenga un marxismo no de repetición dogmática, sino un marxismo crítico, antidogmático; es un intento de naturalizar el marxismo en América Latina. Para el estudio del marxismo del Comandante “Che” Guevara seguimos la línea trazada por el filósofo cubano de la liberación Raúl Fonet-Betancourt:

En primer lugar señalemos un momento que se puede designar como momento metodológico-hermenéutico y que forma el presupuesto decisivo para entender correctamente el trato de Guevara con el marxismo. Se trata de la idea de Guevara de que hay que tratar con el marxismo como con un instrumental científico. Es decir, que el marxismo no es un sistema cerrado, sino un proceso científico de conocimiento que no se distingue en principio de aquellos que se realizan, por ejemplo, en la biología o en la matemática, pues el marxismo es también científicamente abierto y por eso puede, y debe, ser continuamente desarrollado. Aún más, para Guevara, el marxismo es un aporte esencial de la dinámica científica de la historia de la humanidad. (Fonet-Betancourt, 2001; 294).

Con esta precisión señalada por Raúl Fonet-Betancourt ahora podemos entender con mayor claridad aquello que el “Che” escribe en 1960 en *Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana*:

Hay verdades tan evidentes, tan incorporadas al conocimiento de los pueblos, que ya es inútil discutirlos. Se debe ser “marxista” con la misma naturalidad con la que se es “newtoniano” en física o

“pasteuriano” en biología, considerando que si nuevos hechos determinan nuevos conceptos, no se quitará nunca su parte de verdad a aquellos otros que hayan pasado. (Guevara, 2007; 84)

El marxismo para el “Che” es una guía para la acción, como toda teoría es un instrumento o medio para analizar la realidad, no es una doctrina dogmática sino un marxismo antidogmático, ya que, la construcción del socialismo en Cuba trajo problemáticas que ni Marx, Engels, Lenin o Mao se enfrentaron. El aporte central de Guevara al marxismo fue el humanismo revolucionario del hombre nuevo, situando en el devenir histórico la transformación de la subjetividad humana que decanta en un sujeto pleno, el cual al transformarse por medio de la revolución de la conciencia logra otro modo de *ser-estar-actuar* en el mundo; la educación técnica y científica (ilustrada) es el medio práctico que lleva al sujeto a tener la idea clara del comunismo, es así que la idea es entendida como progreso, es decir, hacia un futuro que es parte de un plan social liberador.

Desde noviembre de 1965, después de finalizada la campaña militar en el Congo y hasta su llegada a Bolivia en noviembre de 1966, escribe un libro sobre *Economía Política*; este libro es escrito dentro del periodo “hereje” de su vida que comienza a mediados de 1965 con la renuncia de su nacionalidad cubana y de todas sus responsabilidades en el gobierno de Cuba para marcharse a abrir nuevos campos de batalla, en 1965 viaja a África y un años después a América del sur donde muere en 1967. En las notas de este libro muestra de manera muy clara su marxismo antidogmático, el cual parte de una profunda experiencia práctica en la construcción del socialismo real en un país latinoamericano; en el prólogo escribe:

Creemos importante la tarea porque la investigación marxista en el campo de la economía está marchando por peligrosos derroteros. Al dogmatismo intransigente de la época de Stalin ha sucedido un pragmatismo inconsistente. Y, lo que es trágico, esto no se refiere sólo a un campo determinado de la ciencia; sucede en todos los aspectos de la vida de los pueblos socialistas, creando perturbaciones ya enormemente dañinas pero cuyos resultados finales son incalculables. (Guevara, 2006; 26)

Y más adelante:

A los que nos miren con desconfianza basados en la estimación y lealtad que experimentan respecto a los países socialistas, les hacemos una sola advertencia: la afirmación de Marx asentada en las primeras páginas de *El Capital*, sobre la incapacidad de la ciencia burguesa para criticarse a sí misma, utilizando en su lugar la apologética, puede aplicarse hoy, desgraciadamente, a la ciencia económica marxista. Este libro constituye un intento de retomar la buena senda e, independientemente de su valor científico, nos cabe el orgullo de haberlo intentado desde este pequeño país en desarrollo. (Guevara, 2006; 28)

El Comandante “Che” Guevara muere el 8 de octubre de 1967, en Bolivia, combatiendo y poniendo en práctica su tesis sobre el foco guerrillero, esta misma tesis será desarrollada en la práctica por diferentes grupos armados en toda América Latina y en distintas partes del mundo, en 1994 el EZLN transforma la tesis; en la estrategia y táctica político-militar del EZLN hay una crítica práctica a la teoría de la guerra de guerrillas del “Che” y que analizaremos en líneas más adelante.

1.3.4.- Los cristianos del Frente Sandinista de Liberación Nacional

El triunfo de la Revolución Cubana motivó a los movimientos revolucionarios de América Latina a intentar repetir en sus respectivos países la experiencia del Ejército Rebelde del Movimiento 26 de Julio. Meses después del 1º de enero de 1959, el gobierno revolucionario de Cuba comenzó a prestar apoyo a expediciones guerrilleras en Panamá, Haití, República Dominicana y Nicaragua, promoviendo con esto el Movimiento Armado Socialista Latinoamericano.

A partir de 1959 Cuba se convierte en el principal apoyo de las guerrillas latinoamericanas (a excepción de México) y algunos países de África. En 1960 el Comandante Ernesto “Che” Guevara pone al servicio de la lucha revolucionaria la publicación del libro *La guerra de guerrillas*, el cual va a ser un instrumento teórico para la práctica, basado en su experiencia guerrillera logra una síntesis de la concepción táctica y estratégica de la guerra de guerrillas. En el libro se postula la idea del “foco guerrillero” como motor de la revolución, el “foco” es la vanguardia que

debe guiar la lucha del pueblo en armas; critica la actitud quietista de revolucionarios o pseudo revolucionarios que consideran que no se pueden enfrentar a un ejército profesional y a aquellos que consideran que de manera mecánica o etapista se darán las condiciones objetivas necesarias para la revolución sin hacer ningún esfuerzo en catalizar el proceso revolucionario. En el primer punto del capítulo I, escribe:

Consideramos que tres aportaciones fundamentales hizo la Revolución Cubana a la mecánica de los movimientos revolucionarios en América Latina, son ellas:

1. ° Las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército.
2. ° No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas.
3. ° En la América sub-desarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente en el campo. (Guevara, 1977; 11)

En el contexto de la Guerra Fría el gobierno de Estados Unidos y su pretensión imperialista asumió una posición política en la cual no estaban dispuestos a que se extendieran las revoluciones con tendencia socialista en el hemisferio occidental, invirtiendo fuertes cantidades de recursos para aniquilar el Movimiento Armado Socialista por medio de la CIA. En 1961, Estados Unidos, teniendo como presidente a John F. Kennedy, atenta contra la soberanía nacional del gobierno revolucionario de Cuba al intentar invadir la isla y derrocar el mandato delegado en el Comandante Fidel Castro, la contrarrevolución es derrotada en abril de 1961 en Playa Girón.

Los jóvenes revolucionarios latinoamericanos, decepcionados del burocratismo de los Partidos Socialistas prosoviéticos que pregonaban la transformación por la vía pacífica, toman el ejemplo de la Revolución Cubana y forman grupos radicales de vanguardia para que por medio de la vía armada conquisten el poder e instauren un gobierno revolucionario que a su vez proclame la patria socialista. El apoyo del gobierno revolucionario cubano a los Movimientos Armados Socialistas era en armamento, logística y adiestramiento militar en estrategias y tácticas de guerrilla.

La teoría del “foco” insurreccional será aplicada mecánicamente por numerosas agrupaciones armadas, en los 60s, 70s y aún en los 80s

surgen guerrillas en prácticamente toda América Latina. Sólo por mencionar algunos de estos grupos tenemos por ejemplo: en 1961 en Nicaragua el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) y en Uruguay el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T); en 1962 en Venezuela las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN); en 1964 en Colombia las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN); en 1965 en Chile el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR); en 1967 en Brasil la Acción Libertadora Nacional (ALN); en 1970 en Argentina el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y Montoneros; en 1980 en El Salvador el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN); en 1982 la Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG); y en 1983 en México el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). De todas las agrupaciones armadas surgidas de América Latina sólo el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) logra en 1979 asaltar el poder por medio de la vía armada.

Otro caso excepcional se dio en 1970 en Chile pero por vía democrática. A diferencia de todos los procesos armados, la Unidad Popular (UP) en Chile se forma de la coalición de partidos de izquierda en 1969 para participar en las elecciones a la presidencia de 1970, en las cuales gana por voto popular el médico marxista Salvador Allende. En ambos casos, la participación de grupos de católicos progresistas y teólogos de la liberación fue determinante. La elección del pueblo de un régimen socialista por medio de una revolución democrática en Chile, es la demostración de una manera distinta de asaltar el poder; sin embargo mantiene la firme convicción de un objetivo común con el Movimiento Armado Socialista, es decir, una patria socialista.

Salvador Allende se titula de médico en la Universidad de Chile en 1933, ese mismo año participa en la fundación del Partido Socialista de Chile (PS), en 1943 es secretario de dicho partido, representaba el ala moderada del socialismo. Después de tres postulaciones para la presidencia de su país lo logra en 1970 en el cuarto intento. El 4 de septiembre de 1970, conocidos los resultados preliminares de la jornada electoral, a las 2 de la madrugada, desde los balcones de la Federación de Estudiantes (FECH) en el centro de Santiago, dirigiéndose a la multitud, en el discurso de la victoria dice:

América Latina y más allá de la frontera de nuestro pueblo, miran el mañana nuestro. Yo tengo plena fe en que seremos lo suficientemente fuertes, lo suficientemente serenos y fuertes, para abrir el camino venturoso hacia una vida distinta y mejor; para empezar a caminar por las esperanzas alamedas del socialismo, que el pueblo de Chile con sus propias manos va a construir. (*Aplausos*). (Allende, 1989; 55)

Las políticas económicas socialistas de nacionalización y estatización provocaron alarma en el gobierno de los Estados Unidos a cargo de Richard Nixon. El 11 de septiembre de 1973 el traidor Augusto Pinochet, jefe de las Fuerzas Armadas de Chile, forma parte de un golpe de Estado orquestado en complicidad con la CIA; el presidente Salvador Allende se refugia en el Palacio de la Moneda con un fusil de asalto AK-47, su Grupo de Amigos Personales (GAP) con sus armas individuales, dos ametralladoras y tres lanzagranadas; minutos después son bombardeados por aviones cazabombarderos. Antes de ser detenido, mientras soldados traidores intentan derribar la puerta donde se protegen, negándose a aceptar las condiciones de los militares golpistas, con su AK-47 muere en batalla al suicidarse. En octubre de 1973 todos los partidos marxistas son declarados ilegales en Chile.

El proceso de la Revolución Nicaragüense en Centroamérica fue distinto al seguido por la revolución democrática chilena en el sur del continente. El 17 de julio de 1979 el dictador Anastasio Somoza, sin el apoyo de los Estados Unidos, sale huyendo de Nicaragua derrotado política y militarmente. El 19 de julio las columnas guerrilleras del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) entran en Managua con el apoyo masivo del pueblo insurrecto; el día 20 la dirección del país recae en la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional conformada por cinco personas. La representación del gobierno revolucionario instaurado es delgada en 1985 en el Comandante Daniel Ortega, miembro de la dirección del FSLN que encarnaba la parte más moderada del sandinismo.

La Revolución Nicaragüense logra combinar el nacionalismo de los “montañeses” del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional, el marxismo-leninismo de la Revolución Rusa, la guerra popular prolongada y línea de masas de la Revolución China, y la tesis del foco guerrillero de la Revolución Cubana, aportando a los movimientos revolucionarios la no

contradicción entre católicos y revolucionarios, que a diferencia de la Revolución Chilena no excluye el frente guerrillero armado de liberación.

El proceso del FSLN construyó un movimiento que no residía en un solo dirigente, sino que conformó una unidad nacional de combate, la pretensión de crear frentes de lucha contra la dictadura de la familia Somoza surge de uno de los fundadores de los FSNL, el Comandante en Jefe de la revolución: Carlos Fonseca.

El análisis de los fundadores del FSLN - que en su mayoría fueron líderes universitarios - encuentra que en la primera mitad del siglo XX, Nicaragua vivía en un oscurantismo ideológico; en 1934 tras el asesinato del General César Sandino la lucha social se inhibió, el marxismo era casi desconocido. Para la década de los 60s no había en las universidades catedráticos con formación marxista. La primera célula de estudio marxista se creó en 1956 y Carlos Fonseca fue parte de ella. El Comandante Tomas Borge en su libro testimonial *La paciente impaciencia*, escribe:

En Nicaragua se escuchaban apenas los ecos lejanos de las luchas sociales del continente. El marxismo no era conocido ni en su versión dogmatizada. [...] En la conferencia de partidos comunistas latinoamericanos realizada en Buenos Aires en 1929, no hubo representación alguna de nuestro país. (Borge, 1989; 87)

Carlos Fonseca comenzó a saber del marxismo por Ramón Gutiérrez, el cual de Nicaragua se va a El Salvador y comienza a conocer el tema, en 1953 regresa a Nicaragua y se hace amigo del que después será uno de los fundadores del FSLN. Ramón le muestra a Carlos libros de marxismo en idioma francés, ambos se vieron obligados a estudiar en ese idioma aquellos libros. Antes de cumplir los 19 años, en su tesis de bachillerato escrita en un par de horas, sin consultar bibliografía, sentado en su pupitre escribió un texto titulado *El Capital y el trabajo*, su amigo de toda la vida Tomas Borge de este trabajo dice:

Allí sostenía que los tres factores que intervienen en la producción están constituidos por la naturaleza del trabajo y el capital, y que el trabajo es el esfuerzo premeditado y consciente que se hace para satisfacer las necesidades. (Borge, 1989; 110-111)

En 1955, al terminar su bachillerato, recibe la medalla “Estrella de oro” por ser el mejor estudiante del Instituto Nacional del Norte de Matagalpa; un año después, ingresa a la Facultad de Derecho en la ciudad de León, donde ya estudiaba Tomas Borge, ahí conocieron a Silvio Mayorga; los tres participaron en un círculo de estudios organizado por el militante comunista Noel Guerrero - discípulo del filósofo marxista mexicano Lombardo Toledano-. En 1957 es enviado por el Partido Socialista de Nicaragua al VI Festival Mundial de la Juventud y Estudiantes; en sus *Notas sobre la montaña y otros problemas*, escritas en 1976, considera que la dirección del PSN (que había apoyado al dictador Somoza) padecía un atraso político heredado.

Pasemos a los ejemplos que demuestran el cavernario atraso heredado, [...] en un acto público celebrado en 1964 se constató que entre los conocimientos del principal dirigente del PSN no se incluía el dominio del contenido del “Manifiesto Comunista” de Marx y Engels. [...] En Nicaragua se arriba a la década de los 60 sin contar en la Universidad con un sólo catedrático con formación marxista (sabemos de países como Ecuador donde incluso había catedráticos autores de manuales socialistas). Este atraso no era exclusivo del sector político vinculado a la clase obrera. (Fonseca, 1981; 333-334)

El 23 de junio de 1957, desde Honduras, es uno de los que encabeza la columna guerrillera que se enfrenta militarmente a la dictadura en “El Chaparral”; son derrotados, herido gravemente es enviado a Cuba, en la isla socialista, bajo la protección de Fidel Castro se gradúa de un curso de morteros junto con Tomas Borge y Silvio Mayorga; los tres formarán parte de los fundadores de FSLN. El Comandante en Jefe del FSLN Carlos Fonseca es emboscado y muere combatiendo en las primeras horas del 8 de noviembre de 1976.

De los fundadores del FSLN sólo el Comandante Tomas Borge sobrevivirá al triunfo de la revolución, este representó hasta el final de la lucha armada el ala radical de la Dirección Nacional del FSLN, para él:

La escasez teórica y lo peculiar de nuestras formaciones económico-sociales llevaron al movimiento socialista latinoamericano a asumir posiciones equivocadas en la interpretación del problema nacional y las alianzas en nuestras sociedades.

Ese desfase de la interpretación marxista con la realidad latinoamericana se hizo evidente durante los años de la III Internacional Comunista, que dictaba tácticas y políticas por igual a los partidos de la India, Alemania, Ecuador o Júpiter. Esa desvalorización de la realidad concreta de nuestros países se demuestra, por ejemplo, en el hecho de que el Partido Comunista de México fue fundado en 1919 por el europeo Michael Borodin y Manabendra Nath Roy, originario de la India, quien fue designado como primer secretario. Años después, ese mismo partido, extraño al cuerpo social mexicano en sus inicios, tuvo una actitud equivocada frente a Sandino. (Borge, 1989; 86-87)

La Revolución Cubana fue la puerta por donde se les abrió el horizonte a los jóvenes rebeldes nicaragüenses, los cuales se nutrieron del estudio del marxismo y de la experiencia de las diversas revoluciones del mundo. El comandante guerrillero Omar Cabezas, siendo dirigente estudiantil, se integra al FSLN en 1968 y sube a la montaña como combatiente en 1974, en su libro testimonial *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, muestra el sentimiento que muchos estudiantes universitarios tuvieron que enfrentar ante la necesidad de tomar las armas y subir a la montaña.

[...] el impacto que te causa cuando pasás abruptamente de un medio a otro y sobre todo cuando vos no estás preparado físicamente para eso, es muy fuerte. Yo diría que no estábamos preparados ni psíquicamente para eso, porque a pesar de que habíamos leído el *Diario del Che*, escritos sobre Vietnam, sobre la Revolución china, una serie de relatos, de trabajos sobre los movimientos guerrilleros de América Latina y de otros lugares... la idea que teníamos era muy general... no sabíamos lo que era en concreto eso. (Cabezas, 1985; 69)

En el interior del FSLN había una diversidad ideológica que teóricamente logró descubrir que el evangelio del cristianismo no se contradecía con los fundamentos éticos del marxismo; pero más aún, la interpretación de la realidad del marxismo sandinista encontró que la práctica revolucionaria de Jeshúa ben Joseph se encuentra en la base del comunismo. La Teología de la Liberación abrió una nueva perspectiva que hizo comprender la vida histórica de Jesús de Nazaret a la luz de la interpretación, investigación y metodología científica del materialismo histórico, esta teología desde su surgimiento combatió en todos los frentes

de liberación en el continente, algunas veces con fusil en mano como Camilo Torres con el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Colombia; en otras, de manera profética develando una espiritualidad de la liberación en la militancia revolucionaria como el caso de Ernesto Cardenal en Nicaragua. María Haydeé esposa de Carlos Fonseca en un testimonio dado a Tomas Borge en 1989 dice:

Carlos me hablaba mucho sobre el comunismo, aunque nunca me pidió que abandonara la fe cristiana. Para él – y tampoco para mí – no había contradicción entre nuestras maneras de pensar, pues estábamos de acuerdo en la necesidad de la revolución. (Borges, 1989; 279-280)

Al triunfo de la revolución, Ernesto Cardenal, místico de la liberación y colaborador del FSLN en la tercera tendencia o de la estrategia insurreccional, fue nombrado Ministro de Cultura, en sus *Memorias* publicadas en el 2003, escribe:

El marxismo y la religión son incompatibles. Pero no Marx y la Biblia. El mensaje de la Biblia es completamente marxista como nos lo hizo ver José Porfirio Miranda: en la Biblia Dios está siempre diciendo a través de los profetas que no quiere culto, que está aburrido de las plegarias, de los sacrificios, del incienso, de los ayunos (es decir, de la religión), y lo que él quiere es que se rompan las cadenas de los oprimidos, que no se despoje a los huérfanos y a las viudas, que haya justicia entre los hombres. Y el mensaje de Cristo fue en la misma línea de los profetas. (Cardenal, 2003; 312)

Los programas de gobierno impulsados durante la administración del Comandante de la revolución Daniel Ortega están inspirados en el socialismo cubano y los partidos socialistas europeos, con la tendencia hacia una Nicaragua cristiana, socialista y solidaria. En su segundo mandato como presidente, a partir del triunfo electoral en el 2006 y reelecto en 2012, en una entrevista a la cadena rusa de noticias RT, publicada el 29 de julio de 2013, haciendo un recuento de lo aprendido desde 1979, el presidente-comandante sostiene:

Optamos por cristianismo, socialismo, solidaridad, pero nuestro modelo, no es un modelo que esté dentro del marco de lo que es el modelo tradicional socialista, sino que de acuerdo a lo que es

nuestra realidad económica, de acuerdo a lo que es nuestra historia.
(Ortega, 2013)

Al inicio de su discurso del 7 de noviembre de 2015, en conmemoración al 39 Aniversario del Tránsito a la Inmortalidad del Comandante Carlos Fonseca, vuelve a repetir la fórmula:

[...] Aquí, con Santos López, con Tomás, con los Héroes y Mártires de la Revolución y, con las Nuevas Generaciones, que están construyendo, y que continuarán desarrollando una Nicaragua, Cristiana, Socialista, Solidaria, sobre los Fundamentos de nuestra Cultura, de nuestra Historia, del Pensamiento de Sandino, del Pensamiento de Carlos. (Ortega, 2015)

1.4.- Transformación de la guerrilla. Los insurgentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

En América Latina, en 1989 en Uruguay el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T) se integra a la coalición política del Frente Amplio; en 1990 en Nicaragua el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) pierde las elecciones a la presidencia y en Colombia la guerrilla del Movimiento 19 de abril (M-19) pacta la paz; en 1991 en Ecuador la guerrilla Alfaro Vive Carajo (AVC) pacta la paz; en 1992 en El Salvador el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) firma acuerdos de paz y se convierte en partido político. Otras guerrillas del Movimiento Socialista Latinoamericano fueron desarticuladas, algunos guerrilleros fueron capturados y hechos presos, otros más se unieron a otras fuerzas, mientras otras guerrillas disminuidas seguían combatiendo. En 1994 han pasado más de 17 años de la muerte de Mao Zedong; más de nueve años del progresivo desmantelamiento y la implementación de la Perestroika en la Unión Soviética (URSS); más de cuatro años de la caída del muro de Berlín en Alemania, o lo que se conoce como la caída del socialismo real en los países de la Europa del Este, y con ello el fin a la Guerra Fría.

El 1° de enero de 1994 entra en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entre Canadá, Estados Unidos y México, de manera análoga ese mismo día, a la misma hora, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) declara la guerra al mal

gobierno de México; toma siete cabeceras municipales en el sureste del país, en el estado de Chiapas: San Cristóbal de las Casas, Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo, Oxchuc, Huixtán y Chenalhó. Las exigencias desde el largo caminar de más de 500 años fueron y son 11 demandas: tierra, trabajo, alimentación, salud, educación, vivienda digna, independencia, democracia, libertad, justicia y paz.

Las cifras oficiales ofrecidas por el servicio secreto de inteligencia mexicano, el Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN), señalan que para el 21 de diciembre de 2012 el EZLN está compuesto por algo más de 40,000 elementos agrupados en las llamadas bases de apoyo. El proceso revolucionario del EZLN aún está inconcluso, en el porvenir, es un todavía-no, el final es desconocido, en el momento en el que escribo estas líneas la lucha continúa, el desenlace del conflicto será años después, es un proceso abierto.

El Subcomandante Insurgente Marcos siendo el jefe militar del EZLN, el 1º de enero de 1994, declara a la prensa que la dirección del EZLN, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) es mayoritariamente indígena; sobre las demandas de libertad y democracia hace un llamado a toda la sociedad mexicana a que se levanten junto con ellos, no necesariamente con las armas sino con lo que puede cada uno según su medio en el que se desempeña, ya que en el EZLN

[...] no hay una ideología perfectamente bien definida así en el sentido clásico del marxismo-leninismo, del social-comunismo, del castrismo, hay más bien un punto común de enlace para los grandes problemas nacionales que para un sector u otro coinciden siempre en la falta de libertad y falta de democracia. (EZLN, 1994)

El EZLN se crea el 17 de noviembre de 1983 como brazo armado de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) a las cuales estará articulado hasta finales de 1992. Las FLN surgen en la primera oleada guerrillera del Movimiento Armado Socialista Latinoamericano (1959-1979), en el marco de la Guerra Fría; se fundan el 6 de agosto de 1969 en Monterrey, en esta organización se reagrupan los guerrilleros sobrevivientes del Ejército Insurgente Mexicano (EIM), el cual en el primer semestre de 1969 intenta crear un foco guerrillero en la Selva Lacandona que es eliminado al ser descubierto por la Dirección Federal de Seguridad (DFS).

En México, sin el apoyo logístico de Cuba, los grupos guerrilleros emergen por la represión del gobierno y al encontrarse las vías políticas cerradas; en 1962 el gobierno mexicano manda asesinar en Xochicalco, Morelos, a Rubén Jaramillo y su familia, líder agrarista con referentes socialistas, heredero de la tradición guerrillera de la Revolución Mexicana del General Emiliano Zapata. En 1964 comienza a operar el Grupo Popular Guerrillero (GPG) en el norte de México, el 23 de septiembre de 1965 el líder agrario Salvador Gaytán y los profesores normalista Pablo Gómez y Arturo Gámiz encabezan el ataque al cuartel Madera en el estado de Chihuahua. En la Ciudad de México el 2 de octubre de 1968 y el 10 de junio de 1971 el movimiento estudiantil es masacrado. Ante estos hechos, los partidos comunistas prosoviéticos como el Partido Comunista Mexicano (PCM) y el Partido Popular Socialista (PPS) desconocen las acciones de la guerrilla y asumen una actitud conservadora y pasiva; el PPS denunció a los estudiantes combativos de “aliados de la reacción”. La represión disfrazada de lucha contra el comunismo cerraron las vías legales para la participación política, los jóvenes se radicalizaron y comenzaron a militar en diversas organizaciones guerrilleras influidas por un ideario socialista. Héctor Ángel Ibarra Chávez, exguerrillero mexicano del FMLN en El Salvador e historiador de la lucha armada socialista en México, del surgimiento de la primera oleada guerrillera socialista en México dice:

Así, el movimiento guerrillero y de liberación, fueron estigmatizados, rechazados y en algunos casos atacados por los Partidos Comunistas aliados a la *Unión Soviética*. En México, luchadores sociales radicalizados y a priori incorporados a la guerrilla fueron en muchos casos denunciados como “enemigos de la clase obrera” y “agentes provocadores al servicio del Estado”, cuando era evidente que se habían cerrado los espacios de participación legal. (Ibarra, 2006; 93)

El Estado mexicano desató una fuerte represión contrainsurgente contra el Movimiento Armado Socialista por medio de las corporaciones militares y policíacas. El 2 de febrero de 1972 es asesinado Genaro Vázquez, líder de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR); Lucio Cabañas cabeza del Partido de los Pobres (PDLP), el 2 de diciembre de 1974; y Carmelo Cortés fundador de las Fuerzas Armadas

Revolucionarias (FAR), el 31 de agosto de 1975, todos guerrilleros del estado de Guerrero.

El 13 de febrero de 1974 en Monterrey, la Policía Judicial de Nuevo León de manera ilegal irrumpe en la casa de seguridad de las FLN donde se concentraba el armamento que negociaban en la frontera con Estados Unidos; al siguiente día 14 de Febrero, un comando de la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S) embosca a soldados en el Estado de México, ese mismo día a las once de la noche, cae la casa de seguridad de las FLN en San Miguel Nepantla, Estado de México; las semanas siguientes en la Selva Lacandona es desmantelado el predio el Chilar en el estado de Chiapas y aniquilan a el Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata (NGEZ), foco guerrillero de las FLN, los militantes sobrevivientes realizan un repliegue estratégico. Después de 1974 el ejército y la policía creen desaparecidas a las FLN, sin embargo:

Entre 1974 y 1979 la organización estuvo explorando vías de acceso hacia la Selva Lacandona que, de haber sido el mejor escondite por años, de pronto se había vuelto el lugar más peligroso y hostil. Se tiene conocimiento de que en el lapso que va del invierno de 1974 al otoño de 1977 se realizaron al menos dos expediciones con campamentos móviles, en los que hubo una profunda inspección de las Cañadas en busca de los desaparecidos y de un lugar seguro para reinstalar el núcleo guerrillero. Hasta ese momento, los dirigentes de las FLN mantenían un interés en Chiapas por cuestiones de estrategia y táctica militar y estaban escasamente compenetrados con las problemáticas regionales. (Cedillo, 2010; 78).

Para 1980, bajo una rigurosa clandestinidad, la organización ha crecido en silencio y se hace necesario un reglamento y formalizar los principios, esto queda plasmado en la redacción de los *Estatutos de las FLN*, los cuales se mantuvieron vigentes hasta 1992. En dichos estatutos se reafirma la autodefinition de una organización político-militar con el objetivo de instaurar un sistema socialista que pusiera fin a la explotación por medio de socializar los medios de producción, se destaca el papel histórico del proletariado como vanguardia de la revolución socialista y plantean que a partir de la lucha urbana y rural se forme el EZLN con la proyección de que este tenga un accionar en todo el país. La Mtra. Adela Cedillo en su excelente trabajo de investigación escribe:

A diferencia de otras organizaciones armadas, las FLN no partían de un marxismo ortodoxo sino que se proponían aplicarlo a la realidad mexicana “de acuerdo con nuestra historia nuestros recursos y nuestra capacidad”, sin dejar de lado la apropiación de la experiencia de otros pueblos, aunque nunca fueron prosoviéticas, prochinas, etc. (Cedillo, 2010; 126)

Desde 1979 las FLN tuvieron contacto y colaboración internacionalista con las FSLN en Nicaragua. En 1980 el puertorriqueño William Morales —miembro de las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN) que luchaban por la independencia de Puerto Rico— se instala en Ciudad Juárez, Chihuahua, perseguido por el FBI; en 1982, siendo uno de los hombres más buscados por el gobierno yanqui es detectado y se refugia en una casa de seguridad de las FLN en Cholula, Puebla; bajo un trabajo cuidadoso de inteligencia el FBI en coordinación con la CIA lo localizan y los aprehenden, con esta acción cae la casa de seguridad en la cual sólo habitaban “Ruth”, un indígena tseltal recién incorporado a la organización y “Mario Marcos” responsable de la red de Chihuahua. Suponemos que después de este acontecimiento, la red de militantes urbanos y rurales se puso en alerta máxima catalizando la formación del EZLN en la Selva Lacandona después de varios años e intentos.

Los viajes de distintas casas de seguridad hacia Ocosingo se iniciaron el 10 de noviembre y el periplo a la selva arranco el día 15. Los pioneros se internaron por la cañada de Patihuitz e hicieron un largo trayecto nocturno, en un camión de redilas. Su primera parada fue a la altura de la Sierra Livingstone y pernoctaron en las orillas del Río Jataté, cerca del ejido La Sultana. El 16 iniciaron intensas caminatas con pesadas cargas a cuestras (veinticinco kilos en promedio), bajo un camuflaje como técnicos de PEMEX. Con la ayuda de tres guías choles de Tierra y Libertad, que les llevaron caballos para transportar la carga, se adentraron a la cañada de San Quintín. Caminaron hasta arriba a un punto próximo a la laguna de Miramar, a la altura de Emiliano Zapata (donde quizá alguien les dio de comer), se siguieron hacia las inmediaciones de Tierra y Libertad, rumbo al este y escalaron la montaña del Chuncerro. Después de tomar las medidas de seguridad y de supervivencia que practicaban desde años atrás, sin ceremonia ni protocolo de por medio, el 17 de noviembre quedó instalado el primer campamento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, al que denominaron

“La Garrapata”. Más tarde se movieron selva adentro, a una distancia considerable, con dirección a Río Negro, y en sus márgenes establecieron el campamento que probablemente se denominó “La cójola”. Al parecer permanecieron en la zona alrededor de seis meses, cambiando de posición, pero en este lapso hubo dos elementos que “subían y bajaban” a la ciudad para realizar labores de correo y abastecimiento y llegaron otros indígenas y mestizos, que conformaron una base de siete elementos. Tras la salida de “German” y “Rodrigo”, “Elisa” [Gloria Benavides] quedó al frente de la Comandancia del EZLN. (Cedillo, 2010; 205)

En los primeros meses de 1984 subió el primer grupo de refuerzo, en agosto-septiembre el segundo y en diciembre el tercero. La etapa de implantación del foco guerrillero en la montaña duró de 1983 hasta 1985, cuando el grupo vanguardia ha logrado insertarse en comunidades enteras, entonces comienza un periodo de aprendizaje mutuo, donde los indígenas ponen a prueba al EZLN-FLN, este periodo durará hasta 1992 cuando el EZLN se ha masificado y las comunidades en condiciones intolerables votan a favor de la guerra. Según la historiadora de la UNAM Adela Cedillo, en enero de 1993 “Marcos” (Rafael Sebastián Guillén Vicente) da un golpe de Estado en el interior de las FLN, todo ese año será de definiciones, organización de la guerra y planeación táctica y estratégica para el alzamiento; el 23 de mayo de ese año el EZLN y las fuerzas federales de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) chocan cuando éstas encuentran por error el cuartel “Las Calabazas”, ubicado en una parte de lo que hoy es el Municipio Autónomo Rebelde Zapatista, Francisco Gómez, perteneciente al Caracol “La Garrucha”.

El 1° de enero de 1994 el EZLN se hace público a nivel mundial al declarar la guerra al ejército mexicano, ocupar siete cabeceras municipales y realizar acciones de hostigamiento en contra de objetivos militares; fueron 12 días de guerra y propaganda. En el 2003, de manera autónoma se crean los cinco Caracoles - La Realidad, Morelia, La Garrucha, Roberto Barrios y Oventic - y las Juntas de Buen Gobierno (JBG), conformadas por delegados de los Consejos Autónomos de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y vigiladas por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG) del EZLN, subordinando el mando militar al mando civil. En el 2006 se comienza a consensar un plan nacional de lucha por medio de

la iniciativa lanzada con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. El 25 de mayo del 2014 se hace oficial el cambio de mando militar recayendo en el Subcomandante Insurgente Moisés, perteneciente a una nueva generación de jóvenes insurgentes.

En el interior del EZLN podemos identificar tres grandes tradiciones, no dudamos de que existan más, pero por el momento esas son las más visibles a nuestra mirada: 1) La resistencia indígena, con antecedentes milenarios que se ubica en calendarios inmemoriales; 2) La guerrillera, herencia directa de la Revolución Mexicana de 1910 y otras revoluciones en el continente americano y el mundo; y 3) La Teología y Filosofía de la Liberación, corrientes de pensamiento formuladas en el marco de las luchas de liberación. Estas tradiciones se entretrejen unas y otras como en una trenza, para convivir han tenido que crear puentes interculturales de todo tipo, no sólo lingüísticos, militares o filosóficos, en las tres tradiciones mencionadas se ha tenido que desaprender y aprender.

Estas tres tradiciones se encuentran por primera vez en 1974 en el Primer Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de las Casas, realizado en la ciudad de San Cristóbal de las Casas; la organización quedó a cargo del Dr. Samuel Ruiz obispo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas (DSC). Este encuentro fue el inicio de un proceso de replanteamiento que germinará en organizaciones nuevas, algunas independientes y radicales, hacia 1977 la organización del congreso se desarticula y surgen nuevas organizaciones al mismo tiempo del arribo a Chiapas de maoístas de Línea Proletaria (LP) apoyados por Monseñor Samuel Ruiz y la (DSC), los cuales oponían la lucha de masas a la tesis del foco guerrillero. Los maoístas fueron expulsados en 1983 de las Cañadas; a partir de 1984 las FLN-EZLN reclutan a algunos miembros de *Slobp* (grupo de élite o vanguardia indígena formado en 1980 por la DSC) y personas de la mayor organización campesina llamada Unión de Uniones (UU) formada en 1982.

El reclutamiento de indígenas en las Cañadas se dio cuando la red urbana de la FLN en el Distrito Federal localizó y contactó a indígenas chiapanecos que estudiaban en la UNAM, estos llevaron a las FLN con parientes en la región Norte de Chiapas; en 1980 “Paco” dirigente tsotsil del ejido Lázaro Cárdenas se convierte en el enlace principal entre el mundo indígena y el mundo de la guerrilla. “Paco” y su familia encargan a

la organización la educación de sus hijos adolescentes para que aprendan a leer y escribir en castilla por medio de la concientización de la Educación Popular de Paulo Freire. Los primeros cuadros provenientes de la Selva Lacandona se forman en la casa de seguridad ubicada en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Los reclutas “Frank”, “Jorge”, “Petul”, “Javier”, “Yolanda”, “Cecilia”, “Mario” y “Benjamín” - todos entre los 11 y 14 años - fueron los primeros indígenas en aprender la línea ideológica de las FLN y su relación con las cuestiones político-militares, también se convirtieron en instructores de los nuevos reclutas, ya que el proyecto de las comunidades es familiar-comunitario, con el objetivo de un bien común, entonces, las comunidades al ver los resultados de los guerrilleros dieron el visto bueno a las FLN.

El reclutamiento urbano en su mayoría vinculaba sus cuadros en universidades, ya sea como maestros o estudiantes, los más importantes de la Ciudad de México salieron de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Nacional Autónoma de Chapingo (UNACH). Silvia Fernández, “Gabriela”, militante desde 1978, siendo docente en la UAM-Xochimilco incorporó a Rafael Sebastián Guillen Vicente, “Zacarías”, en la segunda mitad de 1979 cuando éste ejercía como profesor de la licenciatura de Comunicación Social en la misma universidad; “Zacarías” aprende tiro con “Ruth”, historia de los movimientos armados mexicanos con “Mario Marcos” y será el responsable de la red de Monterrey; en 1983 al caer en combate “Ruth” y “Mario Marcos” junto con la casa de seguridad de Cholula, Puebla, comienza a utilizar como nombre de combate el de “Marcos”; en 1984 sube a la montaña junto con una indígena chol y un tsotsil en el segundo grupo de apoyo del EZLN.

El rostro de “Marcos” detrás del pasamontañas es el de Rafael Sebastián Guillen Vicente, nace en 1957 en Tampico, Tamaulipas, México, su padre le enseña varios poemas antes de ingresar al jardín de niños. Estudia en una escuela de religiosas y posteriormente estudia la preparatoria con los jesuitas. Hace servicio social en la periferia de Tampico. Trabaja en el negocio de la familia repartiendo muebles, esto le permite viajar fuera de México. Se traslada a vivir a la ciudad de México para estudiar la licenciatura en Filosofía en la UNAM, en octubre de 1980

termina de escribir muy cerca de Ciudad Universitaria su tesis *Filosofía y educación*. En 1992 hace la última visita a su familia, desde entonces no saben nada de él. El 1° de enero de 1994 en la toma de San Cristóbal de las Casas con un pasamontañas se presenta con el nombre de Subcomandante Marcos, jefe militar del EZLN, el cual recibe órdenes de la comandancia indígena. El 25 de mayo del 2014, en la rueda de prensa que se realizó en el caracol de la Realidad tras la muerte de “Galeano”, se oficializa la muerte del Subcomandante Insurgente Marcos y da vida al Subcomandante Insurgente Galeano. “Marcos” nace a la luz pública el 1° de enero de 1994. Cerca de las 2 de la mañana del año nuevo, en el palacio Municipal de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, suena el timbre en uno de los teléfonos.

- ¿Sí? Bueno... ¿hablo al ayuntamiento de San Cristóbal? Hablamos de México de Seguridad Nacional, nos han reportado que anda mucha gente extraña por ahí. ¿Todo está bien?
- Sí, claro, todo está a toda madre. Todo bajo control. Feliz año – respondió una voz suave que pronto se transformó en carcajada. (Romero, 1994; 86)

Aquella respuesta irreverente era la voz del Subcomandante Insurgente “Marcos”, jefe militar y vocero oficial del EZLN. Ese 1° de enero por la tarde, en entrevista con el periodista yucateco Roger Gutiérrez dijo: “nosotros nos liberamos pero sin teología” (Gutiérrez, 1994; 75). Fueron doce días de guerra; la estrategia militar de la ofensiva del EZLN el 1° de enero consistía en hacerse escuchar, dispuestos si fuera necesario a matar o morir, pero sin el fin último de matar o hacerse matar, es decir, se utiliza la vía armada no para matar o morir sino para vivir, ya que se presenta como una acción de sobrevivencia dadas las condiciones materiales en las que viven como indígenas en la Selva Lacandona, en un México con grades desigualdades sociales. El EZLN crece y se fortalece aprendiendo de los errores de la guerrilla latinoamericana de los años 70. La vía armada para el EZLN se ve no como el único camino de liberación o única posibilidad de aglutinar todas las luchas, sino como parte de un movimiento más grande. En los más de 10 años que se preparan clandestinamente para la guerra se transforma la táctica guerrillera y se corrige la tesis del “Che”, ya que, uno de los fantasmas que seguía al mando

militar del EZLN era el del aislamiento del foco guerrillero de Ñancahuazú; ese nuevo giro dentro de la guerra de guerrilla latinoamericana es aportado por el orden *realísimo* de las comunidades indígenas mayas y la concepción de la *dignidad* del mundo amerindio, que la vanguardia revolucionaria tuvo que comprender al aprender a guardar silencio y escuchar, cuando se colocó en la retaguardia y pasó a ser alumna del conocimiento ancestral en un intercambio intercultural.

En la ofensiva del 1° de enero de 1994, para mover toda la fuerza contenida y desplegar a los combatientes de manera invisible se ejerció de manera estricta el silencio y una disciplina ejemplar; teniendo presente lo acontecido en 1914 en la Convención de Aguascalientes en el proceso de la Revolución Mexicana, se sabía que la terminación de la guerra no se iba a resolver con acciones militares sino por vías políticas.

La estrategia para la toma de las siete cabeceras municipales fue la misma para todas, según la evaluación de la comandancia del EZLN todo salió como estaba planeado a excepción de Ocosingo. El mando militar ordenó ocupar y desalojar cada cabecera municipal sin chocar con las fuerzas federales, esto con el fin de proteger a la población civil; la salida consistía en fijar el cuartel militar más grande de la zona, esto permitiría la retirada ordenada de los lugares ocupados por rebeldes, por ello después de desocupar la ciudad de San Cristóbal de las Casas, las fuerzas insurgentes hambrientos de justicia y sedientos de armas y municiones atacan la XXXI zona militar en Rancho Nuevo; sin embargo, la SEDENA manda una fuerza por Palenque que choca con la barrera de contención de los ocupantes de Ocosingo que aún no habían salido de la ciudad, para proteger a los civiles - que se habían mezclado con los guerrilleros en la toma de las siete cabeceras - los milicianos del EZLN disparan desde el mercado atrayendo el fuego del enemigo en esa dirección, es ahí donde hay más bajas del bando rebelde. En la toma de Ocosingo mueren combatiendo, entre otros, el Subcomandante Insurgente Pedro (Héctor Ochoa) segundo al mando del EZLN y el señor Ik o comandante Hugo (Francisco Gómez Hernández). En el repliegue estratégico hacia la selva el EZLN regresa con más armas, parque y pocas bajas. El 12 de enero, la sociedad civil organizada exige el cese al fuego y comienza a rondar en la comandancia del EZLN el fantasma de la traición a Zapata en Chinameca.

En alguna ocasión, al vocero y jefe militar del EZLN se le oyó decir que el EZLN tiene “voluntad suicida” ya que aspira a desaparecer, sus armas ansían ser inútiles. Después de 12 días de guerra, su estrategia político-militar dio un vuelco hacia el cese al fuego y el tejido de un proyecto común con la sociedad civil respetando su diversidad. El objetivo último es construir un mundo donde quepan muchos mundos, sin querer el poder⁴. Se cambia el fuego por la palabra.

Tal vez desde la revolución mexicana de 1910, el objetivo fundamental de las guerrillas latinoamericanas fue la “toma” del poder, sin embargo, el levantamiento armado del EZLN logra formar un movimiento político civil cuyo propósito no es el arrebató del poder. El poder no se conquista, se ejerce. La *voluntad de vivir* es la *esencia* del poder, con ese poder o *querer de la vida* se lucha para subvertir el orden impuesto como único y verdadero, con el fin de transformar las causas y consecuencias de muerte causadas por el poder dominador fetichizado de los malos gobiernos. En esta guerrilla posterior a la caída del socialismo real hay pensamiento crítico novedoso, que ya no interpreta desde los conceptos utilizados por el marxismo ortodoxo.

La política en la que se van a enfocar nuestros pueblos y sus gobiernos autónomos es la construcción de la autonomía, entonces nuestro pensamiento e ideas es cambiar la situación que sufren nuestros pueblos por culpa de los malos gobiernos de los ricos, como la pobreza, la desigualdad, la explotación, la injusticia. Nosotros luchamos porque tengamos una vida digna para todos los niños, jóvenes, hombres, mujeres y ancianos y que todos tengamos las oportunidades y lugar para todos, sin que haya exclusión. (EZLN, 2013; 72)

⁴ Muy semejante al “nosotros no queremos el poder” de la comandancia del EZLN, el filósofo Enrique Dussel en 1972 escribió en el “§ 30. Bondad moral de la praxis de liberación”, del tomo II de su obra *Para Una ética de la liberación latinoamericana*: “El ‘servicio’ o el ‘trabajo’ (la praxis liberadora) puede tener, desde su origen (desde el oprimido y en la Totalidad) una doble intención (aunque un mismo proyecto de liberación histórico). Unos se comprometerán en vista de la ‘toma del poder’ de la Totalidad futura (son los políticos del orden futuro); otros se comprometerán por servicio al pobre y sin pretender la ‘toma del poder’ sino el cumplimiento de una vocación pedagógica de liberación.” (Dussel, 2014b; 105-106) Esto me lleva a pensar que entre la filosofía de la liberación del Dr. Dussel y la filosofía de la liberación de la comandancia del EZLN no hay contradicción.

Frente al poder definido como la dominación legítima y única posibilidad de un cambio, el EZLN postula su desconcertante definición: “mandar obedeciendo”, novedosa en filosofía política. En la práctica política del “mandar obedeciendo”, los representantes del pueblo, sus dirigentes (autoridades, delegados o voceros) tienen la obligación ética y política de obedecer el mandato del *pueblo*, es en el *pueblo* donde radica la *voluntad*, es el corazón. Los delegados son los que representan el poder político de la comunidad, pero lo ejercen bajo las órdenes de ésta. En esta organización política se da la unión de la democracia participativa con la democracia representativa. Esto se ha demostrado en los cinco *caracoles* construidos por el EZLN; los gobiernos autónomos de los caracoles zapatistas, como representantes políticos, “mandan obedeciendo” y ejercen un “poder obediencial”, es la *voluntad de vivir del pueblo*. El no querer “tomar el poder” exhibe al poder esquizofrénico del mal gobierno de los “mandones”.

Quando ejercen su cargo los gobiernos autónomos, para poder gobernar bien, toman en cuenta nuestros siete principios: servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir. Esa es la ideología que hay en los gobiernos autónomos. (EZLN, 2013; 73)

En la última parte de este apartado, en mi poco entender como estudiante de filosofía, intentaré explicar en una primera aproximación la transformación marxista en la filosofía de la liberación del guerrillero Rafael Sebastián Guillen Vicente, principal ideólogo del EZLN, que fue conocido en las FLN como “Zacarías”, en el EZLN como “Marcos” y actualmente es el Subcomandante Insurgente Galeano.

Las FLN en 1979 reclutan a “Zacarías” - uno de los cuadros mejor preparado intelectualmente - cuando éste es profesor en la UAM-Xochimilco, en 1980 presenta en el UNAM la tesis titulada: *Filosofía y Educación (prácticas discursivas-prácticas ideológicas) (Sujeto y cambio Histórico en los libros de texto oficiales para la educación primaria en México)*, dirigida por el Dr. Cesáreo Morales, para obtener el grado de Licenciado en Filosofía. En la primera página con irreverencia e ironía hace alusión a las primeras líneas del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, con la variante que el

“fantasma” que recorre “Europa” es sustituido por el “fantasma” que recorre “la historia de la filosofía”, este “fantasma” es el supuesto inexistente “althusserianismo”, situándose en diálogo en un particular clima filosófico marxista de la época; en la página siguiente escribe a manera de epígrafes dos citas de Michel Foucault, la primera en referencia al tema del poder y la segunda sobre el discurso. Quizá la lectura conservadora de investigadores cuadrados o académicos acartonados considerara que la tesis en su conjunto abusa del sarcasmo. La lectura de aquellos que consideran que están viviendo de prestado —porque creímos que ya no íbamos a vivir—, sin tanta solemnidad, es decir, sin tomarse tan en serio la pequeñez de la existencia humana, encuentran de manera espontánea a lo largo de la lectura más de una sonrisa. Este texto es quizás el más sistemático que haya escrito este filósofo mexicano y es difícil clasificarlo en alguna corriente filosófica específica, en el momento en que lo escribió ya había comenzado a explorar de manera práctica los caminos de la liberación latinoamericana.

Me parece muy interesante las 13 páginas que le dedica - según su estudio - a los diez años de filosofía en México, en esos 10 años se ha mostrado una lucha de tendencias que se han presentado en los tres coloquios de filosofía nacionales (1975, 1977 y 1979), ve en esta lucha de clases teórica un repliegue de lo latinoamericano, el fortalecimiento de la filosofía analítica, el auge de la metafísica y el existencialismo, y una discusión teórica al interior del marxismo; todas estas corrientes son criticadas con humor por su patética práctica política mostrada. La filosofía del militante de las FLN es parte de la disputa teórica de la filosofía en México, su crítica tiene su fundamento en la definición de una praxis comprometida con la transformación de las relaciones de producción capitalistas, esta filosofía de la praxis no se encuentra en coloquios donde la intelectualidad filosófica intercambia proyectos, halagos, vanidades y en el mejor de los casos recriminaciones teóricas, ya que: “No está en juego un simple requerimiento académico, está en juego la posibilidad de un nuevo lugar de funcionamiento de la filosofía, de la teoría, de la política...”. (Guillen, 1980; 2)

En su investigación utiliza estructuras del marxismo de la época como es el materialismo histórico y la categoría dialéctica de lucha de clases como telón de fondo de su análisis; fundamenta una crítica a la

práctica del filósofo y el discurso filosófico o ideología desde la tesis althusseriana de los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE); es en los AIE que los sujetos y las relaciones de dominación se ubican y concretizan. Para nuestro filósofo, la filosofía como discurso no puede ser puramente idealista o materialista, ya que ambas tendencias se develan en el desarrollo de esa contradicción; toda ideología surge en un proceso de lucha de clases, así el discurso es sólo uno de los elementos de la materialidad de la región ideológica. La ideología capitalista genera una práctica discursiva que impone utilizando la violencia jurídica y la educación como aparato ideológico.

No hay Objetos Discursivos “neutros”, concebidos fuera del contexto de la lucha de clases. Al darse toda práctica en el espacio de una ideología lo que está en juego es la Reproducción/Transformación de las relaciones de producción. (Guillen, 1980; 11)

Al detectar los dispositivos de poder que se ponen en juego en la práctica discursiva del capitalismo, se descubre la dominación de la producción que también es dominación de la expresión. Todo proyecto pedagógico se sustenta en y por un discurso filosófico que controla las prácticas del aparato ideológico escolar; de esta manera podemos comprender que la ideología en los libros de texto oficiales para la educación primaria en México es dominada por el capitalismo.

Según hemos visto durante el desarrollo del trabajo, hay una relación entre filosofía y educación, y que esta relación se da en el Estado mexicano mediante los libros de texto cuya concepción del cambio y sujeto histórico sirve para que el Estado cree consenso sobre la necesidad de su existencia y de la unión de todos los mexicanos sin distinción de raza, credo, color, o CLASE. También hemos visto que este proyecto sirve para escamotear al obrero la conciencia de clase y de la lucha que libra contra el capital. (Guillen, 1980; 103)

Se concluye que en los libros de texto del Estado se descarta la lucha armada como propuesta para lograr un cambio y salir de la miseria, ya que se promueve el cambio por la vía pacífica o institucional, haciendo reflexionar a los niños y niñas de manera inductiva el inconveniente de la

lucha armada revolucionaria, entonces se le presenta al individuo la dominación como “natural” y “evidente”.

A finales del año 2007 el EZLN convoca al Primer Coloquio Internacional *In memoriam* Andrés Aubry: “Planeta Tierra, movimientos antisistémicos”, para realizarse del 13 al 17 de diciembre de ese mismo año en las instalaciones del CIDECI-Unitierra (Centro Indígena de Capacitación Integral “Fray Bartolomé de las Casas” A. C.-Universidad de la Tierra), en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. A este coloquio llegan intelectuales de diferentes partes del mundo, entre los que estuvieron presentes y participaron con ponencias se encontraban Immanuel Wallerstein, Sylvia Marcos, Enrique Dussel, John Berger, Jean Robert, Naomi Klein y Pablo González, entre otros. El encuentro se realizó en medio de un creciente hostigamiento hacia las comunidades zapatistas y coincidió con el cierre de la Otra Campaña, iniciativa que había comenzado a mediados del 2005 con el lanzamiento de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

En todos los años de existencia del EZLN, era la primera ocasión que se convocaba a un evento con las características de un coloquio. En los cinco días que duró el evento, el Subcomandante Insurgente Marcos —con el cargo de jefe militar y después de 23 años de haber subido a la montaña, internarse en la Selva Lacandona y vivir entre los indígenas mayas— presentó la ponencia *Ni al centro ni a la periferia* en siete partes; en este trabajo nos centraremos sólo en la “Parte I. Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría”, que fue leída al lado de I. Wallerstein en la mesa de apertura, en la mañana del 13 de diciembre.

El centro y la periferia son dos categorías desarrolladas por científicos sociales que han utilizado la teoría de la dependencia como marco conceptual para explicar la transferencia de plusvalor de la periferia hacia los centros de poder mundial; estas mismas categorías son retomadas por I. Wallerstein y Enrique Dussel para interpretar la historia mundial, es una perspectiva que se descoloca decolonilmente más allá de la interpretación moderna occidental. Enrique Dussel por ejemplo coloca su discurso desde el lugar de enunciación de las víctimas, para él ese discurso nace en la periferia, en su libro *Filosofía de la Liberación* escrito en 1976 en el exilio en México, señala:

El pensamiento crítico surge en la periferia –a la cual habría que agregarle la periferia social, las clases oprimidas, los lumpen-termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía crítica; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología. El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sin-sentido, las lenguas primitivas, los mundos salvajes. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del centro. (Dussel, 2001; 16)

Es por ello que comprendemos que desde el título de la ponencia *Ni al centro ni a la periferia*, existe ya una crítica amigable a la contradicción centro-periferia, es una crítica entre hermanos. El título indica que no se quiere ser centro pero tampoco periferia; negar el centro es negar la negación, así también negar la periferia implica otra negación de la negación, entonces es una crítica con dos rostros que va dirigida a dos interlocutores distintos, es una doble crítica con dos vías distintas, es decir, un mismo diálogo se desdobra análogamente. El título de la ponencia es de manera simultánea el movimiento de una analéctica dialógica. Esto nos hace encontrar semejanzas en el método analéctico de la Filosofía de la Liberación, en la frónesis aristotélica o la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y hasta en lo paradójico de Kierkegaard. “Se trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geo-político. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York.” (Dussel, 2001; 14)

El subtítulo “Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría”, nos sitúa metafísicamente en otras dos categorías duras en filosofía: espacio y tiempo. Para el vocero oficial del EZLN la lucha entre geografías (espacio) y calendarios (tiempo) son las categorías con las que se puede aproximar una explicación de la existencia de lucha en el suroriental estado mexicano, en este caso la lucha teórica, tema del que nos ocupamos en este trabajo. El color blanco simboliza el “arriba”, el “blanco” y el “arriba” son parte del universo simbólico del pensamiento filosófico o sabiduría de los pueblos originarios mayas.

Dicen los más mayores que los dioses más primeros, los que nacieron el mundo, fueron siete; que siete son los colores: el blanco, el amarillo, el rojo, el verde, el azul, el café, y el negro; que

son siete los puntos cardinales: el arriba y el abajo, el delante y el detrás, el uno y el otro lado, y el centro; y que siete son también los sentidos: oler, gustar, tocar, ver, oír, pensar y sentir. (EZLN, 2009; 23)

El discurso de esta primera ponencia coloca los cimientos teóricos desde donde mira la realidad el EZLN, es una especie de sistematización filosófica que en el argot academicista se llama marco teórico, “Habría, creemos nosotros, nosotras, que desalambra la teoría, y hacerlo con la práctica.” (EZLN, 2009; 33) La teoría para la agrupación armada es tan “muy otra” que es práctica. Esta idea es semejante a la crítica que hacía en la tesis de licenciatura de 1980 a la práctica de la filosofía y del filósofo de esa filosofía. Otra semejanza es la lucha de clases del pensamiento marxista, pero ahora es sustituido por la dualidad “arriba” y “abajo” que es retomado del universo simbólico de los pueblos amerindios y es utilizado en los comunicados escritos por la comandancia del EZLN; sin embargo, ya no sólo se reduce a la “burguesía” y “proletariado”, pues sin negar la lucha de clases se entiende que la lucha se da en algo más que dos actores en disputa, pues existen otras luchas que antes no eran incluidas, esas “otras” luchas son comprendidas en un pluriverso análogo, distintas entre sí pero semejantes, para todas ellas el enemigo es el mismo: el sistema capitalista. El “arriba” representa la opresión, el “abajo” la liberación; de esta manera el mal gobierno es parte de la política de los de “arriba” y el buen gobierno surge de los de “abajo”; así existe una ética, una política, una teoría, una práctica, un arte, etcétera, de los de arriba, que es distinto en los de abajo.

El filósofo y guerrillero respaldado por su praxis de liberación, la comandancia del EZLN y las bases de apoyo, con contundencia va a criticar el pensamiento teórico blanco de arriba, situado geográficamente como centro, así como sus técnicas, herramientas y análisis de la realidad. Según esta posición epistemológica cuando en el centro surge un “paradigma científico” se expande hacia la periferia, pero dicha teoría no explica la realidad de la periferia porque esa teoría no tiene referencia a la realidad, prescinde de ella, ya que su metodología moderna se funda en el aislamiento y la higiene de laboratorio.

Desde la ociosa reflexión de Descartes, la teoría de arriba insiste en la primacía de la idea sobre la materia. El “pienso, luego existo” definía también un centro, el YO individual, y a lo otro como una periferia que se veía afectada o no por la percepción de ese YO: afecto, odio, miedo, simpatía, atracción, repulsión. Lo que estaba fuera de alcance de la percepción del YO era, es, inexistente. (EZLN, 2009; 24)

La llamada “objetividad científica” que se presume “neutra” e “inocente” es el criterio puro o inmaculado, “libre de culpa”, este es el núcleo duro de las que se hacen llamar “ciencias exactas”, “ciencias sociales” y la “filosofía de la ciencia”.

Allá arriba, toda teoría que se respete debe cumplir una doble función: por un lado, desplazar la responsabilidad de un hecho con una argumentación, que no por elaborada es menos ridícula; y, por el otro, ocultar la realidad (es decir, garantizar la impunidad). (EZLN, 2009; 27)

La decadencia del mundo científico de arriba domina por medio de teorías blancas que pregonan - como *spot* publicitario - que se puede transformar las relaciones sociales sin luchar y sin tocar los privilegios podridos de un sector de la sociedad, pues según estos seudocientíficos y sus teorías blandas, con sólo ir a votar, la realidad se transforma. Sin embargo, se tiene claro que no todo el pensamiento progresista es “bien portado” y existen hombres y mujeres que hacen del pensamiento crítico palabras incómodas a contrapelo.

Para la lucha antisistémica nos presentan siete tesis: 1) no se puede entender y explicar el capitalismo sin el concepto de guerra; 2) para aumentar las ganancias los capitalistas no sólo recurren a la reducción de los costos de producción y al aumento de precios de venta de las mercancías, también existe por lo menos tres formas más, el aumento de la productividad, la producción de nuevas mercancías y la apertura de nuevos mercados; 3) son enemigos del capital aquellos que se oponen a la apertura de nuevos mercados y a la producción de nuevas mercancías, ya que estas novedades se consiguen con la conquista y reconquista de territorios y espacios sociales que antes no eran de interés para el capital; 4) el sistema capitalista no tiene como destino inevitable su autodestrucción, el sistema no colapsará por sí mismo; 5) la destrucción

del sistema sólo se realizará si uno o muchos movimientos lo enfrenta y lo derrotan en su núcleo central: la propiedad privada de los medios de producción y de cambio; 6) las transformaciones reales de una sociedad en un momento histórico son las que van dirigidas contra el sistema en su conjunto, y por lo tanto son posibles y necesarios los movimientos antisistémicos y; 7) las grandes transformaciones no comienzan arriba, ni con hechos monumentales o épicos, sino con movimientos pequeños que parten de la conciencia organizada de grupos y colectivos que se conocen y reconocen mutuamente abajo, a la izquierda y construyen otra política, estos aparecen como irrelevantes para los políticos y analistas de arriba.

En estas siete tesis antisistémicas 1) es ineludible el análisis a contrapelo de la geopolítica y la historia como sistema-mundo para comprender la defensa de la cultura y el territorio; 2) no se abandona el análisis de la economía política del sistema capitalista que Karl Marx mostró en su obra *El Capital*, ni la intención histórica y metodología de investigación del materialismo histórico del marxismo-leninismo, pero sí el esquema de una historia eurocéntrica periodizada en etapas o mecánica, bajo una concepción teleológica o necesaria (se cae el mito de que el capitalismo se derrumbará pronto por sus propias contradicciones); 3) en la línea marxista se sigue reconociendo en el sistema capitalista el enemigo a muerte, pero no se proclama instaurar una patria socialista; 4) se sigue apelando a la destrucción de la propiedad privada de los medios de producción y de cambio; 5) no se habla más de una lucha de clases, sin embargo se distingue entre los de “arriba” y los de “abajo”; 6) no se menciona una conciencia de clase sino la conciencia organizada, y lo más importante; 7) no se descarta la vía armada como medio para la autodefensa en la guerra que el sistema capitalista desarrolla para su pervivencia y la cual es su esencia, sin embargo ese no es el único frente en el que hay que prepararse; 8) el proletariado ha dejado de ser el único actor de cambio, ya que es necesario organizarse y reconocerse abajo y a la izquierda para construir una nueva política distinta a los de arriba.

En el año 2011 se escriben cuatro cartas en diálogo con uno de los máximos representantes de la filosofía analítica en México, el filósofo Luis Villoro, en un intercambio epistolar sobre Ética y Política. En la *Carta Primera*, fechada en enero-febrero de 2011, se hace un análisis filosófico, ético y político sin profundizar en los conceptos “filosofía”, “ética” y

“política”; se considera que la filosofía relevó a la religión la tarea de legitimar y dotar de fuerza moral la dominación por medio de la guerra, a su vez los medios de comunicación relevaron a la filosofía esa tarea, los cuales intentan imponer una nueva geografía en el mundo por medio de legitimar y convencer de las “bondades” de la guerra impuesta por la lógica del mercado capitalista. En este análisis la guerra es inherente al capitalismo, entonces la paz es anticapitalista. A diferencia de la guerra capitalista, la transformación, clave y paradoja de la guerrilla del EZLN radica en que no se quiere destruir al contrario en el sentido clásico, ya que es una guerra que trata de anular el terreno de su realización, porque reconoce al Otro, la Otra, a lo Otro, anhela un mundo sin ejércitos.

En la *Carta Segunda* titulada *De la reflexión crítica, individuales y colectivas*, fechada en el mes abril, señalan que el futuro tiene su apuesta en pensamientos radicales que intentan sustraerse de la lógica del mercado capitalista como es el esfuerzo de colectivos anarquistas y libertarios. En los medios de comunicación y electrónicos, se presentan a la teoría “chatarra” como reflexión teórica o reflexión crítica, es por ello que el pensamiento radical no aparece como teoría.

En la *Carta Tercera* titulada *Tal vez...*, fechada en julio-agosto, se afirma ante la realidad que “una reflexión teórica sería debería ser capaz de ‘congelarla’ un instante para así descubrir en ella las tendencias que nos permitan, revelando su gestación, ver hacia dónde va” (Villoro, 2015; 107); en esta teorización o metodología de investigación, no se trata de descubrir o crear verdades como en la historia de la filosofía, la religión, la teoría y la política, sino de “bajar” la teoría al análisis concreto, anclar la teoría en la práctica requiere otro método, es otro camino, por ello en las epístolas es necesario anclar la reflexión teórica en análisis concretos. En la *Carta Cuarta* y última, titulada *Una muerte... una vida*, fechada en octubre-noviembre, se señala que la reflexión sobre Ética y Política debe de tocar el tema del Poder (libro de teoría política que dejó pendiente la muerte del Sub Marcos).

En el caracol de Oventic, el 2 de mayo del 2015 en el *Homenaje a los compañeros Luis Villoro Toranzo y Maestro Zapatista Galeano*, se hizo público el texto llamado “Luis Villoro Toranzo, el zapatista”, escrito un año atrás por el fallecido Subcomandante Insurgente Marcos, en este testimonio se sugiere que, la práctica que nutre el pensamiento crítico frente al

capitalismo no está en la filosofía idealista de la ciencia, ni en la filosofía analítica neopositivista, ya que se sabe que el “instituto de investigaciones filosóficas no es precisamente un centro de subversión”. (EZLN, 2015; 51)

En el seminario *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* realizado del 3 al 9 de mayo del 2015 en las instalaciones del CIDECI-Unitierra, en la ponencia del día 4 de mayo, escrita por el hoy conocido Subcomandante Insurgente Galeano, titulada “El Método, la bibliografía y un *Drone* en las profundidades de las montañas del Sureste Mexicano”, se deja en claro que la meta-teoría utilizada por el EZLN es la práctica, y la resistencia es nuestra bibliografía, en conclusión:

Ni teoría sin práctica, ni práctica sin teoría, hemos dicho. No estamos hablando así de una división del trabajo: por allá los que piensan, por acá los que practican. Lo que estamos señalando es que quien hace teoría debe hacer práctica, casi diríamos que por método científico, pero el pensamiento crítico lleva ese veneno: si sólo es pensamiento, no llega a ser crítico. Y quien hace práctica debe reflexionar sobre ella, no sólo porque, si depende de que un teórico le explique y le dirija, terminará por, ¿cómo se los diré?, bueno, terminará angustiado por si vota o no vota; también y sobre todo porque debemos pensar que nuestra lucha no tiene un plazo definido y, en cambio, abarca generaciones completas. Ésas reflexiones teóricas habrán de servirles a quienes sigan cuando nuestro calendario llegue a su última fecha. En una palabra: herencia. (EZLN, 2015; 213-214)

La praxis de liberación del EZLN contiene una filosofía de la liberación implícita que al ser teorizada pretende provocar ideas, pensamiento, discusión, debates, no para vencer un oponente ideológico sino para responder a las preguntas que el pensamiento crítico se hace como: ¿Por qué esto y no otra cosa? ¿Por qué así y no de otro modo? ¿Por qué aquí y no en otro lugar? ¿Qué sigue? Este pensamiento no es haragán, ni dogmático, ni mentiroso ya que tiene una pretensión de verdad, validez y facticidad, porque el análisis no parte de una persona que determina lo que sí y lo que no, sino de un intercambio de análisis, de reflexiones, de pensamientos, es decir, de “compartición” que se confronta con la realidad. En un comunicado de la comandancia del EZLN firmado por el subcomandante Insurgente Galeano y el ahora jefe militar Subcomandante

Insurgente Moisés, fechado y hecho público el 1° de enero del año 2016, en el 22 aniversario de la guerra contra el olvido, la esperanza sigue su curso...

No tenemos otro camino más que unirnos y organizarnos para luchar y defendernos de la gran amenaza del mal sistema capitalista, porque las maldades del capitalismo criminal que amenaza a la humanidad no va a respetar a nadie, va a barrer a todos sin distinción de raza, de partido, ni religión porque ya lo han demostrado durante muchos años que siempre han mal gobernado, amenazado, perseguido, encarcelado, torturado, desaparecido y asesinado a nuestros pueblos del campo y de la ciudad en todo el mundo. (EZLN, 2016)

SEGUNDA PARTE

CAPITULO 2

El marco teórico-categorial de los científicos sociales latinoamericanos críticos

Con la crítica de la filosofía posmoderna (p. ej. la de Vattimo, Derrida, Foucault, Lyotard o Deleuze) se hace evidente una crisis de las ciencias en el mundo occidental. Sin embargo, en los países periféricos se teoriza, no en el sentido negativo del fin de la historia, sino a través de filosofías malditas que nacen de manera crítica desde la marginalidad. Tales son los casos del pensamiento poscolonial, los estudios subalternos o la Filosofía de la Liberación construida en América Latina, quienes ven en la decadencia de una civilización la oportunidad para investigar desde otro punto de inicio. A partir de las ciencias sociales críticas, que se diferencian de las funcionales, se da un giro importante en el trabajo de campo, que, al ser distinto de los métodos colonizadores de investigar, va creando su propio camino.

Este marco teórico-categorial del pensamiento latinoamericano tiene sus orígenes en los comienzos del siglo XX, cuando los economistas estadounidenses formulan la *Teoría Desarrollista* según la cual los países del planeta se agrupaban en los económicamente más desarrollados y los países en vías de desarrollo o subdesarrollados, justificando una “competencia sana” por el desarrollo de cada país. Se argumentaba con falacias positivistas que los países menos desarrollados en algún tiempo futuro llegarían a alcanzar el desarrollo de los países más avanzados.

Contra poniéndose a esta teoría encubridora de la dominación surge la *Teoría de la Dependencia* en los principios de la década de los sesenta. Raúl Prebisch, Theothonio Dos Santos y Aníbal Quijano son sólo algunos de los teóricos que representan el amplio grupo de intelectuales que argumentaron bajo este planteamiento teórico. Esta teoría develaba que a mayor inversión del capital extranjero, en el centro se producía más acumulación de dinero en los países ricos por transferencia de plusvalor de los países de la periferia hacia el centro, generando en los países periféricos una mayor dependencia, endeudamiento y pobreza. Lo anterior

demostraba que el desarrollo de los países ricos no es natural, sino que en su origen existe la desigualdad.

Con dichos descubrimientos, los científicos sociales advierten sobre el papel que juegan las ciencias sociales de los países del centro hegemónico. En este espectro se inscribe el colombiano Orlando Fals Borda, quien propone una sociología de la liberación que va a servir de interpelación a los filósofos para que éstos comiencen a descubrir la dominación epistemológica de las ciencias sociales modernas (fundamentadas en principios filosóficos etnocéntricos impuestos por grupos hegemónicos a otras culturas). De esta forma, queda al descubierto una epistemología de la dominación.

El pedagogo Paulo Freire, por su parte, propone una metodología para acompañar al pueblo en la superación de su dependencia por medio de la *educación popular*. Ésta, en su despliegue metodológico de aprendizaje, va concientizando la situación de dependencia y la futura liberación - donde el oprimido se libera liberando a su opresor-. Sin embargo, el filósofo argentino Rodolfo Kusch, desde una perspectiva de la antropología cultural, pone en claro que la metodología de la educación popular no considera el sincretismo religioso de la cultura no occidental como la indígena⁵. En la antropología mexicana de esta época destacan los llamados “siete magníficos”. Entre ellos estaban Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Mercedes Olivera, Ángel Palerm y

⁵ Pueden consultarse los libros: Kusch, G. R., (1975), *América profunda* y (1976), *Geocultura del hombre americano*. En ellos, desde su análisis de la cultura quechua, trata de encontrar la racionalidad más profunda de los pueblos indígenas, reivindicando una práctica de pensamiento que capte el pensamiento de la gente en las calles y en los lugares donde vive, proponiendo un distanciamiento de la cultura occidental individual. Contra Freire escribe en su libro *Geocultura del hombre americano*: “la resistencia del campesino no se debe a que no tiene conciencia crítica, ni a que no vea causas, ni tampoco a que practica aún la magia porque se siente aún ‘parte’ de la naturaleza. Esta no es toda la verdad. La resistencia se debe ante todo a que respalda no sólo un código, sino un organismo cultural, en el que imperan criterios perfectamente conscientes y críticos, pero regidos según otro tipo de apreciación de tal modo que, si Freire insiste en que ellos utilicen métodos producidos por la ciudad, es porque le urge –no sólo a él, sino al cuerpo social al cual pertenece- incorporar al campesino a la vida económica de la ciudad” (Kusch, 1976; 80). Para analizar más a fondo esta discusión se puede consultar mi artículo “¿Educación popular o inductismo populista?” en Cuauhtémoc A. López Casillas (coord), 2007, *México 2006: elección presidencial, prácticas y retos de la educación popular*, México, CEAAL.

Enrique Valencia, que con importantes críticas al indigenismo abrieron la posibilidad al reconocimiento de los derechos políticos y culturales de la población indígena.

La corriente religiosa llamada *Teología de la Liberación* dio un importante impulso ético apoyada en el materialismo histórico marxista, creando simultáneamente (a finales de los sesenta) un posicionamiento crítico ante la situación de pobreza de los países latinoamericanos y periféricos. Teólogos de la liberación como Camilo Torres, al igual que Oscar Romero o Leonardo Boff, por mencionar sólo algunos, convergen en la tradición heredada de los filósofos cristianos que llegaron a América a evangelizar -como Bartolomé de las Casas-; es decir, comparten el cristianismo crítico y la construcción de Comunidades Eclesiales de Base tratando de impulsar el comunismo primitivo del siglo I. De aquí también se desarrolla una expresión estética de la cultura latinoamericana e indigenista, como la obra de Ernesto Cardenal, la prosa de Gabriel García Márquez, Juan Rulfo y Julio Cortázar, las novelas de la guerrilla, el muralismo de Orozco, Diego Rivera y Siqueiros, así como la música de Silvestre Revueltas y José Pablo Moncayo.

Después de la caída del muro de Berlín (en noviembre de 1989), algunos de estos pensadores marginales tienen un segundo momento de producción teórica asumiendo aprendizajes, incorporando el pensamiento posestructuralista y criticando el marxismo dogmático o estándar. También se continúa con las tradiciones de las escuelas ya iniciadas, las cuales se abren a la interculturalidad criticando la posmodernidad por su quietismo nihilista. Surgen, análogamente, teorías de la poscolonialidad. Los nuevos sujetos sociales que desde la distinción étnica retoman teorías de intelectuales críticos reinterpretándolas y utilizándolas para entender su realidad, encuentran en los científicos sociales latinoamericanos críticos una manera de deslegitimar la dominación epistemológica de las ciencias, además de nuevas maneras de producir ciencia social -como lo ha señalado Walter Mignolo:

El giro descolonial consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías del pensamiento que “naturalizan” la colonialidad del saber y del ser y las justifica en la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión “democrática” imperial. El control actual del

conocimiento opera fundamentalmente en la economía y en la teoría política. (Mignolo, 2006; 16)

2.- Transformación decolonial del marxismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel

*¿Cuál no sería mi admiración,
al descubrir una gran semejanza categorial fundamental
del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación,
en especial en aquello de la exterioridad del pobre
como origen del discurso?
Enrique Dussel (2017; 56-57)*

Este corto capítulo tiene la pretensión de comenzar un diálogo amistoso, teniendo como pretexto comentar la lectura e interpretación que hace Raúl Fornet-Betancourt sobre el desarrollo de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel y su crítica al marxismo, su diálogo con la filosofía de Marx y el aporte al marxismo desde América Latina. En la lectura e interpretación que hace Dussel de Marx se descubre la crítica que realiza Marx a Hegel, fundamentada en la categoría ética de “trabajo vivo” que parte de la posición del no-ser, exterior al capital⁶. El “trabajo vivo” como subjetividad es la fuente creadora de valor pero que carece de valor, ya que el sujeto antropológico como “trabajo vivo” no es mercancía y por lo tanto no tiene valor, sino *dignidad*. Con esta tesis Dussel contribuye a aclarar la ética antropológica de Marx, su pertinencia y vigencia para las ciencias sociales críticas, así como fundamentar un marco teórico-categorial para

⁶ En la filosofía de Karl Marx -influido por la crítica de Schelling a Hegel en la cual el *Señor del Ser* es fuente creadora del *Ser* desde la nada y no es el *Ser* el fundamento último, como lo es para Hegel- se entiende que el “trabajo vivo” es la fuente *creadora* de valor y del plusvalor. Para Dussel: “El Absoluto opera como fuente creadora desde la nada del Ser. El Ser es el Fundamento, pero hay una Realidad que es anterior, y que es la fuente (*Quelle*) del Ser. El Ser sería un efecto del acto creador de la Fuente creadora. Marx usa este tipo de categoría en su *Crítica de la Economía Política*, pero no puede probarse ninguna relación explícita o directa con Schelling. Era una problemática que <<flotaba en el aire>> de los temas discutidos en el Berlín del momento, pero que de todas maneras nos advierte de una cuestión que ha pasado desapercibida por toda la tradición marxista.” (Dussel, 2007; 220). Para Marx el humano, como “trabajo vivo”, es un ser que *crea*.

la transformación del marxismo desde América Latina. Ojalá esta pequeña reflexión sirva para un acercamiento intercultural a la sabiduría de nuestros pueblos y comunidades en resistencia y revolución.

2.1.- Biografía de Enrique Dussel Ambrosini⁷

Enrique Dussel Ambrosini nace el 24 de diciembre de 1934 en La Paz, provincia de Mendoza, en Argentina⁸. Ser hijo del médico del pueblo significaba un honor⁹. La madre, con mucha sensibilidad social, era una católica originaria de Buenos Aires¹⁰. En 1940 la familia se traslada de La Paz a la ciudad de Buenos Aires y en 1945 se mudan a Mendoza, ciudad periférica.

A los 15 años vive la experiencia existencial del compromiso social al visitar hospitales de niños deficientes mentales¹¹. De 1946 a 1951 realiza el bachillerato, a la par que asiste a la Escuela de Bellas Artes. En 1954 comienza a estudiar Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo

⁷ El presente resumen biográfico está basado en el ensayo *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, del propio Enrique Dussel (2017); en el trabajo *Cronología de Enrique Dussel*, de Mariano Moreno Villa; *Enrique Dussel (1934-)*, ficha biográfica de filósofos mexicanos elaborada por Luis Gerardo Díaz en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (2009); y en *Curriculum vitae largo*.

⁸ Su infancia estuvo rodeada de caballos, bodegas con olor a vino y campesinos pobres tostados por el sol. En aquella estepa desértica el agua corría por canales; en las acequias, su hermano menor y él nadaban a escondidas, comían las uvas de las viñas, los duraznos frescos y las fresas que sacaban rascando la tierra con las manos.

⁹ Su padre, a todas las horas del día -y aun durante la noche-, atendía a los enfermos. Había ocasiones que no le pagaban nada y muchas veces se internaba a caballo cuando se acababa el camino para llegar a los ranchos más recónditos y pobres del desierto. De origen alemán, el bisabuelo Johannes Kaspar Dussel llegó a Buenos Aires en 1870. De familia italiana, el abuelo Domingo Ambrosini era comerciante.

¹⁰ Dejó la gran capital para vivir en un pueblo pobre: La Paz.

¹¹ En aquella juventud leía a Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Bernardino.

(UNCuyo)¹²; en 1957 se titula de Licenciado en Filosofía¹³. Parte hacia Madrid para estudiar el doctorado¹⁴; antes de doctorarse, pretende llegar a estudiar a Alemania¹⁵. De mochilero sale hacia París, pero en Montmartre cambia de rumbo. En esa nueva aventura, después de dormir en el suelo y padecer hambre, llega a Israel buscando en el Oriente el origen de América Latina¹⁶.

En 1959 se Doctora en Filosofía en España; Regresa a Nazaret¹⁷. En 1961, en tiempos de la guerra de liberación de Argelia, se instala en

¹²En este mismo año es detenido junto con los dirigentes de los movimientos estudiantiles que protestaban contra Perón. Por la misma época es fundador de la Federación Universitaria de Oeste (FUO) y presidente del Centro de Filosofía y Letras (CEFYL). En la UNCuyo dominaba lo que él llama la “tercera escolástica”, teniendo maestros como Arturo Roig o el católico de derecha Guido Soaje y aquellos que provenían de la Universidad de Madrid, como Ángel González, Antonio Millán y Mauricio López - quien muere en 1976 después de ser torturado por la represión militar-. Aprende a leer en griego y latín, así como en francés y alemán. Sus días estaban saturados de actividades de estudiante universitario y la militancia católica de tendencia progresista.

¹³ Recibe la medalla de oro al mejor promedio.

¹⁴ El futuro era incierto para un joven que se siente completamente libre en la búsqueda de su proyecto. Nada lo ataba. Aún no sabía que no regresaría a su América diez años después. Es parte de la primera generación de posguerra que pudo realizar aquella experiencia europea. Con el pasaje más barato que consiguió viajó con veinte personas en el mismo camarote durante veinticuatro días. Durante el viaje descubre el mundo periférico, no era europeo sino latinoamericano. Hasta altas horas de la noche permaneció en la popa del barco sintiendo como las luces de la ciudad de Buenos Aires se alejaban mientras se internaba en el Río de la Plata. En Madrid toma cursos con López Aranguren, Zubiri, Laín Entralgo, Julián Marías. Gracias a la biblioteca de Salamanca estudia a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Bañez, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Juan de Santo Tomas.

¹⁵ Su padre le envía desde Argentina cien dólares para ir a Alemania.

¹⁶ En Freiburg camina junto a Norberto Espinosa, filósofo de Mendoza -y quien tuvo la oportunidad de oír en algún seminario a Heidegger-. En tiempos de la guerra sirio-libanesa viaja de Nápoles a Beirut en la borda de un barco turco con un pasaje de 42 dólares. Transportados en camiones de guerra y oyendo los tiroteos, se traslada de Damasco a Ammán; por el desierto llega a Jerusalén, conociendo en Nazaret al obrero y sacerdote francés Paul Gauthier. Estas fueron experiencias carnales fuertes, místicas.

¹⁷ Donde junto con otros obreros cristianos palestinos, árabes oprimidos de Israel -sumergidos en infinita pobreza-, trabaja en la construcción como carpintero. Es pescador, peregrino de Palestina y estudia hebreo. En aquellos días en sencilla cooperativa contaba la historia de Pizarro conquistando el imperio Inca, cuando de pronto Gauthier pregunta: ¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres: Pizarro o los indios? Aquella misma noche, a la luz de una vela, escribe a su amigo Esteban

Francia¹⁸; en 1963 se traslada a Alemania; en Munich conoce a Johanna Peters, con quien se casa y procrean dos hijos. En 1965 se titula como Licenciado en Estudios de la Religión en el Instituto Católico de París y en 1967 se Doctora en Historia en la Sorbona de París¹⁹. Su investigación histórica lo lleva al archivo de Indias de Sevilla²⁰.

Regresa a Argentina en agosto de 1966²¹. En 1968 es profesor de la UNCuyo; en ese año Augusto Salazar Bondy publica *¿Existe una filosofía de nuestra América?* En 1969 Dussel descubre la obra de Emanuel Levinas y a finales del año comienza a escribir *Para una ética de la liberación latinoamericana*²². La noche del 2 de octubre de 1973, Dussel y su familia

Fontana: “¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!” (Dussel, 2017; 25).

¹⁸ A su regreso a Europa, después de dos años, llega transformado en una persona totalmente otra; con aquella experiencia existencial, ahora veía las cosas desde abajo. Vive en una pequeña habitación de tres por cuatro, con baño compartido; trabaja de bibliotecario universitario para sostener los estudios. Es ahí donde “rumea” la idea de Leopoldo Zea, en la cual América Latina está fuera de la historia.

¹⁹ Toma cursos con Paul Ricoeur.

²⁰ Escribe *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, publicado en España en 1967, antes de la II Conferencia Episcopal de Medellín.

²¹ Hace planes para viajar a México y estudiar con Leopoldo Zea; sin embargo toma la decisión de impartir clases en la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia.

²² La efervescencia política hace que los jóvenes alumnos de Argentina exijan a sus profesores mayor claridad política. En este contexto nace por primera vez la idea de una filosofía que aún no lleva el nombre de Filosofía de la Liberación. Con los caminos diplomáticos cerrados, los jóvenes se radicalizan y se integran a organizaciones político-militares; los militantes de la guerrilla eran en su mayoría estudiantes de clase media y alta desencantados de la izquierda tradicional. En 1970 la ofensiva guerrillera avanza y se multiplica; en julio, con ideología marxista trotskista, nace el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) -brazo armado del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT)-; del lado de la izquierda peronista surge Montoneros. Ésta era una organización marginal y radical dentro del movimiento peronista, era una alternativa donde se fusionaron un gran número de militantes de organizaciones preexistentes, con ideología proveniente de la iglesia católica, que se fue desarrollando hasta convertirse en parte del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. Era una generación que vivía la guerra fría y tomaban como ejemplo la revolución cubana.

En 1970, en la I Semana Académica de la Universidad del Salvador, se comienza a bosquejar la idea de una filosofía que clarificara conceptos utilizados por los militantes políticos de la base. En 1971, en el I Congreso Nacional Argentino de Filosofía, Dussel habla en su ponencia de una “filosofía liberadora” y en ese mismo año, en la II Semana Académica, se trató explícitamente el tema de la “liberación Latinoamericana”. En este año viaja a México y habla en la radio de la UNAM sobre

son objeto de un atentado de bomba ejecutado por la extrema derecha peronista; el denominado “Comando Rucci” deja panfletos en los que se le acusa de “envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista”. En los meses que siguen, los asesinatos se intensifican y los enfrentamientos se endurecen. En junio de 1974 viaja a Chiapas, México, donde debatió, entre otros, con un nutrido grupo de indígenas que preparaban el I Congreso Indígena. Ese año se reúne en Lovaina con colegas de África y Asia.

Desde 1970 hasta la expulsión de la UNCuyo, en marzo de 1975, escribe los cinco tomos de *Para una ética de la liberación*²³. En marzo de 1975 comienza su exilio en la nueva patria: México, lugar en el que escribe en 1976, sin bibliografía, su *Filosofía de la Liberación*. En México imparte clases en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)²⁴. En 1976 viaja a Dar-Es-Salaam (Tanzania), en 1977 a Delhi (India), Bang Kog, Singapur, Filipinas y China, entre otros. Imparte cursos en universidades norteamericanas. Surge la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL). En 1981 recibe el Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Freiburg, Suiza; en 1995 por

la “filosofía latinoamericana como pensar de la praxis liberadora”. En agosto de 1972, la captura y fusilamiento de 16 de 19 guerrilleros que se fugan de la cárcel de Rawson, genera entre los jóvenes repudio al ejército y simpatía por los guerrilleros. Para este año, la juventud peronista y Montoneros se convierten en un fenómeno de masas. La Seguridad Nacional se encargará de mantener la guerra a muerte contra el comunismo. En marzo de 1973 es elegido presidente el hombre de mayor confianza de Perón: Héctor Campora. Este cambio en el poder hace que el sector más dogmático del peronismo y la parte más tradicional de la Confederación General del Trabajo (CGT), liderada por Ignacio Rucci y Lorenzo Miguel, vieran en la juventud y en Montoneros una amenaza. Al mismo tiempo, las FAR y Montoneros se fusionan y forman la Tendencia Revolucionaria (TR). En septiembre sube nuevamente Perón al poder; dos días después de las elecciones, el frente guerrillero asesina a Rucci. En 1974 Perón trata a los guerrilleros como “delincuentes” y “mercenarios”, creándose la Alianza Anticomunista Argentina (AAA) con el fin de acabar con los militantes de izquierda.

²³ Es un periodo de muchas tensiones y viajes por toda América Latina, países del tercer mundo y Europa.

²⁴ Desde la nueva patria clarifica ambigüedades de la Filosofía de la Liberación de la etapa anterior y apoya las revoluciones de Cuba y Nicaragua con crítica al marxismo dogmático. Durante toda la década de los ochenta se interna en la obra de Marx para evitar posiciones derechistas, fascistas, o caer en “falacias abstractivas” del marxismo althusseriano que estaba en boga.

la Universidad de San Andrés, Bolivia; en 2012 por la Universidad de Buenos Aires, Argentina; en 2015 por la Universidad General de San Martín en Buenos Aires, Argentina y en la Universidad de Santo Tomás de Aquino en Bogotá, Colombia; y en 2016 por la Universidad Nacional de Costa Rica.

En 1989, dos semanas después de la caída del muro de Berlín, comienza un debate con Karl Otto Apel en Freiburg; en 1991 con Paul Ricoeur, en Nápoles, y con Richard Rorty en México; en 1993 con Gianni Vattimo; y en 1996 con Habermas. En 1998 publica su obra *Ética de la Liberación*. En 2000 la UAM le otorga el premio a la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades; en 2002 la UNAM le otorga el reconocimiento “Al Mérito Universitario”. En 2007 publica el tomo I de su *Política de la Liberación*. En 2009 publica el tomo II de la *Política de la Liberación* y la Asociación Filosófica del Caribe le otorga el Premio Franz Fanon por su Filosofía de la Liberación. En 2010 la UAM lo nombra Profesor Emérito y recibe el Premio al Pensamiento Crítico del Ministerio de Cultura venezolano. Del 2013 al 2014 lo nombran Rector Interino de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. En 2014 publica su libro *16 tesis de economía política*.

2.2.- La crítica latinoamericana al marxismo

En la interpretación que realiza Raúl Fernet-Betancourt en su libro *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina* sobre la obra de Enrique Dussel, la Filosofía de la Liberación es un diálogo con la producción teórica de Marx. Para Fernet-Betancourt, en la primera fase del pensamiento de Dussel -en ese momento todavía argentino-, éste debió liberarse primero de los “prejuicios antimarxistas típicos del catolicismo conservador de América Latina”, (Fernet-Betancourt, 2001; 325) para después producir un marxismo de corte muy particular, un marxismo muy dusseliano²⁵ donde se refleja el esclarecimiento de “las

²⁵ La filósofa cubana Ofelia Schutte, desde una lectura feminista de Nietzsche, en su texto llamado “Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano” (en *Prometeo*, 1987, Guadalajara, enero-abril, página 28), acusa a Dussel de “intentar hacer de Marx un dusseliano”. La cita es tomada del libro *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. (Guadarrama, 1994; 197)

condiciones teóricas necesarias para la innovación contextualizada en América Latina del modo de pensar crítico-dialéctico, basado en Marx; y es así, ya parte del marxismo latinoamericano” (Fornet-Betancourt, 2001; 325).

[...] la relación de Dussel con el marxismo es problemática y compleja, porque va desde el rechazo y la negación a la afirmación o asimilación transformadora [...] Entendemos, pues, la posición “marxista” de Dussel como una estación provisoria en un camino de evolución crítica que supera productivamente sus propios puntos de vista anteriores. (Fornet-Betancourt, 2001; 325-326)

Tenemos que aclarar desde el inicio de este trabajo, que lo que Fornet-Betancourt llama el “antimarxismo” de la fase primera o la fase argentina de la obra de Dussel —y que va de 1961 hasta 1975—, sólo es la crítica a un marxismo dogmático. En un segundo periodo de su producción filosófica, que va de 1976 hasta 1989/92, después de una revisión detallada de los textos de Marx, el filósofo, radicando en México, afirma y transforma el marxismo.

En el intento de ser consecuentes con el objetivo de este trabajo, nos ocuparemos solamente de la obra publicada en formato de libro donde se analiza la filosofía de Marx. Nos enfocaremos principalmente en su obra filosófica y dejaremos de lado o tomaremos únicamente de manera secundaria los artículos y la obra clasificada como histórico-teológica.

2.2.1.- Arqueológica de los textos de Marx en la obra temprana (1961-1969)

Desde que partió en 1957 del puerto de Buenos Aires hacia Europa el problema de la cultura se le presentó obsesivo, humana, filosófica y existencialmente, buscando siempre la respuesta a la pregunta por “lo latinoamericano”. En 1959 obtiene el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad Central de Madrid (Complutense) con la tesis en tres tomos titulada *El bien común. Su inconsistencia teórica*, es una continuación extendida de su trabajo de licenciatura: *Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles* (1957). En 1961 han pasado dos años del triunfo de la Revolución Cubana y cuatro desde que por primera vez atravesó el

Atlántico descubriendo en el trayecto del barco “lo latinoamericano” como “no europeo”; en este año regresa a Europa después de haber vivido durante dos años en Medio Oriente, se instala en París mientras cursa la Licenciatura en Estudios de la Religión en el Instituto Católico de París y posteriormente el Doctorado en Historia en la Sorbonne. En Francia, escribe su primer libro filosófico bajo el título *El humanismo helénico*.

En *El humanismo helénico* retoma mucho de la tesis doctoral de Filosofía mostrando el monismo del ser, manifestado antropológicamente en un dualismo óntico cuerpo-alma y la aporía ético-política del sabio que de manera individual pretende alcanzar la perfección en la contemplación, alejado de la realización de la ciudad y sus leyes. Es una antropología, una ontología y una ética indoeuropea. Con el objetivo de encontrarle a América Latina desde su pobreza un lugar en la historia universal, el punto de partida es la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur; el proyecto es comenzar la fundamentación del “mundo latinoamericano pre-filosófico” desde sus últimas raíces intencionales, es decir, desde el “núcleo ético-mítico”, el cual es un complejo orgánico de posturas concretas de un grupo ante la existencia, ya que toda estructura intencional puede ser tematizada filosóficamente.

Este primer modelo utilizado para situar a América Latina parte de una interpretación “culturalista” que toma lo “civilizado” desde una valoración de estructuras universales y técnicas del progreso humano instrumental. El estudio comienza entonces con el análisis del mundo en tanto “hablado”, expresado por el lenguaje; los tres niveles de análisis los clasifica de acuerdo a lo diverso de los lenguajes en que se expresan: el lenguaje de la vida cotidiana, los contenidos últimos del mundo de la vida cotidiana u horizonte de comprensión (cosmovisión) y la expresión justificada y filosófica de la existencia cotidiana.

Será necesario, después de haber expuesto las estructuras pre-filosóficas del mundo griego y semita, encarar toda la evolución de las mismas estructuras en el mundo de la cristiandad romano-europea, para desembocar después en la península ibérica. Con ello sólo habremos dado cuenta de la posición histórica del conquistador. Nos faltará todavía estudiar el mundo amerindiano, el “choque” con el hispánico, la constitución de América Latina, la evolución de la cristiandad colonial, de las naciones neocoloniales para llegar, al fin, a tratar adecuadamente el mundo pre-filosófico

actual de nuestra América, que es el objetivo último de nuestras investigaciones. (Dussel, 1975; XII).

En todo el libro no vamos a encontrar una sola referencia a Marx, el marxismo o algún partido comunista, pero sí al movimiento revolucionario de América Latina. Sólo hasta el epílogo escribe:

Alguien podrá reprocharnos: En la angustia de una América Latina que se debate por llegar a realizar una revolución que deberá constituir un orden más justo, ¿Qué sentido tiene perder el tiempo estudiando el lejano pueblo griego? Sólo debemos contestar que, para comprender realmente el edificio humano construido en la historia, es necesario comenzar por los cimientos, a fin de descifrar el *sentido* de nuestro presente. (Dussel, 1975; 91)

En sus reflexiones filosóficas, envueltas en un lenguaje hegeliano e inmerso en un ambiente teológico, escribe en 1961 el artículo de exégesis teológica “Universalismo y misión en los poemas del ‘Siervo de Yahveh’”. Aquí cita por primera vez al joven Marx de las ediciones francesas de los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* e *Historia y conciencia de clase* de G. Lukacs. En 1962, en un ensayito titulado “Pobreza y civilización”, asume de manera clara una posición política: “El ‘espíritu burgués’ –si se nos permite la expresión- es todo lo opuesto a la invención civilizadora; es como el paraíso que anuncia la muerte o al menos el estancamiento de una cultura”. (Dussel, 1973; 144) En 1963 comienzan a organizarse encuentros y diálogos entre marxistas y católicos; en este mismo año escribe un pequeño artículo titulado “La propiedad privada en crisis”, en el cual cita el *Manifiesto del Partido Comunista*; en 1964, va a escribir en esta misma línea otros ensayos donde se hacen explícitas las referencias al joven Marx de la izquierda hegeliana y a su humanismo unitario. En el ensayo “Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo” escribe:

Es necesario distinguir entre socialismo, marxismo y comunismo. Socialismo es el movimiento que nació a finales del siglo XVIII [...] El comunismo es el partido que posee un modo de gobierno y un humanismo marxista. Mientras que el marxismo, propiamente dicho, es un humanismo que define al hombre, la historia y la sociedad íntegramente, sin fisuras y que se opone en un nivel ontológico al judeo-cristianismo. [...] Marx se inscribe en la vertiente izquierdista de Hegel, aceptando de éste el

substancialismo social alemán, en aquello que tiene de panteísta, absoluto y místico. [...] El comunismo, para Marx, es esa mística unidad del hombre con la naturaleza humanizada, la naturaleza con el hombre naturalizado: es identidad monista. (Dussel, 1973; 157)

Los textos clasificados como históricos-teológicos no formarán parte del presente análisis; sólo pretendemos con la mención de éstos mostrar en qué momento comienzan a hacerse explícitas las referencias a Marx o el marxismo, además de afirmar que desde este periodo no se desconoce la filosofía de Marx y hay una separación expresa entre socialismo, partidos comunistas y marxismo.

El primer ensayo filosófico en que se hace mención a Marx y se cita los *Manuscritos de 1844* en alemán es en “El trabajador intelectual y América Latina”, escrito en Alemania en 1964 y publicado en Argentina en ese mismo año. Va dirigido a todos aquellos llamados a cumplir la acción reflexiva del pensamiento para construir teóricamente el edificio científico latinoamericano, pero sin negar sus orígenes ni su originalidad, labor teórica esencial para orientar las acciones de los que operan de manera práctica en la Historia.

Los más grandes pensadores han respondido a la historia construyendo obras “comprometidas” con los acontecimientos. Sea un Buda, un Zaratustra, un Isaías, un Platón, un Agustín, un Tomás de Aquino, un Hegel, un Marx, todos han partido de un pueblo, de una problemática presente, para dialogar con los existentes y responder con existenciales. (Dussel, 1973; 19)

En 1964 también escribe su segundo libro filosófico titulado *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*; éste es el segundo paso del proyecto de la construcción de una antropología filosófica latinoamericana, donde se muestra una estructura antagónica totalmente distinta a la cosmovisión de los griegos. Hace una crítica a la división de la historia universal de Hegel y toma el método evolutivo como el adecuado para estudiar al pueblo más característico de la tradición semita: los hebreos.

Es una ética política que se fundamenta en el monismo de la unidad antropológica y la metafísica o intersubjetividad constituyente de la Alianza del pensamiento creacionista de los pueblos semitas; se parte de

la *nada* como *realidad creadora* más allá del *ser*, de donde se puede afirmar al humano como carne-viviente indivisible y la superación de la dualidad cuerpo-alma del pensamiento indoeuropeo. En esta ética, la realización plena se da en el profeta; en el servicio gratuito a los pobres, acto en el que se juega la vida hasta ofrecerla a la muerte en servicio del pueblo, en la justicia comunitaria. Entonces, es también una política donde la posición de la persona es dramática e histórica en un permanente mirar hacia un futuro escatológico. En el análisis histórico de la estructura antropológica de la tradición semita logra encontrar los antecedentes materiales del humanismo marxista.

El pueblo que habitaba el país de Irán juega un gran papel en la relación de las culturas de la “Media Luna” y la India. [...] Nos interesa particularmente por cuanto significa un puente entre la concepción hindú de la existencia y la mesopotámica: los semitas –y especialmente el pueblo de Israel- criticarán su estructura metafísica, siendo, sin embargo, influidos por las religiones de la tradición del mazdeísmo. La originalidad de la visión del mundo hebreo no puede explicarse sino gracias al diálogo que durante dos milenios sostuvo con dichos pueblos, bien que indirectamente. [...] He aquí unas de las tradiciones más persistentes y secretas del pensamiento occidental, que, en su vertiente antipelagiana, es el fundamento del luteranismo y el jansenismo, y, en su vertiente místico-germana, es la base del idealismo postkantiano, del marxismo y el nazismo. (Dussel, 1969; 9-10)

Con lo dicho, puede afirmar en la nota 35 que “desde la ocupación marxista de la China, el mundo se ha culturalmente ‘semitizado’ (a excepción de la India y el sudeste asiático), aunque igualmente secularizado.” (Dussel, 1969; 19).

En 1965, en Münster, Alemania, mientras escribe la tesis para el Doctorado en Historia, le publican en España el artículo “Iberoamérica en la Historia Universal”, mismo que se presentará en 1966 como Introducción general del libro *Hipótesis para el estudio de América Latina en la Historia Universal*. Esta obra fue escrita para el curso de la cátedra Historia de la Cultura, dictado de agosto a diciembre de ese año en Argentina –y que permaneció inédito 45 años-. En este texto se explicita por primera vez una interpretación hermenéutica histórica de Amerindia para “situar” a América Latina en el desarrollo “civilizatorio” de la humanidad; el autor

elabora una historia de los orígenes de las grandes culturas a partir de su *ethos* o estructura ético-política, aventurándose a mostrar el sentido último de las narrativas míticas o los supuestos ontológicos de cada grupo cultural, su ser. Metodológicamente distingue el fundamento de las actitudes éticas (*ethos*) y los fines estratégicos fundados por éste; es por ello que habla de un “núcleo mítico-ontológico” dando un paso más allá del “núcleo ético-mítico” de P. Ricoeur, ya que la actividad o función está determinada por una cierta “visión del mundo” (ontología). Es un panorama de la “Historia mundial”. La metodología utilizada pretende oponerse a las “reducciones históricas” que interpretan la realidad latinoamericana de manera parcial y subsumirlas para tener una visión más universal.

Desde una consideración del acontecer humano dentro de los marcos de la Historia Universal, América Ibérica adquirirá su relieve propio, y las posiciones que parecen antagónicas –tales como las aceptadas por los indigenistas extremos, hispanistas, liberales o marxistas- serán asumidas en la visión que las trasciende unificándolas. (Dussel, 1966; 16)

Al criticar la espiritualidad dialéctica histórica del esquema de la filosofía de la historia hegeliana -con la que al filósofo alemán no le fue posible descubrir el lugar que ocuparía América en la Historia Universal-, descarta a su vez la utilización de la interpretación de la historia de Marx sin negarla, ya que prefiere criticar de manera frontal a otros -entre ellos Dilthey- y no el semitismo secular del mesianismo marxista, del cual no se ocupa más en todo el texto.

Karl Marx, reunió en su persona el escatologismo judío, el idealismo hegeliano –aunque negado explícitamente-, el método dialéctico del maestro, y recibió además el economicismo del empirismo inglés y el saint-simonismo francés a través de los socialistas. Su interpretación de la historia es bien conocida. (Dussel, 1966; 68)

El mes de febrero de 1967 se doctora en Francia en Historia con la tesis *Les Evêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien (1504-1620)*; en marzo, en el trayecto del regreso definitivo a América Latina, recibe en España, en sus manos, un ejemplar de su primer libro

publicado: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, el cual está clasificado como histórico-teológico; sin embargo se enmarca dentro de una filosofía de la cultura. En mayo, en Argentina, dicta la conferencia “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional”, donde expresa:

Junto a los primeros valores de las cosmovisiones de tipo judeo-cristianas (entre las cuales debe contarse aún el marxismo como la más importante secularización de nuestro tiempo), existe una “constelación de valores secundarios” propios de nuestro ámbito nacional. (Dussel, 2006: 125)

En febrero de 1966 cae en combate Camilo Torres en Colombia y en octubre de 1967 asesinan al Comandante Ernesto Guevara en Bolivia. Para 1968 el joven Doctor en Filosofía e Historia, siendo profesor de Antropología y Ética en la UNCuyo, termina de escribir *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, con el que cierra la trilogía de la hermenéutica antropológica de los griegos, semitas y cristianos. Deja para otro momento el mundo amerindio, ya que en ese mismo año se comienza a dar una fractura en el proyecto de la búsqueda de la identidad cultural trastocado por los movimientos populares y estudiantiles que surgen en distintas partes del mundo. Esto produjo una ruptura histórica en la filosofía; en México se publica el libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy.

En *El dualismo en la antropología de la cristiandad* enfrenta los problemas del choque de civilizaciones al comienzo del cristianismo, antecedente necesario para llegar al choque de las cristiandades europeas modernas en el mundo periférico colonial. Es por estos choques interculturales asimétricos que sugiere un método, el cual consiste en interpretar y clasificar cuatro niveles constitutivos en las distintas culturas: 1) la comunidad o grupo; 2) el horizonte intencional o mundo de valores; 3) el lenguaje y; 4) los instrumentos lógicos de expresión. Partiendo de la concepción de Heidegger, el mundo desde donde se interpreta es constituyente de la “comprensión del ser”; así, el enfrentamiento entre dos culturas no es en un nivel filosófico sino a un nivel de “comprensión del ser” que es más fundamental, ontológico. En todo el libro no hay referencias a Marx, sólo hasta el epílogo, cuando habla de los

poshegelianos que se levantan contra la ontología idealista fundada en el dualismo antropológico cuerpo-alma de la Cristiandad europea:

[...] Marx redescubre que la superación de la ontología exige ir más allá de la mera sensibilidad 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 Otro. (Dussel, 1974; 286)

En septiembre de 1968, en Taco Ralo, Tucumán, Argentina, las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) intentan instalar un foco guerrillero. En ese 1968 publica el libro *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia* en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Argentina. Siendo profesor de la Escuela de Periodismo en Mendoza, escribe el libro *Lecciones de antropología filosófica* -permanecido inédito hasta el año 2012- y presenta en Venezuela la ponencia “La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina”, en el VI Congreso Panamericano de Servicio Social, en donde considera que J. P. Sartre, Lefebvre y Garaudy son teóricos científicos auténticos, informados y de lo más actual del marxismo.

La primera parte de las *Lecciones de antropología filosófica* es una introducción a la fenomenología de Edmund Husserl y la ontología de Martin Heidegger; la segunda es una síntesis de lo escrito en los humanismos helénico, semita y de la cristiandad, los cuales ha trabajado y analizado en su trayectoria de investigación. Representa un texto inconcluso, ya que el índice establecido indica más capítulos de los que se presentan -nunca escribe los capítulos VII y VIII de la segunda parte, ni la tercera parte titulada “III. Superación del idealismo o analítica existencial”, que comprende los capítulos IX, X, XI, y XII-. En este libro la “antropología filosófica” es comprendida como una *ontología fundamental*; lo humano antropológico es la raíz o fundamento donde surgen las ciencias. Partiendo del “ser en el mundo” de Heidegger, realiza por primera vez una crítica a la modernidad y sus ciencias, crítica que retomará el Dr. Juan José Bautista como bandera para sus trabajos epistemológicos.

La “modernidad” se fue “desconectando” del *fundamento* en dos sentidos. Por una parte, *las cosas* (el cosmos asumido como entes ante los ojos que hacen frente en el mundo) fueron reducidas a mera realidad matemática, después a una “X” desconocida, que es el hombre el que organiza con sus formas cognoscitivas el caos fenoménico. Por otra parte, el mismo *hombre* se redujo primeramente a ser sólo un “yo pensante” (espíritu desencarnado de Descartes), axioma fundamental que conoce a las cosas por ideas “puestas” en su subjetividad, o que conoce las cosas sólo como objeto (Kant), a partir de sus propios principios y formas *a priori*. Para después transformarse en un *homo faber* (Marx) o un hecho de la naturaleza (Darwin). En decir, el hombre moderno, y con ello la ciencia moderna, se ha cerrado en dos sentidos el camino: ha cerrado su acceso a la esencia del *hombre*. Piensa que no es posible conocer las cosas en sí y que el hombre sólo conoce en la subjetividad trascendental; es decir, el hombre es definido como *razón* de un espíritu sin mundo y al que se le presentan objetos, o como *praxis* de una historia sin teleología. (Dussel, 1968; 16)

Esta crítica a la modernidad incluye al joven Marx de la izquierda hegeliana –de quien cita el libro *La Ideología Alemana* (que traduce del alemán)-, ya que pone en cuestión la concepción de la historia del filósofo alemán enmarcada en una estructura moderna. Por ello escribe: “El ‘Saber absoluto’ de Hegel, la ‘dialéctica histórica’ de Marx y el ‘estructuralismo’ de Lévi-Strauss, son tres formas de idealismo que reducen al fin al hombre a la naturaleza, y a la historia a un proceso necesario”. (Dussel, 1968; 73) Por lo tanto, contra la interpretación marxista-leninista de la filosofía de Marx y la periodización del materialismo histórico promulgados por el Partido Comunista de la Unión Soviética, considera que “tan positivista es el fundamento del sistema capitalista americano como del comunismo ruso.” (Dussel, 1968; 16)

En Argentina publica en 1969, en coautoría con el Dr. Ciro R. Lafon, el cuaderno No. 4 de *El catolicismo popular en Argentina*; en ese mismo año, al impartir un seminario de historia de la filosofía, escribe el libro *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Se tenía la intención de desarrollar este proyecto en tres tomos, sin embargo sólo se escribió el tomo I. En tal época temprana la concepción de persona en Dussel constituye una metafísica, es decir, las estructuras fundamentales intencionales que dan sentido a una visión del mundo son parte constituyente de la persona. En dicho libro está contenido el proyecto de una *ética ontológica*;

fenomenológicamente en un estilo existencialista heideggeriano, el discurso teórico se va desplegando históricamente (remontándose hacia el fundamento ontológico). El “ser” como *poder-ser* ad-veniente es el origen desde donde se lanza un pro-yecto que está determinado por el porvenir del no-ser-todavía, el cual pone en acción a la libertad. Ésta, a su vez, por medio de la comprensión interpretadora, elige las posibilidades y medios para cumplir de manera fáctica con el pro-yecto. En la ontología el humano es el origen de la praxis; entonces la praxis es la esencia del *estar-siendo* en la existencia, estar en la praxis es cumplir en la producción de algo para alguien. Así, al desmontar los supuestos de la historia de la filosofía occidental, muestra que “El tema de la libertad atravesará toda la cultura occidental, siendo el fundamento de la ética kantiana, hegeliana, marxista (la liberación), culminando en Nietzsche como ‘voluntad de poder’” (Dussel, 1972a; 53, nota 68). Al desarmar los supuestos no pensados de la ontología occidental, pone en cuestión las interpretaciones ónticas de la ética y des-encubre el sentido olvidado, el fundamento de una ética ontológica: el humano como co-principio de instauración del mundo.

En la tercera parte retoma la crítica a la modernidad y con ello la crítica a un marxismo fundado sobre la base de un *ethos* moderno y su idea del comunismo que “no es sino la u-tópica posición límite del Reino de Dios secularizado.” (Dussel, 1972a; 71, nota 91) En la siguiente cita, aparte de criticar al marxismo moderno europeo, exhibe una posición política y filosófica poscolonial y decolonial.

En el nivel del *ethos*, fundamento existencial de toda cultura y manera de manipular los instrumentos de civilización, la época contemporánea nos manifiesta el siguiente panorama: la civilización europea moderna ha conquistado todo el mundo conocido. Se trata de una *universalización*. Todas las ecúmenes, hasta ahora cerradas sobre sí, han debido abrirse ante la fuerza expansiva del hombre moderno europeo: sea por su propio poder, en el caso del colonialismo que comenzó en el siglo XV y termina hoy ante nuestros ojos; sea por las revoluciones a veces pretendidamente antieuropeas, por ejemplo la marxista, nacida en Europa y que en el presente europeiza todo el Oriente. Esa presencia de la técnica europea moderna en todo el mundo ha producido en las áreas que han recibido su impacto una crisis cultural. En algunos casos es crisis interna a la misma cultura, porque dichas regiones son originariamente europeas (ya que sufrieron en siglos anteriores el impacto colonialista de Europa): Rusia, Estados Unidos, América

Latina. En otros casos el choque es de mayor profundidad y puede significar la aniquilación de las culturas autóctonas: África negra, mundo árabe, sudeste asiático, India y China. (Dussel, 1972a; 119-120)

Reducir al humano a ser una cosa-instrumental multiplicado por la ciencia es parte de un *ethos* técnico, calculador; es la expresión de la edad moderna que esclaviza al humano a ser parte de una máquina o instrumento de trabajo, alienación que despoja al humano de su dignidad: en esto coinciden Marx y Heidegger. Para la superación de este *ethos* técnico considera que J. P. Sartre, con su *Crítica de la razón dialéctica*, critica al subjetivismo objetivador y realiza profundos aportes para el diálogo entre existencialismo y marxismo; no obstante, el pensar y expresión del filósofo francés se fundan en una subjetividad individualista, lo que lo hace quedar atrapado en una metafísica de la subjetividad propia de la modernidad. Por ello la filosofía latinoamericana tiene mayores posibilidades de ir más allá de la modernidad.

La *metafísica del sujeto* se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica de dominación-dominado, ya que la “voluntad de poder” fue la culminación de la modernidad. Pero, si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad. (Dussel, 1972a; 162).

En abril de 1969 irrumpe en Campo de Mayo, Argentina, la guerrilla urbana de tendencia marxista de las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL); en el mes de mayo, en la ciudad de Córdoba, Argentina, se produce el “Cordobazo”, insurrección popular obrero-estudiantil contra la dictadura militar gobernante encabezada por el militar Juan Carlos Onganía. Durante junio realizan acciones armadas las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), nacidas de un grupo insurgente creado en Bolivia por el comandante “Che” Guevara. En ese año, en México publica en español los tomos I y II de su tesis del Doctorado en Historia con el título *El Episcopado Hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)* y en octubre, en Argentina, su primer libro filosófico titulado *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*.

En el mismo año escribe el libro *La dialéctica hegeliana* para un seminario que se dicta en 1970. En este libro el filósofo latinoamericano hace una lectura de Hegel en la cual intenta dar cuenta de la dialéctica como método del pensar que descubre el existir mismo; en semejante texto se considera a la dialéctica griega como un método “positivo” que descubre parte de lo cotidiano de la “comprensión existencial” y se desenvuelve buscando lo verdadero.

Según esta lectura, en el escrito *Fragmento del sistema* de Hegel ya está expresada la noción de “totalidad” a través de la unión de lo infinito con lo finito (“exterioridad” interna u óntica). La periodización que utiliza localiza esta etapa de la reflexión de Hegel en Jena entre 1801 y 1806, ampliándola tres años más con respecto a la de Lukács; aquí hace ver que el pensar hegeliano es la continuación y remate de la tradición filosófica indoeuropea.

La superación de Hegel es fundamentada positivamente en el viejo Schelling, que muestra que más allá del “ser” está el “Señor” del “ser”, y a la fe como su instrumento esencial, en resumen, Dios sólo se puede mostrar por revelación. Es un método metafísico que va más allá de la totalidad ontológica.

La filosofía de la naturaleza, por una parte, y la estética, por otra, al mismo tiempo que la absolutización de la inmanencia, son, nos parece, los aportes a tenerse en cuenta en el Schelling de 1800 (que es el que tiene importancia en vista de la comprensión de la filosofía hegeliana). El Schelling posterior a 1831 recobra interés, no ya como pre-hegeliano, sino como post-hegeliano, ya que criticando toda la filosofía de Hegel como una <<filosofía negativa>> abrirá el camino a la <<filosofía positiva>> de un Comte, Kierkegaard y Marx, aunque en cada uno guardando un sentido radicalmente divergente. (Dussel, 1972b; 56)

Uno de los motivos por los que escribe tal obra es para poder brindar un servicio teórico a los jóvenes latinoamericanos que van poco a poco radicalizando sus posiciones políticas y adoptando ideologías como el existencialismo y el marxismo para justificar su praxis; a pesar de todo, no escribe un apartado exclusivo sobre K. Marx, pero sí sobre los fenomenólogos M. Heidegger, J. P. Sartre, X. Zubiri y E. Levinas.

[...] ¿Para qué escribir un libro sobre dialéctica en nuestra América Latina sufriente? Simplemente porque, y esto es una constatación personal en viajes efectuados desde México hasta Centro América, Ecuador y Perú y otros países de nuestra cultura, la juventud va asumiendo ciertas opciones ideológicas que les resultaría imposible justificar en su fundamento. Mi intención es comenzar un camino, camino que necesita tiempo, porque no se puede dar pasos en el pensar. Es necesario reformular conceptual y latinoamericanamente una cierta visión pensada de la totalidad fluyente que nos rodea: la <<totalidad>> y la <<alteridad>> en la que vivimos para ser pensada exige un método y con ello queda planteada toda la cuestión dialéctica. [...] es necesario que pensemos sin premura dos libros fundamentales: la llamada *Fenomenología del espíritu* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, introducción y sistema del pensar hegeliano, que fundan todo lo que vendrá después en la modernidad. La <<filosofía positiva>> de Kierkegaard –inspirada en Schelling-, y la <<dialéctica histórica>> de Marx –a partir de la *Filosofía del derecho de Hegel*- son incomprensibles sin las obras citadas. (Dussel, 1972b; 9).

Nos da la impresión, sin que se haga explícito, que una de las intenciones de este libro es señalar que metodológicamente es necesario comprender el método dialéctico en Hegel para tener claridad en la inversión epifenomenal que hace Marx al enfocar aristotélicamente la naturaleza y la transformación material de la misma por encima del espíritu absoluto (en la nota 65 cita de una edición española la tesis 11 de las *Tesis sobre Feuerbach*); todo esto, dentro del horizonte ontológico del sistema hegeliano. Es un intentar esclarecer el fundamento del “materialismo histórico” y, con la lectura de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, el del “materialismo dialéctico”, clasificación pregonada por el marxismo-leninismo en boga. Lo anterior es necesario porque una de las condiciones de posibilidad para desarrollar el método dialéctico en América Latina es:

[...] Un discernimiento claro entre la *intención existencial* e histórica, por ejemplo de un Marx, y la *formulación conceptual* que procedente de Hegel no pudo sino ser expresada desde el horizonte de la ontología moderna, *européa*, del siglo XX. Es bien posible tener una intención semejante, pero será necesario conceptualizar el esquema interpretativo de otra manera. La mera imitación es caer en la utopía, en la alienación, en el colonialismo cultural. Los tomistas y marxistas en América latina, por dar dos ejemplos, contradicen lo que hicieron sus fundadores: ni Tomás ni Marx en América latina hubieran sido tomistas o marxistas. Ambos habrían tenido suma

atención, como la tuvieron, de respetar las condiciones de posibilidad de un pensar realmente dialéctico, concreto. (Dussel, 1972b; 159-160)

Y deja como tarea pendiente realizar un trabajo donde se analice sistemáticamente la filosofía de Marx, en otras palabras, desde 1969 ya se tiene programado profundizar en el filósofo poshegeliano alemán.

[...] Falta todavía, cuestiones que esperamos tratar en el futuro, un estudio de las formulaciones socialistas anteriores a 1840, el discernimiento entre *intención* existencial e histórica de Marx y la *conceptualización* hegeliana de su interpretación (porque “invertir” un sistema no es ontológicamente superarlo sino moverse en su mismo horizonte), para después, pasado por el estudio de nuestra Latinoamérica, poder intentar la indicada *formulación adecuada de un concreto sistema interpretativo latinoamericano de la revolución liberadora de la dialéctica de dominación* que han impuesto las superpotencias y que nos han sumido en una “cultura del silencio”. (Dussel, 1972b; 161)

2.2.2.- Marx en la construcción de la Filosofía de la Liberación (1970-1976)

Para Raúl Fornet-Betancourt, el estudio que realiza Dussel de Marx comienza junto con su exilio en México²⁶; sin embargo, según mi periodización, los primeros indicios de estudiar a Marx sistemáticamente comienzan en 1972 con la comunicación titulada “El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx”, presentada en Córdoba en la II Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos. Esta es la primera vez que hace un análisis explícito dedicado exclusivamente a la filosofía de Marx; lo realiza un año antes de explotar una bomba en la biblioteca de su casa, en Mendoza, la madrugada del 2 de octubre de 1973. Quizá por ello unas

²⁶ Raúl Fornet-Betancourt escribe: “[...] la definición o comprensión que nos da Dussel hoy de su posición filosófica en el sentido de un ‘marxismo de tipo especial’, no podemos entenderla como la perspectiva que permitiría leer su evolución filosófica retrospectivamente en clave de convergencia con el marxismo. En dicha interpretación actual de su relación con el marxismo vemos más bien el resultado de una evolución interna que –probablemente desde 1976/1977, es decir, a partir del exilio mexicano- va a girar precisamente en torno de una relectura sistemática de Marx que le llevará a descubrir el planteamiento marxiano como un marco teórico complementario” (Fornet-Betancourt Raúl, 2001; 325).

horas después del atentado, en la conferencia pronunciada de viva voz ante sus alumnos (dictada en lugar de una clase), y refiriéndose a sus agresores, dice: “Lo que se repudia con el nombre del marxismo - marxismo que no conocen ni en realidad les interesa- es la actitud crítica contra el sistema”. (Dussel, 1994; 110)

Es a partir de este contexto de guerra sucia en que sitúo el comienzo aún incipiente de su estudio sistemático sobre Marx. En 1984 escribe, en respuesta a la crítica de los marxistas althusserianos -como la de Horacio Cerutti-:

El 2 de octubre (a cinco años del Tlatelolco) estalló en mi casa una bomba de alto poder, colocada por el “Comando Rucci”, por “envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista” – había comenzado la expulsión dentro del peronismo de los “infiltrados”-. Yo ni era peronista (y por lo tanto “infiltrado”), ni tampoco marxista (más bien, todavía, sólo hegeliano de izquierda, antihegeliano latinoamericano). Este hecho práctico –que a mis críticos no les interesa por tratarse de un acontecimiento anecdótico y personal-, me parece que es un signo de *sentido real* e histórico de la *filosofía de la liberación* [...] se les aparecía como infinitamente más crítica que los marxismos dogmáticos abstractos, que al haber calificado de antemano a todo como fascista no podían articularse de hecho al proceso concreto. (Dussel, 1994: 74)

Lo que hemos descubierto es que si bien en su autopercepción de 1984 el joven Dr. Dussel considera que durante la primera mitad de la década de los 70s es todavía un crítico antihegeliano; ello no significa que desconozca la propuesta filosófica de Karl Marx, la práctica e ideología marxista prosoviética de los partidos comunistas, y menos aún, el fenómeno de la guerrilla latinoamericana que irrumpe en la historia como Movimiento Armado Socialista (MAS).

El comienzo de una nueva fase en el pensamiento de Enrique Dussel emerge a finales de 1969, cuando junto con un grupo de filósofos descubre y lee -por recomendación de su amigo, el filósofo jesuita Juan Carlos Scannone- la obra *Totalidad e Infinito*, del filósofo judío Emmanuel Levinas. Es a partir de esta lectura que da inicio la superación de la ética ontológica, y con ello, la construcción de los cimientos del proyecto de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. La etapa culturalista había

terminado y se intuye la esperanza a contraluz en la grieta del muro ontológico. Dos nuevos enfoques desquiciaban lo construido: la teoría de la dependencia y la crítica a la totalidad desde la categoría de *exterioridad* de E. Levinas; con esto comienza el nacimiento del movimiento filosófico llamado *Filosofía de la Liberación*.

En 1970 publica en Francia su tesis doctoral de Historia, *Les évêques hispano-américains défenseurs de l'Indien (1504-1620)*; en esta misma línea histórico-teológica, en Argentina, en coautoría con Mercedes Esandi, publica el cuaderno No. 5 de *El catolicismo popular en Argentina*; en Ecuador, *América Latina y conciencia cristiana*; y en México, del tomo III al VIII de *El Episcopado Hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)* (el tomo IX, el último, salió a la luz en 1971).

Los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* fueron escritos entre 1970-1975 bajo la presión de la crisis social nacional, continental y mundial, así como ante la necesidad de un marco teórico categorial que demostrase las condiciones de posibilidad de una filosofía auténtica desde América Latina. En conjunto, esta “ética pequeña” en cinco tomos es un “laboratorio” científico de conceptos y categorías filosóficas de uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación.

Es en este periodo que describe por primera vez de manera explícita la esencia de su pensar teórico: el cuerpo material sufriente de la alteridad antropológica como pobre, la víctima. Si se entiende la situación de opresión del pueblo latinoamericano, se comprenderá al mismo tiempo de forma analógica la liberación como filosofía positiva, es decir, como negación de la negación. La necesidad material de vida de la Alteridad antropológica negada requiere la liberación para negar la negación; tal dirección reflexiva será el fundamento de sus posteriores descubrimientos. Así, por ejemplo, en el estudio sistemático que realiza en la década de los 80s del discurso definitivo de Marx aplica para su análisis las seis categorías de la Filosofía de la Liberación y el método analéctico.

El libro que cierra esta etapa es *Filosofía de la liberación*, escrito sin bibliografía en el exilio en México a finales de 1975 y durante 1976, en el cual encontramos ya a manera de síntesis el descubrimiento de las principales categorías y el orden lógico de una filosofía auténtica. En esta segunda etapa de experimentación teórica que va de 1970 a 1976, se expresa el momento creador fundamental de la producción filosófica del

filósofo latinoamericano. En dicho periodo logra cierta claridad de un marco categorial para la interpretación de lo real de la realidad en clave de liberación, que, en definitiva, será el descubrimiento teórico más radical de toda su vida.

2.2.2.1 Para una ética de la liberación latinoamericana o “ética pequeña”

La “ética pequeña” del Dussel “joven”²⁷ tiene su fundamentación primera en el *ser* y en el pro-yecto del *no-ser*; se tiene claro que de la responsabilidad de la corporalidad dada a cargo deviene el *deber-ser*, pero todavía no se tiene la suficiente claridad de colocar a la vida humana como contenido material, como principio, y el proyecto aún no es producir, reproducir y desarrollar la vida en comunidad; en última instancia, de toda la humanidad. Sin embargo ya se acerca bastante a la problemática material que plasmará en la *Ética de la liberación* o “ética madura”, publicada en 1998.

En el tomo I del libro *Para una ética de la liberación latinoamericana* elaborado en 1970, los dos primeros capítulos suponen lo escrito en el libro *Para una des-trucción de la historia de la ética*. En el capítulo III, titulado “La exterioridad meta-física del Otro”, se da un paso adelante. Aquí se explora la posibilidad de romper con el orden establecido de la totalidad ontológica y buscar la salida por otro camino, guiado de la mano de Emmanuel Levinas. No obstante, las diferencias con este filósofo serán numerosas.

En la ética ontológica los entes son posibilidades existenciales con las cuales el pensar dialéctico avanza su movimiento hasta el horizonte fundamental del mundo; desde el fundamento retorna sobre los entes para de-mostrarlos en una totalidad de sentido. El horizonte del mundo es una totalidad nunca totalmente totalizada, ya que la libertad para elegir las posibilidades está determinada por el proyecto existencial y por esencia es fluente, dialéctica. En la totalidad, la aparente novedad de la dialéctica es en algún momento accidental, porque todo es uno y la verdad es todo, en

²⁷ Considero que los cinco tomos de la “ética pequeña” aún son parte de un Dussel “joven” que irá madurando durante los diez años de estudios sobre la filosofía de Karl Marx. Para nosotros el pensamiento maduro de Dussel quedará definido con la publicación de la *Ética de la Liberación* en 1998.

otras palabras, el “ser” devora la temporalidad histórica, termina por ser neutro y desaparece lo ético, mostrando a los entes como algo cósmico, físico. La totalidad, entonces, es “lo Mismo”.

La totalidad como “lo Mismo” se cierra sobre sí misma, es solipsista. Dentro de ella, desde su interioridad e identidad, proceden los momentos diferentes, haciendo que el humano en su pro-yecto dado por el “ser” como responsabilidad a cargo se enfrente a “los otros” como entes y los analice sólo como posibilidades de su pro-yecto egoísta. De ahí la sospecha hacia el pensar dialéctico ontológico, pretendiendo superar ese marco categorial de explicación filosófica. Esta reflexión le arroja las siguientes preguntas, que ocuparán todo el capítulo III, y que son:

¿Es posible salirse de la trampa de “lo Mismo”? ¿Podemos pensar la diferencia ontológica del ser y el ente desde un más allá de “lo Mismo”? ¿El *ser* como “lo visto” es el solo sentido con el que decimos *ser*? ¿No podrá descubrirse un movimiento que superando su momento monológico se abre a la dialógica? (Dussel, 2014a; 97-98)

Con el método dialéctico utilizado des-encubrió el mecanismo con el que opera la ontología; después de des-truida la ontología, se comienza a bosquejar una nueva filosofía, se abre un nuevo ámbito y se hace necesario un método más radical así como un nuevo lenguaje.

Para Dussel la Voluntad de Poder como constitución del “ser” es la moderna expresión de la relación humano-“ser” —que está en la base de toda metafísica— en modo de Eterno retorno de lo mismo. Al interior de la totalidad, la esencia del “ser” y la del humano se *coimplican* en el “ámbito”; éste es la apertura al horizonte, sin embargo, el “ser” parte de su identidad y unidad; la diferencia es parte de “lo Mismo”, no hay una exterioridad radical. El “ámbito” sería el “entre” de las diferencias en el horizonte del mundo como totalidad.

Es en este punto donde nuestro filósofo explicita el descubrimiento, una nueva perspectiva en el desarrollo del método, al preguntarse: “¿No podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre “lo mismo” y “lo Otro” (como algo o como alguien, y en este último caso como “el Otro)?”. (Dussel, 2014a; 102) Para el autor, la dialéctica tiene una doble vía radicalmente distinta

que ha sido ocultada o está desapercibida por considerar únicamente a “lo otro” como diferente en “lo Mismo”. Sin embargo, la misma dialéctica tiene otra cara: que “el Otro” sea distinto ante “lo Mismo”.

“Lo Mismo” como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los diferentes, no es igual a “lo Mismo” como dis-tinto a “el Otro” sin Totalidad que los englobe originariamente. “Lo Mismo” y “el Otro” dis-tintos pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (*a-versio*), o, por el contrario, cambiarse, trans-ducirse o converger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (*cum o circum-versio*). Por ello la dis-tinción podrá ser vivida diversamente: como a-versión o con-versión al Otro, y en ello consistirá toda la eticidad de la existencia. (Dussel, 2014a; 102)

“Lo otro” en la dialéctica monológica de la modernidad queda atrapado dentro de “lo Mismo” originario; por el contrario, en una analéctica dialógica “lo Mismo” y “el Otro”, al ser dis-tintos, tienen una cierta exterioridad respectivamente, no son identificables. La analogía permite una metafísica de la irreductibilidad y la distinción; en la distinción analógica hay diversidad que puede caer en el solipsismo por a-versión y re-vertirse al Otro por la con-versión en el diálogo.

El “ser” como lo visto-ante-los-ojos descubre “lo otro” como neutro, di-ferente o autoconsciente de “lo Mismo”, dicho de otra forma, como totalidad cerrada radicalmente donde la aporía todo-parte es orgánica de la identidad de “lo Mismo”. Es una contradicción no resuelta en una dialéctica donde “lo otro” no es primigenio sino que “lo Mismo” es el ámbito radical en el que todo se piensa y la mismidad subsume la alteridad.

En el pensar moderno “el otro” es negado desde “lo Mismo”; la totalidad como substancia única imposibilita una alteridad real. Levinas, al fundar la idea de Infinito, critica a la totalidad y nos abre a una exterioridad. Para Dussel, la exterioridad sin límites del filósofo judío se puede pensar también como “un recuerdo de cuando esa alteridad era realmente originaria”. (Dussel, 2014a; 109)

La totalidad totalizada de la mismidad sin real exterioridad es la conciencia absoluta autocognoscente sin Alteridad. El Absoluto hegeliano

como totalidad engloba, en un mismo nosotros, a la única Historia de la humanidad como un único Dios dentro del cual “lo otro” es instrumento o di-ferencia subsumida en “lo Mismo”. La totalidad sólo reconoce a “lo Mismo”, el cual se autodescubre como conciencia desdichada; nunca se abre a lo realmente nuevo, no hay Alteridad auténtica, pues se mueven dentro de “lo Mismo”. Para Dussel los filósofos modernos poshegelianos — entre ellos el joven Marx del *Manifiesto del Partido Comunista* (texto que cita del alemán) — quedan atrapados en esta ontología de la totalidad que tiene implicaciones prácticas.

Los opuestos hegelianos, las sucesivas reconciliaciones del momento especulativo, nunca pueden abrirse a lo realmente nuevo, a lo "realmente Otro"; sólo se mueven dialécticamente dentro de "lo Mismo" sin ninguna novedad, sin auténtica Alteridad. La categoría de Totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vendrá después será un ver cómo poder evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkegaard hasta Husserl (y aún incluyendo en esta tarea al mismo Marx o Heidegger). [...] Karl Marx por su parte, más hegeliano que los nombrados, queda apresado dentro de la categoría de la Totalidad, en especial por la noción de *Gattungswese* del hombre como humanidad. [...] Si se tiene en cuenta lo dicho podrá comprenderse que la categoría de Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx. Todas las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la naturaleza e historia, y, por su parte, al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, la Totalidad al fin es cultural: *homo faber*. (Dussel, 2014a; 115-116)

Pensar a “el Otro” como lo dis-tinto sin un “lo Mismo” supone la superación de la modernidad y la ontología del sujeto. La trascendencia se alcanza cuando el ser-en-el-mundo se abre y es fundamentado desde lo previo: “el Otro”. Se trata de algo más allá del “ser” como último horizonte; entonces es un momento que Dussel llama meta-físico, porque “el Otro” siempre es exterior a “lo Mismo”.

El cara-a-cara no tiene mediación, es apertura o exposición de una persona a otra, es un encuentro no mediado, sin mundo todavía, cuya relación se establece en el lenguaje; es una posición originaria desde donde el orden ontológico queda abierto. Esta posición es previa a la totalidad; es un “yo” personal ante un “Otro” también personal. Más allá de lo *visto*

en el cara-a-cara se abre una exterioridad meta-física o ética, ya que ese Otro-alguien que se vislumbra como rostro es otra persona libre, autónoma; su anárquico origen provoca una relación irrespectiva que escapa a la predeterminación o com-prensión del “yo”.

La relación de exterioridades es un amor alterativo o apertura ante la libertad ajena del Otro; abrirse al “Otro” es establecer una relación meta-física, ética; tiene un anhelo de proximidad al ámbito originario. Ante el misterio del rostro del Otro se guarda silencio en espera a que se exprese desde un ámbito incomprensible; es por ese misterio que es una exterioridad que no se puede comparar con las meras cosas; estar abierto a la escucha en el sosiego es esperar la revelación, no como “voluntad de dominio”, sino como “voluntad de servicio”. No es un ente ante-los-ojos, sino un atento oído; es otra posición del “ser”.

Cara-a-cara indica el límite de un ámbito ante el límite de otro ámbito: el enfrentamiento de dos exterioridades con-vergentes que se encuentran. Su relación misma es un *entre yo y el Otro* que al origen no dejan “espacio” ni fisura para un mundo del sentido; es proximidad. Dicho mundo bien pronto y siempre, servirá de mediación: hablarán *entre ellos* de las cosas del mundo. Dicho mundo sin embargo se fue organizando desde la Alteridad: intrauterinamente el Yo-fetal comenzó el diá-logo con el primer Otro: su madre (posición primera y originaria). (Dussel, 2014a; 122-123)

El Otro es origen primero y destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo; la proximidad es la radical primer experiencia de nuestro “ser”. La relación humano-cosa es óptica u ontológica, sin embargo el horizonte es abierto desde la Alteridad; el encuentro humano-humano es apertura y exposición meta-física, ética. No se trata de “lo otro” como diferencia óptica en “lo Mismo”, sino “del Otro” originariamente dis-tinto, sin unidad ni identidad previa.

La alteridad meta-física y ética converge en el *encuentro* que da origen al mundo; de esta manera, el horizonte ontológico surge de la proximidad del cara-a-cara; lo meta-físico antecede a lo ontológico. El advenimiento al “ser” de algo desde la nada-de-sentido dentro de mi mundo es el caos no comprendido en mi horizonte, es desde donde surge lo nuevo procedente de la libertad incondicionada del Otro. Abrirse al

orden realísimo del Otro es abrirse al misterio de lo in-comprensible, distinto; ese realísimo del Otro es el comienzo de la com-prención de los entes instrumentales intramundanos.

La “nada” para nuestro autor no es el “ser” como ámbito iluminado sino como “no-ser”, meta-físico, ético; lo transversal que disloca a la totalidad de “lo Mismo”. La exterioridad real del Otro como dis-tinto puede proponer algo nuevo que supera el hacer y el com-prender y nos abre hacia un nuevo tipo de actualidad: la creación, la cual tiene el sentido de praxis analéctica del Otro autónomo y libre.

Lo nuevo que viene de la Alteridad creadora tiene un *ethos* dramático e histórico, porque hay temporalidad en la apertura que aporta desde la extrema exterioridad la revelación de su rostro como misterio. La ética de la Alteridad se abre hacia el Otro por sobre el pro-yecto de la totalidad mundana; es un encuentro de libertad-libertad; por ello meta-física, ética: es diálogo entre “el Otro” y “lo Mismo”.

Para Dussel la analéctica de la Alteridad se cumple de manera concreta en la relación antropológica varón-mujer (erótica); padres-hijos (pedagógica); hermano-hermano (política); humano-infinito (arqueológica). En estas posiciones se puede dar la relación de servicio entre dos libres, o de dominación. La relación originaria es la de varón-mujer que pro-crea y alberga toda posible alteridad humana.

La meta-física de la Alteridad funda una “voluntad de servicio”, a diferencia de la ontología de la Totalidad que funda una “voluntad de dominio”. Alteridad, paz, servicio, amor y justicia; se oponen a Totalidad, guerra, dominio, odio e injusticia. La ontología del sujeto es la expresión temática de la experiencia fáctica imperial sobre las colonias que se concretiza como voluntad universal de dominio real, e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. En esta relación no hay *fraternidad*, ya que si hay “voluntad de poder”, hay quien sufre ese poderío; y el poderoso, al universalizar su dominio, oculta al que sufre y con ello lo torna irreal.

Con esta argumentación desarrollada, puede abonar al diálogo entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en torno a la polémica obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Y desde una posición más radical a la de ambos, escribe:

América latina, nuestro mundo cotidiano y no-filosófico del cual surge la filosofía si es real y no sofisticada, es una cultura *dependiente*. [...] Ontológicamente esto significa que nuestro ser está oculto, sutilmente oculto; lo que se le ocultaba era, justamente, el ser un *ser-oprimido*, colonial, ontológicamente dependiente. [...] La misma ciencia, la misma filosofía, se transforma así en medios privilegiados de la dominación, de allí que ahora la mera “repetición” académica y no crítica (no crítica al nivel meta-físico político: que descuida la relación hombre-a-hombre, en la dialéctica de la dominación) es una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que los dominadores usufructúen los beneficios de la opresión. El que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político (dominio que un grupo cultural ejerce sobre otro, incluyendo este último como diferencia interna a “lo Mismo”) en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador; más cuando enseña la cultura del dominador como la “cultura sin más”. [...] ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente (y por ello subdesarrollado) y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, *piense* dicha opresión y *vaya pensando* desde dentro de la praxis liberadora una filosofía, ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y pro-féticamente, vive anticipadamente un “hombre nuevo”. [...] Un pueblo personalizado que pueda decir “Yo” (“nosotros”) ante “el Otro” (el “se” dominador imperial se debe personalizar y con-vertirse en un “Vosotros”), es un pueblo en marcha a su liberación; es ya un pueblo liberándose. La filosofía debe descubrir en América latina su función liberadora, pro-fética; debe anticiparse al pro-yecto de un pueblo, no para suplir su preocupación (lo que sería ilusorio), sino para devolverle el pro-yecto iluminado, clarificado, engrandecido, re-creado, criticado. (Dussel, 2014a; 153-154)

Amar el pro-yecto de liberación de “el Otro” es el auténtico amor-de-justicia. El pro-yecto de liberación va a ser común en dis-tintos frentes de lucha en la década de los setentas; entonces, el pro-yecto filosófico latinoamericano es parte de un movimiento más amplio en el cual el frente armado es la vanguardia y la filosofía comprometida con la realidad es parte de la retaguardia en la academia. Aquellos que crean que el pro-yecto de la Filosofía de la Liberación no tiene relación con la primera oleada guerrillera del Movimiento Armado Socialista Latinoamericano —que

comienza en 1959 con el triunfo de la Revolución Cubana—, no sé qué lectura y posición política están asumiendo. Menos aún comprendo a los que intentan mostrar las diferencias de la Filosofía de la Liberación con los grupos armados de liberación nacional que surgieron en Latinoamérica y en algunas partes de mundo; me parece un error de interpretación hermenéutica no encontrar semejanzas, por ejemplo, en la Filosofía de la Liberación y en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

A principios del año 1971 tiene la oportunidad de platicar personalmente con Emmanuel Levinas en París; es ahí donde comprueba la similitud de su pensamiento y a su vez el distanciamiento con la idea nunca pensada por el filósofo francés de que el Otro pudiera ser un indio, africano o asiático. Lo que retoma Dussel de la filosofía de Levinas es su categoría metafísica de la *exterioridad* de lo “absolutamente Otro”²⁸, y con esto la crítica a la totalidad claustrofóbica de la ontología²⁹ u ontoteología de Heidegger, que pretendía encubrir la inconmensurabilidad de lo infinito³⁰; esto último, develado como exterioridad para Levinas.

²⁸ Para Levinas “Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo <<tú>> o <<nosotros>> no es un plural del <<yo>>. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el <<en nuestra casa>>. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar. Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género. Somos el Mismo y el Otro.” (Levinas, 2002: 63)

²⁹ Emmanuel Levinas nos dice: “La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro pero en el seno de una negación de su independencia. <<Yo pienso>> se convierte en <<yo puedo>> en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no violencia y que aparece en la tiranía del Estado. La verdad que debería reconciliar las personas, existe aquí como anónimamente. La universalidad se presenta como impersonal y hay allí otra falta de humanidad.” (Levinas, 2002: 69-70)

³⁰ Levinas escribe que: “La teología trata imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la criatura. Supone el privilegio lógico de la totalidad,

El tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana* fue escrito en el año 1971; en los capítulos IV y V hace la distinción metodológica entre “eticidad” y “moralidad”. La primera es el fundamento, la existencia que pende y depende de la Alteridad y no de la Totalidad; la moralidad, en cambio, es entendida como la praxis de un proyecto ontológico que puede ser puesto en cuestión por el proyecto histórico del Otro. La eticidad de la estructura existencial del fundamento es la eticidad del fundamento que juzga la praxis. Luego, la eticidad funda la moralidad.

La Totalidad ontológica del fundamento no es ética, ni libre, ni histórica, sino ontológica; por lo tanto no hay responsabilidad o culpabilidad ética en su fundamento, es trágica porque el mal es originariamente divino. En la meta-física de la Alteridad, la Totalidad es negada y superada teniendo por punto de encuentro el “ámbito” donde la Totalidad se abre al Otro; es un pasaje analéctico y dialéctico que la arroja a un más allá del horizonte de la verdad del “ser”, es eticidad positiva; esto es desconocido en el pensar moderno de la Totalidad sin Alteridad.

La Alteridad es analéctica de la liberación, encuentro cara-a-cara, libertad histórica en la responsabilidad de la justicia; es dramática, es un modo de ser implantado desde el misterio del Otro que armoniza la teoría con la praxis; es la rebelión de los dominados, los oprimidos. El bien es afirmación del Otro y el dis-curso histórico abre nuevas etapas imprevisibles; el Otro se abre gratuitamente con amor-de-justicia como verdad más allá de la “verdad” ontológica de la Totalidad. El origen del bien es el Otro: el profeta que se opone al sabio de la Totalidad.

El profeta no es un impersonal “se” dentro de la Totalidad. Su conversión al Otro lo constituye como un “Yo” libre que se levanta ante el Todo y que interpela al “ello” oprimido bajo la “Voluntad de poder” a ser otro igualmente libre. El profeta instaura una analéctica pedagógica de la liberación, en la que no está exenta una cierta violencia, pero en la que jamás puede incluirse la muerte del Otro. El “no matarás”, negación de la negación, es lo mismo que: “ama al Otro con justicia” (en este caso el amor-de-justicia al Otro, sea relación irrespectiva *antropo*-lógica o *teo*-lógica, es lo mismo).

adecuada al ser. También se enfrenta a la dificultad de comprender que un ser infinito lince o tolere algo fuera de él o que un ser libre hunda sus raíces en lo infinito de Dios.” (Levinas, 2002: 297).

[...] El verdadero y radical enunciado del principio supremo de la ética es: “No mates al Otro, ámalo con amor-de-justicia”. [...] Por sobre la “verdad” (como Totalidad de sentido establecido del mundo), no está el “arte” como pensaba Nietzsche, sino la justicia. (Dussel, 2014b; 39-40)

El respeto a la vida del Otro es el principio supremo en esta ética; es por ello que la vida se convierte en mediación de todas las mediaciones, o podría ser también, sin que él lo mencione, el fin de todos los fines o criterio de verdad para un proyecto de liberación³¹. El arriesgar la vida por el Otro como pobre, es un hábito o una actitud característica de un “*ethos* de la liberación”; el gesto de arriesgar la vida hasta la muerte para alcanzar la liberación del Otro es el signo real de un prototipo de humanidad liberada que ha alcanzado el mayor amor-de-justicia en el camino de la liberación. El ejemplo de este tipo de amor y modo de ser que describe nuestro filósofo de la liberación, desde mi perspectiva, es reflejo del guerrillero heroico hecho persona en el Comandante “Che” Guevara y el crucificado, ya que pareciera que la filosofía de la liberación es el discurso o reflexión filosófica también de la praxis del guerrillero latinoamericano u “hombre nuevo”, que, en términos muy semejantes al amor-de-justicia del que hemos hablado, dijo: “el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor”; ese amor es a la humanidad, a la justicia, a la verdad, a los pueblos.

Es por ello que el “servicio” al Otro como pobre es praxis de liberación que es sistematizada lógica, formal, teórica, narrativa y categorialmente por la Filosofía de la Liberación. La comprensión de la praxis de liberación se hace indispensable para los movimientos revolucionarios; por su aporte a la humanidad necesita comprenderla ante todo tipo de opresión. Es una filosofía que llega para quedarse en la historia de la filosofía, pero principalmente como mediación teórica en la estrategia y táctica política revolucionaria de los que luchan por su liberación. Nos sorprendió encontrar en esta lectura la posición política frente al tema del “poder”, semejante a la de los guerrilleros del EZLN que fue proclamada más de treinta años después. Con algo de profético, escribe:

³¹ El principio material crítico será desarrollado como fundamento material de manera detallada y contúndete en la ética madura de 1998.

El “servicio” o el “trabajo” (la praxis liberadora) puede tener, desde su origen (desde el oprimido y en la Totalidad) una doble intención (aunque un mismo pro-yecto de liberación histórico). Unos se comprometerán en vista de la “toma del poder” de la Totalidad futura (son los políticos del orden futuro); otros se comprometerán por servicio al pobre y sin pretender la “toma de poder” sino el cumplimiento de una vocación pedagógica de liberación. [...] La filosofía como una pedagógica analéctica de la liberación cumplirá en América latina su función o no habrá filosofía alguna. Y, sin embargo, no debe esperar tampoco la gloria ni en el día en que el pro-yecto liberador comience a ser realizado, porque su compañero (el político) en el tiempo del desborde de la Totalidad se volverá contra él cuando quiera repetir sobre el “nuevo” orden su crítica liberadora. (Dussel, 2014b; 105-106)

Para la Filosofía de la Liberación, la liberación de la alienación dentro de la Totalidad es una liberación enajenada: dominación intrasistémica insuperable; mientras que la liberación alterativa que se plantea es una liberación transontológica que interpela desde la exterioridad del Otro por su palabra que clama justicia. La praxis de liberación es entonces un obrar transversal al orden dado; este despliegue es el bien.

Quizá debido a la efervescencia del Movimientos Socialista Armado en América latina, le dedica varias páginas a la filosofía de Karl Marx con el fin de mostrar lo que implica ser marxista en América latina y los límites de la ontología del idealismo alemán, del cual se encuentra inevitablemente influenciado Marx. El diálogo con la filosofía de Marx comienza con preguntar si la ontología interpretativa que utiliza el filósofo alemán se encuentra enmarcada en el horizonte de la Totalidad como ámbito irrebable, final, único. Para responder, cita del pensador alemán los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, el *Manifiesto del Partido Comunista*, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y por primera vez el tomo I de *El Capital*. Lo hace con el objetivo de exhibir que la obra de Marx, desde su juventud hasta su muerte, tiene una ontología en su fundamento, oponiéndose con esta lectura a la reducción interpretativa de Louis Althusser, ya que nunca hubo una “ruptura ontológica”, sólo una diferencia cuantitativa o “ruptura epistemológica”. Llega a la conclusión de que la ontología que está en el fundamento de la filosofía de Marx es la

del sujeto moderno atrapado en la Totalidad como último horizonte de su dialéctica, imposibilitando una metafísica de la Alteridad. En este análisis crítico de los supuestos de la ontología moderna, incluye a todos los marxismos.

La única manera, para Marx, de no hacer de los proletarios los verdugos o dominadores de una nueva clase oprimida futura, era proponer una Totalidad sin divisiones, escisiones o contradicciones internas (un verdadero “Reino de Dios” en la tierra). No advirtió que la Totalidad sin Otro, ni siquiera como oprimido, era el término del dis-curso, de la historia y de la dialéctica, no podía ser el comienzo de la historia, sino su fin último. La Totalidad bipolar no podía pensar la cuestión de otra manera [...] La Totalidad como Identidad o Unidad originaria es entonces el último horizonte de su pensar; Totalidad-identidad de “lo Mismo” de la que se di-ferencian naturaleza y humanidad, burgueses y proletarios. El Retorno a “lo Mismo” es, como en Hegel, supresión de las determinaciones que di-ferencian. (Dussel, 2014b; 49)

El filósofo latinoamericano, descartando la ontología moderna de Marx y los marxismos -incluido el del filósofo chino Mao Zedong-, se abre paso hacia un proyecto que llama Filosofía de la Liberación, y que tiene como desafío un trabajo de interpretación hermenéutica, exigencia metódica y una enorme responsabilidad en la praxis de liberación. Esta filosofía latinoamericana tiene a partir de su situación de opresión una perspectiva positiva que aporta desde su lugar de enunciación algo nuevo a la filosofía, ya que el partir de la revelación del Otro como pobre en busca de su liberación es la irrupción analéctica que interpela con su palabra, desde la Exterioridad, al orden de la Totalidad que transontológicamente la trasciende, e instauro un orden nuevo. Este movimiento meta-físico de la lógica de la alteridad está más allá del fundamento ontológico del *ethos* moderno de la metafísica eurocéntrica de I. Kant, la totalidad cultural antropológica de K. Marx y la Escuela de Fráncfort.

Los socialismos llamados utópicos que nacen contra la revolución burguesa francesa, los posthegelianos, Bloch y la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, les falta el punto de apoyo que les permita ser realmente “nuevos”; les falta el pensar desde una opresión

realmente total. Ese punto de apoyo lo tenemos los latinoamericanos, junto a africanos y asiáticos. Desde la “exterioridad” del Nordatlántico (EE.UU., Europa y Rusia) podemos vislumbrar un proyecto postmoderno, la cuarta Edad de la filosofía o la antropología de la liberación. (Dussel, 2014b; 102)

Sin descartar la crítica, la intención histórica y la antropología cultural del trabajo justo de Marx; en franco diálogo entre dos filósofos sin complejos de inferioridad o superioridad, señala un punto que el filósofo alemán no logró desarrollar y que va a ser parte de un proyecto futuro que el filósofo latinoamericano desarrollará en el exilio. Sin embargo, desde 1971 ya lo plantea como una limitación que habría que trabajar:

Es por ello que los análisis de Marx vienen a perturbar la conciencia aquietada del orden europeo establecido. [...] Para Marx el acto moralmente malo o la praxis dominadora negativa es, exactamente, la apropiación de una plus-valía que el capital roba al trabajador. Sin embargo no llegó a considerar la misma cuestión en el orden internacional [...] La cuestión era la de una plus-valía internacional y América latina se encontraba exactamente del lado de las colonias dominadas, explotadas, objeto de la praxis dominadora e imperial. El pecado de la Edad moderna europea aparece así a la luz del pensar filosófico –mediando el estudio de la economía política, de la historia y de las demás ciencias humanas. (Dussel, 2014b; 76-77)

En el capítulo VI se explicita por vez primera el método analéctico. En esta primera fase del crecimiento de la filosofía de la liberación, en mi aún deficiente lectura, Dussel, como uno de sus fundadores, es el filósofo con mayor grado de abstracción teórica en toda América Latina³², que trata de responder a la provocación del peruano

³² Comparto las palabras del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, que en 1973 en Buenos Aires, en su ponencia “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación” -refiriéndose a la Filosofía de la Liberación, dice: “En esto me parece muy interesante lo que está haciendo gente como Dussel, que están tratando justamente de un replanteamiento de la problemática tradicional con nueva óptica” (Salazar, 1995; 157). Basta revisar en la filosofía de Dussel los cinco tomos de su “ética pequeña”, para descubrir lo abstracto de su meta-física, en donde podemos ver la lógica utilizada: en un primer momento se parte de la ascensión dialéctica del ente al fundamento, con lo cual se da un necesario descenso del fundamento al ente y se pasa de ser un ente a ser el “rostro del Otro”, y de este último a la Alteridad.

Augusto Salazar Bondy, que con intención de interpelar, pregunta “¿Existe una filosofía en nuestra América?” De manera muy original y profunda, intenta fundamentar desde la ética material o meta-física antropológica un método propio para hacer filosofía latinoamericana de la liberación. La ética material o meta-física está en el fundamento; con independencia de ello, la meta-física dusselina se caracteriza por ser dialógica y antropológica por su *a priori* material e intersubjetivo comunitario, pues considera como punto de partida irreductible e inevitable la alteridad del Otro en su presencia meta-física humana, pero aún más radical, como pobre, como hambriento. Para acceder a esta meta-física es necesario utilizar el método ana-léctico, que también es un proceso de negación, afirmación y reconocimiento; pero no de entes, sino de sujetos humanos relacionados éticamente, intersubjetivamente.

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad y afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad [...] En este caso el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre éticamente justo [...] El método analéctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un “servidor” comprometido con la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un “ser-escrito”: *texto*), ni puede contemplarse o verse (no es un “servisto”: *idea* o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación. El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica). [...] La conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para *saber-oír* la voz que viene de más allá, desde lo alto (*aná*), desde la exterioridad de la dominación. (Dussel, 2014b; 163-164)

De esta manera, al método para una filosofía de la liberación le llama método “analéctico” o “analéctica”. Para Fernet-Betancourt “este primer paso” es “una clara e inequívoca superación del método dialéctico incluyendo el desarrollo marxista del mismo”. (Fernet-Betancourt, 2001: 330) Con todo, no podemos coincidir con nuestro filósofo cubano cuando afirma que “en la concepción original de Dussel la analéctica es comprendida como la superación del método dialéctico (inclusive de Marx)”, (Fernet-Betancourt, 2001: 332) debido a que desde el texto escrito en 1971 el método analéctico es un “momento” del método dialéctico -y no una superación definitiva como afirma Fernet-Betancourt³³-. La lógica o movimiento del método es el siguiente:

Resumiendo. *En primer lugar*, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-lécticamente y *ontológicamente* hacia el fundamento (*cap. I, §§ 1-6*). *En segundo lugar*, de-muestra *científicamente* (epistémica, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico (*cap. II, §§ 7-12*). *En tercer lugar*, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el “rostro” óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético (*cap. III, §§ 13-19*). El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad del pensar del Otro positivamente desde la misma Totalidad; discurso positivo desde la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro. Esa *revelación del Otro* es ya un *cuarto momento*, porque la negatividad primera del Otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora recreado desde un nuevo ámbito (*cap. IV, §§ 20-25*). El discurso se hace ético y el nivel formal ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (*el prius del ordo realitatis*). En quinto lugar (y

³³ La superación es sólo de la dialéctica negativa como ontología de la mismidad, la cual no aporta novedad real y niega la afirmación de la exterioridad, noción usada por Hegel y heredada al marxismo dogmático. En los cinco tomos de la ética hasta la primera edición de *Filosofía de la liberación* en 1977 se habla del “método analéctico”, en la segunda edición en 1980 se cambia la palabra “método” por “momento” analéctico, es un cambio superficial de la forma (lingüístico), no así el contenido semántico que señala la afirmación de la exterioridad como momento de una dialéctica positiva, esto lo ha trabajado desde 1971 como hemos demostrado y va a permanecer inalterado en el transcurrir del tiempo.

lo pensaremos en el § 37), el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido (*cap. V, §§ 26-31*), y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como “servicio” en la justicia. (Dussel, 2014b; 162-163)

Así, el método analéctico o ana-dialéctico es una distinción metafísica que va más allá de la totalidad del ser. Porque desde otro punto de partida, desde la exterioridad del no-ser y de todo aquello que la exclusión europea considera como bárbaro con la invasión de amerindia; la Filosofía de la Liberación, desde el lugar de los oprimidos, lanza su discurso de análisis crítico, además de su praxis. Ambas parten de un *ethos* liberador que tiene su propia simbólica y una ética transexistencial.

[...] Levinas habla siempre que el Otro es “absolutamente” otro. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene de un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-léctico. (Dussel, 2014b; 161)

En 1972 publica en Argentina dos libros filosóficos escritos en 1969: Para una de-strucción de la historia de la ética y La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del pensar; en la línea histórico-teológica, Caminos de la liberación latinoamericana I. (Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano). Durante la Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos, en Córdoba, presenta la comunicación “El ateísmo de los profetas de Israel y Marx”; siendo ésta la primera vez que le dedica a K. Marx un trabajo de exposición. En este mismo año escribe el capítulo VII del tomo III de Para una ética de la liberación latinoamericana; el capítulo VIII lo hará hasta 1973.

En los tomos III, IV y V de Para una ética de la liberación latinoamericana se asciende del nivel abstracto de las categorías (Totalidad y Alteridad) a la praxis de liberación, es decir, a totalidades más concretas y por ello más complejas. En el pasaje de lo abstracto a lo concreto se

utiliza metodológicamente como mediación una histórica con la cual sitúa dentro de la historia mundial la periferia negada por la inmoralidad de la modernidad europea; sin que se haga explícito, conserva la intención histórica-antropológica de Marx y el materialismo histórico del marxismo, pero no su periodización.

En la histórica se sirve de las categorías geopolíticas “centro” y “periferia”, de la teoría de la dependencia, para situar al continente latinoamericano en la historia mundial como exterioridad analéctica cultural, “el Otro” del centro imperial dominador. Semejante interpretación histórica va del Oeste hacia el Este, de Mesopotamia a la América Nuclear, teniendo esta última como centro el Océano Pacífico. El inicio hermenéutico de una nueva y muy original interpretación histórica nos permite ascender a niveles más concretos. La “ética concreta latinoamericana” explora niveles más determinados, internándose en diversos grados analógicos desde el primer analógado: la posición metafísica cara-a-cara o praxis de servicio como “trabajo” que se pone a disposición del Otro.

Los cuatro tratados de los niveles concretos (erótica, pedagógica, política y arqueológica) comienzan con una hermenéutica de los símbolos de la cultura latinoamericana; posteriormente se sitúa la problemática ontológica que permite mostrar la irrupción del Otro en la Totalidad, la negación de la Totalidad fetichizada desde un proyecto de liberación y el proceso de la praxis de liberación. La erótica es la posición concreta que posibilita nuevas concreciones: la pedagógica, la política y la arqueológica.

La erótica (desarrollada en el capítulo VII) piensa la relación metafísica del cara-a-cara del varón y la mujer, privilegiando la relación heterosexual por su capacidad de procreación: la fecundidad del hijo/a. La mujer va a ser colocada en la posición del dominado en la totalidad erótica del machismo sistematizado teóricamente por el psicoanálisis de Sigmund Freud; se trata de un ir más allá de la familia totalizada, fundada en la experiencia europea capitalista. Entonces, en la fórmula del antipsiquiatra David Cooper, lo que se requiere es “la muerte de la familia”, dicho en otros términos, ir más allá de la interpretación machista del psicoanálisis y aun de la antipsiquiatría, ya que se pretende analizar con categorías nuevas la erótica latinoamericana e implantar otro modo de ser en la familia.

Se trata de la superación de la Totalidad al ámbito de la Alteridad donde el narcisismo es la negación de la Alteridad y la totalización es entendida como enfermedad mental: lo anormal. Tomar al Otro como objeto de necesidad sexual es negar al Otro en una relación erótica, es negar su dignidad humana y la relación simétrica entre iguales. En la lógica de la Alteridad, la pulsión meta-física de Otro que sí, es deseo y su realización el coito; es un radical amor-de-justicia. Lo anterior lo lleva a trazar de manera original la teoría del antiedipo con una forma distinta a lo teorizado por los franceses Deleuze-Guattari. La teoría del antiedipo de la erótica de la liberación plantea un nuevo y alternativo modelo de familia; este esquema va a servir como base de las otras relaciones meta-físicas cara-a-cara en otros niveles concretos (pedagógica, política y arqueológica).

Si para la “erótica de la Totalidad” la perfección humana es asexual y todo acto fálico es necesariamente muerte del padre o del hijo e incesto, por el contrario, la “erótica de la Alteridad” propone la perfección humana desde la sexualidad y como su cumplimiento. La sexualidad es un momento constitutivo de la perfección ética y su ejercicio en la justicia es bondad liberadora servicial. El Otro, la mujer para el varón, el varón para la mujer, el hijo para la pareja, no viene a interponerse, ni a negar sádicamente al padre o cometer el incesto con la madre, ni masoquistamente se experimenta como castrada. El Otro, por el contrario, es el ámbito de Exterioridad que permite la plena expansión y despliegue de la sexualidad como “pulsión alterativa” o meta-física. [...] la perfección es penetración total en la dis-tinción, negación de la totalización alienante (y por ello de la Unidad indeterminada), personalización de la relación en el *rostro* siempre nuevo y otro de la mujer, el varón y el hijo como su creación. La ontología edípica o freudiana afirman la contradicción sin superarla: se mueven trágicamente dentro de la totalidad sin posibilidad de ir más allá. La meta-física de la Alteridad afirma en cambio la exterioridad del Otro sexuado dis-tintamente. (Dussel, 1977a; 107)

El cumplimiento sexual pleno de la pareja en la erótica como “pulsión alterativa” al cumplir el deseo dis-tinto de la Alteridad deja lugar a la *lejanía* que es la esencia de la “económica”; un nuevo despliegue ahora como *económica erótica* o principio de realidad histórica: relación humano-naturaleza, materializada en la eficacia pro-ductora del trabajo como

servicio liberador del Otro. Haciendo referencia necesaria a Marx y al fundamento económico-político del marxismo ortodoxo, escribe:

[...] Marx y Engels proponen la abolición de todo tipo de propiedad privada, ya que ésta es el “mal originario” y es necesario extirparla de raíz. La económica erótica nos enseña en cambio que la posesión privada y exclusiva de la casa, el vestido y el alimento, aquel que necesita el Otro (el varón para la mujer y viceversa), es de derecho meta-físico, por todo derecho positivo. (Dussel, 1977a; 95)

La llegada del el hijo/a en la procreación relanza la “pulsión alterativa” negando la posibilidad del autoerotismo narcisista o totalización en la pareja cumplida en el servicio erótico gratuito; esto también es la condición de posibilidad para explicar en el capítulo VIII el siguiente nivel concreto: la pedagógica, que servirá como punto de convergencia y pasaje de la erótica a la política.

La pedagógica es la parte de la filosofía que va a pensar analécticamente la relación meta-física cara-a-cara del progenitor-hijo/a, maestro-discípulo, político-ciudadano, etcétera. Parte del hijo/a del hogar erótico para concluir en el adulto de la sociedad política formado para la futura vida erótica y productiva.

El esquema de la familia antiedípica de la erótica es tomado como estructura originaria fundante; ahora el lugar del padre va a ser analécticamente ocupado por el Estado, el de la madre por la cultura y el del hijo/a por el pueblo. Si el Estado domina violentamente a la cultura y ésta lo extiende hacia el pueblo, entonces la pedagógica es de dominación; así la falocracia del padre analógada en el Estado imperial produce el *uxoricidio* (matricidio) de la cultura y el *filicidio* (muerte del hijo/a) del pueblo. Todo esto es explicado en categorías psicoanalíticas de la familia edípica, donde el padre odia al hijo por interponerse entre él y la madre. La dominación cultural explicada por la tragedia del complejo edípico occidental se pretende universal, sin embargo difícilmente lo es en otras culturas fuera de occidente. Tal margen deja lugar a la construcción de un proyecto histórico de liberación de la cultura popular, negando implícita y explícitamente la filosofía del “centro” y poniendo en duda su validez *universal*. La pedagógica de la liberación es entonces una *antipedagogía* del sistema opresor.

Si en cambio el padre satisface a la madre como varón-mujer, para lo cual la mujer debe haberse liberado (alcanzando en el cara-a-cara la plenitud del orgasmo histórico), la mujer no totaliza al hijo. En este caso el padre aparece a la bipolaridad mamario-bucal (madre-hijo/hija) como la Exterioridad, como el Otro, como el *pobre* que interpela desde más allá del principio de la totalización: implora como maestro, como pro-feta que muestra el camino futuro y que llama a la “vocación” de la alteridad. [...] De la misma manera, si el Estado nuevo, social, posindustrial y democrático, el liberador, cumple con el pro-yecto del pueblo oprimido, lo satisface en la justicia social real, la cultura popular no totalizará al pueblo como principio opuesto a las instituciones coactivas, represoras o conductoras del Estado. Por el contrario, sería la institución que *serviría* a fin de que el pueblo crezca en lo que ha recibido, en lo que es: su propia cultura dis-tinta, latinoamericana, hasta ahora en parte oprimida y en mayor parte aún exterioridad interpelante. (Dussel, 1977a; 150)

El silencio místico de saber callar implica también de manera simultánea saber escuchar la voz interpelante del Otro como niño-discípulo, es abrirse a lo *nuevo*; a esto va a llamar “conciencia ética”. El silencio del maestro implica escuchar-la-voz-del-discípulo, su *revelación* es el *a priori* de toda pedagógica; el maestro conducido por la interpelante revelación de las exigencias del discípulo desde la Exterioridad del “ser”, sale del sistema antiguo comprometiéndose en la praxis. Sólo entonces puede proponer lo nuevo, lo que falta; da continuidad revolucionaria a lo que el hijo-discípulo-pueblo ya es.

En este caso la proximidad pedagógica es ya, y al mismo tiempo, la “económica” de la *lejanía* erótica, interpretación que va más allá de la perspectiva ontológica. En tal supuesto, el proveerse de alimento comienza en la relación hijo-madre como experiencia originaria, ya que nacemos en el útero de *alguien* y nos alimentamos de *alguien*; el trabajo para proveerse de bienes materiales para la vida culminará en la postergación de la muerte del anciano jubilado. Por tanto, esta “económica” pedagógica debe contextualizarse en el campo político; en la construcción de un proyecto de liberación desde la praxis de liberación pedagógica; en la militancia de la cultura revolucionaria o cultura liberadora que se funda en un *ethos* de la liberación, la cual des-oculta lo falso de una ideología opresora, es decir, es amor-de-justicia.

El capítulo VIII cierra con el trabajo “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura”, el cual fue presentado como conferencia el 16 de agosto de 1973 en la *IV Semana Académica* de la Universidad del Salvador de Buenos Aires. Tal trabajo, al igual que “El ateísmo de los profetas de Israel y Marx”, es clave para entender el lugar donde se comienza a gestar el giro teórico hacia una lectura sistemática de la filosofía de Marx. Suponemos que mucho tiene que ver con el contexto político que se vivía en Argentina y América latina durante esos años; los textos también explicarían porque meses más tarde, el 2 de octubre de 1973, explota una bomba en la biblioteca de su casa, acusado de “envenenar la mente de los jóvenes con doctrina marxista”.

En “El ateísmo de los profetas de Israel y Marx” desarrolla el tema del fetichismo y el ateísmo de ese fetichismo como momento crítico, en síntesis, la negación del dios-fetichismo da lugar a la afirmación sin negar el fundamento de lo transcendental, ya que éste no se conoce ni se puede conocer en su totalidad. A través de la antropología, el ateísmo es la propedéutica de la afirmación de lo Sagrado alterativo que le rinde culto con la justicia. En tal escrito intenta por primera vez explicar de manera sistemática la posición filosófica de Marx sobre dicho tema en particular:

[...] Convertir la teología en antropología es un ateísmo. Pero, de nuevo, deberemos preguntarnos de la negación de qué dios se trata [...] Ciertamente, el “dios” que negaron Feuerbach y Marx no era sino el “dios” afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista europeo. (Dussel, 1980; 128)

La interpretación que realiza de la obra de Marx en este trabajo es interesante por las lecturas y citas de ediciones alemanas, mostrando un manejo del idioma original del “topo”, al cual no todos los marxistas latinoamericanos podían acceder. Sin embargo no distingue la filosofía de Marx, del marxismo ortodoxo y su práctica concreta decantada en la política burocrática rusa del socialismo real; es por ello que su crítica a Marx es un tanto injusta y limitada, pero no por ello menos válida. Su estrategia consiste en criticar el fundamento del marxismo-leninismo y de manera análoga la práctica política de los partidos comunistas prosoviéticos; esta crítica surge porque en el proceso histórico, la práctica del socialismo real ruso redujo su propuesta revolucionaria a una planificación racionalizada económico-política ausente de transcendencia

simbólica, que no es más que una interpretación simplificada de la filosofía de Marx.

[...] Marx repite el primer momento o el momento negativo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del ídolo, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino sólo como antropología. [...] La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la burocracia rusa afirmarse a sí misma como la realización sacral irrebasable de un orden socialista efectuado, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica. Pero, por otra parte, y en concreto en América latina, hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no pueden conectar ni servir al poder creativo del pueblo en cuanto mítica y simbolismo religioso se refiere. Es decir, la creatividad simbólica de un pueblo será despreciada por la racionalización europeizante de marxistas “ortodoxos”. (Dussel, 1980; 134)

En “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular” es colocado lo amerindio como el Otro, negatividad meta-física negada por el mundo europeo y su lógica de la dominación moderna que lo redujo a un ente; el mundo de América en la invasión ibérica fue dominado por un nuevo dios: el oro. Para explicar la dominación cultural y la dependencia colonial latinoamericana toma de la *teoría de la dependencia* las categorías “centro” y “periferia”, donde el mundo periférico, en nuestro caso América latina, es la *exterioridad* del “centro” europeo, ruso y norteamericano. El “centro” y la “periferia” son categorías geopolíticas que develan la cultura imperial que impone una pedagogía alienante de dominación al introyectar en el colonizado la cultura del imperio; el dominado, como consecuencia, niega la cultura propia, no la cultura nacional, sino la cultura del pueblo.

En este trabajo propone por primera vez la categoría “pueblo” como una categoría de interpretación más amplia que la categoría “clase”, ya que la primera comprende a la segunda. Nunca niega la categoría “clase” como instrumento de análisis económico que muestra la oposición de las clases, porque considera importante la fuerza que le imprime Marx. El “pueblo” como categoría guardará siempre una exterioridad en su esencia; sus tres opuestos son: el imperio, la burguesía nacional y las burocracias. Surge de la terminología de la *teoría de la dependencia*, es decir, la contraposición “centro” y “periferia” pone al descubierto el tema colonial.

Para el filósofo nacido en tierras amerindias el aporte de la Filosofía de la Liberación a través de la categoría “pueblo”, sin contradecir la categoría “clase” del marxismo ortodoxo, hace que esta filosofía decolonial nacida en América latina se inscriba en la tradición del pensamiento de Marx.

Siguiendo esta tradición podemos ver lo siguiente: Marx se sitúa en el nivel estricto del horizonte del país, la nación; de tal manera que la única oposición que estudia es la de la burguesía y proletariado; no tiene otro horizonte. En cambio, Lenin es ruso y no alemán; y Rusia es una cultura “secundaria” con respecto a Alemania, de tal manera que él se siente como *exterior*. Para Lenin es necesario, primero porque es ruso y después porque se sitúa a fines del siglo XIX, clarificar la relación del “centro europeo” y el mundo colonial. [...] Un tercer paso es dado dentro de esta misma tradición, y se produce ya en una cultura estrictamente periférica: la China. Desde China es clara la diferencia entre el “centro” y la “periferia”. Si nosotros fuésemos a buscar entre los textos revolucionarios chinos encontraríamos, con toda precisión, la categoría “pueblo” [...] Es ya una terminología que surge de la contraposición del “centro” y la “periferia”. (Dussel, 1977a; 211-212)

Los movimientos revolucionarios que en ese momento acontecen en América latina y en otras partes periféricas del mundo son percibidos como la continuación de la tradición revolucionaria, el marxismo es parte importante en ese proyecto de liberación y al cual también se inscribe la Filosofía de la Liberación como pensar crítico. Por ello se muestra como necesaria una militancia política donde el filósofo sea crítico dentro del mismo proceso revolucionario; esa es justamente la función del filósofo de la liberación, el ejemplo lo aporta la praxis del guerrillero heroico latinoamericano encarnado en la figura del Comandante Ernesto “Che” Guevara.

[...] ya que el problema de la dependencia se da en todas partes, un gran héroe presente exclama en 1963 que Cuba es dependiente de Rusia; depende como muchas otras colonias. Con esto firmó su sentencia de muerte. Porque se debía elegir entre un modelo de liberación total, lo que llevaría a la muerte a Cuba, o aceptar la dependencia de Rusia. No se puede dudar. Quedó la isla dependiente de Rusia, esperando poder entrar en el proceso de liberación junto a todo el continente latinoamericano. Mientras

tanto está en espera. Cuba no se puede liberar sola. (Dussel, 1977a; 223)

En marzo de 1973 se celebró en Argentina la primera elección a la presidencia, posterior a la dictadura militar de Alejandro Agustín Lanusse. El 25 de mayo asume la presidencia el peronista José Campora; renuncia a su cargo el 13 de julio. El 20 de junio, después de 18 años de exilio, Domingo Perón regresa a Argentina; mientras la multitud se congrega para recibirlo, en Ezeiza (cerca del aeropuerto) el ala conservadora del peronismo encargada de la seguridad personal del comandante, abre fuego contra las columnas de los grupos guerrilleros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y Montoneros. El 25 de septiembre, dos días después de ser elegido por votación popular para presidente por tercera vez Juan Domingo Perón, un comando de Montoneros ajusticia con 23 balas al sindicalista anticomunista José Ignacio Rucci; una semana después, el 2 de octubre, el autodenominado comando Rucci atenta contra la familia y la vida del Dr. Enrique Dussel al hacer estallar una bomba en la biblioteca de su casa. Este acontecimiento violento interrumpe la redacción del tomo IV de *Para una ética de la liberación latinoamericana*; en ese mismo mes comienza a operar la triple AAA (Asociación Anticomunista de Argentina). Es el inicio de asesinatos sistemáticos de militantes de izquierda; en este mes se fusionan las organizaciones político-militares FAR y Montoneros.

En ese convulso 1973 publica en Argentina el libro *América Latina: dependencia y liberación*, el cual es una antología de ensayos filosóficos y teológicos de la primera época; el escrito más temprano data de 1962 y los últimos llevan la fecha de 1971. En mayo sale de la imprenta el tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, y en julio el tomo II. En la segunda mitad de 1973 comienza a escribir el capítulo IX, que comprende el tomo IV; es el tercer nivel concreto, un tratado sobre la política, en suma, la tercera parte de la antropología latinoamericana.

El desenvolvimiento lógico de la arquitectónica de la ética pequeña continúa en el tomo IV de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. El tratado de la política del capítulo IX parte de la exterioridad del oprimido, analógicamente es el pueblo que irrumpe en la historia en forma de revolución.

La pedagógica liberadora del hijo/a (desarrollada en el tomo III) posibilita una política de la justicia en relación al hermano. El hijo/a de la pedagógica deja su lugar para dar paso al adulto; ahora es el hermano en la asamblea política, es un compañero/a militante. La meta-física del cara-a-cara permite descubrir el motor de la subversión, en otras palabras, el horizonte utópico de la política de la liberación de las periferias oprimidas. El pro-yecto de liberación produce la reflexión sobre la construcción de un orden nuevo con amor-de-justicia, un mundo “muy otro”, es por esto que el discurso adquiere una dramatización específica donde lo estratégico y táctico son determinados desde el pro-yecto de liberación. Lo político es comprendido como el ámbito del ejercicio del poder de la relación meta-física del cara-a-cara de los hermanos; en este encuentro se puede distinguir entre una política de la dominación y una política de la liberación.

Las categorías “centro” y “periferia” son utilizadas geopolíticamente para situar a la Totalidad del sistema político vigente, el cual es ahora colocado en la posición del “centro” del mundo, donde se coloca a sí mismo como *único* y *universal* constituyendo “periferias” o colonias dependientes y determinadas por el poder imperial. El pro-yecto ontológico toma al Otro y el medio en el que habita como mediaciones e impone su praxis de dominación que posibilitan el estar-en-la-riqueza del pro-yecto del ego moderno burgués. El *Estado europeo-norteamericano moderno, capitalista e imperial*, colocado espacialmente como “centro”, va a ser criticado desde la Exterioridad colonial de América Latina - situada en el lugar de la “periferia”-; por ello la crítica surge en un espacio geopolítico de mayor exclusión que la Alemania de Marx.

Nuestra crítica a la política hegeliana va más allá que la de Marx, Rosenzweig o Marcuse, ya que no sólo reconoce en el Estado de Hegel una Totalidad del sistema político al servicio de la propiedad privada, o del capitalismo, aunque sumamente crítica del Estado liberal o de la monarquía prusiana, sino que descubre en dicho estado el prototipo de un estado dominador: condominación interna (sobre el “pueblo” y las clases trabajadoras), condominación externa (sobre las colonias o neocolonias). Pero no es todo, el estado liberal criticado en Europa, será exactamente el que Europa pretenderá exportar a sus adelantadas neocolonias. (Dussel, 1979; 55)

El énfasis entonces va a ser puesto en la relación internacional entre los Estados-nación; ello permite aclarar la posición política de la ontológica moderna, la ontología como pro-yecto de totalización que expande su imaginario de conquista por medio de la guerra y domina culturas distintas a ella, puesto que coloca al Otro como el no-ser y con la “guerra justa” les “da” la civilización, el “ser”. Esta argumentación le permite introducir el tema de la dependencia nacional en el orden internacional (en términos marxistas: el intercambio desigual en el mercado mundial).

La política de la liberación, a diferencia de la ontología política de la modernidad, parte del ámbito meta-físico antropológico de la Alteridad; por lo mismo real en el nivel intersubjetivo y superación de la Totalidad desde la Exterioridad política de la protesta, interpelación y rebelión política-social de naciones oprimidas de la periferia, de clases marginales: el “pueblo”. La toma de conciencia de la Exterioridad geopolítica es la irrupción positiva de la posición meta-física: el Otro que provoca. Tal Exterioridad está más allá del *orden* colonial, es el no-ser de las clases oprimidas, el *pueblo*; sea éste en su forma de “nación” periférica o clases dependientes de los Estados neocoloniales. Las clases dominadas son el pueblo de las naciones; entonces, la liberación es imposible sin la liberación nacional y ésta se juega en la liberación popular de las clases oprimidas, luego, el pueblo guarda suficiente exterioridad para la crítica y destrucción de un orden opresor y la construcción de uno nuevo. El pueblo como Exterioridad no es una negación al interior del sistema, sino aquello que no puede explicar el “ser” del sistema político vigente; por lo tanto es una positividad analéctica; es el origen de la negación de la negación previa a la afirmación; es el descubrimiento práctico de la positividad del Otro, el pobre, América Latina en la historia. La categoría meta-física Exterioridad va a ser utilizada analógicamente para situar fuera de la Totalidad a las naciones dependientes del sistema capitalista imperial.

Para la económica de la política de la liberación sigue la lectura en alemán del tomo I de *El Capital* y el tomo I de los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* de K. Marx. Allí coloca al trabajo en general como fundamento de la totalidad económica, con lo cual pasa de una ontología abstracta a la totalidad concreta, a lo económico como sistema.

El *ser* de lo económico o, para usar las nociones de Marx, la “categoría totalmente simple” o lo “indiferenciado (unterschiedloser)” es aquello que permite descubrir a los “productos” considerados como productos, lo económico en cuanto tal. Ese *fundamento* último de lo económico, el *ser* de lo económico, es el trabajo anterior a toda determinación o a toda forma concreta de su empleo. [...] Las necesidades y los objetos satisfactorios quedan sacralizados en la fetichización del sistema como totalidad. De allí que no pueda hablarse de necesidades “naturales” y ni siquiera de un valor de uso “real”; porque tanto unas como el otro son culturales, históricos intrasistemáticos. (Dussel, 1979; 85-86)

La racionalidad de todo sistema se torna ideológica al ocultar lo que está más allá del sistema imperante; utiliza categorías epistemológicas para explicar la realidad. Dicha interpretación es histórica y se impone como única y verdadera por medio de la coerción de políticas de dominación a través de los servicios de inteligencia; es aquí donde la política se transforma en ética-política. En esta parte por primera vez la teoría de la dependencia es utilizada de manera sistemática para explicar la dependencia económica de las naciones periféricas del sistema-mundo, descubrimiento que se instala como una nueva perspectiva epistemológica y la liberación como paradigma en la historia de la filosofía.

La apertura del análisis económico de la microeconomía nacional a la macroeconomía internacional es la puesta en cuestión de la ontología económica clásica y el descubrimiento de un ámbito epistemológico –no sólo económico sino igualmente filosófico– nuevo en la historia humana. [...] Aunque el “centro” efectúe con la “periferia” sólo el 20% de intercambio mundial, obtiene el 80% de sus beneficios. Esta fantástica acumulación es el hecho ético-político más importante del siglo XX, y contra la cual se eleva toda esta *ética*. (Dussel, 1979; 89)

El pro-yecto político de liberación no persigue un “interés” ontológico, sino un “bien” común meta-físico en un orden futuro de liberación; es un pro-yecto analéctico que irrumpe desde la Exterioridad en la Totalidad política; la Alteridad son desde esta óptica las naciones periféricas dominadas, las clases oprimidas y marginales, el pobre: el Otro.

La liberación nacional, por su parte, exige la afirmación de las clases oprimidas que se liberan negando la opresión que pesa sobre ellas. La liberación nacional como liberación social es el proceso integral. En el nivel económico dicho proceso hoy se denomina para América Latina *socialismo*, según nuestras modalidades y exigencias y no imitando estereotípicamente otras revoluciones. (Dussel, 1979; 91-92)

El pro-yecto más allá del “ser” de la Totalidad es expresado o formulado en la creación de órdenes futuros de justicia, en el arte de políticos realistas que comprenden la opresión del pueblo, ya que son parte de él y viven existencialmente la cultura simbólica popular y su utopía meta-física crítica del sistema vigente. El amor al pobre es la eticidad del criterio del pro-yecto de liberación, la bondad es el amor-de-justicia.

La construcción del “bien” común se presenta como de-structivo al orden vigente y como poder-ser en la con-strucción de un nuevo *ethos*. Es por ello que la praxeología de la política de la liberación acontece en dos tiempos simultáneos difíciles de discernir: el tiempo épico-agónico de la lucha de liberación o de-strucción antipolítica del orden antiguo y el tiempo de la con-strucción política del orden *nuevo*. Así la guerra se transforma en política: se trata pues, de una cuestión de vida o muerte en que la liberación nacional no es contraria a la lucha de clases oprimidas, ambas son parte de un pro-yecto de liberación que no se agota en la nación y donde existe un abanico de vías, estrategias y tácticas en diferentes frentes de liberación para desarrollarlo (sin excluir el frente guerrillero).

La praxis de liberación, entonces, que parte desde la realidad de Otro como exterioridad de la Totalidad dominadora, pero al mismo tiempo como su interioridad negada, se abre camino en un movimiento de ruptura o la revolución. La *revolución* es el estallido del orden represor, cuando se da la situación coyuntural por la que el pueblo oprimido cumple su acción agónica: la guerra o lucha de la liberación. La revolución como ruptura del orden arcaico y la lucha por la liberación, como su antecedente, coexistente y consecuente, exige del político tener al mismo tiempo un *ethos* militar [...] porque la salida de un pueblo de su esclavitud se cumple siempre en modalidades de guerra: sea guerra psicológica, ideológica, fría... o caliente. [...] Entonces, algunos proponen la guerrilla urbana que encontró su máxima expresión en los *Tupamaros* del Uruguay, y allí también sus propios límites. Por último otros, tomando como ejemplo los casos de un Mahatma

Gandhi en la India o Martín Luter King en Estados Unidos, propugnan la “no violencia” como táctica más efectiva. Como filósofo no podemos dar nosotros un juicio *político* sobre cuál de estas mediaciones es la más prudente ahora y aquí en América Latina, o en cada país, pero, nos vemos obligados a clarificar la situación ética de esta lucha por la liberación. (Dussel, 1979; 118-119)

En 1974 publica en Argentina, en la línea histórico-teológica, Caminos de la liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética; en la línea filosófica, El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América; y en España, Método para una filosofía de la liberación latinoamericana. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Esta obra representa la segunda edición de La dialéctica hegeliana (1972); la cual corrige, amplía y cambia el título por el de Método para una filosofía de la liberación, donde será expuesto de manera extensa el problema del método analéctico. La parte del método analéctico que se añade fue escrita en el tomo II³⁴ y la parte de la histórica en el tomo III de la “ética pequeña”. Lo nuevo es la ampliación que hace del estudio de Schelling, Kierkegaard y Marx sobre el método dialéctico. Aquí sólo nos enfocaremos en el análisis del pensamiento de K. Marx, por ser el tema que nos ocupa.

La síntesis presentada es una primera aproximación sistemática al pensamiento del filósofo comunista alemán. En toda la exposición del párrafo deja vislumbrar una posición propia y una lectura que asume críticas tradicionales de marxistas sobre el tema del método dialéctico, además de anunciar su deseo de realizar en el futuro un trabajo exclusivo sobre Marx.

³⁴ El tema del método analéctico desarrollado en el capítulo VI de *Para una ética de la liberación latinoamericana* será publicado en 1973 en el tomo II. De manera explícita, tiene su primera manifestación escrita y pública en noviembre de 1972 en Brasil, durante la ponencia presentada al VIII Congreso Panamericano de Filosofía, en la ciudad de Brasilia, titulada *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*, mostrando con esto la necesidad de tomar distancia crítica con el filósofo francés Emanuel Levinas: “La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Levinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar su discurso desde América latina y desde la analogía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972.” (Dussel, 1973; 112)

Contra la tesis althusseriana de la “ruptura epistemológica de Marx” sostiene que desde la juventud hasta la madurez, en cuestiones relacionadas con la eticidad de la sociedad civil o burguesa no hay ruptura, sino que intenta acceder de distintas maneras metódicas al mismo tema, pero sin llegar a una “ruptura epistemológica”, ya que en todo el trabajo intelectual de Marx existe ontológicamente un mismo sentido del “ser”, una comprensión del “ser”. Esto explica porque utilizó la dialéctica como método a lo largo de toda su vida.

La perspectiva fenomenológica le permite colocar su análisis en el nivel del fundamento u horizonte ontológico y utilizar textos, en su versión alemana, de la juventud (Manuscritos del 44) y madurez (El Capital) sin ninguna ruptura. Es un nivel más profundo que el plano epistemológico.

En primer lugar debe anotarse que en su despliegue *formal* el método se inspira en la dialéctica hegeliana, pero es por su *contenido*, por su intención, por la noción de *realidad* que se introducen radicales novedades. Está entonces en la tradición Hegel-Feuerbach, aunque recibe igualmente de Schelling inadvertida e indirectamente la influencia de la positividad *histórica*; esta historia no es ya de relación hombre-divinidad (como historia de la mitología: nivel *simbólico* de la cultura), sino relación hombre-naturaleza (como historia de las fuerzas y división productiva del trabajo: nivel *económico* de la cultura). La genialidad de Marx consistió en saber tratar operativamente, y de manera estrictamente científica, el ámbito de la económica en su nivel político [...] Y no hay ruptura porque el *método dialéctico* fue desde su juventud, aunque todavía usado sin suficiente autoconciencia y en problemas de raigambre más filosóficas, hasta el fin el único método que utilizó Marx. Es por ello que, y por no tratarse esta obra de un estudio sobre Marx exclusivamente (trabajo que deseamos encarar en el futuro próximo), tomaremos la más explícita referencia al método que nuestro pensador haya escrito. (Dussel; 1991a; 136)

Para dar cuenta teórica del realismo crítico del método dialéctico materialista comenta desde el nivel ontológico los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de 1857; el movimiento consiste en un ascenso de lo abstracto a lo concreto por medio de categorías cognitivas para después descender al fundamento, develando con esto la realidad de los objetos de cultura o económicos que tienen al trabajo como último horizonte de lo real en una relación humano-naturaleza, producto de

condiciones históricas en una realidad concreta como proceso histórico real. Sin embargo, considera que el tema de la libertad no queda planteado adecuadamente por faltarle a la dialéctica marxista la categoría de *alteridad*; si se añade ésta, se transformaría en *analéctica*. Él argumenta que Marx no pudo lograrlo porque quedó atrapado en la ontología dialéctica hegeliana como totalidad del capitalismo; teniendo en cuenta la teoría de la dependencia, perfila con esta crítica el proyecto futuro que realizará años después en el exilio en México.

Marx ha dado un inmenso paso que permite implementar al proceso concreto creciente de los pueblos, pero no logra superar ni la *totalidad* como categoría última ni el *país* o la nación como horizonte de su análisis (de hecho, y aunque en sus últimos años fue vislumbrando la realidad del tercer mundo). Es verdad que habló de la <<división internacional del trabajo>> pero no llegó a pensar dialécticamente la totalidad como un mercado mundial, y por ello no pudo concluir igualmente la plusvalía del nivel colonial. Tales hechos le hubieran exigido una corrección del método mismo, ya que la *exterioridad histórica* de las colonias, no como colonias sino como *culturas dis-tintas* a la europea, le hubieran exigido contar con el *momento exterior* del sistema capitalista para comprender el despliegue de la *nueva totalidad* analógica que se está hoy constituyendo en el mundo. (Dussel, 1991a; 144)

En 1975 la represión en Argentina estaba en aumento; en ese año y país publica los libros *El Humanismo helénico*, y en coautoría con su alumno Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. El 31 de marzo es expulsado de la UNCuyo, donde impartía clases; posteriormente aparece su nombre en una lista negra de personas condenadas a muerte por escuadrones paramilitares de derecha, lo que le hace tomar la resolución de salir de Argentina y exilarse en México³⁵.

La mayor parte del capítulo X de la ética pequeña fue escrito desde el 1º de abril (un día después de la expulsión de la UNCuyo) hasta el 15 de agosto cuando sale al exilio. Es un momento desquiciante, de cambios

³⁵ El 30 o 31 de mayo es asesinada Gladys Beatriz Sabatino, estudiante de medicina de la UNCuyo y guerrillera del Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP); el 6 de junio es secuestrado por la policía federal Amadeo Sánchez Andía, estudiante peruano de la Escuela Superior de Comunicación Colectiva de la UNCuyo y guerrillero militante de la misma organización; horas más tarde su cuerpo sin vida es encontrado con signos evidentes de tortura y 22 balazos. El 20 de agosto el ERP ocupa el centro de la ciudad de Córdoba.

violentos; la obra quedó inconclusa y fue sólo hasta 1979 que los dos últimos párrafos son escritos en la nueva patria: México.

El discurso lógico de *Para una ética de la liberación latinoamericana* se encara con los límites en el capítulo X; es el momento agónico, la aceptación de la finitud y punto final de la construcción arquitectónica de los fundamentos de una Filosofía de la Liberación -proyecto que desarrolla y escribe desde 1970-. El tema del fetichismo va a atravesar todo el tomo V, es una filosofía de la religión antifetichista.

El tratado de la arqueológica como el último nivel concreto antropológico es un pensar filosófico del origen y más allá de él, porque se accede al ámbito originario ahora en su forma de cultura; analógicamente es la madre de la familia antiedípica (tomo III). Caminar sobre nuestros pasos con dirección al origen es ir en búsqueda de los supuestos, al principio de toda demostración posible que da cuenta del presente; éste no necesita demostración porque el origen radical es indemostrable. En la Filosofía de la Liberación, acceder al fundamento e ir más allá de él será el pasaje metafísico por excelencia.

La arqueológica pretende mostrar la lógica, no de la “existencia”, sino de la “sistencia” de los orígenes, la cual es razonada desde la ruptura producida por la epifanía del cara-a-cara meta-físico del oprimido y su proyecto de liberación, es decir, la exterioridad como revelación *a posteriori* del Otro absolutamente absoluto a través de los oprimidos en la historia. Propone de nueva manera una cuestión tan antigua como es la humanidad misma. Ante las exigencias materiales del Otro que clama justicia, la vida como materialidad antifetichista queda definida como condición de posibilidad de una ética de la liberación. Así, desde un ateísmo antifetichista y un materialismo crítico dirige la crítica contra el teísmo creacionista que fetichiza al sistema capitalista y el materialismo ingenuo del estalinismo ruso que se afirma ateo, pero sacraliza el panteísmo burocrático.

La reflexión filosófica de la arqueológica nace de la muerte por amor a la vida; es el fin de una etapa y simultáneamente el comienzo de otra, puesto que la muerte del sistema fetichizado -y por ello injusto- nos enfrenta al límite de la Totalidad y al más allá transontológico; nos encara al “origen” abismal donde el “ser” se ausenta. La revelación del Otro como pueblo oprimido en un sistema histórico dado es la indicación de la divinización de un Estado con pretensión imperialista que absolutiza toda injusticia dentro del horizonte ontológico o totalidad vigente fetichizada. La muerte del antiguo sistema político fetichizado se hace impostergradable en un momento de crisis terminal.

La destrucción del orden viejo y decadente con pretensiones imperiales hace que aquel que es ateo de dicho sistema padezca en los límites existenciales la finitud y la infinitud al lanzar la crítica antifetichista, renovando con esto el postulado del Otro absoluto al negar al “dios” de la injusticia imperial. La epifanía del oprimido revela el rostro ensangrentado del Otro absoluto y legitima todo movimiento hacia la justicia y la liberación; toda liberación auténtica deberá negar la religión del Estado opresor y será juzgada por éste de atea, debido a que el culto que se ofrece será dado por medio de la praxis de liberación, al destruir el orden establecido y ejercer la justicia de manera real. Tomando decididamente el camino de un ateísmo antifetichista y siguiendo en esto al joven Marx de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* -en su versión alemana-, escribe:

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 como la crítica atea del dios-fetichista hegeliano y europeo-imperial [...] 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 realidad”. (Dussel, 1980; 50-51)

La fórmula nitezscheana de la “muerte de dios”, es análogamente en la Filosofía de la Liberación “la muerte de la divinidad fetichizada de la modernidad”, ya que el Otro está más allá del “ser” de la totalidad vigente; es la *nada*, lo metafísico, místico (es misterio). El Otro que pro-voca y con-voca a la liberación es la muerte de la totalidad egótica; es *anacrónico* porque está más allá del tiempo de la subjetividad cerrada del sistema totalitario. El aceptar el compromiso con amor-de-justicia y tomar a cargo la responsabilidad del que apela justicia, abre el proyecto ontológico justificando la praxis de liberación y ex-pone al testigo frente al Otro absolutamente absoluto que se glorifica en el ex-puesto. Del Otro absolutamente absoluto sólo hay vestigios arqueológicos que por medio de signos hace señas al místico-revolucionario; las huellas son el testimonio de su ausencia. El rostro donde se revela el infinito absolutamente absoluto es en el grito de los oprimidos que al borde de la muerte claman justicia, son sus huellas.

La filosofía latinoamericana, entonces, no puede más que ser atea del “dios-fetiché” de la modernidad [...] Deberá ser atea de todo sistema, pero, y ésta es una limitación peligrosa en el discurso pretendida y solamente ateo, deberá también afirmar que el Divino es *Otro que todo sistema*, de lo contrario, se permitiría a un sistema futuro, -por ejemplo a la burocracia rusa pretendidamente atea-, que se divinizará a sí mismo creyéndose el momento irrevasable, -ya que el “partido”, ¿no es acaso la conciencia autoconsciente de la materia eterna y circularmente retornable?-. [...] Sólo la afirmación del Divino como otro que todo sistema es el punto de partida del discurso filosófico radicalmente liberador. Desde la exterioridad infinita, aunque sea negativamente, el discurso filosófico tiene criterio para acusar de culpable (efectuar la crítica) a todo sistema. Sólo puede ser definitivamente ateo de todo sistema el que afirma la exterioridad del Sagrado. (Dussel, 1980; 59)

El culto que afirma al Otro absolutamente absoluto es la praxis de liberación del revolucionario en el límite de la crisis de muerte del sistema; es su sacrificio y servicio de amor-de-justicia que toma a cargo la responsabilidad al asumir un compromiso práctico con el Otro en la liberación, entonces, no es sólo filosofía teórica formal, sino real, sensible, carnal, económica.

La raíz meta-física del discurso *arqueológico absoluto* se alcanza en el ámbito de la económica, donde la materia cosmológica es ofrecida al pobre como respuesta a sus exigencias de la vida; es el cara-a-cara humano con Pacha Mama. La “materia” es la ofrenda para-el-Otro de cualquier mundo cultural de sentido; cumplir con la justicia de las exigencias materiales de la vida implica una noción de realidad que permite transformar el sistema fetichizado, afirmando la praxis de liberación como origen del discurso crítico. Es una arqueología de la revolución, del no-ser que es creación, exterioridad: el Otro como nada al que se le rinde culto en la praxis política con actos éticos de justicia humana.

La noción metafísica de la creación fáctica de un proyecto de liberación que postula un futuro posible, va a ser contrapuesta a lo escrito por el joven Marx de 1844. La creación es entendida como fecundidad meta-física absolutamente absoluta; fruto del acto gratuito de bondad del Absoluto como Otro que el cosmos; Libertad originaria: exterioridad. Es una lógica de la subversión que surge desde más allá del sistema opresor y con la cual es posible la crítica al sistema fetichizado y la construcción de un futuro analéctico.

Detrás de la obra humana se encuentra, como la *nada* del mundo, la libertad pro-ductora del Otro; detrás el cosmos como totalidad desde la *nada* originaria, se encuentra la Libertad creante del Otro absolutamente absoluto. La Comprensión de la arqueológica desde la económica indica, exactamente, que se trata de una teoría metafísica que surge desde una praxis política: “Como las manos del alfarero...” es concebida la acción del Creador, por analogía con el trabajo artesanal y no de la teoría o la gnosis (como para Aristóteles, Eckhart, Hegel, Heidegger). En este punto el joven Marx, todavía muy hegeliano, cayó en un error que permitirá la formulación del panteísmo de Engels (sobre el que quedará justificada la burocracia rusa) [...] ¿No será que, por el contrario, la sabiduría popular a partir de sus hábitos productores prácticos encuentra en la creación la doctrina meta-física en la que pueda fundamentar su liberación? Aquí se ve todavía un Marx un tanto desconfiado del pueblo y del trabajo manual. ¡Errores de juventud! (Dussel, 1980; 69-70)

La argumentación estratégica del creacionismo metafísico del *Otro arqueológico* y su culto con la praxis de liberación en el servicio material de justicia al *Otro antropológico* como oprimido o análogo principal, le permiten hacer una distinción muy interesante entre el materialismo ingenuo (o ideológico) que propone que todo es materia del cosmos y el materialismo crítico que considera la relación hombre-naturaleza (*lejanía* del cara-a-cara); esto le posibilita desarrollar de manera innovadora una económica arqueológica (§ 71)³⁶, apoyada en *El Capital* del viejo Marx. Muestra cómo el tema del fetichismo es un tema que va a atravesar toda la obra de Marx.

En *El Capital* el fetichismo de la mercancía como dinero es el fundamento de la alienación presente: la acumulación originaria. Toda la injusticia inhumana del sistema capitalista y su proyecto de estar-en-la-riqueza se da en la explotación del humano como trabajador metropolitano y de la periferia neocolonial, el cual es inmolado como víctima al culto del fetiche: dios-dinero. En la política de la liberación el respeto a la Alteridad se da como justicia en la satisfacción o reconciliación del trabajador con el valor producido en la materia de trabajo, lo puesto al servicio del Otro como pro-ducto u objeto cultural gratuito.

³⁶ Este fue el último párrafo escrito en Argentina en 1975, antes de salir al exilio.

Pero de lo que se trata no es de analizar, “no es de interpretar (*interpretiert*), sino de cambiar (*verändern*) el mundo”. Con esto penetramos más profundo en la realidad del culto; pasamos así de la erótica a la política, de la economía arqueológico-erótica a la economía arqueológico-política. Marx también critica el culto del sistema: el inmolado al fetiche dinero, como mercancía, es el trabajador, el obrero. Marx indicará el correcto camino del culto al Otro absoluto sin pretenderlo y aun pensando negarlo. (Dussel, 1980; 81-82)

La redacción del capítulo X es interrumpida en el mes de junio; los párrafos §72 (“La eticidad del proyecto arqueológico”) y §73 (“La moralidad de la praxis de liberación arqueológica”) van a ser escritos cuatro años después, en el exilio; son el punto final del proyecto de la construcción y redacción de una ética de la liberación latinoamericana que comenzó en 1970.

De esta manera en los dos párrafos §72 y §73 se asienta que el proyecto de liberación es ético por la apertura crítica que realiza a todo sistema que al pretender totalizarse produce injusticia, pero es en el nivel arqueológico donde los otros tres niveles prácticos (erótico, pedagógico y político) tienen su consumación, ya que es el último nivel de la existencia humana. Este nivel trascendental tiene importancia práctica porque es el que ilumina el grado de dominación del sistema histórico vigente y se abre al futuro en la esperanza de un mundo con justicia; por ello es crítico y ético. Es en el horizonte de exterioridad como utopía absoluta del cara-a-cara sin dominación donde se da la eticidad de todo proyecto práctico.

La crítica meta-física de todo sistema posible es efectuada desde el “resto de exterioridad radical”, el cual jamás se agota porque todo proyecto práctico es finito; siempre tiene límites ante lo infinito que no se puede *de-mostrar* por ninguna filosofía, sino sólo mostrar como hipótesis necesaria, entonces, el proyecto absoluto de liberación es un postulado.

La praxis de liberación radical o arqueológica -como la del guerrillero religioso Camilo Torres- se da por la responsabilidad de “tomar a cargo” la interpelación del oprimido; es ateísmo práctico antifetichista y antirreligioso de la religión del sistema dominador; se articula al proyecto de liberación con el manejo de los medios adecuados para alcanzar el fin de justicia postulado.

El acto de servicio al Otro como oprimido/a es al mismo tiempo culto al *Otro arqueológico*, así el Absoluto recibe como culto la praxis de liberación misma. El acto inconmensurable subversivo se presenta en dos niveles: en el nivel de la *praxis* en la relación cara-a-cara y en el nivel *poiético* de relación humano-naturaleza a través del trabajo y el intercambio con otros; con esta distinción deja indicada la importancia de lo *poiético* que hace real la praxis de liberación erótica, pedagógica y política, porque la relación práctica-productiva se sitúa en el nivel económico. Finaliza su obra enunciando el proyecto futuro de una nueva ética de la liberación que partirá de las conclusiones cosechadas por ésta, pero ahora en un realismo económico concreto (y teniendo a *la vida* como lo Sagrado).

En agosto sale hacia México, una etapa había concluido y simultáneamente comenzaba otra, el exilio. En ese mes presenta en México la ponencia “La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, durante el 1er Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado del 4 al 9 de agosto. En 1976 escribe en tres meses, sin la biblioteca de su casa, el libro *Filosofía de la liberación*, texto contextualizado en un momento de crisis que se convertirá en un clásico.

En este libro el discurso crítico comienza a alcanzar una claridad *definitiva*. Desde las primeras líneas, con plena seguridad asienta como momento de la Filosofía de la Liberación el iniciar por presentar la génesis histórico-ideológica de lo que se pretende pensar; por ello la introducción es una historia de la filosofía situada espacialmente en las categorías geopolíticas *centro* y *periferia*, de la teoría de la dependencia. La Filosofía de la Liberación, desde la periferia política, busca romper la colonialidad ideológica encubridora de la dominación del poder mundial impulsada por oligarquías nacionales de los pueblos periféricos (donde la ontología es el fundamento último de la ideología imperialista).

Es una síntesis de los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*; es la explicación del desarrollo lógico de las categorías de la liberación que constituyen todas las otras categorías de la ciencia y de la filosofía. Las categorías en clave de liberación son conceptos que se transforman en instrumentos de interpretación; un metamarco teórico o

marco categorial. Las seis categorías de este metadiscurso son: proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación y liberación³⁷.

La *proximidad* es el acto ético en el encuentro con el otro cara-a-cara, la praxis. El Otro es lo desquiciante para el yo; ese otro antropológico está más allá de lo ontológico; se revela en una epifanía que la ontología no puede comprender porque aquella persona con otra ubicación geopolítica no es un objeto. El otro como alteridad irrumpe anárquicamente al develar su rostro que exige justicia. La relación humana, en su intercambio, puede cerrarse en una totalidad.

La *totalidad* es la construcción teórica del sistema; una casa con su orden, sus leyes y sus normas. Los entes que nos rodean caóticamente, forman parte de un determinado modo de ser delimitado por un mundo cultural. Los objetos del cosmos son entes ordenados en un mundo de sentido para la vida de la comunidad. Las necesidades de la vida son el motor para la acción y de ahí la creación (*poiesis*) de mediaciones.

Las *mediaciones* hacen posible que el ser humano por medio de la selección cumpla con la producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad. La relación del humano con la Pacha Mama y la eficacia crean las posibilidades para la vida por medio de estrategias racionales, puesto que sin mediaciones no existe la posibilidad fáctica de un futuro liberado; aquel proyecto futuro irrumpe en el mundo cotidiano desde la exterioridad.

La *exterioridad* es la transcendentalidad radical; es como la procreación dentro de la madre, es decir, transmateralización subjetiva que está más allá de la identidad del yo. El mundo del oprimido, del pobre, de la víctima, altera, desquicia el confort y la paz del opresor, del burgués explotador, del criminal que aliena.

La *alienación* es el acto de despojo de la dignidad de la alteridad. El yo del conquistador que no comprende y reprime a lo distinto, esclaviza como a un animal inferior al Otro, lo controla, lo neutraliza. La Alteridad, el Otro o la Otra, se vuelven los enemigos del sistema porque son un peligro que atenta contra su hegemonía; con su presencia miserable

³⁷ En la primera edición de 1977, las “mediaciones” como categoría lógica está antes que la categoría “totalidad”. Sin embargo, en el orden definitivo la “totalidad” es antes que las “mediaciones”.

arruinan la fiesta orgiástica. Cuando la voluntad de poder es utilizada para la opresión, surge análoga y simultáneamente la praxis de liberación.

La *liberación* es la destrucción del orden o totalidad del dominador; es transformación del presente, lo nuevo en su intimidad más radical: revolución. Para ello se tiene que construir una educación concientizadora de la opresión y la futura liberación; se necesita fundamentar un nuevo sistema que se juegue en la responsabilidad por las víctimas, la Alteridad reprimida y oprimida. La fiesta de liberación es el gozo de los hermanos y hermanas que en distintos frentes de liberación han logrado organizarse para construir un mundo nuevo.

Es interesante hacer notar que en el capítulo “5. De la ciencia a la Filosofía de la Liberación”, en el párrafo 5.1. -dedicado a la dialéctica como método científico-, comienza por referirse a Aristóteles, seguido de Marx (y sin mencionar a Hegel).

Por su parte Marx, en las pocas páginas sobre el método de la economía política del *Grundrisse*, describe el método dialéctico como el movimiento que se eleva de lo abstracto a lo concreto (“*vom abstrakten zum konkreten anzusteigen*”), hasta llegar a la más simple categoría (“*die einfache Kategorie*”), que no es sino el fundamento de la totalidad. (Dussel, 1977b; 164)

La posición crítica de la Filosofía de la Liberación en el diálogo con el marxismo consiste en señalar que si el marxismo dogmático no hace una crítica transotológica a la ontología, dicho marxismo es inútil en las luchas de liberación latinoamericanas. Para criticar a la ontología tendría que comenzar a redefinir sus principios desde la perspectiva de la teoría de la dependencia e ir más allá de un materialismo cosmológico que no es el de Marx, sino el de Engels. En franco diálogo abierto con sus amigos marxistas latinoamericanos, escribe:

[...] el marxismo que frecuentemente sólo considera el orden nacional, y dentro de él las luchas de clases como únicas categorías hermenéuticas, es necesario abrirlo al ancho mundo del nivel internacional. La teoría de la dependencia nos permite descubrir la plusvalía centro-periferia, distinguiendo las formaciones sociales del centro y la periferia. Pero es necesario aún colocar a la teoría de la dependencia de un marco histórico, real, concreto. La especificidad o la exterioridad periférico nacional no se explica sólo

por el hecho de sufrir la dominación imperial, sino por una historia nacional que no permite el análisis marxista ortodoxo. De no ser así se cae en una nueva ideología. (Dussel, 1977b; 178).

2.3. Marx en la Filosofía de la Liberación (1976-1995)

En agosto de 1975 llega a México, se trata de un nuevo comienzo, otra etapa de su vida intelectual, comienza el exilio. Argentina había quedado atrás, pero traía consigo la experiencia de haber publicado 9 libros filosóficos: *El humanismo semita* (1969); *La dialéctica hegeliana* (1972) (como *Método para una filosofía de la liberación* en 1974); *Para una de-structión de la historia de la ética* (1973); *América Latina, dependencia y liberación* (1973); los tomos I y II de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973); *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974); *El Humanismo belénico* (1975), y en coautoría con Enrique Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (1975); además de 10 libros en la línea histórico-teológica. En total, 19 obras.

En 1975 comienza a impartir clases en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco (UAM-A), en la División de Ciencias y Artes para el Diseño, y en 1976 en el posgrado de Estudios Latinoamericanos y en el Colegio de Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Tiene la intención de fundamentar de manera contundente la parte económica o material de su Filosofía de la Liberación; sabe que internarse en la filosofía de Karl Marx es de importancia para la continuación de su planteamiento teórico. Los nuevos trabajos escritos a partir de esta época van a tener frecuentemente referencias a la obra de Marx.

La *económica* de la Filosofía de la Liberación inicia su desarrollo por primera vez en 1972 en los niveles concretos (erótica, pedagógica, política y arqueológica). Surge en el espacio creado por la separación del cara-a-cara de la proximidad, es en la *lejanía* antropológica donde nace la relación humano-naturaleza; esta relación concreta va a ser situada en un nivel *poiético* (tecnológico) -y en este punto coincide con el pensamiento de Marx-, es decir, se trata de una filosofía del trabajo. Siguiendo a Aristóteles, distingue entre nivel práctico y poiético; el primero es la relación humano-humano, ética o praxis y el segundo es la relación humano-naturaleza, tecnológica o productiva.

En 1976 escribe *Filosofía de la poiésis*. A manera de epígrafe, en la primera página aparece por primera vez en toda su trayectoria una cita de la versión alemana del tomo I de *El Capital*. En este trabajo el materialismo crítico que retoma de Marx parte de que la vida es el *a priori* material y real de todo acto productivo: sin vida no hay poiésis. La *poiética* se coloca como la base *material* de la organización social; así, la instancia tecnológica como región que posee un estatuto propio y puede abstractamente independizarse de los modos de producción (como momento interno) es el soporte *material* de la vida humana como relación inmediata del humano con la naturaleza, el trabajo útil como proceso productivo es la condición material de toda poiésis.

El materialismo crítico, a diferencia del materialismo ingenuo (noción física), considera que la materia siempre es cultural, resultado de la transformación del cosmos en naturaleza (esta última ya como una concepción cultural) por medio de la poiésis. La capacidad poiética del humano es, entonces, una nota esencial de la inteligencia que lo distingue de los otros seres vivos; de esta facultad depende la subsistencia del grupo. La inteligencia poiética ante la actitud de subsistencia tiene como primera necesidad el comer real y las cosas que habitan el cosmos se perciben como posibles satisfactores o materias de posibles instrumentos; el humano anterior a la comprensión del mundo es un constructor de cultura. La inteligencia poiética tiene por tanto una función productiva que se dirige al trabajo en relación con la naturaleza y que condiciona materialmente la evolución del género humano.

Nuestra hipótesis, en esta obra, es la siguiente: la inteligencia poiética es un *a priori* de la inteligencia teórica. La instancia productiva condicionará materialmente toda instancia especulativa, ideológica y aun científica (si se entiende a la ciencia como una teoría metódica). La exposición de una adecuada articulación de estas tres funciones humanas (inteligencia práctica, poiética y teórica) es una de las finalidades fundamentales de este trabajo. (Dussel, 1984; 28).

La *histórica poiética* como historia humana tiene su punto máximo de desarrollo en la crítica realizada por el Marx definitivo de *El Capital* a la práctica capitalista vinculada a la economía. La lectura que realiza en alemán sobre la obra de Marx (*Tesis sobre Feuerbach, Manuscritos del 44*,

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política y El Capital) tiene la intención de mostrar una poética implícita dentro del discurso filosófico de Marx, en el cual se supera el *ego cogito* de la filosofía moderna de R. Descartes por un *ego laboro*. Esta es una teoría de la producción que se formula desde 1857, es un aporte a la historia de la filosofía - y no sólo de la economía -.

Con Marx se realiza la crítica a la poética capitalista [...] La crítica de Marx arranca desde una posición poética [...] Desde ya debemos aclarar que para Marx “praxis” incluye ambiguamente lo que para nosotros de “praxis” y “poiésis”. La aclaración de este equívoco es una parte de nuestra propuesta – no sin importantes consecuencias-. (Dussel, 1984; 71)

Muestra como en Marx existe un círculo poético en un nivel abstracto (tecnología) que tiene como referencia concreta (economía) la producción. Por ello distingue el nivel poético del nivel práctico; en el primero, el valor de un objeto producido tiene valor de uso; en el segundo, valor de cambio. El nivel poético -donde se produce valor de uso- es el condicionante material de la economía, la que se juega en el nivel práctico. En el nivel abstracto la poética es la relación humano-naturaleza mediada por el trabajo; el trabajo es la actividad que constituye a la naturaleza como objeto de trabajo. El trabajo y la naturaleza como materia de trabajo son la esencia del materialismo, en donde el trabajo es el *a priori* de la materia. La materia se sitúa exclusivamente en el nivel productivo y está encaminada al valor de uso; la poética se vuelve práctica (economía) en las relaciones sociales por medio del valor de cambio.

El recorrido histórico de la poiésis tiene la intención de mostrar el lugar de América Latina en la historia mundial y señalar a la *teoría de la dependencia* como el marco teórico para explicar el horizonte de la tecnología latinoamericana, el subdesarrollo y la colonización, como resultado histórico de una poética que parte del *centro* y produce la *dependencia* de países periféricos en el mercado mundial. La esencia material de toda la dependencia de América Latina se encuentra en el nivel poético; en el nivel práctico la explotación se presenta formalmente en el injusto intercambio desigual, pero es en el nivel poético donde se da la dominación real. En conclusión, para que haya una liberación poética real

se requiere de manera simultánea la liberación económica, política e ideológica; la liberación material en el nivel poiético es el supuesto de la plena libertad de todas las otras instancias.

Los países periféricos, América Latina, África y Asia, se encuentran en una situación de subdesarrollo. Es evidente que dicho desarrollo se debe a una ya centenaria desigualdad en los términos de intercambio internacional. [...] Las naciones dependientes del capitalismo imperialista pueden cambiar el rumbo de su historia por una decisión política. La revolución se sitúa en el nivel *práctico*. [...] El desarrollo tecnológico se sitúa en el nivel que llamamos *poiético*. Por lo general, el pensamiento crítico y las izquierdas, ocupadas con razón de la instancia política, han tenido que olvidar casi por completo el condicionante material de las revoluciones históricas: la instancia del trabajo humano, de las fuerzas productivas, de la relación inmediata hombre-naturaleza. Este olvido tiene las peores consecuencias. (Dussel, 1984; 12).

En 1977 publica en México Filosofía de la Liberación, Filosofía de la poiésis, el tomo III de la “ética pequeña” con el título Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación, Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana (conferencias de 1972 en la Patagonia argentina) y Religión (conferencias de 1977 en el país socialista de Yugoslavia). Diversos viajes a diferentes partes del África y Asia hacen que la Filosofía de la Liberación se expanda por países del llamado tercer mundo y entre en contacto con países socialistas como Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética.

Las conferencias de Yugoslavia (de abril de 1977) se preparan para militantes socialistas revolucionarios bajo el título “La Religión: como Supra estructura y como Infraestructura. (Propuesta de las tesis provisionarias)”. En este ensayo regresa al tema del fetichismo que había sido desarrollado ampliamente en el tomo V de la “ética pequeña” -tema que ha venido trabajando apoyándose en Marx-. Aquí toma de la versión alemana de El Capital la crítica económica del fetichismo de la mercancía; sin embargo esta crítica es insuficiente, ya que para el autor de El Capital la religión es una ideología supra estructural fetichista y no logra desarrollar

lo positivo de la religión no fetichizada que se encuentra en una infraestructura desconocida para muchos marxistas. La propuesta de Dussel es que el fetichismo de la mercancía como crítica a la economía de Marx se puede complementar con la propuesta alternativa de una religión de la liberación, motor que impulsa a la praxis de liberación en el nivel más ínfimo, mítico o simbólico y convierte a ésta en culto al Otro como absoluto. Por lo tanto, el culto tiene un estatuto económico o la economía tiene una definición cultural histórica. La posición epistemológica asumida va encaminada a criticar al panteísmo de la Idea y a su vez al panteísmo de la totalidad material, en síntesis, a la identificación de la estructura del sistema vigente como natural.

En primer lugar, para Marx, la religión es lo que Hegel entendía por tal. En segundo lugar, nunca pensó aplicar a la religión su dialéctica de lo universal y particular (como lo hace con la filosofía), de donde hubiera podido definir la contradicción de la esencia de la religión (como utopía de reconciliación universal) y su praxis concreta histórica (en la sociedad burguesa), ideología aparentemente cristiana de la burguesía. Pero, por el contrario, identificó la esencia del cristianismo con su forma concreta y así negó ambas. (Dussel, 1977c; 21-22)

El ateísmo como elemento de crítica es negativamente antifetichismo del sistema vigente y positivamente afirmación de la exterioridad; la religión como supra estructura ideológica que oculta la dominación, es la fetichización a-histórica de la pretensión de eternidad del sistema vigente, esta religión es criticada por el ateísmo negativo; a dicha crítica le añadirá la crítica positiva del ateísmo, lo que le permite descubrir una religión infra estructural, misma que se da en el nivel práctico, debajo de la estructura del sistema, en posición crítica, su praxis es la responsabilidad por los oprimidos, el culto al infinito se da en el proceso revolucionario en un nivel político y económico. Este es el aporte de la Filosofía de la Liberación a la filosofía de Marx y al marxismo.

La religión infraestructural no se sitúa, como la religión supraestructural, en el nivel de la instancia ideológica, ni siquiera como crítica antiideológica. En este sentido, la religión es posición, actitud y praxis (y aun *poíesis*; véase 3.4.). Tiene por ello un momento tecnológico-ideológico, otro práctico-político y

económico-cultural. La religión sería así la totalidad carnal humana en posición de anticipación creadora con respecto al sistema vigente (posición crítica ante el modo de producción y la formación social opresora) y futuro (modo de producción a organizarse en la formación social que advendrá), como mediación de culto al Absoluto, al Otro. (Dussel, 1977c; 47-48)

En 1979 publica en Colombia el tomo IV de la “ética pequeña” con el título Filosofía ética latinoamericana IV. La política latinoamericana (antropológica III); y en la línea histórico-teológica De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979). En julio de ese año triunfa la Revolución Sandinista en Nicaragua y con ello, dentro de la praxis de las luchas de liberación, movilización y organización de los pueblos y guerrillas “guevaristas”, resurge en Latinoamérica el encuentro entre el arraigado cristianismo de las masas populares y el pensamiento marxista, el cual había tenido su primer aproximación con el triunfo de la Revolución Cubana en 1959.

El 24 de marzo de 1980 es asesinado en El Salvador monseñor Oscar Arnulfo Romero y el 10 de octubre se crea el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN); en ese año en Colombia sale a la luz el tomo V de la ética con el título Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista. En 1981 dedica al FMLN el título de Doctor Honoris Causa que le fue dado en Suiza.

En 1982 deja de dar clases en la UAM-Azcapotzalco y comienza a impartir clases en el Departamento de Filosofía en la unidad Iztapalapa (UAM-I), siendo coordinador de la carrera de filosofía el Mtro. Gabriel Vargas Lozano; en ese año se crea en Guatemala la Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG); en México publica los ensayos “Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina” y “Sobre la juventud de Marx (1835-1844). A propósito de una traducción reciente” y escribe dos artículos dedicados a la juventud de Marx: “El fetichismo en los escritos de juventud en Marx” y “La religión en el joven Marx (1835-1849)”³⁸. En estos textos podemos observar ya una lectura en alemán

³⁸ En septiembre de 1982 en México imparte a miembros del Partido Socialista Unido de México (PSUM) y algunos teólogos cristianos, un seminario sobre la religión en el pensamiento de Marx (1835-1883), los temas de este seminario fueron: “La cuestión

atenta y sistemática de la obra de Marx; por primera vez utiliza para su estudio los textos originales de las ediciones oficiales del MEGA y el MEW, ediciones que seguirá utilizando en el 2013 al redactar las 16 Tesis de economía política (2014).

Nuestra hipótesis es que al llegar a México en agosto de 1975 comienza un periodo de transición teórica que da continuidad a su proyecto filosófico y abre otro horizonte en la manera de comprender la obra de Karl Marx, una de sus intenciones es darle un lugar a la Teoría de la Dependencia en el discurso teórico de Marx³⁹; dicho periodo de transición culminará en 1982 al comenzar a impartir clases en la UAM-Iztapalapa. En las conferencias de Yugoslavia en 1977 podemos percibir como la Filosofía de la Liberación continúa su desarrollo en la profundización fenomenológica de la económica (aspecto material y productivo de la antropológica) fundamentada en la filosofía de Marx; sin embargo en 1982, después de un proceso de profundización sistemático sobre la obra del joven Marx, podemos encontrar cierta novedad, correcciones y avances de sus descubrimientos teóricos, que anteceden y fundan un nuevo momento que terminará con el descubrimiento del “trabajo vivo” como subjetividad creadora en Marx.

Los escritos de 1982 sobre el joven Marx (1835-1849) son el comienzo de la explicación sistemática del estudio sobre la filosofía de Marx. La hipótesis que propone para la periodización de esta etapa consiste en probar que en 1843 hay una ruptura práctica cuando llega a París y se articula a la clase obrera industrial francesa. Los manuscritos de juventud son revisados detalladamente en su versión alemana (MEGA y MEW); en ellos descubre que para Marx la subjetividad como

de la religión en la juventud de Marx (1835-1843), la etapa de París (1843-1844), de la Sagrada Familia hasta la Miseria de la Filosofía (1844-1847), del Manifiesto hasta la Guerra Campesina (1848-1855), de los Esbozos hasta 1863, la cuestión de la religión en El Capital [...] Se usó como texto base la obra de K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, recopilación de Hugo Assmann, Ed. Sigüeme, Salamanca, 1974, 458p., sumamente completa (la mejor en su género en todas las lenguas), pero de todas maneras ha sido superada en el seminario por un uso directo de los textos. Tal, por ejemplo, la cuestión del fetichismo en los *Grundrisse* sobre la que muy poco tenía esta recopilación.” (Dussel, 1982; 34, nota 48)

³⁹ “Es bueno recordar que la ‘Teoría de la Dependencia’, nunca será aceptada por el marxismo oficial, ni hasta el presente (1982), debido a causas que será necesario estudiar.” (Dussel, 1982; 28)

autoconciencia es postulada como principio abstracto y que dicho principio pasará más tarde, en la etapa definitiva, a ser “trabajo vivo”. En esta cita por primera vez se refiere explícitamente al “trabajo vivo” como principio de realidad fundamental en Marx.

Es la subjetividad (ahora como autoconciencia y en su “época definitiva” como trabajo *vivo* del trabajador) el principio absoluto (*als absolutes Prinzip*, dice el texto citado [tesis doctoral]) del juicio del sentido de la realidad. No es la objetividad material y bruta lo que juzga, sino la subjetividad *real*, viva. (Dussel, 1983; 165)

El fetichismo es otro de los temas que perdurará desde la juventud hasta la muerte, el cual tiene su conformación en la tradición bíblica a la que pertenecían los abuelos de Marx; de ahí también el descubrimiento de un Marx de tradición judía que constantemente utiliza metáforas bíblicas. La utilización de la categoría clave *exterioridad* -de tradición semita- en el estudio de toda la obra de Marx por parte de Dussel, le permite mostrarnos un Marx desconocido⁴⁰.

Fuera, más allá, en la *exterioridad* de la totalidad del capitalismo, del reino del capital, de su discurso teórico o la economía política, hay fantasmas que vagan, que no existen para el sistema. El hombre como tal, en su dignidad y valor intrínseco no es nada para la economía política. [...] El trabajador, que como hombre no incluido en un contrato de salario [...] es *nada* para el sistema (*el otro* metafísico de toda ontología); al ser incorporado por el sistema como trabajador asalariado, explotado, se vuelca desde su exterioridad (nada real) hacia la abstracta inexistencia de ser un ente (*Dasein*) fundado en el ser del capitalismo (el fundamento: el Capital); es decir, nada absoluta, existencia abstracta. ¿Es esto marxismo? ¿No es esto una ontología o mejor una crítica metafísica a la ontología constituida del sistema? En fin, ¡sobre Marx estamos

⁴⁰ Para Dussel la exterioridad en Marx está fundamentada en el argumento que Schelling utiliza para criticar el punto de partida de la filosofía de Hegel. Para Schelling lo primero no es el *Ser*, como lo afirmaba Hegel, sino que anterior al *Ser* está el *Señor del Ser*, es decir, aquel que crea al *Ser* desde la nada. Basado en esta crítica de Schelling a Hegel, Dussel argumenta que Marx sustituye el “Señor del Ser” de Schelling por el “trabajo vivo” entendido como la subjetividad creadora de productos y plusvalor. En el tercer tomo de su estudio sobre el Marx maduro, escribe: “Lo que Schelling situó en referencia al ‘Absoluto’ *creador*, Marx lo situará antropológica y económicamente con respecto al ‘trabajo vivo’ *creador*”. (Dussel, 1990; 351)

los filósofos latinoamericanos muy lejos de haber aprendido ni las primeras lecciones! (Dussel, 1983; 176)

En esta nueva perspectiva fenomenológica sobre la obra de Marx, se hace la precisión de que Marx no critica al cristianismo sino a la Cristiandad, señalización sustentada epistemológicamente en una interpretación decolonial latinoamericana sobre la crítica a la religión. Con esto da continuidad de manera positiva a la crítica lanzada en 1977 en Yugoslavia, según la cual, Marx identificó la esencia del cristianismo con su forma concreta y por ello negó ambas, sin embargo, la forma concreta era la de la Cristiandad. Luego, la esencia del cristianismo no se identifica con la Cristiandad, la esencia del cristianismo es contradictoria a ésta.

La doctrina del fetichismo como crítica religiosa a la economía es propuesta como punto de partida para crear una teoría de la religión; se argumenta que Marx nunca afirmó pero tampoco negó una tal teoría, abriendo con esto (desde el discurso mismo de Marx) una brecha con posibilidades teóricas a desarrollar, en los procesos revolucionarios.

Como puede advertirse –cuestión que Marx no trató y que Lenin negó– una *teoría de la religión* debe saber describir dos religiones contradictorias en buena dialéctica. Esto es posible hoy en América latina y por ello una *teoría de la religión* sólo hoy llega a ser posible con base en un método materialista histórico. (Dussel, 1983; 213)

En 1983 escribe el “Estudio preliminar al ‘Cuaderno tecnológico-histórico’” y el libro *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*; publica en Colombia una serie de ensayos y ponencias escritos de 1976 a 1982, en el libro *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, y en España, en la línea histórico-teológica, el tomo I de la *Historia general de la Iglesia en América Latina*. El 17 de noviembre de ese año se crea en el sur de México el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

En 1984 se publica en México la primera edición castellana del *Cuaderno Tecnológico-histórico. (Extractos de la lectura B 56, Londres 1851)*, que Marx escribió en Inglaterra entre septiembre y octubre de 1851. Este manuscrito permaneció inédito en los archivos del “Legado Marx-Engels” del Instituto Internacional de Historia de Amsterdam; se publica por primera vez en alemán en 1982. La traducción de la edición al español estuvo a cargo de Enrique Dussel Peters y el estudio introductorio,

titulado “Estudio preliminar al ‘Cuaderno tecnológico-histórico’”, fue escrito por nuestro filósofo latinoamericano.

En el estudio preliminar al *Cuaderno tecnológico-histórico* va a desarrollar el tema de la tecnología, entendiendo a ésta como elemento fundamental de la producción: medio de producción. La tecnología en su determinación subjetiva se muestra como destreza y en su forma objetiva como ciencia, conocimiento, o instrumentos materiales. La tecnología subsumida en el capital se transforma de su determinación simple y abstracta en capital-productivo y que es determinado en capital constante cuya reproducción de capital deviene capital fijo. Este capital necesita del *trabajo vivo* como elemento material para producir plusvalor relativo; es por ello que se sugiere que el tema de la tecnología debe de situarse como determinación material primera en la estructura misma de la esencia del capital, en su fundamento: la producción.

Le es de suma importancia mostrar el desenvolvimiento del método dialéctico de Marx para que de su mismo discurso categorial se pueda desarrollar una *teoría general* de la tecnología, por ello se parte de analizar la *tecnología en sí* como esencia abstracta que va a ascender a lo concreto como instrumento de trabajo, como parte de una totalidad de sentido. Entonces, desde esa concreción se pasará a un segundo nivel concreto, ahora como tecnología subsumida en el capital, como momento esencial del capital en general, en otras palabras, como elemento esencial de una totalidad concreta explicada. La totalidad concreta será el mercado mundial.

Tanto ontológica como históricamente el mercado mundial es la totalidad *concreta* última *en donde* debe situarse la cuestión de la dependencia en *abstracto*. La primera aparición (tanto lógica como histórica) del mercado mundial se produce gracias a la expansión de Portugal y España hacia América latina. (Marx, 1984; 68)

Es en esta totalidad concreta como mercado mundial donde se sitúa en un plano teórico estricto y general la *teoría de la dependencia*, misma que va a ser utilizada para explicar, a través de las categorías “centro” y “periferia”, la dependencia o explotación de las naciones periféricas llamadas subdesarrolladas. La diferencia entre naciones del centro y de la periferia radica en la composición orgánica del capital social o tecnología;

esta diferencia produce en el intercambio internacional desigualdad y extracción de plusvalor de las naciones con menor grado de productividad, sumado a una ganancia extraordinaria que es transferida a los países centrales. En este texto se enuncia por primera vez, de manera precisa y como continuación analógica en el discurso mismo de Marx, la ley del intercambio desigual, y que surge de la perspectiva de la teoría de la dependencia.

La ley diría: el país desarrollado vende obteniendo ganancia extraordinaria (superando el valor de la mercancía en el precio de venta), mientras que el país menos desarrollado y explotado vende por debajo del valor de la mercancía, transfiriendo plusvalor (el precio de venta, aunque mayor que el costo de producción, es menor al valor de la mercancía). (Marx, 1984; 71)

La teoría de la dependencia ahora tiene una fundamentación en la esencia del discurso de Marx, en el nivel productivo, pero al mismo tiempo tiene que construir nuevas categorías que Marx ni el marxismo lograron, como son: *capital productivo central* y *capital productivo periférico*. Lo anterior es importante para poder analizar y explicar, en la lógica científica de Marx, el subdesarrollo tecnológico en el proceso revolucionario de América latina; en general, se tiene que comprender y liberar a la tecnología de la subsunción que sufre como momento del sistema de valoración del capital y lograr que sea un instrumento del trabajo humano a su servicio. Entonces, la liberación humana exige la liberación tecnológica como momento ético.

La cuestión ética por excelencia es la referencia de toda mediación al sujeto de trabajo, a la excelencia final del trabajo vivo. En la medida que la tecnología se autonomiza y se transforma en fin, que subsume como un momento suyo al trabajo vivo, es inmoral, destructora del hombre, un nuevo fetiche: el tecnologismo, el cientificismo, el positivismo lógico. Hemos de tratar, indicativamente, también la cuestión, que abre la totalidad del sistema a la trascendencia del trabajo vivo, a la exterioridad del sujeto de trabajo que nunca podrá ser subsumido del todo por ningún sistema, menos aún por el capital –aunque lo pretenda con sangre y fuego en El Salvador, hoy en 1983-. (Marx, 1984; 38)

En 1985 publica en México *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*; este es el primer trabajo de largo aliento en el que en más de 400 páginas se dedica al análisis exclusivo de manuscritos del Marx maduro (etapa que marca su comienzo en 1857). Va a ser el primero de tres tomos de sus estudios sobre las redacciones de *El Capital*; aquí se dedica a estudiar en lengua alemana los *Grundrisse*, que fueron escritos desde el 23 de agosto de 1857 hasta mediados de noviembre de 1858.

El libro pretende ser una introducción general a la producción teórica de Marx situado en el nivel de la esencia del pensar mismo de Marx. La clave interpretativa de la lectura que hace a los *Grundrisse* radica en el descubrimiento del “trabajo vivo” como “exterioridad”, en oposición dialéctica al capital⁴¹. El aporte de la lectura de los manuscritos maduros de Marx en clave de liberación representa la fundamentación de una interpretación distinta y original de Marx que es, al mismo tiempo, latinoamericana y nueva en el marxismo.

La importancia de dicho trabajo para Latinoamérica es la teorización de la positividad de la realidad del *no-ser* del capital situada en la exterioridad, el más allá analéctico metafísico, resumiendo, lo no-capital colocado en un ámbito que trasciende al capital⁴². Es en el análisis de la exterioridad geopolítica que se considera a la teoría de la dependencia una

⁴¹ En la nota 4 de la segunda parte, escribe: “La categoría de ‘trabajo *vivo*’ es el punto de partida metafísico radical de todo el pensamiento de Marx. [...] El otro, como *viviente* humano, consciente, autónomo, libre, espiritual, es el horizonte analéctico primero del pensar de Marx.” (Dussel, 1998; 75)

⁴² “La categoría de ‘exterioridad (*Ausserlichkeit*)’ tiene un sentido espacial (el carácter de algo de ‘estar-fuera-de’). [...] El más allá (*jenseits*) del sistema (del ‘ser’ o fundamento del sistema, en nuestro caso del capital) puede serlo de maneras diversas. Puede ser un ‘más allá’ o ‘fuera’ del sistema como anterioridad histórica: el *supuesto* de su existencia en el tiempo, lo que por disolución dio origen al sistema (al capital, p.ej.). Puede ser un ‘más allá’ o ‘fuera’ por su propia naturaleza: exterioridad propiamente dicha, metafísica, como el trabajo vivo es *el otro* que el capital, siempre, sincrónicamente (de todas maneras es plenamente otro antes del intercambio del capital-trabajo, *ante rem*).”, y añade: “En tercer lugar, la exterioridad puede realizarse *post factum* (como el trabajador *pauper*, desempleado, que por la disminución del tiempo necesario de trabajo se ha quedado ‘fuera’: sin-trabajo). Es desde esta múltiple ‘exterioridad’ que el trabajador se avanza ‘ante’, ‘frente’ al capital (el capitalista, la clase capitalista, y en otro nivel la nación central capitalista) en una experiencia tan corta como abisal, abismal: el ‘cara-acara’ del que como ‘desnudez absoluta’ enfrenta a otro hombre ‘poseedor del dinero’.” (Dussel, 1998; 337-338)

continuación de la teoría marxista y que puede explicar el fenómeno de la opresión del colonialismo, cuestión en la que Marx no profundizó. Por lo demás, provee elementos metódicos y categoriales necesarios para su desarrollo⁴³. Desde Oaxtepec (lugar cercano a la ciudad de México) escribe:

Intentaremos recorrer un discurso *implícito*, pero coherente con el discurso *explícito* de Marx. En cierta manera será un discurso creativo o distinto –en cuanto explícita lo implícito–, pero será estrictamente marxista. Ya no es meramente historia de la filosofía: es filosofía. Además, será un discurso nuestro latinoamericano, y teniendo en vista –estratégicamente y de manera mediata– nuestra problemática *real*. Es por ello, ya, un intento metodológico. El discurso que continúa a Marx es marxista en cuanto no traiciona su lógica, sus fundamentos, lo ya efectuado de su discurso; pero, al mismo tiempo, no es meramente repetitivo ni meramente explicativo, sino *creador*; realista y construye un discurso propio, se abre a nuevos horizontes (tanto de fundamentalidad, como en este capítulo [17], como de sus consecuencias; en el capítulo 18 daremos un ejemplo de este “seguir” hacia adelante) que no fueron pensados por Marx (que no pudieron ser pensados por su espacio y tiempo). (Dussel, 1998; 336-337)

La lectura crítica surge de la sospecha de que Marx, a partir de 1857, desarrolla una ontología del capitalismo desde una metafísica de la vida del trabajador, situándolo como exterioridad al capital⁴⁴. Por ello, desde esta interpretación el sujeto histórico como trabajo o el sujeto que trabaja es anterior a la naturaleza como materia de trabajo, esto es lo que se entiende por materialismo “histórico” o productivo⁴⁵. Tal

⁴³ “La cuestión del ‘centro’ (*Zentrum*) y la ‘periferia’ (*Peripherie*) (118, 35-37; 101, 31-32), contra lo que piensan los que critican la cuestión de la dependencia en el orden mundial, es un tema central en Marx –pero desde una ontología del ‘espacio’ (centro-periferia) y el ‘tiempo’ (antes-después; trabajo pasado, trabajo acumulado y “Reino de la libertad”).” (Dussel, 1998; 86)

⁴⁴ “Por nuestra parte, atravesará todo este trabajo una sospecha de fondo que guiará nuestra interpretación. Marx desarrolla, no sólo en los *Grundrisse*, sino también hasta el final de *El capital*, una ontología del capitalismo desde una metafísica de la vida, la sensibilidad humana como necesidad, de la persona del trabajador como exterioridad.” (Dussel, 1998; 19)

⁴⁵ “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

argumentación forma parte de la continuidad y precisión que ha venido trabajando desde los libros de la *obra temprana* (1961-1969), contra la crítica al marxismo que pregona un materialismo cosmológico.

Marx nunca cayó en materialismos simplistas. Sabía bien que la materia, abstractamente primera, era concretamente determinada con anterioridad –en este caso- por lo tendencial: la *necesidad* del objeto funda la posibilidad de su producción. Dejando ya atrás la doctrina de la “alienación” hegeliana, define la producción como objetivación, y el consumo como subjetivación. (Dussel, 1998; 42)

En un rígido seguimiento de la metodología de la lógica de Marx que va de la ascensión de lo abstracto de la determinación simple a las categorías explicativas, y con las cuales se desciende a una totalidad concreta explicada, muestra que es en el nivel de la producción donde está la esencia de la ontología del capital construida por Marx⁴⁶, quien utiliza la metáfora del círculo en espiral o caracol (donde un punto de la circunferencia determina a otro). En este orden de ideas, metodológicamente en la estructura del análisis y del discurso de Marx no hay una infraestructura o supraestructura, ya que las determinaciones materiales de producción son mutuas determinaciones que actúan sincrónica y diacrónicamente en muchos grados de determinaciones determinantes determinadas. Es un rico análisis de múltiples relaciones; con claridad metodológica y categorial abandona de manera definitiva el esquema de análisis de la infra y supra-estructura utilizado en las conferencias de Yugoslavia (1977).

Es en el nivel general de la producción donde da continuidad a la hipótesis de la producción tecnológica que viene trabajando desde su llegada a México; distingue entre la forma de existencia *pragmática* y *poietica* de la cosa. La primera no es producida y la segunda es producida; ambas

de Marx: la vida, la vida humana. Por ello, el ‘trabajo *vivo*’ es aquello que no puede *tener* valor porque es la fuente creadora del valor.” (Dussel, 1998; 75).

⁴⁶ “Marx es estrictamente filósofo y maneja con extrema precisión categorías ontológicas. Se trata, nada menos, que de la primera ontología del capital en la historia de la filosofía (y de la economía mundial). [...] Su discurso es ‘crítico’ porque es ontológico –claro que parte de una exterioridad que se encuentra más-allá de la misma ontología: tanto de la praxis del obrero como hombre de trabajo como de la comunidad de hombres libres.” (Dussel, 1998; 122)

son distintas a *la económica* -con ello, aporta algo nuevo en la esencia misma del discurso de Marx-:

Debemos aclarar, desde ya, que en realidad deberían descubrirse tres formas de existencia:

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 la existencia de una cosa producida por un productor (falta de-produccion-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*. (Dussel, 1998; 80)

Para la Filosofía de la Liberación (y en este paradigma de interpretación, también para Marx), lo económico es definido como el cruce de lo *práctico* (relación cara-a-cara) y lo *poiético* (relación humano-naturaleza), ya que la materialidad funda la producción, misma que determina materialmente la distribución y ésta, a su vez, determina de manera práctica -en el nivel de la política- la producción de sus agentes. Con esto, se crea un modo de distribución determinado por un modo de producción; el intercambio, por tanto, es una “mediación” entre la producción y la distribución; el nivel económico donde se presenta el intercambio de productos que portan valor es un momento segundo de la producción.

En una comunidad originaria situada en la exterioridad del sistema capitalista, la libre asociación del trabajo productivo esta articulado y controlado a conciencia comunitariamente. El producto producido comunitariamente, es un producto comunitario. La subsunción de la producción comunitaria en el sistema capitalista hace que dicha producción sea parte del mundo de las mercancías en el mercado, las personas asociadas realmente libres en comunidad se transforman en asalariados y el intercambio de mercancías se da por medio de “relaciones sociales”, aquí lo “social” tiene un carácter negativo, perverso, son relaciones cosificadas, ya que, se manifiestan como un intercambio entre mercancías. La intercambiabilidad como esencia del valor de cambio no supone “otra mercancía” sino “otra persona”, entonces, la “relación

social” entre mercancías (propia del capitalismo) es una relación fetichizada⁴⁷.

Esto es importante tenerlo claro porque análogamente al tema del intercambio entre personas, se localiza en la sexta parte del proyecto de los *Grundrisse* el intercambio en el “mercado mundial” (totalidad concreta)⁴⁸, en el que se puede analizar y desarrollar el fenómeno de la dependencia nacional, colonialismo, opresión -temas cruciales para los países periféricos subdesarrollados-. Es aquí donde nuevamente la teoría de la dependencia vuelve a ser útil; en este texto es colocada como teoría aplicada, como cuestión dada⁴⁹. Según la metodología de Marx y el aporte de Dussel en la teoría de la dependencia, se puede señalar hacia una hipotética séptima parte de los *Grundrisse* en la cual se tendría que recorrer nuevamente la totalidad del discurso, con respecto al “capital en general” que se concretaría como “capital central” o “capital periférico”⁵⁰.

⁴⁷ En la nota 4 de la sexta parte, dice: “El trabajo como actividad creadora y viviente no tiene valor –es el fundamento de todo valor [...] El sujeto, el obrero, no tiene valor ni como hombre ni como actuante creador de valor (trabajo), pero tanto valor tiene como el *cuanto* del valor consumido en mercancías para subsistir. [...] El trabajo mismo (la actualidad misma creadora) *no* tiene valor alguno ya que es la ‘fuente creadora’ de todo valor. Tampoco tiene valor el sujeto humano mismo (porque el trabajador es libre: si fuera esclavo la subjetividad misma tendría valor y se la podría adquirir).” (Dussel, 1998; 327)

⁴⁸ “Pareciera evidente que el sólo plantear la cuestión de un capital “central” y otro “periférico” supone, como punto de partida, el mercado mundial (como la totalidad *concreta*). [...] Si se sitúa esta cuestión después del mercado mundial sería una séptima parte del plan.” (Dussel, 1998; 372)

⁴⁹ “En primer lugar, para tratar la cuestión de un ‘capital *central*’ y otro ‘*periférico*’ sería necesario, aun en *general*, haber aclarado el problema del estado, la totalidad política, ya que, de hecho y por su naturaleza de ‘centro’ (es decir, históricamente y en su esencia), hay una imposición violenta, práctica, política sobre la ‘periferia’, que determina, posteriormente, su modo de producción (periférico)”. (Dussel, 1998; 372)

⁵⁰ “Llamo capital central-desarrollado a aquel que, en el nivel de la producción, integra relativamente mayor capital constante (Mp) que variable (S), obteniendo así un producto con menor valor. Al poner dicho producto como mercancía en el mercado del capital periférico menos desarrollado, puede aumentar su precio, alcanzando así ganancia extraordinaria (ge). Llamo capital periférico-menos desarrollado a aquel que, en el nivel de la producción integra menor capital constante (Mp) y por ello el producto incluye más valor. Al poner dicho producto como mercancía en el mercado del capital central-desarrollado, debe disminuir el precio de la mercancía, para poder competir con el producto normal o medio en dicho mercado, y por ello, aunque realice ganancia (g), transfiere plusvalor (tp).” (Dussel, 1998; 385)

Queremos hablar de la *cuestión* y no de la *teoría* de la dependencia [...] Queremos aportar elementos que hemos podido ir descubriendo en nuestra lectura de los *Grundrisse*. [...] Y, lo que hemos ido descubriendo es que, en realidad, la “cuestión de la dependencia” puede atravesar la totalidad del discurso de los *Grundrisse* (como en todas las restantes obras de Marx). Y esta será una hipótesis fundamental de trabajo: todo el discurso de Marx puede desarrollarse teniendo en cuenta la relación mutuamente constituyente (aunque en diverso sentido) del “capital central-desarrollado” con respecto al “capital periférico-subdesarrollado”. Lo que hemos ido viendo, sin embargo, es que los términos de un posible discurso estrictamente marxista, pero no explícitamente de Marx mismo (pero coherente con su propio movimiento), exige ciertos presupuestos metódicos: los del método de Marx mismo; su mismo orden, sus mismas categorías ampliadas, desarrolladas, más complejas, concretas reales. [...] Es decir, desarrollaremos un discurso desde las categorías constituidas en esta obra –dejando de lado por ahora muchos avances de los *Manuscritos del 61-63* y de *El capital*–, lo que nos impedirá poder lograr aún mayores resultados, que esperamos alcanzar en obras futuras. (Dussel, 1998; 371-372)

En la parte final del texto, demuestra a sus críticos althusserianos que la categoría *pueblo* es utilizada por los líderes revolucionarios, desde Mao Zedong, Ho-Chi-Minh, Fidel Castro, hasta el comandante nicaragüense del FSLN, Tomás Borge. La categoría *pueblo* es definida con precisión en el campo político como un “bloque” o sujeto histórico colectivo con continuidad en el tiempo, que emerge en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo -crítica radical que surge desde la exterioridad práctica y utópica, transontológica, lo que denomina *trascendentalidad analéctica*–.

De esta manera *pueblo* no puede ser sólo una clase, ni siquiera sólo un conjunto de clases determinadas por el capitalismo, sino que lo constituyen también a veces otros grupos sociales que guardan exterioridad con respecto al capitalismo como tal. De todas maneras, algunos son interiores a la totalidad nacional, como el país dentro de cuyas fronteras el estado unifica el todo social. Pero aun ciertas etnias, por ejemplo, guardan exterioridad con respecto a la *nación* (no han sido integradas). Por ello, el *bloque social* denominado pueblo puede guardar exterioridad aun con respecto a los oprimidos dentro del horizonte nacional. (Dussel, 1998; 409)

La línea de investigación sobre la obra de Marx la va a continuar de manera silenciosa con el análisis de los manuscritos de 1861-1863, los de 1863-1865 y los de 1866-1882, permitiéndole hacer lo que él llama “el primer comentario a las cuatro redacciones de *El Capital*” (cinco, si se toman en cuenta las correcciones y agregados hechos a la segunda edición de *El Capital*).

En 1985 publica los artículos “El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx: Elementos para una teoría general marxista de la religión”, “La exterioridad en el discurso crítico de Marx” y “Semejanzas de estructuras de la *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx”. En estos escritos podemos constatar los avances de su investigación sobre la filosofía de Marx.

En “El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx: Elementos para una teoría general marxista de la religión”, cita en edición alemana los *Grundrisse*, del MEGA el tomo I y II; y del MEW el tomo I, II, III, IV, VII, VIII, IX, XI, XII, XIII, XVI, XVIII, XIX, XXI, XXIII, XXV, XXVI, XXVII y XXXIII. Con mucha seguridad exhibe la estructura ético-mítica del pensamiento del filósofo de Tréveris; descubre un Marx judío de tradición semita -estructura mítico-cultural fundamental que opera de manera inconsciente en Marx- y cuya condición manifiesta fundamenta una teoría de la religión que nunca fue explicitada por Marx. Lo que se intenta mostrar es que por medio del método de Marx (que va de lo abstracto a lo concreto) y de las referencias al tema de la religión, se puede construir una teoría de la religión antifetichista con base en la tradición de los profetas.

La comparación de la crítica antifetichista de los profetas con el ateísmo de Marx la ha venido trabajando por lo menos desde 1963; en este trabajo la retoma, continúa y precisa. El avance de la lectura de la obra de Marx lo lleva a concluir que es en los manuscritos de 1861-1863 donde Marx cobra conciencia explícita de la forma fetichista de todo el capital. Se afirma que el tema de la religión atraviesa toda la vida y obra de Marx, ya que éste es educado en la tradición hebrea, teniendo como *a priori* material y cultural en ambas líneas genéticas a abuelos pertenecientes a una larga tradición de familias judías de rabinos; por ello, el horizonte desde donde se analiza la religión es: *la vida*. En dicha tradición cultural la imagen de la “circulación de la vida” se representa metafóricamente como

“sangre”, misma que utilizará en sus escritos; entonces, la crítica de Marx a la religión en realidad es contra la “religión dominadora”, teniendo a la Cristiandad como referente concreto de opresión. En los procesos revolucionarios de los oprimidos del mundo esta crítica va a ser subsumida por una religión “positiva” o de liberación⁵¹.

Se trata de “desarrollar” un *concepto* del pensamiento de Marx, Marx lo “usó” y lo desarrolló en la medida que lo necesitaba en su discurso sobre el capital *en general* –objetivo de su obra cumbre *El Capital* en general-. Por ello no se ocupa de desarrollar en sí el concepto de religión (y de fetichismo dentro de dicho horizonte problemático) porque nunca trató de exponer una teoría de la religión en general. Aunque Marx mismo no trató de exponer una tal teoría no significa que no se encuentre “implícitamente” en su propio discurso cuando trataba otros temas; y tampoco significa que sea imposible tal expresión. De todas maneras desarrollar explícitamente una teoría implícita supone dos cosas: descubrir adecuadamente la lógica en el tratamiento del tema cuando Marx se ocupa de él explícitamente (aunque sea fragmentariamente); y, en segundo lugar, desplegar un discurso que aunque no se encuentra en Marx explícitamente guarde total coherencia con lo expuesto en él. Se trata de “construir” una *categoría* que “desarrolle” un *concepto* usado por Marx sin intención explícita, pero que hoy exige ser explicitado dada la situación político revolucionaria de los países periféricos del capitalismo central en crisis. (Dussel, 1985; 28)

Con pleno conocimiento de estar construyendo algo desconocido y nuevo para el marxismo, la filosofía y las revoluciones en el mundo, escribe:

Debemos confesar que de ninguna manera habíamos pensado darle tal amplitud a nuestra filosofía. Pero la lectura de los textos sobre la religión en Marx nos fueron exigiendo, ellos mismos, abrir el panorama e internarnos por caminos desconocidos, y todavía no “desarrollados”. Debemos también confesar que la motivación para este estudio teórico no es la teoría ni el conocimiento teórico

⁵¹ Es en la utopía de la construcción de un orden nuevo o sistema futuro de justicia (un mundo donde quepan muchos mundos) desde donde parte la afirmación de la exterioridad de una *comunidad de vida*. Llama la atención que esta es la primera vez que utiliza en su discurso la noción “comunidad de vida”: “[...] tanto Marx como una religión de liberación tienen un *campo común*: el de la *comunidad de vida* donde el culto es *participación mutua de vida*.” (Dussel, 1985; 59)

de Marx, sino las exigencias prácticas de América Latina, Asia y África, que nos exige teóricamente llegar a constituir una doctrina marxista completa de la religión (y que por ello incluya igualmente el ámbito implícito de una esencia concreta *positiva* de la religión *como liberación*, que la revolución centroamericana, salvadoreña o nicaragüense, de *hecho incluye en su praxis* pero que no puede reproducirse suficientemente por faltarle su explicación *teórica*: no olvidando que no hay revolución sin teoría revolucionaria, aunque, es evidente, no hay teoría revolucionaria sin revolución). Indicando lo cual debemos advertir que este “desarrollo” será más bien un ir situando los problemas que agotándolos. [...] Es un panorama estructural y no un trabajo acabado, realizado. (Dussel, 1985; 31)

El tema de la religión en cuanto tal, en abstracto, es abordado de manera análoga a como lo hace Marx en su análisis ontológico del capital, es decir, analiza la religión en general en el nivel profundo de su fundamento, en la esencia. La esencia de la religión en general es la relación entre el humano y el absoluto; las determinaciones mínimas esenciales de toda religión posible son: un sujeto religioso, el absoluto objeto del acto religioso, el acto religioso mismo y la dirección de uno hacia el otro. Es en el nivel esencial donde se hace la crítica a toda religión fetichista que coloque una “parte” de la relación como el “todo”, negando las otras partes. Con este acto de totalización totalitaria, de la totalidad ontológica se encubre la exterioridad del Otro del cara-a-cara de la proximidad; en Marx, la exterioridad es el trabajo vivo.

Un *ateísmo* indiscriminado y un *materialismo* intuitivo como el de Feuerbach o cosmológico como el de Stalin, no sólo se oponen a las posiciones de Marx, sino que impiden la liberación de estos pueblos. Ya que la cuestión no es negar las religiones de los pueblos oprimidos, sino, muy por el contrario, realizar una gran alianza de aquellos que en los pueblos oprimidos sepan relanzar a la religión misma del pueblo como *religión de liberación*, antifetichista, anticapitalista. Es un tema teórico y político de la mayor importancia. (Dussel, 1985; 58)

En el artículo “La exterioridad en el discurso crítico de Marx”⁵², para sostener su hipótesis de trabajo cita la *Introducción a la crítica de la filosofía*

⁵² Este artículo será reeditado en 1988 con el título “La ‘exterioridad’ en el pensamiento de Marx” como apéndice del libro *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*.

del derecho de Hegel, II Manuscrito del 44 y El Capital del MEW; los Manuscritos de 1861-1863 del MEGA y la edición alemana del Cuaderno I de los Grundrisse). Aquí vuelve sobre el tema de la meta-física de la alteridad material o antropológica de “el Otro” más allá de la “totalidad”, es decir, lo real de la exterioridad negado por el “ser” del sistema opresor, haciéndose explícita la utilización de la categoría de “exterioridad” -del marco categorial de la Filosofía de la Liberación- como instrumento metodológico en la lectura de la obra de Marx; argumenta que en el pensamiento de Marx la categoría de “exterioridad” es el lugar desde donde se realiza la crítica al capital como “totalidad” ontológica. La lectura sistemática y la interpretación hermenéutica en “clave de liberación” de la obra de Marx lo lleva a formular problemas nuevos no percibidos por la tradición marxista.

Nuestra pretensión consiste, contra toda la tradición de los intérpretes de Marx, en afirmar que la categoría por excelencia de Marx no es la de “totalidad” sino la de “exterioridad”. Claro está que el “desde-donde” piensa el pensar de un pensador nunca es explícitamente pensado por él mismo. Es lo supuesto, lo obviamente tenido por punto de partida, el hontanar no pensado desde donde se piensa el todo. Nuestra pretensión consiste en indicar que el análisis ontológico del capital (descubrir su fundamento, la identidad del ser o la esencia como origen de las formas fenoménicas de su manifestación), del “valor que se valoriza”, sólo es posible desde una posición *crítica* (que hemos llamado metafísica: más que ontológica). La crítica ontológica del capital es posible desde un “afuera” *práctico* del capitalismo, para así poder constituir a la “totalidad” del capital (no ya horizonte del mundo *mío*, porque entonces no podría ser objeto) como un “objeto” de análisis. La “exterioridad” es la condición *práctica* de la crítica a la “totalidad” del capital. Pero, además, dicha “exterioridad” es el lugar de la *realidad* del otro, del no-Capital, del trabajador viviente en su corporalidad *todavía* no subsumida en el capital. (Dussel, 1988a; 365-366)

La “exterioridad” más allá del “ser” del sistema, como categoría crítica de la “totalidad” ontológica del capital, materialmente tiene por contenido al trabajador humano como “nada” del capital: “trabajo vivo”. El “trabajo vivo”, cuando se enfrenta cara-a-cara con el capitalista, deja de ser un “fantasma” inexistente para el capital y se presenta ante él en su

*pobreza absoluta*⁵³; una vez subsumido en el capital como “trabajo asalariado”, se transforma en la *fuerza creadora del valor* del capital. De ser “nada” en la exterioridad del capital, al ser subsumido por éste se transforma en “nada absoluta” ya que deja de ser persona autónoma al alienarse fetichistamente como un medio de producción o momento del capital, negando con ello su dignidad humana⁵⁴.

Desde el momento en que la totalidad (el capital; el capitalista) subsume a la exterioridad (el trabajo vivo; el trabajador), el discurso de Marx comenzará a mostrar todas las determinaciones *intrínsecas* del capital, de la totalidad. Por ello la “totalidad” pareciera ser la categoría última, ya que absorbe casi todo su discurso posterior (el de los tres tomos restantes de *El Capital*). Sin embargo, como hemos visto, todo se inicia desde la exterioridad del trabajo vivo y, de todas maneras, continuamente, recordará la exterioridad de la *fuerza creadora de valor*. La afirmación de esta exterioridad, de la alteridad real del obrero (aunque subsumido de hecho en el capital como trabajo asalariado) nunca olvidada, constituirá el punto de apoyo de la *crítica* de Marx. La exterioridad del trabajo vivo es el punto de apoyo *exterior* al sistema que exigía Arquímedes, el no-Capital; la realidad va más allá del ser del valor objetivado pasado. Este es el punto también de apoyo de la *Filosofía de la liberación*, aunque sus detractores superficiales se lo nieguen por ignorancia. (Dussel, 1988a; 372)

⁵³ “Con la sola categoría de ‘totalidad’ el oprimido como oprimido en el capital es sólo *clase* explotada; pero sí se constituye también la categoría de ‘exterioridad’, el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado), como trabajo vivo no-objetivado, puede ser *pobre* (singularmente) y *pueblo* (comunitariamente). La ‘clase’ es la condición *social* del oprimido como subsumido en el capital (en la totalidad); el ‘pueblo’ es la condición *comunitaria* del oprimido como exterioridad.” (Dussel, 1988a; 372)

⁵⁴ “[...] para Marx el sujeto de trabajo, el hombre, no como asalariado o trabajo subsumido por el capital sino como hombre, cuando no ha vendido su trabajo al capital, es una figura, es un ‘fantasma’ que *no existe* para el capital. Puede vivir o morir: al capital ni le va ni le viene. Simplemente es ‘nada’. En este sentido transontológico (o lo *allende* al horizonte de la *totalidad* del capital), el hombre como hombre que no trabaja actualmente para el capital, es la ‘exterioridad’, lo que está ‘fuera’, la ‘nada acabada’. Claro que, cuando es incorporado al capital como ‘trabajo asalariado’, se transforma ahora en ‘nada absoluta’, porque ha dejado de ser un hombre autónomo para transformarse en un momento del capital, de otro, alienado, vendido, negado”. (Dussel, 1988a; 367-368)

En marzo de 1985 presenta la ponencia “Semejanzas de estructuras de la *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx” en la UAM-Iztapalapa, misma que se publicará en el mes de mayo; el trabajo tiene la intención de indicar una hipótesis de trabajo: la semejanza de la estructura lógica de Hegel en *El Capital* (utiliza ediciones en alemán; para Marx, la del MEW). Por medio de la metafísica de la exterioridad demuestra la radical diferencia entre el discurso dialéctico de Hegel y el de Marx.

Para el filósofo exiliado en México ambos autores parten metodológicamente de lo abstracto que va hacia lo concreto: el comienzo abstracto absoluto del discurso en Hegel es el *ser*; en Marx el *valor*. En un nivel concreto, el lugar donde se manifiesta fenoménicamente el *ser* es en el *ente*, al igual que el *valor* en la *mercancía*; la primera determinación del *ente* es la *cualidad*, la segunda es la *cantidad*; en la *mercancía* es el *valor de uso* y el *valor de cambio*; el tercer momento, respectivamente, es la *medida* y el *dinero*. El pasaje dialéctico del fundamento ontológico del *ser* a la *esencia* es, en Marx, la transformación del *dinero* en *capital*; este nivel profundo o fundamental de la *esencia* es distinto del nivel superficial del *fenómeno*, lo esencial es la *producción* y lo fenoménico la *circulación*. La *realidad* de la doctrina de la *esencia* (tercera parte de la *Lógica*) es en el Marx de *El capital*, la *realización* del capital.

El pasaje ontológico del “ser” a la “esencia” o transformación del “dinero” en “capital” es el lugar donde se señala la ruptura metafísica del discurso de Marx con la ontología de Hegel. La argumentación tiene como soporte la categoría de “exterioridad”, la cual no es explícita en Marx; no obstante, ontológicamente sí está implícita en el núcleo de su discurso. La diferencia con Hegel consiste en que en este pasaje el movimiento es analéctico, transontológico o metafísico; no es un pasaje de “lo mismo” a “lo mismo” de la permanencia de la identidad de la totalidad, sino de “lo mismo” hacia “el Otro” abriéndose a la semejanza de la alteridad. La exterioridad más allá del fundamento del capital es el sujeto de trabajo o fuente viva que crea valor de la nada (no-capital), transcendencia metafísica del capital.

Marx pone de cabeza a Hegel no porque haya afirmado –nunca lo hizo–, que el cosmos material eterno produce la idea o la conciencia como un epifenómeno en la dialéctica de la naturaleza. Marx pone de cabeza a Hegel porque en el discurso dialéctico afirma una

positividad no incluida ya en el proceso dialéctico del dinero ni del capital. El dinero se convierte en capital, porque el trabajo vivo ha sido subsumido (formal y realmente, según los casos) en dicha dialéctica. Esta subsunción introduce en la realidad del capital una fuente creadora de valor simplemente enajenada a su sujeto mismo. El trabajador, como “substancia” –y este concepto sí es hegeliano, pero aquí usado como “fuente” en el sentido de Schelling-, es en el seno del capital la misteriosa surgente de más-valor, creador de valor, exterioridad metafísica, el Otro que el capital. Esta es la tesis fundamental del materialismo. ¿Por qué? Porque desde la positividad analéctica –si por esa palabra se entiende el “más allá” (*anó*) de la “fuente” con respecto al “fundamento”- o la subjetividad creadora de valor del trabajador, es puesto el *contenido* del capital: el valor que se valoriza. Todo el materialismo es referencia última a la *corporalidad* creadora del valor. (Dussel, 1994; 198-199)

En 1986 publica tres libros en la línea histórico-teológica: en Colombia, Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina; en México, Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo; y en España, Ecuador y Brasil, Ética comunitaria. Nos parece importante mencionar que este último libro es la sistematización de una teología de la liberación construida con categorías de Marx, es la síntesis de todo un proceso de trabajo con grupos de base.

En este mismo año publica el artículo “El concepto de la renta de la tierra de Marx en los Manuscritos de 1861-1863”, el cual, en el tomo II de los estudios sobre el Marx definitivo, va a ser el capítulo 9 (llamado “La teoría de la renta”, y que se publicará dos años después). Este artículo es de suma importancia para los pueblos originarios de Abya Yala que luchan por defender la tierra en la que milenariamente han vivido y que es concebida como “Madrecita” (Tonanzin, Ixchel o Pacha Mama); en él encuentra que para Marx, el “trabajo vivo” como “fuente creadora” de valor y la “tierra en sí”, por no contener trabajo en cuanto tal, no tienen valor. Al cosificar la tierra, el precio que se paga por ella es la renta.

Es decir, la tierra en sí (como el trabajo humano en sí, por otras razones) *no tienen valor*. Pero en cuanto ha sido adquirida o subsumida por el capital como no-propiedad del trabajo vivo, recibe renta. A título del pago futuro de una renta –es decir, de una parte del plusvalor distribuido en el precio del producto (por sobre los “costos de producción” más la “ganancia media”)-, se le otorga

un valor de cambio que podríamos llamar extrínseco (“ficticio”). [...] No se paga ni el valor del trabajo ni de la tierra; se paga la “capacidad de trabajo” y la “exclusividad” de la propiedad del suelo”. (Dussel, 1988a; 173)

En 1987 publica “Los Manuscritos del 61-63 y la filosofía de la liberación” y “Teoría de la dependencia: nuevos planteamientos”; estos artículos serán los capítulos 14 y 15 del tomo II de los estudios de los manuscritos del Marx maduro, que comentaremos más adelante.

En noviembre de 1987 presenta en el país socialista de Cuba la ponencia “Trabajo vivo y la filosofía de la liberación latinoamericana”, en la que muestra el lugar lógico de la categoría “trabajo vivo” -punto de partida desde donde se estructura el discurso del Marx maduro-, haciéndola coincidir de manera análoga con la categoría “exterioridad” del *pobre* de la Filosofía de la Liberación. Con la operación anterior demuestra que las categorías de la Filosofía de la Liberación son perfectamente compatibles con las de Marx. Si se parte de la “exterioridad” del “trabajo vivo”, se niega el paradigma que denota a la categoría “totalidad” como el fundamento del desarrollo dialéctico de Marx. En este trabajo deja traslucir los descubrimientos de la investigación sobre la lectura e interpretación del Marx definitivo.

El concepto de trabajo vivo lo encontramos por primera vez de manera sistemática (es decir, en el lugar “lógico” del discurso definitivo de Marx) en los *Grundrisse*. Este lugar “lógico” en el que se presenta el concepto de trabajo vivo será exactamente el mismo en el *Urtext*, en los *Manuscritos del 61-63*, en los *Manuscritos del 63-65*, y en el libro I de *El Capital*. (Dussel, 1994; 206)

Desde esta lectura e interpretación en “clave de liberación”, la categoría “trabajo vivo” es utilizada por Marx de manera implícita como una estructura cultural originaria de su inconsciente, en otras palabras, sin tener conciencia explícita. Por ello, a Marx el “trabajo vivo” como “fuente creadora” de valor se le presenta como “pobre” en el mundo de las mercancías; el trabajador como persona se encuentra en la posición absolutamente exterior al capital, que al ser subsumido por éste como trabajo asalariado, su subjetividad es alienada. De esta forma, el “lugar lógico” donde Marx trata el tema del trabajo vivo es en el pasaje de la transformación del dinero en capital.

El “trabajo vivo”, si nuestro análisis es acertado, sería así el *concepto* (y también la *categoría*) más simple, más originaria, la supuesta en todo el discurso dialéctico de Marx. Si el “desarrollo del concepto del capital” es la tarea de la crítica dialéctica de Marx, a través de la sucesiva y arqueológica constitución de un sistema de categorías, todo ese despliegue supone, anteriormente y como su punto de partida: *el desarrollo del concepto de “trabajo vivo”*. Desde el “trabajo vivo” en su sentido más radical: como la subjetividad misma de la carnalidad de la persona del trabajador, Marx inicia su tarea. [...] Nunca ningún economista había colocado tan en el centro de la reflexión filosófica económica a la subjetividad humana como persona concreta, como carnalidad que juzga a toda objetivación, cosificación, valor, precio, mercado, capital... como efectos de la existencia subjetiva humana. (Dussel, 1994; 217)

En 1988 se publica el tomo II de los estudios sobre los manuscritos del Marx maduro con el título *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. El texto analiza y comenta los veintitrés cuadernos que comprenden los *Manuscritos de 1861-1863* escritos por Marx cuando vive exiliado en Inglaterra y que serán publicados completos por primera vez de 1976 a 1982 en alemán en el tomo II del MEGA; en castellano sólo existe la traducción de los cuadernos IV al XV en *Teorías de la plusvalía*, aún no hay una traducción castellana y edición en conjunto de los veintitrés cuadernos. Al ir descubriendo este material, el filósofo latinoamericano exiliado en México no encontró ninguna obra donde se haya trabajado en extenso tales manuscritos, sólo unos pocos trabajos parciales.

Los más de 10 años de exilio libre de la tensión de la persecución política propia del militante disidente y las salidas de la ciudad de México los fines de semana para trabajar en su casa de Cuernavaca, le han servido para dedicarse a profundizar en la filosofía de Marx. La ruptura práctica que provoca el adaptarse a una nueva cultura dentro de la patria grande lo deja sin poder intervenir directamente en política, esto le permite avanzar en la construcción filosófica sin concesiones teóricas. Logramos percibir una cierta empatía por la vida del filósofo exiliado en Inglaterra y su crítica filosófica, lo que lo hace proyectar su propia imagen en un Marx exiliado en un país latinoamericano del Sur, es un Marx desconocido.

El tomo II sobre el estudio de Marx es un texto nítido, coherente y profundo, redactado con paciencia y disciplina inquebrantables; con la firmeza de un exégeta utiliza el marco categorial de la Filosofía de la Liberación como metodología que le demanda una interpretación distinta de Marx. La técnica de trabajo es continuación de su obra *La producción teórica de Marx* (1985) -publicada cuatro años atrás-.

Hay, y está será una hipótesis central de nuestro trabajo, evolución de contenidos y denominaciones en el pensamiento de Marx, cambios semánticos conceptuales y categoriales. [...] Hay entonces una evolución genética en la constitución de las categorías en Marx. Deberá entonces leerse el texto con cuidado, con una continua atención epistemológica ya que hay una evolución no homogénea en el nivel nominal, conceptual y categorial. (Dussel, 1988a; 24)

La lectura sistemática de la obra del Marx maduro desde esta perspectiva, lo conduce a tener mayor confianza en los fundamentos de la Filosofía de la Liberación poniendo a prueba su marco categorial (se muestra a sí mismo la resistencia o pertinencia de los instrumentos interpretativos), el cual resiste y sobrevive al bautizo de fuego del combate teórico en la confrontación científica, pues el 19 de junio de 1987 discute el tema del “trabajo vivo” con los investigadores Hannes Skambraks y Jüergen Jungnickel en el Instituto Marxista Leninista de Berlín (DDR). Con apasionado entusiasmo teórico logra alcanzar importantes conclusiones en la *teoría de la dependencia* al mostrar los errores necesarios de aquellos apostatas de dicha teoría, explicando e integrando con claridad la dependencia en el discurso lógico de Marx.

El estricto manejo del método le permite descubrir un espacio teórico para la *teoría de la dependencia* en el discurso y la lógica de Marx, reclamándole la construcción de categorías nuevas que expliquen problemáticas todavía no descubiertas, y menos aún, teorizadas o desarrolladas ampliamente por Marx o la tradición marxista (por ejemplo, la transferencia de plusvalor en el mercado mundial).

No se trata de modificar los hechos para poder aplicar pretendidas categorías marxistas fuera de lugar o abstractas, sino de desarrollar las categorías necesarias para explicar nuestra realidad latinoamericana. Marx es una guía en este camino creador; es una exigencia de su propio método. (Dussel, 1988a; 52)

La “exterioridad”, del marco categorial de la Filosofía de la Liberación, es la llave hermenéutica para una lectura de Marx en “clave de liberación”⁵⁵. La meta-física de la “exterioridad” de la Filosofía de la Liberación queda explicitada en un nivel concreto, antropológico, como “trabajo vivo” -exterior al capital- que crea valor desde la nada⁵⁶, condición de posibilidad para la crítica ontológica del capital.

La “exterioridad” del *trabajo-vivo* con respecto a la “totalidad” del capital es la *conditio sine qua non* para la comprensión total del discurso de Marx. [...] La no comprensión de la posición *absoluta* (el único real absoluto en la totalidad del pensar de Marx, y regla ética de todos sus juicios de valor) del trabajo vivo, de la actualidad de la corporalidad del trabajador, esta no comprensión llevará a la economía burguesa (y a sus filosofías como “filosofías de la dominación”) a cometer *necesarios* errores hermenéuticos. La verdad del análisis de Marx se apoya y parte de la “realidad real (*wirkliche Wirklichkeit*)” del otro distinto del capital: el trabajo vivo como actualidad creadora de valor o fuente de toda riqueza humana en general, no sólo capitalista. (Dussel, 1988a; 64-65)

El “trabajo vivo” no es valor sino el *creador del valor*, posición metafísica que se coloca *más allá* del “ser” del capital; es desde esta meta-física antropológica o materialismo metafísico de donde emerge la crítica teórica de Marx a la economía política burguesa⁵⁷. En dicho punto de

⁵⁵ “[...] si es verdad que la ‘totalidad’ es la categoría fundamental del análisis del capital ‘ya-dado’, sólo desde la categoría de ‘exterioridad’ – desde la *realidad* del ‘trabajo vivo’ más allá del capital, contra lo que opina Kosik-, puede comprenderse la posibilidad del *devenir* originario del capital y de la *crítica* a la economía política burguesa.”(Dussel, 1988a; 58)

⁵⁶ “Crear-desde-la-nada es una categoría radical, la primera, la más originaria, y a partir de la cual Marx desarrollará *todo su discurso*. O yo me equivoco, y entonces tienen razón Lukács, Kosik y tantos otros, o ellos se equivocan y por tanto *todo Marx* debe ser interpretado de otra manera.” (Dussel, 1988a; 64)

⁵⁷ “En realidad, a Marx no le interesaba esencialmente la economía, sino la crítica de la economía; no le interesaba la teoría sino la praxis: el dominio alienante que sufría el trabajador, el trabajo ‘vivo’ por parte del capital, del capitalista, de la clase explotadora. La ‘tasa de explotación’ es el grado de la perversidad.” (Dussel, 1988a; 87)

partida, el valor se crea desde la nada absoluta, desde la exterioridad o exclusión del capital, desde el pobre⁵⁸.

El “trabajo vivo” en tanto trabajador o corporalidad desnuda, persona pobre perteneciente a la clase obrera, vende al capitalista su “capacidad de trabajo”, misma que éste compra con dinero y después del contrato la consume como “fuerza de trabajo” en el proceso de producción capitalista. La “capacidad de trabajo”, al ser subsumida en el capital, se transforma en “fuerza de trabajo”.

El “trabajo vivo”, al ser la “fuente creadora de valor”, no tiene valor de uso ni valor de cambio, por lo tanto no tiene precio, ni se puede intercambiar por un salario⁵⁹. El “trabajo vivo”, al igual que la “tierra en sí” (pero por otras razones), *no tienen valor*⁶⁰. La subsunción ontológica del “trabajo vivo” en el capital niega la “exterioridad” (autonomía del “trabajo vivo”) y aliena al trabajador constituyéndolo en “trabajo asalariado”, mediación del capital, medio de producción -ya sea como cosa o instrumento-; es sólo en este momento de la alienación cuando la categoría de “totalidad” comienza a operar como instrumento hermenéutico, no antes, ya que la cuestión de la “exterioridad” es anterior y la más radical desde donde se puede formular la crítica ética del capitalismo, del socialismo realmente existente y de todo modo de producción futuro⁶¹.

⁵⁸ En la filosofía de Dussel el “pobre” es entendido como el “oprimido en cuanto tal”, pero, simultáneamente y de manera análoga, es “exterioridad” del sistema, es miembro trascendente del pueblo que está “fuera”; el “pobre” en plural es “pueblo”, el cual está conformado por las clases oprimidas exteriores al sistema, condición práctica de la crítica a la totalidad del capital.

⁵⁹ “[...] el ‘trabajo *vivo*’ no es igual a la ‘capacidad de trabajo’. El trabajo vivo es la subjetividad humana en cuanto trabajador: fuente creadora de valor. La ‘capacidad de trabajo’ es sólo en la subjetividad la ‘posibilidad’ real de *poder* trabajar, por ej. 10 horas. El salario nada más paga la reproducción de la capacidad de trabajo (que el trabajador produce en el ‘tiempo necesario’), pero no paga *todo* el trabajo vivo.” (Dussel, 1988a; 127)

⁶⁰ “En estos Manuscritos (2190, 5-33) compara la tierra con el trabajo vivo: no puede tener valor (pero por diversas razones: el segundo por ser la ‘fuente creadora de valor’; la primera, por no contener trabajo en cuanto tal); decir que tiene valor es una experiencia irracional.” (Dussel, 1988a; 172. Nota 21)

⁶¹ “[...] categorías tales como ‘trabajo *vivo*’ o ‘capacidad de trabajo’, en cambio, indican la perenne presencia de la exterioridad en el capital. Confundirlas, unificarlas, es perder el sentido que Marx le diera a la exterioridad; lo que sucede en la tradición marxista posterior. Todas las categorías frecuentemente se totalizan, aun las necesarias para la construcción del ‘socialismo realmente existente’. El ‘trabajo vivo’

El “trabajo *vivo*”, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se sitúa en cuanto tal *fuera, más allá, trascendiendo* o, como lo hemos llamado en otras obras, en la *exterioridad* del capital. El “trabajo vivo” *no-es* el “trabajo objetivado”. El primero es el hombre mismo, la actividad, la subjetividad, la “fuente creadora de todo valor”; lo segundo es la cosa, el producto, el valor producido. (Dussel, 1988a; 293)

En la perspectiva de la Filosofía de la Liberación la “exterioridad” del “trabajo vivo” de Marx es la subjetividad del trabajador no subsumida en el proceso de producción del sistema capitalista; en esto consiste la innovación interpretativa o transformación meta-física analéctica de la dialéctica, ya que la exterioridad del “trabajo vivo” como persona humana antes de ser subsumida como trabajador asalariado en el proceso de producción capitalista, e incluso después de la subsunción, carece de valor puesto que el “trabajo vivo” es la fuente que crea el valor. Para Marx -y también para Dussel- la vida del trabajador no tiene valor, porque es la fuente de donde emana y se crea el valor. La subjetividad del trabajador carece de valor porque ésta tiene *dignidad*. La crítica ética del capitalismo entonces es fundada desde el sujeto de trabajo, la persona humana que trabaja, semejante a la formulación ética de Kant que sitúa a la persona como fin en sí mismo y no como medio.

Marx puede medir *éticamente*, o desde el trabajo humano, la *totalidad* de las categorías y la realidad económica capitalista, y, por lo tanto, puede hacer una *crítica* ética de ella (si por “ética” se entiende, justamente, *la crítica a la moral* establecida y dominante del capitalismo). (Dussel, 1988a; 194).

Al igual que en el tomo I de su estudio sobre el Marx maduro, en el penúltimo capítulo desarrolla el tema de la relación de los manuscritos estudiados y la Filosofía de la Liberación, mostrando en el último la pertinencia de los manuscritos para fundamentar la *teoría de la dependencia* (ambos, de particular interés para los diálogos teóricos entre revolucionarios).

es todavía un momento crítico de exterioridad con respecto a las ‘fuerzas productivas’ (¿tiene esto sentido?) en un país socialista que, de todas maneras, deberá subsumir al ‘trabajo vivo’ en alguna determinación histórica, concreta, real —que al limitarlo lo alienará de alguna manera... aunque no sea capitalista.” (Dussel, 1988a; 75).

En el capítulo 14 (penúltimo) se afirma que para Marx la ciencia se opone al fetichismo; la no ciencia cae en contradicción porque no desarrolla adecuadamente los conceptos y categorías por falta de abstracción adecuada; el fetichismo se pierde en la apariencia, mientras que la ciencia crítica va hacia el movimiento interno del mundo esencial de la apariencia, para desde ahí desarrollar el concepto esencial a través de categorías. Tanto en Marx como en Dussel, lo real no es lo pensado, la realidad no es el concepto; el concepto es fruto de una elaboración teórica, por ello en el desarrollo del concepto de “trabajo vivo” la categoría absolutamente simple y primera, parte del mismo “trabajo vivo”. El punto de partida de la crítica es el “trabajo vivo” como corporalidad material antropológica, exterioridad del capital⁶².

Podríamos indicar, entonces, que para Marx la exposición *crítica científica*, o racional, del sistema de toda economía política posible no es sino el *desarrollo del concepto del “trabajo vivo”*, y dentro del cual el *desarrollo del concepto del “capital”* es un momento secundario y fundado. [...] El “*desarrollo del concepto*” (que no es desarrollo *real* del trabajo vivo efectivo) de “*trabajo vivo*” (y del “*capital*” como despliegue secundario) absorbió la *totalidad* del trabajo elaborativo teórico de Marx en lo que podemos llamar su “producción científica” en sentido estricto (los *Grundrisse*, estos *Manuscritos del 61-63*, los del *63-65*, el tomo I de *El capital*, y los ocho restantes *Manuscritos* hasta 1878). (Dussel, 1988a; 301)

En el materialismo histórico productivo y antropológico de Marx, y en la meta-física de la alteridad antropológica en Dussel, la relación primera no es *humano-naturaleza*, sino la relación ética *cara-a-cara*. En el capitalismo la relación ética se fetichiza y degenera en perversa al subsumir

⁶² “Doble crítica cumple Marx: no sólo crítica *de textos* (de la economía política clásica o vulgar capitalista); sino, y principalmente, crítica *de la realidad* capitalista. Por otra parte, toda ‘crítica’ se efectúa ‘desde’ un cierto punto de vista. En concreto, histórica y socialmente, desde el proletariado (clase social explotada y subsumida por el capital); pero esencialmente –y es el nivel en que se sitúa teórica y epistemológicamente Marx en estos *Manuscritos*- desde el ‘trabajo vivo’. Marx realiza la *crítica* de toda ciencia económica política posible *desde* el ‘trabajo vivo’ (como categoría la más simple; como el principio más abstracto y real), y la *crítica* del mismo capital como realidad efectiva (el desarrollo de su concepto desde el punto de vista de Marx, no sólo por mediación de otros textos, sino a partir de su propia investigación) también *desde* el ‘trabajo vivo’.” (Dussel, 1988; 293)

“trabajo vivo” en una relación de explotación; Marx, con la categoría de “trabajo vivo”, va a tener el elemento esencial para criticar éticamente la raíz fundamental en toda economía posible. Semejante planteamiento será retomado analógicamente por Dussel, guardando semejanza con el principio material que va desarrollando para su ética de la liberación.

Cuando se habla de “relaciones sociales de producción”, se ha olvidado frecuentemente que la “*relación social*”, primeramente, es una “relación” entre personas (relación práctica, política, ética: en el sentido que puede ser justa o injusta, perversa o recta), y, en segundo lugar, lo de “social” de la relación indica el carácter ya perverso del capitalismo (trabajo “aislado”, no comunitario, etc.). [...] Marx critica la esencia no-ética del capital (pero perfectamente “moral” para la moral burguesa), desde el principio de la *Ética de la Liberación*: la vida del trabajador, el trabajo vivo, como actualidad de la subjetividad del trabajador, tanto material como espiritual. (Dussel, 1988a; 309).

En el capítulo 15 (último de este libro), con una sorprendente precisión del marco categorial de Marx, va a mostrar en el nivel fundamental la teoría de la dependencia que Marx no desarrolló. Confronta críticamente el crecimiento de la Filosofía de la Liberación -en su parte económica o esfera material- con las teorías de la dependencia que no lograron des-encubrir adecuadamente la esencia de la dependencia, la cual consiste en la transferencia de plusvalor de un capital global nacional menos desarrollado hacia el más desarrollado dentro del mercado mundial como totalidad concreta. Los errores metodológicos necesarios se dieron porque hacía falta construir nuevas categorías de análisis a la manera como metodológicamente lo hacía Marx (exigidas por el mismo discurso dialéctico). Si la teoría de la dependencia es auténtica, entonces es expresión de la realidad. Analógicamente al estricto lenguaje de Marx, con plena conciencia de haber descubierto algo nuevo que explica la realidad de los países dependientes en el sistema-mundo, escribe:

Muchos de los economistas, historiadores y sociólogos que han tratado la cuestión de la dependencia incurren en la misma falta: en vez de considerar la *relación social* internacional y la *transferencia de plusvalor* entre capitales globales nacionales de diferentes composiciones orgánicas, en el marco de la competencia en el orden mundial, lo hacen a través de las *formas particulares* o

meramente por medio de aspectos fenoménicos secundarios; confunden así la esencia con la apariencia. Además, no elaboran el concepto ni construyen las categorías necesarias en un plano abstracto, *lógico y esencial* primeramente, sino que se pierden en una historia de la dependencia, caótica, anecdótica. (Dussel, 1988a; 312)

Percibimos en esta etapa de su vida teórica una fuerte confianza y firmeza en su discurso, como si de pronto estuviera poniendo punto final a las ambigüedades teórico-metodológicas de la *teoría de la dependencia* y a la confrontación teórica entre hermanos y detractores.

Porque hay transferencia de plusvalor de un capital global nacional menos desarrollado hacia el que es más desarrollado, y ésta es la *esencia o fundamento* de la dependencia (diría Marx), es necesario compensar dicha pérdida extrayendo más plusvalor al trabajo vivo periférico. El capital dependiente hace descender entonces el valor del salario por debajo del valor necesario para reproducir la capacidad de trabajo –con todas las consecuencias conocidas–, y, por otra parte, aumenta la intensidad del uso de dicho trabajo disminuyendo relativamente, y de nueva manera, el tiempo necesario para reproducir el valor del salario. [...] en América Latina nadie tuvo claridad consecuente sobre la esencia de la dependencia. (Dussel, 1988a; 327)

Para esclarecer la cuestión de la dependencia tuvo que reconstruir arqueológicamente el desarrollo de la lógica del discurso dialéctico de Marx, con lo cual construye categorías nuevas -en estricta coherencia con la lógica y el marco categorial de Marx- para explicar la distribución y la transferencia de plusvalor en la competencia del mercado mundial entre capital central y capital periférico. Demostrando profunda claridad sobre el tema, más adelante continúa:

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

débil hacia el más fuerte en el nivel horizontal (competencia, dependencia). En fin, es la mencionada crítica no marxista a posiciones que defienden la dependencia de una manera también no crítica. Esto sucede cuando se piensa que Marx terminó la teoría esencial y es sólo necesario ir a lo histórico concreto para aplicarla. Pensar esto es no haber comprendido, como ya dijimos, el carácter *abierto* y con necesidad de *continuación* de la teoría de Marx mismo. (Dussel, 1988a; 329)

La esencia o el desarrollo del concepto de *dependencia en general* tiene como ámbito primero a la “competencia”. La competencia localizada en el nivel de la circulación no crea valor, es únicamente un momento real existente de la desvalorización del capital dependiente con respecto al dominante, es enfrentamiento del capital consigo mismo como otro; en concreto, el movimiento mismo del ser del capital se enfrenta aparentemente con “muchos” capitales, pero en realidad es un monopolio, capital mundial como totalidad contradictoria.

La competencia, concluyendo, es el lugar real donde los diversos valores de las mercancías en una rama, o de las ramas en un país, o de un país en el mercado mundial, llega a tener un precio. Esta nivelación en un precio para todos los valores supone una distribución del plusvalor logrado en cada mercancía, rama o país entre los otros componentes de los mercados respectivos. Es en esta nivelación de los precios donde puede constatarse el fenómeno de la dependencia, que no es sino un ámbito concreto y específico de la competencia. Desde ya, entonces, todo lo que se diga de la competencia en general podrá aplicarse analógicamente a la dependencia en particular. La competencia es el “lugar teórico de la dependencia”. Contra muchos, podemos decir que hay espacio teórico, en el discurso estricto de Marx, para esta cuestión tan central en las ciencias sociales latinoamericanas. No sólo hay espacio, sino que fue explícitamente transitada por Marx mismo, pero necesitaba que nosotros lo continuáramos teóricamente (y con ello se niega una segunda posición errónea: la de que en Marx el discurso teórico está terminado y sólo nos toca aplicarlo). (Dussel, 1988a; 339)

La esencia de la dependencia no debe confundirse con las determinaciones superficiales, apariencias múltiples, fenoménicas, históricas; la esencia de la dependencia se localiza en el nivel de la producción y se manifiesta como fenómeno fundado en el ejercicio de la ley del valor en el nivel de la circulación. La esencia de la dependencia es

estrictamente extracción de plusvalor por competencia capitalista industrial.

Cuando se intercambian internacionalmente mercancías, productos de capitales globales nacionales de diverso desarrollo (es decir de diferente composición orgánica y de diversos salarios medios nacionales), la mercancía del capital más desarrollado tendrá menos *valor*. La competencia nivela sin embargo el *precio* de ambas mercancías, en un precio medio único (precio de producción) que se logra sumando los costos de producción a la ganancia media mundial. De esta manera, la mercancía con menor valor (del capital nacional más desarrollado) obtiene un precio mayor a su valor, que realiza extrayendo plusvalor a la mercancía de mayor valor. Por ello, la mercancía del capital de menor desarrollo, aunque puede realizar ganancia (si su precio de producción es menor que el precio medio o “precio de producción” internacional), *transfiere plusvalor*, porque el precio medio es menor que el valor de la misma mercancía. (Dussel, 1988a; 348)

La transferencia del plusvalor de la periferia hacia el centro es robo de vida humana objetivada, trabajo vivo extraído de países que son expoliados, despojados. El trabajo vivo es la fuente *creadora* de todo el valor de los capitales globales nacionales, entonces, la verdadera víctima es el trabajo vivo nacional explotado y sobreexplotado, esencia del concepto de dependencia; esto es de vital importancia para toda teoría revolucionaria articulada a la praxis de liberación en los movimientos revolucionarios de vanguardia. En el marco de la agresión contrarrevolucionaria al gobierno del FSLN en Nicaragua, en el nivel de lo estratégico y táctico, escribe:

El concepto de dependencia es el único que puede aportar un marco teórico a la comprensión política de la situación de dominación en que se encuentran hoy nuestras naciones latinoamericanas (como las africanas y asiáticas, dígame de paso). El concepto de “lucha de clases” no es suficiente para dar un diagnóstico fundamental. No hay que olvidar que la “lucha de la competencia” sitúa de una manera muy precisa a los países periféricos, cuyo capitalismo débil o debilitado se presta para los movimientos de liberación. Es liberación de la dependencia (esta última, como dominación nacional, a través de las burguesías nacionales y el capital global del país), y liberación en la nación del pueblo oprimido (bloque social de los que con su trabajo, sea

salario o disponible, crean todo el valor y el plusvalor transferible). (Dussel, 1988a; 360)

También en 1988 publica los artículos “Marxismo y Teología de la Liberación”, y “El ‘Manuscrito P inédito del libro II (1864-1865) (Folios I al 150; 137, 1-381, 30; desde fines de 1864 hasta mediados de 1865)”, y en 1989 -antes de la caída del muro de Berlín- “La configuración del proceso global. Primera parte del ‘Manuscrito principal’ del libro III de *El Capital*”. En el primer artículo, en la nota 86, adelanta que está “terminando un comentario” a las cuatro redacciones de *El Capital* en tres tomos, imitando metodológicamente la manera en que Tomás de Aquino comenta a Aristóteles; el segundo es el capítulo 3 del tomo III sobre el estudio del Marx maduro, llama la atención la precisión con que cita el libro en el título; el texto de 1989 corresponde al capítulo 2 del mismo tomo III. Estos dos escritos los recordaremos más adelante cuando corresponda comentar el último tomo de los tres que fueron escritos sobre el estudio sistemático de los manuscritos del Marx definitivo (1857-1883).

En “Marxismo y Teología de la Liberación” se describe histórica y sociológicamente la relación de la Teología de la Liberación con el marxismo en América Latina. La utilización teórica del marxismo en la Teología de la Liberación es algo único, propio de nuestra época. Se dio gracias a los descubrimientos científicos de la teoría de la dependencia que resultó ser fundamental para criticar el marco epistemológico empleado por los científicos sociales⁶³.

El encuentro histórico del diálogo entre marxistas y cristianos se presenta como posibilidad en la praxis revolucionaria, por ejemplo en la revolución del FSLN, donde se utilizó un instrumental científico categorial marxista de tradición francesa para el análisis teológico de la realidad. Lo anterior implicó una “revolución epistemológica”; como comunidad científica se acepta la crítica social del humanismo de Marx y

⁶³ “[...] la teología de la revolución ya usó instrumentos marxistas de análisis, pero no de la misma manera que la Teología de la Liberación. Pienso que la diferencia, históricamente, consistió en la teoría de la dependencia, que ‘latinoamericanizó’ el marxismo y le dio dimensión histórico-social. Hugo Hasmann fue el primero en indicar adecuadamente el ‘demarcarje’ entre estas teologías [...] No habría que olvidar, como punto de partida, el libro que hizo historia: **Marx y la Biblia** de Porfirio Miranda.” (Dussel, 1988b; 46-47)

unánimemente se llega a negar el materialismo cosmológico o “fisisita” llamado “materialismo dialéctico” (defendido por un sector dogmático del marxismo ortodoxo). El uso del instrumental científico marxista hace que se descubra al “opio del pueblo” como “remedio maravilloso”, es decir, se lleva a cabo una relectura creativa del pensamiento marxista. A pesar de todo, no hubo acceso al Marx “definitivo”.

Es por una exigencia de reflexión teológica crítico-concreta desde los pobres y oprimidos que el instrumental de las ciencias humanas, y particularmente del marxismo, se hizo necesario. Es la primera teología que usa ese instrumental analítico en la historia, y lo asume desde las exigencias de la fe, evitando el economicismo, el materialismo dialéctico ingenuo, el dogmatismo abstracto. Puede entonces criticar el capital como pecado, la dependencia, etc. [...] Entra misioneramente en diálogo con el marxismo (de los partidos o movimientos políticos latinoamericanos y aun con los países del socialismo real: su discurso es comprensible para ellos). (Dussel, 1988b; 60)

En la noche del jueves 9 al viernes 10 de noviembre de 1989 es derribado el muro de Berlín; con dicho acontecimiento se marca el fin de la guerra fría (o lo que el EZLN llama III Guerra Mundial) y el inicio de un nuevo momento en las praxis revolucionarias de todo el mundo. El tercer tomo del estudio sistemático sobre los escritos del Marx maduro lo termina de redactar antes de noviembre de 1989 y se publica en noviembre de 1990 con el título *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Este último volumen cierra un largo comentario de los textos publicados como segunda sección del MEGA, que comprende la publicación de los manuscritos del último Marx (1857-1880). Los tres tomos conforman una obra articulada dialécticamente que muestra el desarrollo del concepto de capital en las reflexiones filosóficas que ocupó a Marx en su producción teórica definitiva.

Tenemos la satisfacción de haber proporcionado la primera visión de conjunto de los materiales referentes a *El capital*, que la sección II del MEGA está todavía publicando. [...] Espero, al mismo tiempo, contribuir a que el estudiante y el estudioso latinoamericano, así como el político y el militante, y aun el revolucionario, puedan tener una nueva visión del trabajo central de la obra propiamente “científica” de Marx. Mi tarea no ha

pretendido ser sobre todo teórica, sino también práctica, política.
(Dussel, 1990; 134)

En este tercer libro comenta los manuscritos de los últimos veinte años de vida de Marx (1863-1883) que cataloga como “tercera” y “cuarta” redacción de *El Capital*; en la “cuarta” está contenida la “quinta redacción” -sin distinguirla en aquel momento explícitamente-. La periodización utilizada para las distintas redacciones son: la “primera”, los *Grundrisse* (1857-1958); la “segunda”, los *Manuscritos del 61-63*; la “tercera”, los *Manuscritos del 63-65*; y la “cuarta” comprende el libro I de *El capital* y termina hasta 1875 (cuando se publica la edición en francés). Nosotros, siguiendo el discurso de la Filosofía de la Liberación en la línea de Enrique Dussel, distinguiremos entre “cuarta” y “quinta”. La “cuarta” (1866-1867) culminaría con la publicación del libro I de *El capital* en agosto de 1867 y la “quinta” (1867-1882) correspondería a los agregados y correcciones que se realizaron para la segunda edición y las traducciones al francés e inglés.

Lo que nos propone como argumento científico podría estar equivocado; sin embargo, a lo largo de la redacción da elementos muchas veces contundentes para sostener con coherencia lógica la construcción teórica-crítica desarrollada y su objetivo ético-político, demostrando el lugar que ocupa la teoría de la dependencia en el discurso de Marx⁶⁴. El texto anuncia en siete ocasiones la elaboración de una obra futura sobre el tema del fetichismo en Marx, ya que considera el tema digno de una descripción extensa.

El instrumental categorial hermenéutico utilizado revela que la Filosofía de la Liberación es totalmente compatible con las categorías lógicas de Marx y que la teoría de la dependencia tiene su lugar sistemático en el nivel del mercado mundial, es decir, en la competencia. Fundada en la ley del valor, la competencia no crea valor, distribuye plusvalor; el lugar de la competencia -y por lo tanto, de la teoría de la dependencia- se localiza en el nivel de la circulación.

La investigación le hace concluir que Marx escribe los tres libros de *El Capital* de manera única y completa en la “tercera redacción”; con todo, sólo el libro I fue trabajado para la imprenta. La “tercera redacción”

⁶⁴ Por lo demás, cuestión de suma importancia para los intelectuales orgánicos en las revoluciones de América Latina y el mundo.

comprende los *Manuscritos de 1863-1865*, los cuales consultó inéditos en 1987; un año después, el Instituto Marxista Leninista de Berlín los publica por primera vez (aún no existe traducción castellana completa). La exégesis que realiza de Marx lo lleva a afirmar que el libro III fue escrito antes que el II y que posiblemente en diciembre de 1865 por primera y única vez terminó de escribir los tres libros que conforman *El Capital*.

El 31 de julio [de 1865], como ya lo hemos visto, le faltaban sólo “tres capítulos” del libro III. Sin embargo, pronto comprendió que los libros II y III necesitaban todavía muchas correcciones, y por ello comenzó a pensar que primero escribiría para la imprenta el libro I aislado –suficientemente terminado, incluso en sus detalles. (Dussel, 1990; 31)

El libro I de *El capital* o “cuarta redacción” (1866-1867) fue el único de los tres que Marx pudo ver editado y “es, en muchos aspectos, más pobre que sus anteriores redacciones, pero, al mismo tiempo, en otros es más preciso y lógicamente más coherente” (Dussel, 1990; 141); es por esto que se hace indispensable una recuperación de las redacciones de *El capital*. El filósofo latinoamericano, en su análisis crítico, considera que en la versión para la imprenta del tomo I, la intención que motiva todo el trabajo del filósofo comunista alemán se ubica en el nivel antropológico, ético, en otras palabras, en el grado de la explotación del trabajo.

Para Marx, la relación capital-trabajo es la primera: relación metafísica en nuestro sentido. Es la relación de la *cosa* (el capital como trabajo objetivado o muerto) con la *persona*, con la subjetividad de la corporalidad, o sea, el sujeto (exterioridad del pobre antes del contrato del capital). A Marx le importa la persona, el trabajo, la subjetividad, y por ello le interesa el plus-trabajo impago que produce el plusvalor [...] Marx se interesa por la ética: “la explotación del trabajo” –que es, con toda evidencia, un “juicio de valor”, ¡para escándalo del “científico” Max Weber! (Dussel, 1990; 65-66)

Así también señala la duda de Marx entre usar “capacidad de trabajo” o “fuerza de trabajo”, decidiéndose definitivamente por “fuerza de trabajo”, lo que le hace pensar que Marx evitó muchas veces su propia terminología (la que usa en sus *Cuadernos*), resignándose a un texto lo más simple posible, “científico”; esto permitió una cierta lectura superficial, no filosófica, y equívocos en la tradición marxista posterior.

“Capacidad” de trabajo indicaba mejor la “potencia” *anterior* al uso o consumo del trabajo (antes del contrato y de la subsunción del trabajo vivo en el capital); “fuerza” de trabajo, en cambio, indica mejor la “actividad” o uso *actual* del trabajo vivo. Pero además, como Marx no usa el concepto de “trabajo vivo” sino muy esporádicamente, no se llega a descubrir claramente la diferencia entre la “capacidad” previa que tiene valor, la “fuerza” que se usa en el proceso de trabajo, y el “trabajo vivo” como la subjetividad (persona y corporalidad del trabajador) sin valor, que tiene a la “capacidad” y a la “fuerza” como determinaciones suyas. (Dussel, 1990; 138)

La redacción expositiva sintética persigue un objetivo distinto al de la redacción de la investigación; pierde la claridad y extensión en el tema sobre la subsunción formal y real del trabajo en el capital, tema que para la Filosofía de la Liberación es el más importante, ya que es el momento del cara-a-cara del “poseedor del dinero” y el “poseedor del trabajo vivo”: praxis o momento ético.

Para describir este “encuentro” (entre trabajador y capitalista), Marx emplea pocas líneas; en ellas no se percibe el *pathos* de los textos anteriores [...] El “trabajo vivo” (ahora sólo “fuerza de trabajo”) se enfrenta en su propia *corporalidad*, como persona viviente, en su subjetividad y pobreza, al poseedor del dinero. [...] Como es “fuente creadora de valor” –y el valor no es sino trabajo objetivado: vida puesta en el producto–, el trabajo vivo creará más valor que el recibido en su salario. [...] En efecto, el trabajo vivo, la subjetividad misma que trabaja, la persona, no tiene valor ni puede comprarse. La capacidad o fuerza de trabajo se *reproduce* (por ello tiene valor); el trabajo vivo se *procrea* (por ello no tiene valor alguno). (Dussel, 1990; 143)

Al develar la subjetividad humana como corporalidad del sujeto vivo antropológico, como materia meta-física contenida en el materialismo de Marx, hace que se abran las posibilidades de juzgar éticamente las relaciones “sociales” del capitalismo; por ello la categoría “grado de explotación” es ética, más que económica, porque indica la relación de dominación (“relación social”) de una persona sobre otra.

El propósito principal de Marx, como hemos visto, es la “destrucción” y reconstrucción de todo el sistema de las categorías de la economía política partiendo del trabajo vivo (todas las

categorías son formas de existencia del trabajo vivo *objetivado*). Si los agentes de la producción (tanto el capitalista como el trabajador) *no tienen conciencia* de dónde procede, en qué consiste y en qué grado se ejerce la explotación, la perversidad del sistema *no aparecerá*. En la definición de la *toma de conciencia* del “grado de explotación” (lo que supone el conocimiento de las categorías de capital variable y plusvalor, y de su relación), la producción teórica de Marx llega a su momento más crítico, de sentido antropológico y ético, es decir, político-revolucionario –y por ello tan pertinente para América Latina, ya que nos situamos dentro de un capitalismo dependiente: doble tipo de explotación y un grado superlativo en relación con los países centrales. (Dussel, 1990; 148)

El materialismo metafísico de Marx y la ética meta-física de la Filosofía de la Liberación coinciden completamente en el nivel antropológico⁶⁵. La lectura de Marx sin la categoría hermenéutica clave de *exterioridad* del marco categorial de la Filosofía de la Liberación, hace que no se pueda mostrar con nitidez el pasaje transontológico del “trabajo vivo” como no-capital, al trabajo objetivado subsumido en el capital; provocando también que no sea tan notable la distinción de la “comunidad productiva” precapitalista antes de ser subsumida en el capital.

En la “comunidad productiva” la producción está ligada a los miembros de la comunidad y el producto singular forma parte de la producción comunitaria; la “comunidad” como sujeto comunitario y la “producción” que deriva de ella se sitúan en la “nada” del capital, en la *exterioridad*; por ello el *pueblo* aun no subsumido o situado en la *exterioridad* a cualquier sistema de opresión es transontológico⁶⁶. En contraposición a esto, en la producción capitalista se necesita de la división técnica del trabajo de los obreros y el producto es parte de una “producción social” atomizada, ajena al trabajador. La “producción comunitaria” se distingue de la “producción social” porque en la “social” el trabajo es aislado. Lo

⁶⁵ “Entendemos por ‘meta-física’ –y separamos la palabra con un guión para indicar este ‘nuevo’ sentido, diferente del tradicional- la posición trascendental, ética o crítica en cuanto tal. Es una posición ‘crítica’ ante lo ontológico (o la ontología), transontológica, que parte no del ‘ser’, sino de la ‘realidad real’ (para expresarnos como Marx) del otro, del pobre, del ‘trabajo vivo’. [...] deseamos recuperar la palabra y reconstruirla en un sentido más genuino.” (Dussel, 1990; 335)

⁶⁶ “El ‘pueblo’ es entonces una categoría estricta que usa Marx sin haberla constituido con plena conciencia –no es la única ni siquiera la más importante-, pero de gran interés para América Latina.” (Dussel, 1990; 176)

“social” tiene una carga negativa porque denota una relación de dominación, éticamente perversa, fetichizada. Lo “social” surge en la consumación de la dominación ética del capital sobre el trabajo, en el cara-cara del capital que subsume trabajo vivo, pues en esta “relación social” se toma a la persona como cosa y a la cosa como persona: es una relación de dominación entre personas, fetichizada; la “relación social” tiene como origen la violencia.

Uno de los muchos descubrimientos logrados con la lectura de la vía larga de los escritos de Marx es la certeza de que la comprensión del mundo periférico fuera del capitalismo central le llegó a Marx después de publicar el libro I de *El capital*, ya que, Rusia fue el país donde más seguidores tuvo la edición de 1867. Es por ello que para América Latina el estudio del Marx definitivo es importante.

Se afirma que el “viraje” de la visión de la historia universal de Marx comienza en septiembre de 1868, cuando entabla comunicación postal con Danielsón. Los comentarios realizados a la primera edición de *El capital* hicieron que Marx pudiera entablar diálogos críticos constructivos nuevos. Lo que hoy llamaríamos el “desarrollismo” de la teoría de la historia de Marx, está marcado por la utilización de las denominaciones “naciones bárbaras” y “civilizadas”; esta visión lineal de la historia no le ayudaba a considerar la posibilidad de que Rusia pudiera evitar el capitalismo. El problema del campesinado de un país periférico no dominado plenamente por el capitalismo es lo que cuestionó el marco teórico de la historia universal heredado de Hegel.

Pensamos que el origen del “viraje” fundamental en la visión de Marx de la historia universal se debió a un hecho muy simple. Al editarse en 1867 su obra *El capital*, ésta produjo reacciones que llegaron a los oídos de Marx. Quizá la más entusiasta de todas fue la de algunos jóvenes rusos revolucionarios; entre ellos, ciertamente, Nikolái F. Danielsón (que nació en 1844 y murió el 3 de julio de 1918). Ahora Marx podía entablar un diálogo directo y fecundo con pensadores y militantes de otros horizontes —*El capital* se había transformado en una correa de transmisión problematizante. La realidad rusa, que no era nueva para Marx, quien sin embargo la había despreciado frecuentemente, se transformará poco a poco en un objeto casi obsesivo de estudio. (Dussel, 1990; 245-246)

La segunda edición del libro I de *El capital* la publican en 1873, la traducción francesa en 1875 y la inglesa en 1887 (cuatro años después de la muerte de Marx). El crítico latinoamericano nos señala que en la edición de 1873 se habla por primera vez del valor en *cuanto tal* en y para sí, aclarando con esta aguda precisión fenomenológica que el valor de cambio es una forma de expresión derivada del *valor como tal*⁶⁷.

El “viraje” teórico que se desplegará en la “quinta redacción” se localiza en el nivel histórico, concreto, no en el nivel esencial, abstracto, en suma, la “matriz generativa” desde donde se despliega el orden categorial del desarrollo del concepto del capital permanece sin ser objetado o alterado, por ello los argumentos críticos y el “viraje” teórico son contruidos sin contradicción con las condiciones de posibilidad históricas que se van descubriendo en el horizonte de la crítica científica de la investigación.

[...] la discusión de los revolucionarios rusos ayudó a Marx a clarificar un asunto fundamental: los sistemas económicos históricos no siguen una sucesión lineal en todas partes del mundo. Europa Occidental, y de manera clásica Inglaterra, no son la “anticipación” del proceso por el cual han de pasar obligatoriamente todos los países “atrasados”. Se superaba lo que hoy llamaríamos el “desarrollismo” –en el cual, como veremos, caerán Plejánov, Zasúlitch y el mismo Engels-, y se abría el ancho camino para el *desarrollo del discurso de Marx considerando vías diferenciadas: una es la del capitalismo de Europa Occidental o “central”, más desarrollado; otra es la de los países periféricos y menos desarrollados.* (Dussel, 1990; 261)

La crítica al eurocentralismo de la historia surge en la periferia, en el diálogo con los populistas rusos; países periféricos como los de América Latina guardan cierta semejanza de exclusión como lo era Rusia con respecto a la Europa Occidental. Por ello, la lectura y crítica a la obra científica del Marx de la “quinta redacción” de *El capital* es útil en nuestros países, debido a que los grupos revolucionarios fundamentan su lucha en

⁶⁷ “Según Marx, el trabajador es la ‘sustancia’ o causa productora del valor. Más aún, el valor –que en cuanto tal se distingue en Marx del ‘valor de cambio’ sólo desde 1872, como hemos visto- no es más que trabajo ‘vivo’ *objetivado*; es decir, trabajo ‘hecho objeto’. ‘Objetivado’ o ‘muerto’ –metafóricamente- es lo mismo para Marx.” (Dussel, 1990; 375)

esta obra; así pues, su lectura no sólo es pertinente, sino vigente. Por lo tanto, la comprensión profunda de esta obra es imprescindible para los países que sufren el capitalismo periférico. Rusia y América Latina, como periferias, tienen semejanzas pero también tienen mucho de distinto. ¡Lenin no es el “Che” Guevara!

El problema de la exclusión de América Latina en la Historia Universal fue también el tema central en la *obra temprana* de Enrique Dussel (1961-1969). A mediados de la década de los 60s descartó la utilización de la interpretación de la historia de Marx por considerarla eurocéntrica y moderna, herencia directa de la filosofía de la historia de Hegel. Más de veinte años después, esta posición teórica es modificada con plena seguridad por la sistemática y estricta lectura de los textos mismos de Marx; encuentra que es en el diálogo con los populistas rusos donde se da la apertura para superar el eurocentrismo del horizonte histórico que nunca había puesto en cuestión. Los avances de la investigación sobre la obra de Marx le permiten con certeza modificar la crítica realizada en la década del 60 y encontrar en Marx una dialéctica abierta en la exposición de la historia mundial, no así en Hegel.

Las hipótesis de la Filosofía de la Liberación en 1989 se fundan en la comprensión de la filosofía económico-antropológica de un Marx ético. El método y marco categorial que Marx utiliza para la crítica a la economía política le posibilita edificar las categorías “nación” y “pueblo” -necesarias para los procesos revolucionarios de América Latina-, que no fueron explícitas en Marx y que a pesar de todo, están en perfecta armonía con la lógica de *El capital*.

En América Latina hoy, el “ponerse” de la subjetividad del filósofo ante las estructuras de explotación del pobre, del pueblo latinoamericano, determina un pensar crítico, intrínsecamente “ético”, que hemos denominado *Filosofía de la Liberación*. Ella es un intento de pensar desde nuestra *realidad* sufriente, desde “el hambre del pueblo”, desde la miseria como el “hecho” empírico global desde donde puede emerger una reflexión que intente cambiar las cosas y no sólo interpretarlas. ¡El Marx de *El capital* a partir de 1857, y también el “último Marx”, el “viejo Marx”, el de la década del 70 hasta 1883, nos autoriza!, todo nuestro *trabajo teórico*, toda la relectura de Marx que hemos ido efectuando a lo largo de nuestros tres libros de comentarios va dirigido a fundamentar las condiciones de posibilidad de justificación del “marxismo-

sandinista”, y, al hablar así, queremos anticipar el “marxismo-farabundista”, etc.; es decir, los marxismos creativos latinoamericanos en sentido estricto. Por ello nuestra “relectura” tiene un significado fundamentalmente político. (Dussel, 1990; 293)

El autor sitúa a Marx en el nivel ontológico exhibiendo que en este orden no hay ninguna ruptura. Es en el nivel meta-físico transontológico donde hay una ruptura radical, puesto que el “positivismo” poshegeliano -en la línea de Schelling, Feuerbach o Kierkegaard- se encuentra más allá del horizonte del mundo de la ontología. En este nivel meta-físico, antropológico y ético coinciden de manera plena Marx y la Filosofía de la Liberación.

La lectura en “clave de liberación” aplicada a “toda” la obra de Marx da como resultado una nueva interpretación; el punto de partida fue, es y seguirá siendo el “hambre del pueblo”. Esta “relectura” restringida al texto mismo nos autoriza a realizar una “vuelta” creadora al pensamiento de Marx, aportando al marxismo una peculiaridad epistemológica decolonial.

La *realidad* periférica latinoamericana, como lo sabía muy bien José C. Mariátegui, determina un discurso filosófico distinto; una recepción propia de Marx. Imitar simplemente la reflexión marxista del centro –no sólo la de Europa Occidental o de Estados Unidos, sino aún la de Europa Oriental- es perder la referencia a los *hechos* histórico-concretos. La “relectura” latinoamericana de Marx es única, distinta, original por su “punto de partida”: la *miseria* real, histórica y creciente de nuestro pueblo. (Dussel, 1990; 333)

En los dos últimos capítulos (9 y 10) va a demostrar la presencia de Hegel en la construcción de *El capital* y la inversión que realiza en el nivel filosófico, teniendo como base de investigación la brecha abierta por el marco categorial del paradigma de la Filosofía de la Liberación. Pedagógicamente distingue tres grados de abstracción: el del “núcleo racional” (filosófico), el de la “matriz generativa” (ontológico) y el del “marco concepto-categorial” (“paradigma teórico” o marco fundamental y crítico). Le interesa mostrar que la inversión de Hegel se da en el “núcleo racional”, en el nivel filosófico o “puro”.

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

Uno de los grandes descubrimientos es el de la presencia del “creacionismo” de Schelling en el nivel del “núcleo racional” de Marx, lugar desde donde se constituyen los niveles más concretos⁶⁸.

Así pues, la estructura fundamental del “núcleo racional” podría resumirse de la siguiente manera: el “No-ser”, como “Fuente” “creadora” del “Ser” de la totalidad, del sistema concreto histórico, está más allá (trascendental) del “Fundamento”. Esta fuente creadora trascendental, anterior y en la exterioridad del sistema, crea el “Ser”. El ser como “Fundamento” se coloca debajo y como fin de la propia “subjetividad” creadora, y “subsumiéndola” la “pone” como su propia mediación: como un “Ente” a su servicio. (Dussel, 1990; 357-359)

La “matriz generativa” es la totalidad abstracta que se instala en un orden más concreto que el “núcleo racional”, ella requiere como instrumento un “marco concepto-categorial” que defina un horizonte de referencia para la comprensión de la realidad.

Marx es antihegeliano porque su “núcleo racional” ético filosófico inicia por el “No-ser”, mientras que Hegel comienza por el “Ser”. La

⁶⁸ “[...] lo que Hegel hizo en filosofía, Marx lo rehizo (invirtiéndolo desde Schelling, con o sin conciencia, eso no es lo esencial) en economía. Es decir, lo que Schelling criticó de Hegel en filosofía fue tomado por Marx explícitamente en economía y está filosóficamente implícito en su ‘núcleo racional’ ético-filosófico.” (Dussel, 1990; 344)

crítica, inversión y desfonde en el nivel filosófico muestra que ambos autores tienen radicalmente distinta “matriz generativa”. Y como si ya lo hubiera dicho repetidas veces, escribe:

Y, nuevamente, en este preciso punto –la creación de plusvalor desde la nada del capital-, es cuando se establece la distinción “metafísica” con la “lógica” de la *Lógica* de Hegel. El capital afirma, postula y se funda todo él en la existencia de una “fuente” (no un “fundamento”) creadora (no meramente productora) de plusvalor (no sólo de valor). Marx pudo usar el movimiento “formal” de la *Lógica*, pero a partir de una distinción “meta-física” o transontológica radical. Una “lectura” apretada, completa, paciente, de las “cuatro redacciones de *El capital*” nos permite llegar a esta conclusión. (Dussel, 1990; 404)

En la metodología tanto de Marx como de Hegel el desarrollo del concepto se efectúa por medio de la construcción de categorías. Describir la esencia abstracta permite edificar nuevos marcos conceptuales-categoriales, esto es el trabajo teórico. El “marco concepto-categorial” se estructura desde lo más simple a lo concreto y complejo; las determinaciones se abstraen separando lo simple de lo complejo: lo abstracto de lo concreto. En un primer momento la totalidad no se construye explicada, sino que por medio de categorizar las múltiples determinaciones simples germina el concepto de una totalidad concreta. La “ley” se instala en el nivel más abstracto, en la *esencia*, y se transforma en “tendencia” en el nivel concreto (lo complejo tiene menor grado de abstracción).

El capital se encuentra en el nivel de abstracción de una investigación científica que nos faculta a tomar decisiones políticas concretas (“tendencias”); el “orden de la investigación” (esencial) no es lo mismo que el “orden de la exposición” (pedagógico). En el libro I los grados de menor abstracción son colocados estratégicamente por exigencia de la exposición; la narrativa gana capacidad expresiva con las partes históricas que tienen un grado menor de abstracción, porque es más concreto, político, empírico.

El “núcleo racional” tanto en Marx como en Dussel se encarna en la corporalidad material humana, en un “alguien” determinado como

persona; de ahí que hablemos de un “materialismo antropológico y metafísico”: ético.

La maldad “ética”, el “mal” o lo “perverso” para la “ética”, es lo contrario a la dignidad de la “subjetividad” o “corporalidad” de la “persona” del trabajador; es lo contrario a su “vida”; es decir: es su “muerte”. Esta muerte se manifiesta, comienza, ya con la pobreza, con la “misericordia”. (Dussel, 1990; 448)

El 25 de noviembre de 1989 -quince días después de la caída del muro de Berlín-, nuestro filósofo de la liberación comienza en Freiburg, Alemania, un diálogo con Karl Otto Apel, filósofo alemán de la 2a generación de la Escuela de Fráncfort y maestro de Jürgen Habermas. El primer encuentro estuvo organizado por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt; a partir de éste, se realizan encuentros cada año hasta el 2004 (unas veces en Europa y otras en América Latina). Semejante diálogo filosófico marca una nueva etapa en la Filosofía de la Liberación, la cual decanta como producto terminado en el libro *Ética de la Liberación* (1998)⁶⁹.

La derrota del bloque socialista en la Guerra Fría provocó reacomodos geopolíticos, teóricos y prácticos; el derrumbe del socialismo real soviético trajo consigo crisis en la teoría marxista en todo el mundo. Un año después, a finales de noviembre de 1990, se termina de imprimir en México el tercer tomo del estudio sobre la obra madura de Marx, se publica con el título: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*.

En este año la producción teórica sobre Marx disminuye notablemente, hace mención a Marx sólo en dos ponencias, en México, “Las cuatro redacciones de ‘El capital’ (1857-1880). Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx”; y en Nicaragua, “Sobre la actualidad de Carlos Marx”.

La primera es presentada a manera de artículo en la UAM-I y en la UNAM, son los resultados de la investigación sobre Marx que ha trabajado “arqueológicamente” desde 1977. En este texto muestra de

⁶⁹ En el título muestra la maduración de su obra, dejando de ser *Para una ética de liberación latinoamericana* para transformarse en *Ética de la Liberación* mundial, con la elaboración de esta “gran ética” comienza la *obra madura* de Dussel que no la incluiremos en este trabajo por no ser tema que aquí nos ocupe.

manera objetiva una apretada síntesis de la última investigación de largo alcance realizada sobre la obra de un filósofo; es el final de un largo estudio (la vía larga), el cierre de un ciclo que lo mantuvo concentrado en los escritos de Karl Marx por más de diez años.

Para Dussel el primer siglo posterior a la muerte de Marx (1883-1983) cayó en manos del stalinismo. El segundo siglo de Marx (1983-2083) comienza con la apertura del socialismo real en la Europa del Este (“perestroika”) y con la publicación de manuscritos que nunca se habían editado, gracias a esto los investigadores ahora pueden tener una panorámica “arqueológica” sobre los escritos de Marx.

La investigación de Dussel es una “arqueológica” de la obra escrita de Marx, la cual tiene la intención de descubrir dialécticamente la constitución de las categorías analíticas de su discurso. Comienza en 1977, en el exilio en México, con la lectura de los exámenes de bachillerato de 1835; diez años después, en 1987, tiene por primera vez una lectura completa. Todo lo anterior le hace intentar, con mayor seguridad, una interpretación propia que responda a los intereses concretos de la miseria latinoamericana y los procesos revolucionarios de las periferias del mundo.

En efecto, releendo cronológicamente estos materiales de Marx llegamos al 1857 [...] Finalizada la lectura y el debate supimos de otros manuscritos (Marx 1861) que acababan de ser editados en Berlín. Los estudiamos en equipo, “arqueológicamente” observando como Marx “desarrollaba el *concepto* de capital” a través de la “constitución de nuevas *categorías*”. [...] Terminada la obra, nos lanzamos a conseguir los materiales siguientes. En el archivo de Amsterdam, en el Instituto Marxista-leninista de Berlín –donde fuimos recibidos, y se nos abrió las puertas para usar el material-, descubrimos la existencia de los manuscritos del 63-65, ya en 1987. (Dussel, 1994; 223-224)

Las conclusiones interpretativas de fondo lo llevan a señalar que en toda la tradición marxista no se considera la categoría de *exterioridad* como punto de partida de todo *El capital*, el no tener una “atención epistemológica” de la terminología utilizada los conduce a confusiones. Para mostrar el desarrollo de la lógica del marco categorial de Marx, “separa”, distingue conceptos y les pone diversas denominaciones, no sólo persigue palabras sino contenidos semánticos. Se trata de demostrar la articulación racional de todo el sistema de las categorías supuestas: una

crítica. La metodología de investigación incluye toda una teoría de la constitución de las categorías que no ha sido explicitada.

Descubrir y rescatar teóricamente la *matriz crítica* desde donde Marx enjuicia al capitalismo le da materiales para poder anticipar la crítica a todo sistema económico futuro posible; es por este hecho que desde el paradigma de la liberación Marx seguirá siendo vigente en todo el siglo XXI.

[...] el marxismo necesita volver a sus “fuentes”, y, más allá del post-marxismo, *reinterpretar la totalidad de la obra de Marx* para hacer frente a una nueva crítica del “capitalismo tardío”, del “socialismo democrático” del este, y de los movimientos de liberación nacionalistas, populares y revolucionarios marxistas de la periferia capitalista pobre y explotada. La superación del materialismo dialéctico ingenuo y staliniano, el economicismo simplista, el historicismo teleológico izquierdista, el dogmatismo como posición teórica, exige un necesario continuar la “tarea” teórica de Marx “desarrollando” con su propio método, un discurso coherente y radical que nuestro tiempo espera. [...] Aunque parezca pretencioso, la herencia teórica de Marx está todavía en gran medida en el *futuro*, y no es difícil comprender por qué es en la periferia del capitalismo –que vive en su piel torturada y en sus cuerpos masacrados las contradicciones de dicho capitalismo del centro- de donde vengan las propuestas con mayor sentido histórico. Para nosotros la revolución no es una hipótesis; es una necesidad que clama el pueblo en su hambre, en su dolor. Si los teóricos la decretaran imposible, los pueblos probarán en su praxis su perentoria necesidad como exigencia de la vida. La teoría sigue a la praxis, no la anticipa. La “crítica” sigue al “hambre”, y justifica teóricamente la utopía del “desear comer”. (Dussel, 1994; 247-248)

Hablando de Marx, Dussel ha expresado exactamente el despliegue de su propio discurso: descripción positiva de las categorías de la Filosofía de la Liberación tal como son. La *económica* o parte material de la Filosofía de la Liberación, entonces, es deudora de Marx y Dussel -con modesta honestidad- lo reconoce; no obstante, algo de lo que no se hace hincapié en toda la investigación sobre Marx es que el “*núcleo racional*” *ético-filosófico*, definido como la estructura fundamental que parte de la materia empírica, está determinado inevitablemente por la cultura madre, parte constituyente de la subjetividad.

La conclusión a la que hemos llegado es que la construcción de una categoría científica, en su contenido simple, siempre está determinada por la cultura, entonces, la manera y el método de hacer filosofía tiene siempre una determinación cultural. En el caso de Marx y Dussel, la manera de explicar la esencia de los fenómenos del mundo es por medio de un “marco fundamental y crítico” determinado por la cultura a la cual pertenecen. La construcción de un “marco concepto-categorial” es una manera de hacer filosofía que podemos utilizar los pueblos originarios para explicar nuestra filosofía a aquellos que no van a poder entender de otra manera. Nuestra hipótesis se enuncia de la siguiente manera: *la cultura es una determinación ineludible, necesaria e irreductible para la construcción de una categoría.*

La ponencia “Sobre la actualidad de Carlos Marx” se pronuncia en el mes de agosto de 1990 en Nicaragua, en el marco del derrumbe del socialismo soviético y la derrota electoral del FSLN; sin embargo, ante un panorama nuevo, con ímpetu y optimismo da un paso hacia la comprensión de la cultura que constituye la subjetividad de Marx, es una toma de posición ante el futuro incierto. Para él, la revolución del FSLN no está derrotada y menos aún es creíble la mentira de que el capitalismo ha triunfado, como la falsa propaganda lo anuncia ante el colapso del socialismo de la Europa del Este -sin considerar a China, Cuba, Viet Nam o América Latina y su capitalismo periférico -.

Primero. Tengo por convicción personal, subjetiva, de que América Latina debe controlar el discurso marxista desde su propio horizonte y no podríamos ya guarecernos, ni pedir ayuda a otros horizontes. El reconocido Instituto Marxista Leninista de Berlín, con la desaparición de la RDA, posiblemente deje de funcionar. Las publicaciones de las obras de Marx se discontinuará, etc. No podemos esperar de otros horizontes el estudiar el marxismo, va a tener que ser una tarea latinoamericana, y para ello es fundamental volver a Marx mismo y para comenzar, distinguir a Marx de Engels. (Dussel, 1991b; 109)

Hablando para los militantes del FSLN y asumiéndose como uno de ellos, considera que los revolucionarios católicos guiados por la teología de la liberación tienen una responsabilidad central en la construcción creativa del marxismo, para ello es necesario un equipo que tenga la misión de estudiar a Marx a fondo. Es por ello que Marx sigue siendo vigente, lo

que hay que superar son los escombros del derrumbe del muro del marxismo staliniano y sus manuales tan ingenuos y simplistas, como dogmáticos.

Hace treinta años decíamos los cristianos que Marx era válido en su análisis social, desde el punto de vista metafísico filosófico, pero no desde el religioso por ateo y materialista. Mi conclusión en 1990 es exactamente a la inversa: el análisis teórico de Marx es tan abstracto que no se puede aplicar a una situación concreta sino después de largas meditaciones hasta llegar a lo concreto. (Dussel, 1991b; 110)

En aquellos años posteriores al colapso del modelo económico socialista soviético, Dussel adopta de Marx aquella frase que en su momento éste enunciase sobre Hegel, cuando lo habían declarado un “perro muerto”, en síntesis, el episodio en el que Marx se declara discípulo de ese “perro muerto”: “Hace años todos eran marxistas y yo estaba en contra de Marx, y ahora han declarado a Marx un perro muerto y yo me declaro discípulo de aquél gran maestro.” (Dussel, 1991b; 111)

El análisis de la historia del marxismo de América Latina del filósofo cubano Fernet-Benacourt fue escrito en alemán y terminado de redactar en 1992⁷⁰, es decir, después de la caída del muro de Berlín. Hasta aquí la guía de Raúl Fernet-Betancourt nos fue útil, pero en lo que sigue del texto tenemos que prescindir de su aporte ya que no tuvo la oportunidad de comentar los textos publicados posteriormente a 1992. Nosotros por nuestra parte seguiremos avanzando y cerraremos con el comentario a dos textos dedicados a Marx en los años 90s: *Las metáforas teológicas de Marx* (1993) y *Marx y la modernidad. Conferencias de la Paz* (2008).

A manera de excurso mencionaremos sintéticamente la contribución de la Filosofía de la Liberación al marxismo, siguiendo el texto de Raúl Fernet-Betancourt -filósofo cubano con quien, desde el inicio de este libro, pretendimos comenzar un diálogo- pero al que, por las limitaciones de la periodización establecida en su libro *Transformación del Marxismo* (2001), habremos de dejar atrás y continuar sin él, no sin antes

⁷⁰ Raúl textualmente escribe: “Debemos señalar que el original alemán de este libro se terminó de redactar en 1992”. (Fernet-Betancourt, 2001: 267)

subsumir los aportes metodológicos socio-históricos que nos ha enseñado en este intercambio filosófico.

Resumiendo: la Filosofía de la Liberación de Dussel abriga en sus entrañas un método abierto que da paso a una crítica de las condiciones existentes partiendo del punto de crítica de los oprimidos: “trabajo vivo”. Fornet-Betancourt nos indica sobre Dussel que “teóricamente tiene que ir más allá de Marx, esto es, que no se limita a aplicar la teoría de Marx, o repetirla, sino que enfrenta la realidad latinoamericana de manera teórica creativa”. Así, en la filosofía de Dussel la herencia viva de Marx no es una doctrina, sino un método abierto.

El aporte de Dussel a la constitución de un marxismo latinoamericano comienza con un momento de crítica del marxismo, cuyo objetivo es mostrar cómo la canonización de los esbozos teóricos existentes llevó al bloqueo de las potencialidades metodológicas de la dialéctica de Marx. Con esta observación crítica Dussel quiere resaltar de antemano el carácter antidogmático del marxismo latinoamericano programado, y entronca así en la tradición del marxismo creativo en América Latina, y en concreto con el marxismo de José Carlos Mariátegui y Ernesto “Che” Guevara. (Fornet-Betancourt, 2001; 343)

El límite de Marx -para Dussel- se presenta al no poder cumplirse plenamente el trabajo programado por él, es por ello que considera el desarrollo de la teoría de la dependencia como la continuación creativa del proyecto de Marx⁷¹. Con esta teoría se logra incluir a los pueblos periféricos que transfieren plusvalor hacia los centros de poder capitalista⁷²; luego, la liberación nacional se convierte en algo necesario

⁷¹ “No es verdad que Marx haya ‘hecho’ (terminado) una ‘teoría’ del modo de producción capitalista [...] Sólo *comenzó* su teoría y quedó *inconclusa* con la publicación de la primera parte de las tres proyectadas, que era la primera de las cuatro, de la primera de las seis (la 1/72 parte de su proyecto) [...] el desarrollo del concepto y la construcción de las categorías necesarias de la esencia fundamental de un capital global nacional dependiente, subdesarrollado o periférico es perfectamente posible”. (Dussel, 1988; 326)

⁷² En una tesis análoga a la teoría de la dependencia defendida por Dussel, la antropóloga marxista y feminista radical Mercedes Olivera, desde una perspectiva de género, en un artículo publicado como “Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio-económico”, escribe: “La transferencia de la fuerza de trabajo de las mujeres hacia el capital, es una explotación indirecta, a

para superar la dependencia mediante la transformación y la revolución que nacen en los pueblos de los países periféricos.

Otro de los aportes que hace Dussel al marxismo es la categoría *pueblo*, porque la *lucha de clases* no es suficiente para esclarecer la relación político-social entre liberación y dominación de los países periféricos dado que la lucha de liberación no se reduce solamente al proletariado como actor social, sino a un bloque construido por diferentes frentes de liberación antisistémicos, por el *pueblo*. De esta manera, la clase queda subsumida por la categoría *pueblo*. Raúl Fonet-Betancort concluye, en su interpretación sobre la obra de Dussel -en lo que se refiere a la subsunción de la filosofía de Marx-:

Para Dussel el programa de continuación creativa de esta tradición representada por Marx, donde se armoniza en forma ejemplar el conocimiento científico y la crítica ética, lleva en América Latina un nombre propio, el nombre de “filosofía de la liberación”. (Fonet-Betancort, 2001; 351)

En 1992 en el inicio de su etapa de entrenamiento armado es desarticulado el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK) en Bolivia, y en el sur de México en las comunidades zapatistas se decide por consenso comunitario preparar en la clandestinidad de la selva Lacandona la guerra, ya que entre los mayas rebeldes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es el año del fin del “sexto sol” y el comienzo de un “nuevo sol” o Katun al cumplirse 500 años de invasión. En este año, en el marco de la conmemoración del quinto centenario del despojo cometido a América en la invasión ibérica en 1492, dicta 8 conferencias en Fráncfort, Alemania, que se publicarán ese mismo año en España con el título *El encubrimiento del indio: 1492. (Hacia el origen del mito de la modernidad)*; y en México imprimen las ponencias del encuentro que se realizó del 23 al 25 de noviembre de 1989 en Freiburg, Alemania, en diálogo con Karl-Otto Apel, con el título *Fundamentos de la ética y filosofía de la liberación*. En este año no hay registrado ningún escrito dedicado a Marx.

En 1993 publica en Canadá el artículo “Marx contra Hegel. El núcleo racional y la filosofía de la liberación”, el cual es el capítulo 9 del

través de su marido e hijos pero no por ello deja de ser parte del sistema de explotación capitalista”. (Olivera, 1976; 210)

libro *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*; en México el libro *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación con respuesta de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur* y en España *Las metáforas teológicas de Marx*; estos últimos libros son un compendio de artículos y ponencias organizados sistemáticamente en capítulos. En ambos textos se logra ver ya el inicio de una cuarta fase de la producción teórica que llegara hasta el día de hoy. A esta etapa teórica la llamaremos *madura* (de la que no nos ocuparemos en este este trabajo).

En *Las metáforas teológicas de Marx*, 6 de los 8 capítulos fueron escritos antes de la crisis del socialismo real acaecido en noviembre de 1989. El texto intenta mostrar que el producto teórico de Marx tiene muchas posibilidades de crecimiento en el futuro. Este será el último libro en el que gastará todos sus cartuchos teóricos en el análisis de la obra del filósofo alemán. Explícitamente se marca el fin y la irrupción de otro periodo en la producción teórica de la Filosofía de la Liberación de Dussel. En el capítulo 8, escrito entre 1990 y 1991, escribe:

Siendo éste el cuarto tomo de una paciente re-lectura de Marx, pienso que debemos entrar en una fase de transición filosófica, para establecer un desarrollo en diálogo con lo alcanzado en otros niveles de reflexión [...] ahora sí, debemos <<transitar>> de la crítica de la economía política de Marx a una crítica de la filosofía del lenguaje [...] Intentaremos probar que el producto teórico de Marx tiene muchas mayores posibilidades de lo que algunos se imaginan. (Dussel, 1993; 285)

Consideramos que la *obra madura* del Dussel definitivo marca su inicio después de publicada esta obra; con el comentario a este libro nuestra labor pedagógica podría darse por terminada ya que la transición de la economía política hacia una crítica de la filosofía del lenguaje no es parte del objetivo que persigue el texto que estamos redactando; no obstante, extenderemos la periodización hasta 1995 sólo para comentar las conferencias de La Paz, Bolivia.

Las metáforas teológicas en el discurso de Marx como tema expuesto tienen relevancia y novedad en el desarrollo de las investigaciones sobre el pensamiento de Marx y el marxismo, puesto que genera un nuevo impulso en la filosofía crítica. Las metáforas teológicas de tradición judía que utiliza Marx para criticar el fetichismo del capital no

están lejos del horizonte existencial de Dussel y sus investigaciones críticas de la cultura semita, trabajadas a profundidad en la *obra temprana* (1961-1969).

[...] es bueno indicarlo desde el comienzo, nuestra posición difiere de la de nuestro colega (aunque trabajamos en el mismo Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México) José Porfirio Miranda, que en su famosa y mundialmente conocida obra *Marx y la Biblia* (México, 1969, y traducida a muchas lenguas), y posteriormente en *El cristianismo de Marx* (México, 1978), se inclina a probar que Marx fue *subjetivamente* cristiano. No es ésta nuestra estrategia argumentativa. Demostraremos –y sobre todo en su obra madura, a partir de los *Grundrisse*, y teniendo en cuenta la <<lógica>> filosófico-económica de *El Capital*- que Marx tiene y sostiene *objetivamente* un discurso teológico implícito, negativo, <<metafórico>>, pero no por ello menos pertinente. (Dussel, 1993; 16. Nota 27)

Para nuestro filósofo latinoamericano toda la producción teórica de Marx tiene referencias constantes de metáforas teológicas empleadas sistemáticamente y que abren un horizonte nuevo en la tradición marxista, lo que exige una lectura oblicua, atenta y abierta que no se había dado entre marxistas ni entre antimarxistas. La metáfora tiene menos precisión analítica que el concepto, pero tiene una extensión y significación mayor que aquél, tiene mayor capacidad de apertura -lo que hace sugerir en doble sentido una referencia semántica connotativa más rica, aunque menos precisa-.

La estrategia argumentativa de Dussel nos hace comprender que la manera metafórica de usar temas teológicos análogos a la economía política tiene relación directa con el inconsciente religioso. En el caso de Marx, el inconsciente religioso se construye alrededor de la mítica del protestantismo de influencia pietista que se instaló en la ciudad de Tréveris (lugar donde nació y se constituyó el núcleo ontológico de Marx). En el caso de Dussel, en la religiosidad popular amerindia de tradición incaica, el catolicismo popular de La Paz, en Mendoza, y la militancia de Acción Católica de la pastoral latinoamericana.

El libro en su totalidad está dividido en tres partes: I. La crítica del fetichismo, II. Las metáforas teológicas y III. A manera de conclusión. La

parte I está conformada por 3 capítulos; los capítulos 1 y 3 fueron escritos en agosto de 1984⁷³ y publicados por primera vez en 1985; el capítulo 2 se escribió en 1990. La parte II está formada por los capítulos 4, 5, 6, y 7; los capítulos 4 y 5 los comenzó a escribir antes del 9 de noviembre de 1989, el 6 fue redactado y publicado en 1973 y el 7 lo elabora en 1989. La parte III es únicamente el capítulo 8, escrito posiblemente entre 1990 y 1991; en 1991 el trabajo está terminado y listo para la imprenta⁷⁴. No nos detendremos en demasía en los textos que se vuelven a publicar en esta edición ya que los hemos comentado páginas más arriba.

El capítulo 1 tiene 85 párrafos, de los cuales 69 son tomados de la primera parte del artículo “El concepto del fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión”; dicho de otro modo, se escribieron 16 párrafos con el fin de profundizar, precisar y ejemplificar -sin modificar la esencia del texto escrito a mediados de los años 80s-. Los párrafos añadidos son: 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 18, 19, 22, 40, 50, 51, 54, 61 y 83; en ellos se percibe la confianza y firmeza que le ha dado el estudio de la obra completa de Marx. Ahora tiene un trabajo sistematizado de la evolución del trabajo teórico de Marx para sostener con conciencia que, desde 1844:

[...] el ateísmo no es más necesario; el socialismo es la superación práctica de tal ateísmo. Esta es la posición definitiva de Marx sobre la cuestión, y por ello nunca aceptará en el futuro un ateísmo militante por lo que lo atacará Bakunin en su momento. (Dussel, 1993; 49)

⁷³ “Esta I parte es fruto de un seminario dictado del 20 al 25 de agosto de 1984”. (Dussel, 1993; 25. Nota 2)

⁷⁴ El conjunto de escritos en su primera versión forman parte de un texto titulado *La teología metafórica de Marx*; el texto original lo pudimos tener en las manos y consultar en el archivo de la Biblioteca Xavier Clavijero de la Universidad Iberoamérica de la Ciudad de México, en la sección de acervos históricos, colección Enrique Dussel, en la caja 93. Toda la obra *Las metáforas teológicas de Marx* está contenida en este gran libro con excepción del capítulo 8 titulado: “De la <<económica>> a la <<pragmática>>”. En la publicación fueron suprimidos los apéndices, el capítulo 7 “Cristianos y marxistas en América Latina” y el 8 “Teología de la Liberación y el marxismo”, los cuales ya habían sido publicados como artículos, quizá para la edición era mejor un formato más pequeño.

Demuestra que el mundo cultural de Marx gira en torno al pietismo y que de semejante construcción mítica y ontológica surge la crítica a la Cristiandad y a la religión en general, y por lo tanto, aplicable como teoría crítica a toda religión. La crítica que se fundamenta en posiciones populares del pietismo es en específico contra la resignación del luteranismo hegemónico que prevalece en el universo cultural donde crece y se desarrolla el joven Karl Marx. En la parte que se añade a la nota 97 se nos dice:

Tómese muy en serio la indicación de Marx de que el <<cielo>> hay que realizarlo aquí en la <<tierra>> -es, exactamente, la propuesta de la Teología de la Liberación latinoamericana contemporánea-. El <<Reino de Dios>>, dice Marx, es tarea terrestre, como pensaba el fundador del cristianismo [...] Ese construir el Reino de Dios en la tierra era la consigna del pietismo, y del mismo Kant, como hemos visto. (Dussel, 1993; 57-58. Nota 97)

El capítulo 2 tiene 84 párrafos de los cuales 36 son parte del punto 2 del informe de investigación para la UAM-I y la UNAM que presentó con el título “Las cuatro redacciones de “El capital’ (1857-1880). Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx”; al igual que en el capítulo anterior, los párrafos añadidos profundizan, precisan, ejemplifican; el expandirse en mayor extensión no modifica lo esencial de lo escrito en 1990.

En la lectura sistemática que realiza de la totalidad de la obra sitúa de manera explícita el tema del fetichismo como crítica religiosa en los manuscritos escritos durante el periodo que va de 1861 a 1865. En *El capital* la crítica cristiana de Marx contra el pietismo de la Cristiandad hegeliana se presenta dentro del fetichismo en el nivel de la producción, expresamente en el punto 4 del capítulo 1 del tomo I -añadido en la segunda edición (1873)- titulado “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Allí la inversión cristológica se da cuando los trabajadores de la producción comunitaria pierden el manejo de los bienes producidos por el trabajo comunitario y se transforman en asalariados aislados en la producción capitalista; cualitativamente se convierten en una determinación más del sistema constituidos como mercancías o medio de producción. Por estas razones, las relaciones sociales de las mercancías

mediadas por el dinero se ponen por encima de las personas y la comunidad. Fetichizado el sistema, la comunidad *a priori* y el pobre como “trabajo vivo” quedan invisibilizados⁷⁵. Se concluye que el Marx definitivo -el de la “quinta redacción” de *El capital*- considera al ateísmo como un error político; luego, no es parte esencial del socialismo según se definió en el marxismo dogmático.

Para Marx, el ateísmo era una cuestión teológica y no debía introducirse como factor de contradicción en la clase obrera. Hay entonces gran distancia de esta posición política de Marx, con la posición dogmática (que el mismo Marx rechaza, hasta por su nombre: <<el ateísmo como dogma>>) del marxismo posterior, que deformó la clara decisión de la I Internacional al respecto. (Dussel, 1993; 88)

El capítulo 3 tiene 82 párrafos de los cuales 80 son tomados de la segunda parte del artículo “El concepto del fetichismo en el pensamiento de Marx...” (1985); en los dos primeros indica que se situará en el nivel epistemológico económico-filosófico del discurso definitivo de Marx. En suma, son introductorios, no arrojan datos relevantes o nuevos. Nos llama la atención que en la nota 71 se añada una parte en la que se subraya la importancia de las categorías “carne” y “sangre”, ya que éstas nos indican la tradición semita explícita de Marx.

<<Carne>> y <<sangre>> son categorías antropológicas hebreas, bíblicas, en lugar del <<cuerpo>> y <<alma>> para los griegos. [...] la importancia de las categorías <<carne>> y <<sangre>>, concepción *unitaria* del ser humano como persona, dentro de cuya tradición semito-cristiana explícita se inscribe ciertamente Marx, contra la antropología dualista griega y <<moderna>> cartesiana. Es una cuestión esencial la unidad de la <<carnalidad>> de la persona en la interpretación filosófico-económica de Marx. La dignidad de la <<carnalidad>> (corporalidad) está a la base de todo el pensamiento de Marx, como del pensamiento crítico de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo. (Dussel, 1993; 121. Nota 71)

⁷⁵ “Marx opone lo <<comunitario>> a lo <<social>>, siempre en el tratamiento de la cuestión del fetichismo.” (Dussel, 1993; 71)

El capítulo 4 coloca en sentido positivo a la metáfora como uno de los aspectos del lenguaje con realidad crítica. Se afirma que la crítica económica de Marx utiliza la misma estrategia argumentativa que la crítica teológica, es decir, se comprende el fetichismo ideológico de la economía política burguesa siguiendo la táctica que se emplea para la crítica a la religión fetichista. Cabe apuntar que tanto en la economía como en la teología, el fetichismo se presenta como dominación oculta a la vista del sujeto alienado de la realidad mundana, en el nivel profano de la vida cotidiana⁷⁶. Es por ello que desde la hipótesis de Dussel es posible desarrollar una reflexión teológica explícita en Marx; descubre que “Marx efectúa la <<construcción>> *positiva* de una *teología negativa* (es una <<crítica>> teológico-religiosa) [...] opuesta contrafácticamente a la vida cotidiana fetichizada.” (Dussel, 1993; 138) Este planteamiento teórico nunca fue formulado en la tradición marxista, menos aún en la antimarxista; por ello, se concluye que:

[...] Marx fue *objetivamente, fragmentaria, implícitamente, un <<teólogo>>*; es decir, no fue *formalmente* un teólogo, ni por su conciencia ni actividad, pero *abrió un nuevo* lugar teológico, lo recorrió coherentemente sólo con metáforas, sin por ello afirmar, como intenta hacerlo mi amigo José Porfirio Miranda, que fuera un creyente (dimensión <<subjetiva>> de la que no nos ocuparemos aquí, por razones de método). (Dussel, 1993; 153)

Siguiendo la argumentación se muestra que en todo el discurso de la crítica económica se halla “atravesado” un discurso teológico; dicho discurso tiene un orden de segundo rango superpuesto al primero, denota otro mundo de comprensión –es, entonces, un mensaje con doble sentido-

⁷⁶ “[...] en nuestra interpretación: hay un <<dios>> oculto en la <<Realidad Mundana>> [...] Se trata, nada menos, que de negar por fetichista toda aquella teología europea y norteamericana del siglo XX que habló de un mundo <<secular *sin Dios*>>. Marx les diría: ¡Fetichistas! ¡Habéis secularizado, desdivinizado el <<*dios secular!*>>. Dicha pretendida <<teología de la secularidad>> en realidad era un capitalismo religioso que había <<secularizado>> el dios del sistema, negando así el Dios-Otro, el Dios de los pobres y oprimidos [...] Estamos en presencia de un <<principio generador>> de una *nueva teología*. [...] Marx es mucho más radical (y más teológico) de lo que muchos han imaginado.” (Dussel, 1993; 136-137. Nota 6)

. Todo lo anterior abre un horizonte con sentido nuevo en los estudiosos de Marx y la teología⁷⁷.

Para Dussel, Marx pertenece a la antigua tradición de los profetas de Israel, del cristianismo primitivo y los padres de la Iglesia, siguiendo con los teólogos medievales y los primeros reformadores de la Iglesia (decantando en la tradición de Lutero). Nos intenta demostrar documentadamente que la teología metafórica de Marx, al igual que la teología hebrea, es negativa ya que se ocupa más de negar lo que “no es Dios”, que de afirmar lo que es. Por ello la teología implícita en la lógica del discurso de la crítica de la económica política de Marx es explícitamente anti-fetichista.

El capítulo 5 muestra la relación entre economía y celebración ritual. De la estructura teórica de Marx se sugiere una estructura simbólica a través de la relación material persona-naturaleza. La “naturaleza virgen” (por ejemplo, la tierra sin haber sido trabajada) es cosmos pero todavía no materia; es materia sólo en relación con el humano, que es el que la constituye epistemológicamente como materia de trabajo. Al objetivarla dentro de su proyecto de vida ve en ella la cualidad de productualidad; sin materia de trabajo y trabajo no hay creación humana: producto para reproducir la vida. De ahí que nuestra Pacha Mama (de tradición amerindia) de ser materia sacra culturalizada míticamente deviene materia de trabajo para la vida.

Lo Sagrado para nosotros es la vida; en nuestra tradición cultural amerindia la Pacha Mama no es sólo un cosmos natural, sino el *a priori* material o condición de posibilidad para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana y de las especies hermanas con las que compartimos el planeta Tierra; es la madre que nos da de suyo el alimento para que podamos vivir. Por tales consideraciones, la Pacha Mama no sólo es materia de trabajo sino también la madre dadora de vida. Así, el materialismo productivo de Marx es para nosotros la materialización de la subjetividad humana que imprime con su trabajo su imagen en la madre para vivir; con su acto de trabajo deja una cicatriz en su piel y constituye

⁷⁷ “Nuestra hipótesis es que la teología metafórica de Marx abrió el horizonte de la Teología de la Liberación que hoy se practica en América Latina, de manera que la crítica fácil contra la Teología de la Liberación, a causa de que es marxista, queda ahora enfrentada a su inversión”. (Dussel, 1993; 158)

la materia, la cual es *a posteriori* del *a priori* del trabajo humano (que en él, está presupuesta una comunidad de vida) y el vientre de la Pacha Mama.

En Marx y Dussel lo Sagrado deja de ser una especulación metafísica expresada en una narración mítica y se encarna en la corporalidad de lo real de la realidad; este materialismo antropológico es un descubrimiento utilizado en la Teología de la Liberación y abre una brecha material al *pobre* de la Filosofía de la Liberación, ya no sólo como categoría mística sino como categoría económica.

Siguiendo los pasos metodológicos que Dussel utiliza para comprender el inconsciente religioso de Marx, podemos afirmar análogamente -en términos psicoanalíticos- que en el *pobre* de la construcción mítica y ontológica del inconsciente religioso de Dussel se encuentra implícita la tradición amerindia y su “súper yo” censura esta tradición en el discurso-. Dentro de lo escrito y explícito puede demostrarse que el *pobre* tiene una doble significación cultural: 1) la de tradición semita y 2) la de tradición amerindia, que de manera implícita y oculta presenta la figura del *pobre* como epifanía de Viracocha (entidad sagrada a quien se le debe saber escuchar y dar culto con la justicia material).

Pero el pobre es igualmente la epifanía del culto: el servir al pobre es servir a Dios: dar de comer al hambriento es ofrecer dicho pan a Dios mismo. Dios se nos revela *por* el pobre, y nosotros le rendimos culto *por* el pobre (el <<círculo práctico>> de la revelación-culto). (Dussel, 1993; 194. Nota 14)

Otro ejemplo es cuando el Moloch de la tradición semita es comparado con el Huitzilopochtli de la tradición amerindia mexicana (utilizado con pretensiones imperialistas), al que se le inmolaban víctimas humanas para que comiese y se mantuviera vivo.

Moloch es el fetiche al que se ofrece sangre de las víctimas humanas (como un Huitzilopochtli fenicio). Marx se representa el capital bajo esta figura, que comienza a reinar en el panteón de los dioses *falsos* -¿es que sugiere con ello que puede haberlo verdadero?-. (Dussel, 1993; 218)

La tradición de los pueblos originarios de amerindia implícita de manera inconsciente en el discurso filosófico de Dussel es perfectamente

compatible con la tradición ontológica de Marx; ambas tradiciones tienen como mediación de interpretación el paradigma de la liberación. Sin contradicción con Marx -ni con Dussel- y en armonía con ambos, podemos entonces afirmar que *la vida es lo Sagrado y el trabajo es la acción humana digna que objetiva valor y dignidad en el producto; así como crea valor de la nada, en ese mismo movimiento dignifica. El trabajo humano, al crear valor y materializar dignidad, objetiva vida. El hambre es negación de la vida; consumir el alimento producido es negar lo producido; subsumir la vida objetivada puesta en el producto es realización de la vida; dejar al productor sin su producto es despojarlo de su dignidad y matarlo.*

Para Marx el trabajador es el sacrificio que se ofrece a un dios falso: el capital. La crítica a la figura del fetiche tiene su fundamento en la estructura simbólica crítica de la tradición judeo-cristiana. El inconsciente religioso de Dussel tiene una estructura conformada en parte por la tradición judeo-cristiana, pero inevitablemente también operan en él elementos de la tradición amerindia que su “súper yo” no va a poder ocultar totalmente⁷⁸.

La tradición amerindia y judeo-cristiana que constituyen ontológicamente la subjetividad teórica de Dussel opera como una sola sin contradicciones, aunque podemos separarla metodológicamente con fines analíticos y descubrir dos componentes de interpretación distintos que nos abren caminos nuevos en la Filosofía de la Liberación.

Para Marx, como para Dussel, la tierra y el “trabajo vivo” no pueden tener valor de cambio; de ahí que la dignidad de la tierra y el “trabajo vivo” de la ley de valor de Marx sea perfectamente compatible y opere sin contradicción en la interpretación de los pueblos originarios de tradición amerindia, donde la tierra es comprendida mítica y materialmente como madre dadora de vida y la humanidad como los hijos que se alimentan de ella. Esta interpretación no se encuentra explícita en

⁷⁸ Es por ello que para él, el lugar de enunciación es la realidad de los pueblos originarios y las fiestas latinoamericanas de la cultura popular; desde esta posición epistemológica, el sacrificio como acto ritual puede interpretarse positivamente como acto festivo, opuesto al sacrificio del ahorro ascético del avaro. “En este caso no hay acumulación. Entre los guaraníes del Chaco (entre Brasil, Paraguay y Argentina), esta festiva celebración del excedente, <<reciprocidad>> comunitaria, era abundante. Los franciscanos y jesuitas sólo la institucionalizaron en las famosas Reducciones de los siglos XVII y XVIII. De todos modos, era un ethos pre-capitalista. [...] Nuestras fiestas latinoamericanas de la cultura popular, ritos del consumo del excedente, son ciertamente lo mejor que tenemos, pero debiera serlo de un excedente *económico* [...] *después* de que todos los miserables (que son hoy nuestras inmensas mayorías) hayan consumido en justicia <<según sus necesidades>>.” (Dussel, 1993; 221-222-223)

el discurso de Dussel, las conclusiones implícitas que detectamos están revestidas con el discurso teórico de una teología ecológica.

Para Marx, tanto la naturaleza (la tierra) [Pacha Mama] como el trabajo vivo (la persona) [macehual] no pueden tener ningún valor <<de cambio>> (valor propiamente <<económico>>), porque son la <<fuente>> tanto del valor <<de uso>> (la naturaleza y el trabajo vivo) como del valor <<de cambio>> (sólo la persona humana del trabajador). En esto estriba, desde ya, la posición ético-política y económica del <<ecologismo>> de Marx. (Dussel, 1993; 226)

Dussel, en concordancia con Marx, piensa que la dignidad de la tierra (Pacha Mama) y del “trabajo vivo” (macehual) tiene la cualidad de utilidad o riqueza natural sólo en función de una necesidad humana; a esto llamará “valor ecológico” u “ontológico”. El “valor ecológico” es “valor” absoluto creado de la nada por la acción creadora de lo absolutamente Otro, de donde devine la materialización de lo *digno* de la Pacha Mama y sus hijos.

[...] podríamos decir que <<valor ecológico>> (o lo que tradicionalmente se denomina <<valor ontológico>>, el *bonum* trascendental de los escolásticos) sería, analógicamente el fruto del trabajo humano, el fruto del acto creador del Absoluto (del <<Dios creador>> medieval). Su <<valor>> (como cuasi-objetivación de la vida divina) sería absoluto. Esto es lo que, analógicamente (y sin ninguna conciencia o intención, pero ciertamente *sin contradicción*), afirma Marx con aquello de que la tierra y el trabajo vivo (realidades <<naturales>> con respecto al trabajo humano, pero <<frutos>> del <<trabajo-creador>> de Dios) no tienen valor <<de cambio>>, pero tienen <<dignidad>>. (Dussel, 1993; 228-229)

El Capítulo 6 lo comentamos párrafos más arriba con lo dicho sobre el texto “El ateísmo de los profetas e Israel y de Marx”, comunicación que se presentó en Córdoba, Argentina, en 1972, en la II Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos, por lo que no nos detendremos en profundizar sobre el mismo. El único párrafo añadido detalla el contexto religioso de Marx contra el que reacciona y critica de fetichista.

Marx se enfrenta al *hecho* de un sistema *ya* divinizado, ya idolátrico, a una religión eurocéntrica y totalizada que ya ha negado al Dios otro, alterativo, escatológico. Piensa la religión, exclusivamente, como la religión de la Cristiandad europea, sea católica, luterana, calvinista o puritana. La <<religión>> en la que piensa Marx es, de hecho, la organizada desde la divinización del *coqito* europeo (Spinoza), del Estado burgués (Hegel). (Dussel, 1993; 248)

En el capítulo 7 va a refutar el solipsismo abstracto, la filosofía del lenguaje y la comunicación ideal del filósofo alemán Jürgen Habermas, desde la larga experiencia de organización de las Comunidades de Base en América Latina que se comenzaron a desarrollar en la década de los 60s (inspiradas por la Revolución Cubana, el materialismo antropológico y ético del Marx de la Teología de la Liberación y la Educación Popular de Paulo Freire).

Situándose en el nivel *a priori* material de la *comunidad de vida* como condición de posibilidad, rebate la comunidad de comunicación ideal de Habermas, ya que el filósofo de la teoría de la acción comunicativa no conoce la experiencia empírica de la concientización de las Comunidades de Base. Al colocar a las Comunidades de Base y su conciencia revolucionaria en la exterioridad del sistema como *comunidad crítica* de la acción comunicativa, exhibe que en el paradigma de la liberación la persona no sólo es lenguaje y que las palabras no son alimento material que den vida; por ello la *comunidad crítica*, antes que ser comunidad de comunicación, es *comunidad de vida* y fundamento que constituye a la comunidad de comunicación.

En el nivel de la *comunidad de vida* es fundamental “lo económico” porque es ahí donde se establecen las relaciones prácticas de la producción de bienes para la vida. El hambre material es el punto de partida de la *económica* de la Filosofía de la Liberación; entonces la primer relación práctica de la económica es el cara-a-cara antropológico: *praxis*; la segunda relación será la relación persona-naturaleza: *poiesis*. La reproducción material de la vida presupone análogamente la relación de la Pacha Mama con sus hijos (macehuales), relación que llamamos *praxis arqueológica*.

En este materialismo crítico el culto a lo Sagrado es la producción, reproducción y desarrollo de la vida material, la fuerza de trabajo que se ejerce en la materia de trabajo para ser transformada en satisfactor para la vida: producto del trabajo; relación cuyo estatuto preciso es económico

porque involucra la carnalidad del cuerpo material humano: la vida material es lo Sagrado. La Filosofía de la Liberación y Marx coinciden en el análisis de la religión en un nivel económico, en las relaciones prácticas del trabajo y del consumo.

El saber situarse <<económicamente>> permite alcanzar un nivel de <<realidad>> suficiente, donde la <<religión>> devine sacramental, corporal; donde las relaciones prácticas (como <<gracia>> o <<pecado>>) determinan la relación entre personas y de producción con la naturaleza, y donde el <<Pan>> litúrgico puede ser <<Pan de vida>>. Y por ello, los que se sitúan en este nivel concreto, real, sufren la persecución y la muerte – como Ignacio Ellacuría y sus compañeros en noviembre de 1989, en el momento de la <<caída del muro de Berlín>>-. (Dussel, 1993; 281)

El capítulo 8 son las líneas que marcan el fin de un ciclo y simultáneamente el comienzo de otro. La investigación, profundización y fundamentación material de “la *económica*” de la Filosofía de la Liberación -en perfecta armonía con la propuesta teórica de Marx- ahora puede articularse a una “pragmática”, puesto que el trabajador presupone *a priori* una “comunidad pragmática” de comunicación lingüística. Entonces, la *comunidad de vida* es el presupuesto material *a priori* en la económica y también en la pragmática.

La pragmática y la económica son mediaciones de distintas relaciones prácticas (erótica, pedagógica, política, arqueológica). La pragmática se ocupa del “signo” como producto material simbólico, mientras que la económica del producto material-tecnológico; el hablante se encuentra situado siempre en una relación práctico-económica. La Filosofía de la Liberación y su económica puede formular la crítica material y ética a la “pragmática idealista” y a la economía meramente productivista partiendo siempre desde la relación interpersonal: praxis⁷⁹. El pasaje de la económica a la pragmática de la Filosofía de la liberación no es parte de

⁷⁹ “El *pobre* es el <<excluido>> de la comunidad de comunicación y de la comunidad de productores / consumidores. El *pobre* no puede *trabajar*; si trabaja, lo explotan; no puede por ello consumir. El *pobre* no puede *hablar*, si habla, no lo escuchan; su interpelación no tiene ante sí ninguna conciencia ética que la acoja. La <<pragmática>> sin <<económica>> es vacía; la <<económica>> sin <<pragmática>> es ciega.” (Dussel, 1993; 312)

los objetivos perseguidos, aquí lo que interesa es mostrar que la “comunidad” es un presupuesto material *a priori*, tanto de la producción económica, como de la acción comunicativa.

La “comunidad” es el punto de partida para comprender lo “social” como una realidad fetichizada, perversa; la “relación social” es entendida como defectiva, no-ética, propia de la razón instrumental moderna occidental capitalista que fetichiza la “relación comunitaria” invirtiéndola, con lo cual constituye al Otro como objeto, como mercancía en el mercado.

La fetichización del sistema capitalista toma a la parte por el todo y con esto niega el *a priori* material de la *comunidad de vida* al colocar como “natural” al ego moderno en tanto categoría metafísica abstracta sin comunidad (“robinsonadas”), justificando la avaricia del individualismo egoísta burgués en la relación social (o de dominación) de producción y el solipsismo económico de la razón instrumental capitalista que coloca a la persona como medio para la valorización del valor del capital. El sistema capitalista destruye la relación práctica “comunitaria” al individualizar al trabajador y despojarlo de su humana dignidad en la subsunción formal y real de la producción capitalista⁸⁰.

La *comunidad de vida* es lo transcendental ya siempre *a priori* en la historia y más allá de ella, es el horizonte de comprensión o idea regulativa: un postulado. La “comunidad de productores con plena dignidad” es un ideal y el postulado de la *económica* de la Filosofía de la Liberación, es la superación de la “relación social” que por medio de una subversión total logra el restablecimiento de la “relación comunitaria”, aquélla donde el Otro no es tomado como medio sino como fin. En la interpretación de Marx que realiza Dussel, la “comunidad ideal de productores” en el “tiempo de trabajo cero” es el *comunismo* o Reino de la Libertad -referencia

⁸⁰ “Esta distorsión completa de lo económico la denomina Marx: la <<relación *social* de producción>> (relación de dominación de una razón instrumental que coloca a la persona del Otro como medio para sus propios fines: la valoración del valor del propio capital). El <<solipsismo>> *económico* (del cual Apel no se ha ocupado) es en realidad tan fundamental como el mero *ego cogito*. El ego cogito nació simultáneamente con un *ego laboro*; ambos debieron negar la <<comunidad ilimitada ya siempre presupuesta *a priori*>>, para poder organizar un mundo fundado sobre el *ego* de la razón instrumental (teórica, en la filosofía moderna; práctico-productiva, en la economía capitalista moderna).” (Dussel, 1993; 300-301)

directa al Reino de Dios en la tierra del pietismo, del que culturalmente formaban parte Kan, Hegel y el propio Marx-. “Opino que esto es el <<comunismo>> para Marx; no es una etapa de la historia, sino una <<comunidad ideal>>.” (Dussel, 1993; 295) El postulado del comunismo es semejante a la idea regulativa de la “comunidad de productores con plena dignidad” de la Filosofía de la Liberación.

Como horizonte objetivo-subjetivo ideal [...] el <<Reino de la Libertad>> (el comunismo) es lo ya siempre implícito presupuesto *apriori* de todo acto-de-trabajo, *ante festum* (cuando todavía no se ha trabajado), *in festum* (cuando se trabaja subsumido en la <<institucionalidad>> dada, por ejemplo el capitalismo), y *post festum* (en el trabajo disponible que intenta volver a trabajar para restablecer la relación práctica que el trabajo presupone). (Dussel, 1993; 306)

El postulado o idea regulativa siguiere que el ideal pueda pasar a otro orden o nivel complejo de concreción, es decir, la “comunidad ideal” se puede aproximar a la construcción de una “comunidad real” empírica, nunca perfecta y siempre en contradicción performativa con el postulado (no podría ser de otra manera). El postulado del *comunismo* o “comunidad ideal” no es una etapa final de la historia, sino el “núcleo racional” que fundamenta la racionalidad crítica de la “matriz generativa económica” de Marx y le permite deconstruir el sistema dado. La *económica ideal* de la *comunidad ideal* es el modelo universal utilizado desde donde se critica lo defectivo del sistema capitalista, la relación social o de dominación y el *ego cogito* moderno.

Si recuperamos la <<comunidad de comunicación>>, no podemos menos que recuperar también la <<comunidad de productores>>, que simultáneamente había sido negada, y es desde donde podemos reconstruir críticamente la superación de la modernidad como transmodernidad. Es necesario entonces reconstruir esta *económica ideal*. Ese fue el objetivo de la obra de Marx: desde una *económica ideal* (como modelo universal) criticar una economía del <<sistema>> capitalista. (Dussel, 1993; 301)

Llama la atención el concepto “transmodernidad”, que es utilizado con claridad por primera vez –y de forma fehaciente- para referirse a la superación de la modernidad y distanciarse con esto de lo denominado posmoderno.

El 1° de enero de 1994 en el sur sureste de México irrumpe públicamente en la historia el movimiento guerrillero el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuando en una acción de propaganda -al mando del Subcomandante Insurgente Marcos- toman por la vía armada siete cabeceras municipales del estado de Chiapas; es la última gran revolución armada en Latinoamérica que transforma la manera tradicional de hacer la guerra de guerrillas, superando la teoría del “foco” guerrillero (del comandante Ernesto “Che” Guevara).

En ese 1994 publica en Colombia un compendio de trabajos -que van de 1969 hasta 1990- en el libro *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*; y en México, la continuación del debate con Karl-Otto Apel en el libro *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Del 1 al 4 agosto, durante el V Congreso Nacional de Filosofía de Perú presenta tres ponencias. La del 2 de agosto fue titulada: “El marxismo de Mariátegui como ‘Filosofía de la Revolución’”, donde vuelve a Marx pero desde la posición política y cultural de los pueblos originarios del continente americano; es un marcado paso al encuentro en clave de liberación con la sabiduría de dichos pueblos.

En el escrito sobre Marx y Mariátegui, el peruano es colocado como un estudioso original del pensamiento marxista –quien tiene como referencia de análisis a la realidad que se pretende comprender y transformar, pues parte de la existencia cultural de Perú en el contexto latinoamericano, asignándoles a los pueblos originarios la misma función revolucionaria del proletariado de Marx-. Esta heterodoxia marxista necesariamente tiene que elaborar sus propios recursos conceptuales y categoriales, lo que determina el carácter dinámico de una metodología dialéctica abierta a lo nuevo, evitando el dogmatismo. La Filosofía de la Revolución de Mariátegui está armada de un realismo cultural.

[...] esa *realidad* está antes que las teorías, el mito antes que la racionalidad abstracta, el mundo espiritual del trabajador antes que la pura materia, el socialismo antes que el comunismo, el indigenismo antes que la abstracta lucha proletaria europea, los

sindicatos antes que el partido. Mariátegui no teme la heterodoxia, odia el dogmatismo. (Dussel, 1995; 27)

Pensamos que en este texto lo que Dussel dice de Mariátegui puede aplicarse a lo que él escribió sobre Marx, es decir, que no es un determinista porque sostiene una política realista donde las categorías críticas de la economía política (analizadas por Marx) le sirven de fundamento en el nivel abstracto y con ellas analiza la realidad (de Perú), teorizando desde “los de abajo”, descubriendo problemas nuevos y resolviendo otros. Llama la atención la utilización de la categorización “los de abajo”, la cual es empleada de manera sistemática en los comunicados del EZLN.

Es una interpretación histórica, económica-política y social, aún cultural, metodológicamente “desde abajo”. No habiendo propiamente clase obrera en el Perú (sino sólo en la costa y recientemente, “los de abajo” son los indios para Mariátegui). Tiene así una visión coherentemente marxista en un capitalismo periférico, latifundista, preindustrial. (Dussel, 1995; 32)

En la Filosofía de la Liberación, entonces, podemos considerar a Mariátegui como aquel que inventa e inaugura una nueva tradición dentro del marxismo y que en la hermenéutica de Marx es el tema del *pauper* (éste no es ni clase ni etnia, sino parte del bloque social de los oprimidos: *pueblo*). En semejante tradición, con la distinción entre etnia y pueblo (tema de suma importancia para los pueblos originarios) Dussel logra ir más allá que el peruano. Es un marxismo propio, distinto, latinoamericano; fundamenta la crítica desde la comunidad indígena que no es clase, ni estado-nación, sino pueblos originarios que luchan por la autonomía, siendo éstos anteriores a los estados criollos-mestizos del capitalismo dependiente, ya que, las comunidades amerindias están más allá del dogmatismo marxista europeizante. Después del fracaso del socialismo soviético, tales comunidades en resistencia se transforman de pronto en vanguardia revolucionaria en todo el mundo; su modo de vida ecológico-económico sirve de ejemplo para mostrar que es posible superar el capitalismo, “como lo muestra la rebelión de los ‘Altos de Chiapas’ en México”. (Dussel, 1995; 38)

El pueblo indígena ha resistido sin ser subsumido estrictamente como clase (campesina). Mariátegui estudia de todas maneras el caso del *ayllu* así como Marx había estudiado detenidamente la *obshina* (comuna rusa), cuestión que Mariátegui no podía conocer por el estado de los estudios marxistas de su época. En coincidencia plena con el Marx histórico de la década de 1870. (Dussel, 1995; 34-35)

En octubre de 1995 en la ciudad de La Paz, Bolivia, en el marco de la entrega de su segundo doctorado Honoris Causa, otorgado por la Universidad Mayor de San Andrés, dicta siete conferencias tituladas “Marx y la modernidad”. Fueron publicadas en Bolivia, en el 2008, con el título *Marx y la Modernidad. Conferencias de la Paz*; la transcripción y edición estuvo a cargo del escritor boliviano Rafael Bautista⁸¹.

El libro nos da la oportunidad de percibir la palabra emotiva de Dussel en un curso que imparte a un público no estrictamente académico; al ir leyendo la reproducción de la palabra viva se logra sentir el misterio místico del espíritu decolonial y pluriversal de este hombre; es la palabra de un maestro que tiene por alumnos a militantes integrados a las bases revolucionarias de pueblos originarios en procesos de liberación. Para algunos será el acercamiento a un Dussel “desconocido”, pero para aquellos que hemos tenido el destino de ser sus alumnos y de escuchar y seguir sus cursos, sabemos de su capacidad para arrancarnos una sonrisa, pero también de su intento por hacernos comprender lo difícil de la abstracción de las categorías filosóficas con ejemplos de la realidad concreta y llevarnos metodológicamente de la mano hasta extraer de forma clara lo esencial en una exposición breve, sin artificios retóricos. Son horas sagradas en que nos muestra lo difícil y complejo de la crítica del paradigma teórico de la liberación como si fuera algo simple y sencillo.

En las conferencias de La Paz el lenguaje coloquial, la analogía pedagógica y la ironía son elementos que utiliza para hacer un resumen sintético y explicar lo medular de toda la investigación que ha realizado

⁸¹ Hermano del Dr. Juan José Bautista, filósofo condecorado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura del Gobierno Bolivariano de Venezuela con el Premio Libertador al Pensamiento Crítico. En mi opinión, una segunda edición podría ser mejorada si se señalan con corchetes “[]” y no con paréntesis “()” todos los comentarios que hace Dussel mientras cita a Marx; esto evitaría confusiones innecesarias.

sobre Marx⁸². Con lo anterior se acerca como un hermano de la comunidad o compañero de lucha a abrazar la causa justa de las naciones originarias de Abya Yala y se coloca decididamente al lado del oprimido. El tema y contenido material del curso es: la vida. Él es un hombre sensible a la realidad, por eso descubre que la víctima material -como lugar de enunciación del paradigma de la liberación- será válido para todas las épocas de la humanidad.

Considero que lo nuevo y relevante en este libro se encuentra en la primera conferencia que el editor titula “La Histórica”, en la que se muestra cristalizado por vez primera, aunque de manera implícita, lo que llamaremos el *materialismo histórico* de Dussel (inspirado, fundamentado y apoyado en el materialismo crítico de Marx). El filósofo, desde una de las periferias mundiales como es México, hace una corrección de periodización al marco categorial de interpretación histórica o materialismo histórico de Marx; con tal operación se destruye la interpretación histórica eurocéntrica y se enfatiza la importancia de estudiar científicamente el acontecimiento de la invasión europea a Amerindia en 1492. Dicho fenómeno histórico es colocado como origen de la modernidad y del capitalismo en la historia mundial. La crítica a la modernidad había sido planteada desde 1968 en *Lecciones de antropología filosófica*; en 1995 la superación de la modernidad queda definida como: *transmodernidad*.

Lo que me parece importante en la evolución de la Filosofía de la Liberación es que ahora se parte de la *teoría del sistema-mundo* como ampliación de la *teoría de la dependencia*, además del recurso estratégico del concepto: *transmodernidad*; empleado como categoría crítica de la modernidad (no como autocrítica desde el interior mismo de la modernidad, como la crítica posmoderna, sino como crítica radical desde la posición meta-física o radical de la exterioridad de las víctimas de la modernidad). Los elementos analíticos descritos le sirven para destruir la

⁸² Por ejemplo, cuando dice: “El problema de la *supra* e *infraestructura*, que la *infraestructura* está debajo, y luego hay una casita que es lo político y no sé qué, no es de Marx.” (Dussel, 2008; 65) Por experiencia sabe que “El único texto que Marx va a escribir sobre *supra* e *infraestructura*, va a ser el prólogo (y no vaya ser que sea mano de Engels). En sus 10.000 páginas no escribe una página sobre *supra* e *infraestructura*, eso no es marxista, y el que esté en desacuerdo, que me traiga los textos.” (Dussel, 2008; 65)

interpretación de la Historia Universal, mostrando que ésta es mera ideología ya que empíricamente el primer sistema-mundo se da en 1492 con la invasión a América; con semejante acontecimiento se trastorna el equilibrio del sistema vigente en ambos continentes y se pone en marcha la modernidad, el colonialismo y el capitalismo mercantil mundial.

La modernidad queda definida como el manejo de la centralidad de Europa en el sistema-mundo. En la periodización de esta interpretación de la historia, la primera modernidad comienza en 1492 cuando España explora el mar Atlántico y llega a Abya Yala. La segunda modernidad surge en 1636 en Ámsterdam, cuando René Descartes escribe el *Discurso del Método*.

Mi hipótesis es la siguiente: Europa (y esto choca a la humanidad, al griego y al latín. ¿Por qué no estudiamos el iránico, el sánscrito y el chino, que también son muy importantes, y sobre todo el aymara, el quechua, el náhuatl y el otomí que son nuestras lenguas?), que nunca había sido centro, que había sido, por último, periferia (durante ocho siglos, del mundo musulmán), con el descubrimiento de América, sin ninguna ventaja anterior, va a ser *centro*. (Dussel, 2008; 21-22)

Otro tema que queremos volver a destacar es lo perteneciente a la construcción racional mítica cultural de la tradición de la Pacha Mama de los pueblos originarios amerindios que opera en el inconsciente religioso de Dussel, así como el modo en que lo relaciona con el materialismo antropológico de Marx a través de una especie de ecología política o economía ecológica, logrando proyectar -sin que sea explícita- una teología amerindia de la liberación.

¿Qué se ha hecho? Se ha estado destruyendo la tierra que, para los aymaras, los quechuas, era la Pachamama, la tierra madre; Marx en el capítulo V [de *El capital*], habla de la madre tierra (mucha gente no lo ha leído), dice que la tierra es la madre, ¿por qué?, porque son los medios de producción como naturaleza. Dice, dos cosas no tienen precio y tampoco tienen *valor de cambio*, dos cosas sólo, ¿por qué?, porque son las *fuentes creadoras del valor*; son la naturaleza, la tierra, y el ser humano. Y son infinitos. No tienen precio. El salario no puede pagar el trabajo humano porque el trabajo humano es el origen del *valor de cambio* y no puede tener *valor de cambio*. Cosas espantosas dice Marx. Crítica valiosísima para una ética universal y para todas las personas que tengan un poco de racionalidad. Eso

es lo que yo quiero mostrar: un Marx no marxista para todos, pero un Marx válido para todos. Primero, él vio cómo iba a ser destruida la tierra *desde el criterio de la tasa de ganancia*; no vio la actual proporción, pero el tema ecológico está presente. (Dussel, 2008; 29)⁸³

La subjetividad de Dussel es especial y profundamente desconocida; su vida existencial es tremenda, quizá es más ejemplar que su trabajo intelectual (ya que la teoría es una astucia de la vida). Como latinoamericano, de manera implícita, conserva el pensamiento filosófico de los pueblos originarios de Abya Yala como parte constitutiva de su filosofía. En la sabiduría de los pueblos originarios, de manera real y mítica la humanidad vive y come materia sacra; se alimenta de forma real de la Pacha Mama porque ella provee de vida como una madre a sus hijos. La humanidad es parte de la corporalidad de ella porque se desarrolla dentro de su vientre y, después de nacer, ella la ve crecer libre y autónoma.

Resumiendo: el materialismo antropológico (Marx) o meta-físico (Dussel) reside en colocar al humano como principio para después constituirse la materia como naturaleza trabajada o materia de trabajo. La subjetividad del trabajador y la Pacha Mama, comprendida como materia de trabajo por Marx, son la fuente de la crítica ética a todo sistema económico vigente, pasado o futuro, ya que el humano por medio del trabajo es el creador de todo *valor de cambio* y el *valor de cambio* es vida humana objetivada, de donde todo trabajo impago es robo de vida. Así, el materialismo de la Filosofía de la Liberación es de contenidos y en esto es heredera del materialismo de Karl Marx, para el cual lo real de la realidad es el contenido sistematizado y no sistematizado (realidad más allá del sistema: exterioridad) en el pensamiento. La economía política, entonces, es una antropología donde la vida es el criterio material. La vida material como contenido es el *núcleo racional* del que parte Marx y Dussel para teorizar. Para este último, será el principio material y fundamento con el

⁸³ Y más adelante: “Se está muriendo la tierra, se está muriendo la humanidad, y gran parte de ella ya está siendo excluida del *Sistema-Mundo* que empezó hace 500 años. Para responder a estos temas, yo creo que Marx es uno de los únicos que ha elaborado ciertas categorías (que pueden mejorarse, pero que están ahí), que son las únicas que tenemos para hacer una *crítica* económica del sistema que sufrimos. Y de ahí también podemos sacar una política. Y, también, quiero mostrar, una ética en el pensamiento de Marx.” (Dussel, 2008; 31)

que desarrollará en años posteriores una ética y una política de la liberación mundial que lo mantendrá ocupado los últimos años de su vida.

El capital mata a la tierra y mata a la humanidad. Miren qué gran *poder civilizador del capital* (como decía Marx, *the civilizing power of capital*, en los *Grundrisse*) que rompía todos los límites pero, después, se transformaba en un gran *fetiché*, como *Moloch*, y exigía los sacrificios de la tierra y la humanidad. No quiero ser apocalíptico, pero creo que Marx tenía su lógica, para decir esto. Y es muy útil, al menos pasar por él, después dejarlo; pero después de dejarlo ya no se puede ser más un ingenuo. (Dussel, 2008; 155)

La profundización de la *económica* de la Filosofía de la Liberación que lo lleva a estudiar la obra de Marx por más de 10 años ahora está concluida... En la evolución de mis estudios sobre la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel descubro que desde la *obra temprana* se comienzan a plantear temas que aún faltan por desarrollar y profundizar con los nuevos avances en la investigación científica; uno de esos avances es el descubrimiento del *paradigma teórico-crítico de la liberación*, que por su grado de criticidad fue desbordando la manera convencional de abordar los problemas de la realidad; para continuar con esa gran elaboración filosófica, se requiere apertura teórica y mucha creatividad decolonial. Las categorías de la Filosofía de la Liberación son un marco teórico crítico válido para estudiar problemas aún no resueltos en la realidad en la que actualmente vivimos; lo que une a todas las categorías es el proceso mismo de liberación, esto implica un verdadero compromiso militante de los teóricos que están dispuestos a explorar este paradigma.

Pienso que Dussel, al escribir sobre Marx, sintió algo muy similar a él en cuanto a la preocupación por presentar un texto científico que fuera aceptablemente popular; sin embargo, se resignó a publicar un producto lo más simple posible, pero al fin complejo, abstracto, “científico”. Con la última aseveración quiero indicar que desde hace pocos años estoy intentando comprender de manera profunda esto que lleva el nombre de Filosofía de la Liberación y actuar en consecuencia. En este tenor, el libro en su totalidad pretende abonar a esa popularización; con todo, llego insatisfecho a la misma resignación de Marx y Dussel con respecto a aquello de que el intento científico que busque revolucionar nunca puede ser realmente del todo popular, puesto que “los comienzos son siempre

difíciles, y esto rige para todas las ciencias”. (Marx, 1988; 5) Una vez colocados los fundamentos científicos, es más fácil popularizarlo y el presente texto representa parte de esa tarea, si bien sólo parcialmente. Opinamos que desde el punto de vista estrictamente filosófico hay en la Filosofía de la Liberación mucho todavía que aprender en el futuro, trabajo que corresponde a la juventud.

2.4.- Epílogo

La extensa obra escrita y publicada por uno de los creadores de la Filosofía de la Liberación la podemos dividir para su estudio en dos periodos: la del joven (1961-1992) y la del maduro (1993- hasta hoy, 2018). La producción teórica del joven Dussel la dividimos en tres fases: 1) la “humanista” (1961-1969); 2) la “construcción de la Filosofía de la Liberación” (1970-1976); y 3) la “marxista” (1977-1992). La publicación de la *Ética de la Liberación* en 1998 marca el inicio de la *obra madura*, de este periodo son los tomos I (2007) y II (2009) de la *Política de la Liberación*. En estas tres obras hay muchos años de trabajo contenido, son textos donde se requirió un alto rendimiento filosófico y muchas neuronas. Es el fruto de toda una vida acompañando los movimientos políticos y sus procesos de lucha y liberación. Después de trabajos de largo aliento como los tres últimos mencionados, la praxis revolucionaria le exige colocarse en un nivel práctico de mayor concreción y complejidad, es por ello que con el objetivo de formar nuevos cuadros escribe para la juventud libros de menor extensión, situando las problemáticas en su núcleo esencial y deja abierto el camino para ser desarrolladas dichas problemáticas en un futuro corto, mediano y a largo plazo. Son tesis programáticas que señalan líneas y trazos de los principios con los cuales en el compromiso de la militancia poder construir en el pluriverso un mundo donde quepan muchos mundos. Es con esta intención que escribe en el 2013 siendo rector de la UACM el curso “16 Tesis de economía política”; en el 2014, en México, se publica como libro con el título *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*.

Después de 25 años del derrumbe del muro de Berlín, Enrique Dussel vuelve a centrar su análisis en la filosofía de Karl Marx; en este texto plantea aportes dentro del marco categorial de Marx, que el propio

Marx no alcanzó en vida a desarrollar. La publicación del libro se da cuando Enrique es un filósofo reconocido mundialmente, tiene 80 años de edad, y un largo y experimentado recorrido en los caminos de la liberación. En esta etapa de su vida ya no tiene que demostrar nada, se ha ganado por su trabajo filosófico una autoridad moral incuestionable. En las líneas del primer párrafo escribe de manera apodíctica, con esa actitud de profeta mesiánico que lo ha caracterizado. El lugar de enunciación sigue siendo América Latina; él es un hombre del Sur del sistema-mundo.

Al avanzar en los últimos 30 años nuestras investigaciones de filosofía económica, realizadas al filo de un comentario a las cuatro redacciones de *El Capital* de Karl Marx, hemos ido madurando hipótesis que nos permiten ahora proponer algunos enunciados *filosófico-económicos* como contribución a los debates actuales, no sólo teóricos sino igualmente prácticos, útiles en las revoluciones económicas y políticas, además de culturales, de género, raciales epistemológicas, que se vienen dando en América Latina, en el Sur geopolítico y en el sistema globalizado, planetario, al comienzo del siglo XXI. Esas revoluciones llevarán quizá todo el siglo para organizar un nuevo sistema equivalencial; será una *transición* de larga duración que las crisis actuales están iniciando. (Dussel, 2014c; 7)

En este escrito nuestro filósofo deja sentir toda la fuerza decolonial de la Filosofía de la Liberación contra el eurocentrismo de la filosofía, eurocentrismo del cual es parte el marxismo más tradicional⁸⁴.

⁸⁴ En la perspectiva del *materialismo histórico dusseliano* se entiende entonces que: “En el marxismo tradicional, sin embargo, el marco histórico será aún más eurocéntrico, en primer lugar, porque se estudia el pasaje del feudalismo (feudalismo *exclusivo* de la Europa latino-germánica durante el bloqueo establecido por el mundo musulmán, y en último término por el Imperio otomano, pero imaginado como etapa económica válida para otras culturas) al capitalismo, como si hubiera acontecido ese pasaje única y primeramente en Europa. En segundo lugar, muchas categorías económicas se definen como propias del capitalismo (valor, plusvalor, etc.), y exclusivas de este sistema, impidiendo así ver el desarrollo de ellas en otros sistemas económicos (y civilizatorios) anteriores y contemporáneos. [...] En Jerusalén en el siglo VII a. C., en la Atenas del siglo IV a. C., o en el Imperio chino del siglo II a.C. pudo haber mercado, dinero, salario, plusvalor (como excedente, cuando al valor del producto del artesano se le resta su salario) y capital (en pequeños sectores urbanos ligados al lujo y al comercio) en sistemas hegemónicamente tributarios, comerciales y con presencia de esclavitud. Dichas categorías, sin embargo, no tienen las mismas determinaciones ni son dominantes en la totalidad del sistema.” (Dussel, 2014c; 51-52)

Tiene como telón de fondo el trabajo que ha elaborado durante años sobre historia mundial⁸⁵.

La hipótesis de fondo es que los sistemas económicos, desde aproximadamente cinco mil años, organizaron la producción, distribución e intercambio de bienes según una gestión heterónoma del excedente logrado en común; la comunidad de los productores directos de ese excedente no gestionaba ni recibía la parte que le correspondía. Antes de esa época hubo sistemas equivalenciales, llamados a veces “primitivos”, que lograban comunitariamente cierta abundancia en la autoproducción y consumo. Estamos finalizando el largo proceso del neolítico en el siglo XXI (como revolución que de agrícola transformó a la humanidad en urbana: somos ya *homo urbanus*), y por ello igualmente se agotan los sistemas económicos que gestionan oligárquicamente los excedentes. En el horizonte se abre la posibilidad de un sistema económico equivalencial maduro, fruto de la superación de la modernidad y el capitalismo (e igualmente del socialismo real del siglo XX). (Dussel, 2014c; 7-8)

La ciencia histórica crítica o de liberación utilizada por Dussel le permite concluir que el capitalismo y el colonialismo son dos fenómenos simultáneos que tienen su fuente en la invasión europea desde el siglo XV a amerindia; este acontecimiento produjo la extracción y acumulación de plata y oro de las colonias amerindias, oprimidas por la justificación criminal filosófica-racional occidental.

⁸⁵ La idea de escribir la historia desde una perspectiva diferente a la hegemónica del mundo académico dominado por el eurocentrismo, comienza como una intuición en 1959 cuando trabaja como carpintero en Nazaret, ante la interrogación de su amigo el sacerdote Paul Gauthier, que le pregunta por quiénes eran los pobres en la narración de la invasión de Francisco Pizarro a las tierras del imperio Inca; es decir se tenía que interpretar y contar la historia desde otro lugar de enunciación, en el caso de la Filosofía de la Liberación desde los oprimidos, los pobres, los excluidos, las víctimas. No es hasta 1963 en su estancia en París, que mientras trabaja como bibliotecario rumea la idea con el texto *América en la historia* de Leopoldo Zea. Sin embargo, el trabajo histórico de Dussel tiene una maduración que decanta como fruto en el tomo I de la *Política de la liberación* (2007), en el cual cobra relevancia la importancia de la China; habría que diseccionar “con bisturí” esa incorporación teórica que hace que corrija parte de lo escrito en antiguas obras de corte más histórico, todo esto gracias a los avances en la ciencia arqueológica crítica decolonial.

En primer lugar, la necesidad de la ciencia astronómica (y con ello de las matemáticas) y de la tecnología de la navegación (desde las naves hasta la observación de los astros) en el comienzo de la modernidad a finales del siglo XV, son consecuencia de la necesidad de entablar comercio con mercados fuera de Europa. El comercio es el origen del interés tecnológico y científico de la modernidad *temprana*. Pero en el siglo XVIII hay otra motivación que como un agujón dispara de manera nunca antes observada el desarrollo tecnológico y científico. (Dussel, 2014c; 91-92)

El punto de apoyo en la estrategia argumentativa se fundamenta en la decolonialidad de las ciencias críticas; éstas deben partir de otro marco epistemológico, categorial y ontológico para develar lo que el fetichismo del colonialismo pretende ocultar. Para Dussel, al igual que para Marx, la ciencia (cuando verdaderamente lo es) tiene la obligación ética de mostrar el fundamento de lo invisible, oculto, misterioso, ya que el capitalismo ha utilizado a las ciencias como herramientas para el incremento de la tasa de ganancia del capital, ocultando su fundamento perverso.

[1.04] Pero, además, deberemos tener en cuenta que por lo general la economía y las ciencias sociales parten de un modelo de ciencia regido por el paradigma tradicional de la física clásica que consiste en un sistema cerrado. Se piensa que la vida sobre la Tierra, y la misma vida humana, cuenta con recursos (esencialmente materia y energía) que se consideraron como infinitos o sin límites. Pasa que el modelo cerrado indicado ha sido cuestionado por la termodinámica que desde un punto de vista astronómico, físico, biológico, etc., supone un modelo abierto que tiene un momento entrópico que no puede ya soslayarse. Si la materia y la energía del universo, y de la Tierra en particular, pueden considerarse en el tiempo *cuantitativamente* como permanentes (no habría cambio), sin embargo, en cuanto tales y muy especialmente por el fenómeno de vida, hay una transformación *cualitativa*, que de materia y energía disponibles o con valor de uso, mediando el metabolismo del fenómeno de la vida (que aumenta la entropía) pasan a ser materias y energía no disponibles, dispersas, inútiles. En la economía esto cambia completamente los supuestos epistemológicos de la misma. (Dussel, 2014c; 15)

La ciencia y la tecnología en el capitalismo lograron un desarrollo importantísimo, ya que son impulsadas por el criterio salvaje del

incremento de la tasa de ganancia. El socialismo real, en el campo de la tecnología, no tuvo una competencia importante con el capitalismo; sin embargo, el aumento cuantitativo de la tasa de producción bajo el dominio de una gestión burocrática era parte de una racionalidad moderna con un criterio distinto al capitalista. La razón instrumental europea - fundamentada filosóficamente en la modernidad- hizo que ambos sistemas económicos (capitalismo y socialismo) no lograran comprender plenamente otra subjetividad diferente a la moderna.

Las culturas que fueron masacradas, explotadas y colonizadas por una supuesta superioridad racial, son consecuencia del ego moderno europeo que no admitió la alteridad en su justa dignidad humana. Es por ello que bajo el ego de la modernidad se puso en práctica la superioridad de lo humano sobre los objetos exteriores a él: ejemplo de ello es el encubrimiento de la *dignidad* del “trabajo vivo” en el capitalismo. La vida del trabajador en el capitalismo queda cosificada como mercancía; de la misma manera, el planeta Tierra y todo lo que habita en él son mercancías que generan ganancia. En esta forma de razonar, el ser humano es superior a todo objeto de la realidad exterior a su subjetividad; el objeto exterior es inferior, manipulable. Si se oculta la dignidad del “trabajo vivo”, entonces se le puede tratar como mercancía. En una dirección análoga, lo mismo ocurre con los recursos de la Tierra, pues ésta también es un objeto a dominar y controlar por la supuesta superioridad de la especie humana.

El texto de nuestro maestro toma la racionalización mítica de los pueblos originarios de amerindia sobre el tema de la Tierra, narrada y caracterizada como madre ontológica llamada Pachamama, subjetividad femenina que se comunica con lo humano. Logra decolonialmente ir más allá del cerco ontológico y epistemológico construidos para la opresión. En su análisis desde la exterioridad, el “trabajo vivo” es la fuente creadora de valor; por lo tanto, no tiene valor sino *dignidad*. En una reflexión análoga, la Tierra como subjetividad materna no tiene valor sino *dignidad*; la lógica de este tipo de “razón otra” determina el actuar humano. Éticamente, nos conduce a modificar nuestra praxis al tratarla en relación intersubjetiva (ya que no es un objeto manipulable, sino: madre de la cual nacemos y nos alimentamos, es decir, dadora de vida).

De no cambiar ontológica y epistemológicamente los fundamentos filosóficos que constituyen a la subjetividad moderna, vamos

hacia una muerte segura. Es urgente cambiar el criterio capitalista del incremento de la tasa de ganancia, porque este criterio ha llevado al planeta Tierra y a la vida de las especies que habitan en su vientre a una situación de agonía alarmante. Situar esta problemática en las categorías marxistas es otro aporte al marxismo -y que el propio Marx no logró profundizar-, ya que el contexto histórico en el que vivía ha mutado de manera dramática y quizá era impensable para él, pero no para Dussel, que vive en un mundo cada día más cerca del colapso ecológico (a medida que más se desarrolla el libre mercado capitalista).

En efecto, en el comienzo del siglo XXI comenzamos a vislumbrar, además de esa tendencia a la baja de la tasa de ganancia, límites insospechados por Marx: la destrucción ecológica de la vida en la Tierra y el aumento intolerable en todo el mundo, aun en la Europa capitalista, de la pobreza cada vez más profunda, momentos graves que indican la necesidad de un sistema más acorde con las exigencias éticas y racionales de la humanidad y del cumplimiento de sus necesidades, si no quiere como especie acelerar la senda de un suicidio colectivo que se anuncia claramente, y que los economistas capitalistas, las grandes corporaciones y políticos liberales de las potencias se niegan a admitir. (Dussel, 2014c; 143)

La ética material de Dussel, al igual que la contenida en el fundamento de la crítica de Marx al capital, es el grito de los pobres de la Tierra, de los excluidos del sistema, de las víctimas. Es la exclamación de dolor del pueblo que interpela por medio de la coacción legítima decidida en consenso y exige justicia; los interpelados, los que escuchan el grito y se comprometen codo-a-codo con las víctimas, son aquellas comunidades que a contrapelo han puesto el discurso en la praxis de liberación y van destruyendo el sistema vigente y construyendo un sistema económico alternativo, análogo, *transcapitalista*⁸⁶. La construcción en el 2003 de los caracoles zapatistas, bajo la iniciativa del EZLN, es un ejemplo que tendríamos que analizar en un futuro no muy lejano. Pero no sólo esta experiencia, sino la de muchas experiencias impulsadas en todo el mundo y de las cuales aún no sabemos las que resistirán, subsistirán y sobrevivirán

⁸⁶ Para la transformación del sistema vigente señala a la *mediocracia* como un aspecto concreto y coyuntural que puede ser determinante para la destrucción y la construcción del nuevo orden mundial, siendo esta la primera vez que toca el tema.

después del derrumbe del sistema-mundo dominado por el capitalismo y su modelo de civilización moderna. Resumiendo, transcribimos en una cita larga el argumento lógico que sintetiza su hipótesis.

[16.14] Seis aspectos se originan simultáneamente y son momentos de *un mismo* fenómeno: 1] *Políticamente*, la *colonialidad* comienza en América Latina en 1492 (porque la América anglosajona se origina en el siglo XVII); se inicia así la experiencia colonial en el Nuevo Mundo primero, y muy posteriormente en el África continental, la India y el sudeste asiático. 2] *Geopolíticamente*, el desplazamiento de la *centralidad* del mundo mediterráneo (en torno a Italia) hacia el atlántico permite el comienzo del poder hispano y portugués como potencias de ese océano, evadiendo el “muro musulmán” del Imperio otomano. 3] *Económicamente*, el capitalismo, desde el mercantilismo efectúa la cuantiosa acumulación originaria dineraria con la plata del Potosí, Zacatecas y otras grandes minas latinoamericanas, con productos tropicales y con los esclavos africanos. 4] *Culturalmente*, el *eurocentrismo* metropolitano tornará fetichista la vida cotidiana europea y todas las ciencias sociales modernas. 5] *Antropológica y ontológicamente*, la instauración de un *ego* narcisista, individualista, competitivo de las relaciones humanas de dominación creará una ética, una política, una estética, un psicoanálisis edípico, y por ello conformará dentro de su modalidad propia al género (como patriarcalismo), a la raza (como superioridad blanca) y a otras relaciones humanas (con Ginés de Sepúlveda, R. Descartes, Th. Hobbes, J. Locke, por fundadores). 6] *Cosmológicamente*, interpretará científica, tecnológica y cotidianamente a la naturaleza como un objeto *explotable* y dada en cantidad *infinita* como mera *res extensa* sin cualidades, por lo que tendrá una actitud anti-ecológica que nos coloca hoy ante la situación límite de la posibilidad de la extinción de la vida sobre la Tierra, contra la actitud respetuosa con respecto a la Pacha Mama de las culturas originarias. (Dussel, 2014c; 299)

Para Dussel modernidad y capitalismo son dos categorías que se determinan mutuamente, por lo tanto no puede existir modernidad sin capitalismo, así mismo es poco factible intentar construir una modernidad no-capitalista. En el pensamiento del Dussel maduro -ya con una edad de venerable anciano y con toda una vida de trabajo filosófico lleno de aprendizajes y errores- la contradicción dialéctica vida/muerte es irreductible. La praxis de liberación toma como punto de orientación para las acciones prácticas a la *vida* como criterio de verdad, es decir, tendremos

que elegir como criterio para construir otro mundo posible entre: vida o muerte (capitalismo y modernidad).

La humanidad se enfrenta a un proceso de suicidio colectivo acelerado por un sistema económico civilizatorio que tiene miles de años, *aumentando exponencialmente por el capitalismo*, y que nos exige tomar conciencia ético-normativa como nunca antes, ya que no se trata siquiera de la extinción de una civilización que pudiera ser reemplazada por otra, sino que el capitalismo y la modernidad podrán llevar a la humanidad a su desaparición como especie; a la desaparición de *homo sapiens* como último eslabón del desarrollo evolutivo de una especie en extinción. En la conciencia ético-normativa, en las decisiones políticas colectivas de la humanidad reside la última posibilidad. [...] es decir, o a) *el capitalismo y la modernidad* con la lógica de la economía clásica o actual neoliberal (la *bolsa* de valores o el capital, el egoísmo de la subjetividad competitiva), que conduce inexorablemente a la extinción de la especie humana, o b) la afirmación de la *vida* de la humanidad, que es la condición absoluta y el bien común originario y final, *que exige otro posible sistema económico alternativo.* (Dussel, 2014c; 333)

Las *16 tesis de economía política* abren brecha en las ciencias sociales como si la teoría un fusil en la montaña, pero cumple también el objetivo de brújula para los militantes comprometidos con la defensa de la vida. Todas las obras anteriores de Dussel sobre Marx son subsumidas y trascendidas por una poderosa síntesis de un pensamiento que trasciende fronteras. En el marco categorial que nos expone a lo largo del texto no hay última instancia sino un caracol en espiral de determinaciones determinadas determinantes. Es una nueva interpretación de la antigua teoría marxista, de esta manera la infra y supraestructura son sustituidas por múltiples relaciones de campos y sistemas que constituyen algo nuevo, *otro mundo posible*, “un mundo muy otro”. No podemos desarrollar todas las problemáticas y tareas que esta obra nos arroja a los nuevos militantes, científicos y filósofos del mundo que tenemos una visión del marxismo después de 1989. Sólo podemos afirmar que es una guía para la construcción de caminos de liberación *transcapitalistas* en un mundo agonizando y en plena crisis donde la revolución como transformación *transmoderna* sigue siendo pertinente. ¡O es vida o es muerte!

CAPÍTULO 3

Marx en el pensamiento filosófico de Porfirio Miranda

*A medida que avanzo en Marx,
más me parece que dice
lo que siempre quise decir yo.*
Porfirio Miranda
15 de abril de 1969

En la importante obra del filósofo Raúl Fornet-Betancourt titulada *Trasformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, el autor nos muestra en el capítulo final a cuatro pensadores que intentaron creativamente naturalizar el marxismo en América Latina. Para su análisis, este periodo parte de 1959 (año en que triunfa la Revolución Cubana).

El presente capítulo intenta ser una aportación a dicha obra al añadir la posición filosófica de Porfirio Miranda, considerado uno de los principales marxistas en Hispanoamérica y los países poscoloniales. Guillermo Hurtado, en el libro *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, apunta:

A partir de la década de los sesentas la lista de los profesores y estudiosos del marxismo aumentó exponencialmente e incluso se volvió la filosofía predominante en varios sitios. Ésta es la época en la que dentro y fuera de las universidades se lee a Marx, Althusser, Gramsci, Bloch y Marcuse. Entre los principales filósofos marxistas de aquel periodo podemos recordar a: Porfirio Miranda (1924-2001), Enrique González Rojo (1928), Francisco Piñón (1935) [...] Entre los libros publicados en aquel periodo podríamos mencionar: *Marx y la Biblia* (1972) de Miranda... (Garrido, 2009; 1170)

Desde su primer texto publicado, Porfirio buscó el diálogo crítico con el marxismo. En el desarrollo de este periodo nuestro autor va de la crítica de dicha escuela de pensamiento, hasta la definición o asimilación del comunismo de Marx. Poco después, ya en su segunda etapa de producción teórica, establece su distancia con el marxismo y termina apostatando de sus obras y posturas de “juventud”. Acorde con el objetivo de nuestro análisis, nos constreñiremos a estudiar el primer periodo de su filosofía -en el cual critica al marxismo, a la par que dialoga y aprende

productivamente con Marx-. Tal periodo abarca de 1965 a 1981. La obra del “viejo” Miranda, que comprende de 1983 hasta el 2001, no la incluiremos por no ser tema que aquí nos ocupe.

3.1.- Biografía de Porfirio Miranda de la Parra⁸⁷

El filósofo mexicano Porfirio Miranda nace el 15 de septiembre de 1924⁸⁸. Con 16 años de edad se incorpora al noviciado de la Compañía de Jesús en el Colegio Máximo de Cristo Rey, en el desierto de Texas⁸⁹. En 1942 se traslada al centro de formación de San Cayetano, en las orillas del pueblo de Santiago Tianguistenco, Estado de México. A finales de 1947 regresa a El Paso, Texas, al Colegio Máximo de Ysleta College, para continuar con sus estudios de Licenciatura en Ciencias Sociales. En 1950 recibe el grado de Maestro en Filosofía por la Loyola University de Los Ángeles, California⁹⁰.

En los márgenes de las doctrinas de la Compañía de Jesús y en condiciones adversas, Porfirio Miranda explora desde la disidencia -de manera extraoficial- la filosofía alemana, entablando un diálogo crítico con filósofos que hasta antes del 7 de diciembre de 1956 eran prohibidos oficialmente por la Iglesia Católica. Con textos de Kant, Hegel y Marx -considerados malditos- empieza a romper el cerco de la corriente escolástica tradicional.

⁸⁷ El presente resumen biográfico está basado, tanto en el ensayo *José Porfirio Miranda de la Parra: una vida entre Marx y la Biblia* de Ma. Adela Oliveros de Miranda, como en los trabajos de Margarita Guevara Sanginés titulados *Pasión y razón en Porfirio Miranda* y *El recorrido intelectual y algunos aspectos críticos de la vida y obra de Porfirio Miranda*.

⁸⁸ Los primeros años de educación trascurrieron entre profesores particulares y como alumno interno en un colegio de jesuitas (hasta el primer año de secundaria); cursa el segundo año en el Instituto Francés de La Laguna, en Torreón, Coahuila, y concluye en el Colegio Apostólico de la Compañía de Jesús en la Ciudad de México.

⁸⁹ El joven Porfirio fue parte de la última generación de jesuitas en el exilio. La intolerancia religiosa del Estado mexicano provocaba que la Compañía de Jesús adoptara una visión conservadora de iglesia perseguida. En 1942 queda atrás la persecución religiosa y la Compañía de Jesús regresa a México.

⁹⁰ Antes de terminar sus estudios, Porfirio Miranda se había convertido en un disidente. Por presiones de las autoridades del colegio de Ysleta tiene que replegarse y modificar su tesis -que giraba en torno al acto y potencia de Tomás de Aquino, como fundamento de la filosofía escolástica-. En abril de 1950 le niegan temporalmente el permiso para publicar su trabajo de investigación.

En 1953 inicia sus estudios de Teología en el Pontificio Instituto Bíblico de la Universidad Gregoriana, en Roma. En 1955 se traslada a la Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt, en Alemania⁹¹. En julio de 1956 se ordena sacerdote en Loyola, España. Obtiene el grado de Licenciado en Teología en 1957⁹². A principios de 1958 regresa a México y vive una experiencia existencial muy profunda durante su estancia en el Hospital de incurables de Tepexpan⁹³.

En septiembre de 1958 regresa a Alemania para realizar una especialización en Economía, en la Universidad Münster de Munich, y posteriormente en la Universidad de Muenster⁹⁴. Dos años más tarde renuncia a la economía por decepción y falta de recursos económicos. De regreso al continente americano comienza a vincularse con el movimiento obrero de Jalisco⁹⁵. Los empresarios católicos tapatíos se oponen entonces, tanto al trabajo de organización sindical de los obreros, como a los círculos de reflexión de estudiantes. Esta resistencia le ocasiona la expulsión del estado en septiembre de 1961. Como exiliado dentro de su

⁹¹ Siguiendo el ejemplo del jesuita mexicano Jaime Castiello, que había estudiado en Bonn, Alemania. En la facultad del Colegio de Sankt Georgen conoció personalmente a José María Díez Alegría, considerado el “jesuita prohibido”, autor del libro *¡Yo creo en la esperanza...! El credo que ha dado sentido a mi vida*, en el cual plantea el tema de justicia y culto, y quien años más tarde prologaría el libro *Marx y la Biblia* en las ediciones italiana y británica. Porfirio Miranda, al igual que Enrique Dussel, pertenecen a la primera generación que arribó a la Europa de la posguerra, conviviendo con muchos compañeros y maestros que habían vivido la experiencia traumática del conflicto bélico. Desde esta temprana época ya manifestaba una idolatría a la cultura germana, filiación que duró toda su vida y es fácilmente detectable en su obra, donde la cultura occidental es su ideal a seguir. En 1975 escribe: “Desde hace dos siglos la historia la dirigen los alemanes: ¿Por qué educar al pueblo mexicano para pueblo de tercera clase? Para dar algo que haga punta se necesita cierta formación, ciertas premisas; hay que pertenecer a la tradición puntera: Goethe, Heine, Schiller, Kant, Hegel, Marx, Beethoven, Brahms, Schubert. Si intelectualmente no se echan raíces ahí, imposible alzar ramaje que en perspectiva mundial se vea”. (Miranda, 1975; 63)

⁹²Se titula con una tesis sobre el polémico Cirilo de Alejandría, bajo la dirección del jesuita Alois Grillmeier.

⁹³ Por estas fechas rehace su tesis de 1950, la cual titula *Cristo hoy, una síntesis teológica*. El texto nunca se publicó.

⁹⁴ Allí tuvo como maestros a Paul Hoffman y Oswald Von Nell Breuning.

⁹⁵ América Latina se encontraba en esos momentos en la coyuntura de una reforma de la Iglesia. Lo anterior, como consecuencia de la dinámica de transformación del Concilio Vaticano II, así como del triunfo de la revolución cubana.

propio país, se traslada a Chihuahua⁹⁶. Durante el periodo de 1961 a 1964 imparte clases de filosofía y da conferencias magistrales en las que convoca a desarrollar nuevas formas de organización política a través de un evangelio liberador⁹⁷.

El 22 de abril de 1964 el obispo, monseñor Luis Mena Arroyo, ordena a Miranda salir de la ciudad. En el exilio en Coahuila escribe *Hambre y sed de justicia*⁹⁸. A finales de 1966 regresa a Europa a estudiar el Doctorado en Ciencias Bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma⁹⁹. En 1968 concluye su tesis doctoral titulada *Marx y la Biblia*¹⁰⁰. Regresa a México el 12 de enero de 1969. En 1972 decide salir de la Compañía de Jesús, trasladándose a vivir a Ciudad Netzahualcóyotl. A finales del mismo año diseña en el estado de Michoacán un programa de alfabetización y promoción social basado en los planteamientos liberadores de la Educación Popular de Freire.

Una célula jesuita que desarrollaba trabajo político de inserción en Netzahualcóyotl lo pone en contacto con el filósofo Luis Villoro, quien lo invita a ser profesor de filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), fundada en 1974. En 1979 se casa con María Adela Oliveros de Miranda. Es a partir de su ingreso a la UAM que comienza una producción filosófica de tiempo completo, periodo en el cual escribe y publica: *El cristianismo de Marx* (1978) y *Comunismo en la Biblia* (1981). Con este último libro Porfirio concluye la etapa marxista. En el medio académico de la UAM escribe: *Apelo a la razón* (1983), *Hegel tenía razón*

⁹⁶ Es protegido por el P. Nicolás Gómez Michel, rector del Instituto Regional de Chihuahua.

⁹⁷ Para aquel momento, dicho evangelio liberador era novedoso ya que en esos años aún no existía —oficialmente— la *iglesia de los pobres*, sino hasta 1968. Es en 1971 que Gustavo Gutiérrez publica su obra *Teología de la liberación. Perspectivas*, en la editorial Sígueme; y Hugo Hasmann *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos*, en Tierra Nueva.

⁹⁸ Este libro, según su autor, “fue el primer libro mexicano de izquierda cristiana” y “el primer libro de la corriente de la Teología de la Liberación”. (Guevara, 2007; 61)

⁹⁹ En 1967 jesuitas de América Latina que realizaban estudios de posgrado en Europa, se congregan en Galaratte, Italia, para promover un diálogo de convergencia entre marxismo y cristianismo. A partir de este encuentro es difundida la Teología de la Liberación.

¹⁰⁰ Con el apoyo del P. Enrique Gutiérrez, el 14 de septiembre de 1970 se autoriza la publicación de su investigación exegética *Marx y la Biblia*.

(1989), y ya fuera de la UAM, *Racionalidad y democracia* (1996) y *Antropología e indigenismo* (1999).

En enero de 1991 la UAM lo nombra “Profesor Distinguido”. En junio de 1994, junto con su esposa, crean la Fundación para la Investigación Filosófica y Pedagógica y la Educación de los Trabajadores Roberto Oliveros, A.C. (RORAC), en Temamatla, Estado de México, donde reside los últimos años de su vida. El 9 de octubre de 2001 el Dr. José Porfirio Miranda de la Parra muere de cáncer de pulmón.

3.2.- El aporte de Miranda al marxismo latinoamericano

3.2.1.- Crítica al marxismo y socialismo real

En 1964 se presentan en México las primeras acciones armadas públicas de los maestros Arturo Gámiz y Pablo Gómez. Los movimientos de la guerrilla y la tensión política hacen que la burguesía de Chihuahua incrimine a Porfirio Miranda de subversivo. El 22 de abril de 1964 Miranda recibe la orden de salir de la ciudad en menos de 24 horas, a lo que éste responde: “No, de las 24 me sobran 12. Con tres me bastan [...] antes de que den las doce ya estoy fuera...”. (Margarita, 2007; 59) En aquel momento eran las nueve de la noche.

El exilio de Chihuahua lo conduce a Torreón, Coahuila, donde escribe *Hambre y sed de justicia*, publicado en 1965. En él, desde la interpretación jesuita de la Doctrina Social Católica, propone una participación responsable del pueblo en la toma de decisiones del Estado. Influidado por los informes de Raúl Prebisch en la economía -y situándose en un país periférico que había realizado una revolución armada en 1910-, escribe:

Aunque asimilemos del extranjero la técnica más moderna, no podremos ofrecer artículos de igual calidad a menor precio... excepto si oprimimos los costos de mano de obra, es decir, excepto si acentuamos la injusticia nacional, que es la receta de la Unión Soviética y de China Comunista, directamente heredada de los sistemas capitalistas en su época de mayor explotación. (Miranda, 1965; 16-17)

En este texto Miranda critica al Estado socialista de “totalitario” e “injusto” a la luz de la experiencia del socialismo real de la Unión Soviética y de la China Comunista, proponiendo una organización corporativa que coloque las decisiones políticas en manos del pueblo.

La organización corporativa que coloca las decisiones en manos del pueblo orgánicamente estructurado es la negación radical de la centralización socialista; si hay algo claro es que los organismos intermedios han de ser autónomos y dotados de verdadera autoridad en los asuntos de su competencia, tanto que, si dependen del Gobierno y constituyen sus “brazos largos”, lo que se tiene es fascismo y nacional-socialismo... (Miranda, 1965; 75)

Es por ello que, con fundamento en sus principios éticos tradicionales católicos (y desde una postura corporativista), rechaza la injusticia de lo que él entiende por “comunismo” -dado el régimen productivista de los países que se hacían llamar “socialistas”-:

[...] el capitalismo comete exactamente la misma *injusticia* por la que el comunismo se hace inaceptable: trata al hombre como objeto de la economía, como cosa, no como sujeto ni como persona cuyo principal derecho es el de tomar decisiones y asumir responsabilidades. (Miranda, 1965; 44)

A su entender, en el “comunismo” no existe la dignidad humana, ni la libertad personal, ni la del pueblo en plural. Dicho reclamo de justicia perdurará a lo largo de toda su obra:

[...] tanto el capitalismo como el paternalismo y el comunismo olvidan que lo más suyo que tiene una persona es su capacidad de autodeterminación y de responsabilidad. Este fue el punto que la Revolución Mexicana falló. Creyó que la justicia consistía sólo en repartir equitativamente, pasando por alto que la misma justicia exige, y con más profunda urgencia, que el pueblo real sea el autor de su propia elevación y de su propio mejoramiento. (Miranda, 1965; 44)

La manera de tratar la doctrina marxista es superficial pues acusa sin más a la filosofía marxista de inmoral¹⁰¹. Son pocas las lecturas de Marx

¹⁰¹ Marx desde sus primeros escritos se caracterizó por realizar una crítica moral en nombre del “ser humano”. En su examen de religión en el bachillerato (con 17 años

utilizadas para su análisis. De éstas destacan *La sagrada familia* y *El capital*, leídas y citadas desde el alemán (y editadas por Boris Goldenberg), así como lecturas secundarias de marxistas. Para esta época introduce textos de Habermas.

El fin no justifica los medios, y cometer injusticias hoy para que mañana resulte todo bello y próspero es algo que ninguna moral

de edad) escribía en 1835: “si las condiciones de nuestra vida nos permiten realmente escoger la profesión deseada, debemos procurar elegir aquella que nos ofrezca la mayor dignidad, que descansa sobre ideas de cuya verdad estemos profundamente convencidos, que abra ante nosotros el mayor campo de acción para poder actuar en bien de la humanidad”. (Marx,1982; 3) En este mismo examen el tema de la “dignidad” es fundamental en su pensamiento: “La dignidad es lo que más eleva al hombre, lo que confiere mayor nobleza a sus actos y a todas sus aspiraciones, lo que le permite mantenerse intacto, admirado por la multitud y elevarse, al mismo tiempo, por encima de ella”. (Marx, 1982; 3) Y concluye: “la naturaleza humana hace que el hombre sólo pueda alcanzar su propia perfección cuando labora por la perfección, por el bien de sus semejantes”, “Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que sacrificios asumidos en interés de todos; quien obre así, no se contentará con goces egoístas, pequeños y mezquinos, sino que su dicha será el patrimonio de millones de seres, sus hechos vivirán calladamente, pero por toda una eternidad, y sus cenizas se verán regadas por las ardientes lágrimas de todos los hombres nobles.” (Marx, 1982; 4) En su más grande obra *El Capital*, coloca como criterio ético de crítica a la *dignidad* en el trabajador. La vida del *ser humano* como criterio moral de crítica a la injusticia atraviesa toda la obra de Marx. La obra madura y definitiva a saber, *El Capital*, es una crítica ética al sistema capitalista porque lo que fundamenta toda la reflexión es la relación de explotación injusta del trabajador, el cual crea plusvalor en el proceso de producción, el capitalista lo despoja y se enriquece de ese plusvalor: “El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de la fuerza de trabajo lo sigue como su *obrero*; el uno significativamente, sonríe con ínsulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*.” (Marx, 1988; 214) En la arquitectónica de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel “la vida humana es el contenido de la ética” (Dussel, 1998; 91), por lo tanto, la ética en sí es la vida humana, “la vida” considerada no como alma, sino como la más radical materialidad, es decir, el ente metafísico de Heidegger, visto no como ente, sino como víctima de la geopolítica filosófica. Bajo este esquema las pulsiones de la corporalidad humana tenderán hacia un fin primero y último, en síntesis, la producción, reproducción y desarrollo de la vida en su totalidad, esto le da un carácter con pretensión de universalidad. Así, el fin ya no sólo es la felicidad como lo fundamentaban Aristóteles y Kant, sino ahora es conservar la vida en comunidad. Entonces Marx y las corrientes marxistas no pueden ser tachadas de un plumazo como “inmorales”, cosa que el joven Miranda corregirá y argumentará de manera bella y profunda en su libro *El cristianismo de Marx* en 1978.

auténtica puede legitimar. Al capitalismo y al marxismo puede parecerles lo más natural, pero es que ambos, *como filosofías*, enraízan en la negación de toda moral. (Miranda, 1965; 88)

Sin embargo, en su crítica al marxismo doctrinal soviético logra distinguir a un Marx ético. Para él existen marxistas sinceros y bien dispuestos, ya que: “Por lo que respecta *al hombre* que llamó Carlos Marx, no puede dudarse que lo normaba una moral”. (Miranda, 1965; 116) De la lectura que lleva a cabo del marxismo deduce una visión mecanicista, lo cual hace que reaccione contra el ateísmo materialista del marxismo ortodoxo, oponiéndole lo metafísico del libre albedrío kantiano.

Si la libertad de escoger no existe, las exhortaciones comunistas (“¡Proletarios del mundo, uníos!”) pierden todo sentido, y el drama profundamente real que los comunistas sinceros viven y que les da una superioridad inmensa sobre la burguesía resultaría ficticio. El dilema lo plantean en serio y se lo plantean a sí mismos tan en serio que les va la vida: cada hombre tiene que *escoger* entre aliarse con la historia y oponerse a ella. Y bien, la libertad de escoger implica que hay dentro del hombre algo irreductible a la materia, porque ninguna cosa material puede ser libre aunque se le inyecte toda la dialéctica que se quiera - excepto si esa dialéctica significa, de una manera u otra, espiritualidad. (Miranda, 1965; 114)

Por otra parte, observa una buena intención en el marxismo y coincide con él en su rechazo al sistema económico capitalista por su inherente injusticia:

Tanto los católicos sociales como el marxismo sabemos que es mejor la estructura social que queremos implantar en el lugar del capitalismo, y que éste es detestable. Pero si lo sabemos, es porque unos y otros profesamos una jerarquía de valores morales inmutables que nos sirven de criterio. (Miranda, 1965; 115)

Miranda se acerca a Marx por medio de la religión, y ve en ello la diferencia de éste con otros filósofos occidentales. Encuentra que tanto el socialismo revolucionario como el marxismo hacen inevitable el tema religioso, pero que la filosofía de Marx coincide con la justicia de la cultura judeo-cristiana:

El fondo inextirpablemente israelita del alma de Marx, en cambio, lo orienta de manera intuitiva aunque inconsciente hacia una identificación del personaje llamado pueblo de Dios mucho más allegado al sentido genuino. Opinamos que reviste una importancia incalculable y providencial el momento en que Karl Marx identificó al personaje central con los pobres, con los oprimidos, con los explotados, a pesar de toda la distorsión que la filosofía marxista introduce y a pesar de sus prejuicios irreligiosos. (Miranda, 1965; 124-125)

Según Miranda, la religión de Marx es parte de una tradición cultural que se remonta siglos atrás, de donde infiere que el comunismo no es más que una “herejía” que surgió del cristianismo. Así, la ética del comunismo de Marx es continuación creativa del cristianismo y le aporta nuevos horizontes.

El sentido histórico y la esperanza mesiánica de los pobres e indigentes, nos parece que Marx ha contribuido incomparablemente a revivirlos y que eso nos lleva a Cristo, pese a todas las protestas y filosofías de Marx y del marxismo. La moral verdadera entera recibe entonces un influjo, no sólo positivo y aceptable, sino de vital necesidad para el Cristianismo; tan necesario, como que para eso vino Cristo. (Miranda, 1965; 125)

3.2.2.- Semejanzas de Marx y la *Biblia*

En 1968 concluye la redacción de su investigación exegética que presenta como tesis doctoral, en 1970 se autoriza su publicación y en 1971 se edita como *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, siendo traducida a varios idiomas. En esta segunda obra descubre en la filosofía de Marx una crítica a “La filosofía de la opresión perfeccionada y refinada a través de civilizaciones como una verdadera cultura de la injusticia”. (Miranda, 2008; 0). La filosofía de Marx converge con la demanda de justicia que se encuentra en *la Biblia*.

La transformación del trabajo en mercancía, su fetichización en objeto, denunciada certeramente por Marx como el eje del sistema social capitalista, ya estaba de raíz en la filosofía occidental y griega que después se diversificó en múltiples ciencias especializadas. (Miranda, 2008; 8)

Para su análisis vuelve a utilizar materiales de Marx de la edición alemana Goldenberg, además de realizar lecturas de autores como Bloch, Gramsci, Lenin, Marcuse, Mao Zedong, entre otros. Su manera de tratar el marxismo puede considerarse todavía superficial¹⁰². En su crítica a la filosofía de la opresión incorpora al Levinas de *Totalidad e infinito*, y desde ese marco categorial logra establecer diferencias entre Marx y marxismo.

Marx coincide con Pablo en la intuición de la totalidad del mal [...] Pablo llama **kósmos** a esa totalidad. Marx la llama capitalismo. Pero si el marxismo no reconoce que el capitalismo es extremación y ahondamiento de la opresión que ya le era inherente desde tiempos bíblicos a la civilización humana, está negando la dialéctica y atribuyendo el nacimiento del capitalismo a causas exteriores, exactamente como lo haría la metafísica o el materialismo mecanicista [...] la estructuración de la injusticia en civilización totalizada ya existía desde antes del capitalismo. (Miranda, 2008; 289-290)

En este libro Miranda logra empatar de manera radical algunas afirmaciones de Marx con la *Biblia*. Quizá la coincidencia más importante que encuentra es la idea de un postulado que llama *éschaton*, el cual es entendido como la parusía de la liberación y el establecimiento definitivo de la justicia. La realización de la justicia tiene que entenderse como *éschaton* que ha de efectuarse dentro de la historia.

Pero tanto en Marx como en la Biblia la posibilidad de esa liberación definitiva es absolutamente la base de todo el pensamiento. La tesis histórica más revolucionaria donde, en contraste con todas las ideologías occidentales, coinciden la Biblia y Marx, es ésta: el pecado y el mal, que después se estructuraron en sistema civilizatorio esclavizante, no le son inherentes a la

¹⁰² Coincidimos con el comentario del filósofo y teólogo jesuita P. Gustav A. Wetter, S.J., profesor de la materia “Historia de la Filosofía Rusa y Marxista” en la Universidad Gregoriana de Roma, quien escribe en *Enjuiciamos a Marx y la Biblia*: “hay que notar también que la manera de tratar la doctrina marxista en este libro es sumamente superficial y sumaria. Nunca se ofrece un análisis profundo de lo que Marx dijo acerca de una u otra cuestión, y aquí debería haberse tomado en cuenta que Marx, en las diferentes fases de su desarrollo intelectual, se expresó de diversas maneras respecto a ciertos problemas [...] Con frecuencia se mezclan la doctrina marxista con la de ciertos marxistas posteriores, sobre todo, con la de H. Marcuse y E. Bloch [...] se citan las obras de Marx sólo según una selección en una edición de bolsillo, sino es que las citas se toman de segunda mano, de la literatura secundaria sobre Marx.” (Wetters, 1973; 34)

humanidad y a la historia, comenzaron un día por la obra humana y son, por tanto, suprimibles [...] Tanto para la Biblia como para Marx el egoísmo y el estado son hechos precisamente <<caídos>>, no naturales. (Miranda, 2008; 295-296)

El tema de la justicia vuelve a ser remarcado, pero ahora con más fuerza y bajo el apoyo de la filosofía de Marx, al decir: “si contra algo lucha Marx es contra la esclavitud en que el hombre ha caído respecto del mundo económico”. (Miranda, 2008; 301) Esto aclara la diferencia que se hace entre los principios morales de Marx que coinciden con la *Biblia*, por un lado, y los principios del marxismo (que no coinciden), por el otro. Lo fundamental de la moral de Marx es que la hace evidente en el campo de la investigación científica.

Marx se prohibió a sí mismo la moral como conocimiento separado, porque se ejercitaba con enorme profundidad e intensidad en todo conocimiento de la realidad; y su mérito insuperable es el haber mostrado que una ciencia que de ello se abstenga conoce sólo las apariencias y no la realidad, es decir, deja de ser ciencia. (Miranda, 2008; 302)

La crítica al ateísmo de Marx gira alrededor de la concepción del tiempo intrahistórico después de la muerte física de la carne, del cuerpo humano. Según Miranda, Marx, al negar la resurrección de los muertos, deja limitada su dialéctica, o dicho en otros términos, la muerte y la resurrección de la carne resulta dialécticamente más radical que en el pensamiento de Marx.

[...] el concepto materialista de materia, tanto en Demócrito como en los clásicos griegos, necesariamente desemboca en el eterno retorno de todas las cosas, pues la historia de <<aquí abajo>>, estando de alguna manera ligada a la materia, no podía consistir sino en combinaciones y permutaciones de los mismos elementos de siempre, en el momento en que se rechaza el eterno retorno como concepción de la historia, se vuelve imprescindible entender la materia como una realidad susceptible de verdadera novedad en su desarrollo. Eso es dialéctica. Lo que hay que recriminarle a Marx cuando se desentiende del problema de la muerte y por lo tanto ni siquiera avizora la posibilidad de resurrección de los muertos, es el no haber sido lo suficientemente dialéctico. (Miranda, 2008; 325)

La reflexión metafísica de la muerte es defendida por Miranda porque considera que la supresión definitiva de la injusticia en la humanidad se da en la derrota definitiva de la muerte. Esto Marx no lo percibió (menos aún los marxistas). La radicalidad dialéctica radica en el vencimiento de la injusticia no sólo en la subjetividad particular, sino como totalidad cultural estructurada, como “civilización occidental” que condiciona el pensamiento y la voluntad de los pobres y los pueblos.

Según la ontología occidental (<<filosofía de la injusticia>>, como dice Levinas), primero el objeto existe y después es conocido, y existe independientemente de si es conocido o no [...] toda la Biblia va dirigida a crear un mundo en el que la auténtica relación interhumana sea posible y sea realidad. Sólo en un mundo de justicia Dios será, y si Marx no lo encuentra en el mundo occidental es porque efectivamente ahí no lo hay ni puede haberlo [...] Toda nuestra rebelión contra la civilización occidental es atracción que sobre nosotros ejerce un mundo futuro en el que la justicia, el amor auténtico, sea posible. Ahí, en la relación societaria de justicia, y no antes, tendrá la mente auténticamente dialéctica que ver si Dios existe o no existe; lo contrario sería materialismo vulgar y dogmatismo. (Miranda, 2008; 339-340)

3.2.3.- Radicalidad de la izquierda

En 1971 se publica en Chiapas, con el apoyo de Samuel Ruiz, el libro *Cambio de estructuras. Inmoralidad de la moralidad occidental*. En este pequeño libro trata el tema de moda utilizado por los “izquierdistas”: cambio de estructuras, profundizando en las diferencias para delimitar las acciones en revolucionarias o reformistas. Para su época, la deliberación giraba alrededor de polémicas que surgían en el interior del marxismo ortodoxo.

Ante este debate que se da al interior de la izquierda, nuestro filósofo adopta una posición radical. Para él, el verdadero “cambio de estructuras” es sinónimo de “cambio de sistema”, rechazando con esto el reformismo superficial que no va a la raíz del problema.

Según el filósofo mexicano, la razón de la utopía del cambio radical y total del sistema por nuevas estructuras es lo que impulsa a la praxis, es decir, la justicia es una exigencia moral. La injusticia es una cuestión moral y aquél que tiene conciencia ética transforma su praxis en

revolucionaria. En este libro, lo que nuevamente retoma de Marx es su ser ético.

El verdadero cambio de estructuras, no basta postularlo, no basta ni exigirlo ni declararse uno partidario por él. Se requieren razones, es necesario hacer ver por qué deba suprimirse el sistema social que hoy rige. Ahora bien, el porqué es moral, rigurosamente moral; me confieso tan anticuado par decir eso. Y quien haya estudiado suficientemente a Marx, no puede afirmar que los porqués de Marx son de otra índole. (Miranda, 1971; 9)

Utiliza de Marx los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, además de mencionar entre otros a Horkheimer, Adorno y Freud, a quienes otorga un mérito importante por su aporte a la toma de conciencia del problema social ya que des-encubren la razón utilitaria de operar del sistema capitalista que manipula la subjetividad por medio de la educación, la religión y la moral. Semejantes instrumentos son utilizados inmoralmemente para la opresión con el argumento de “civilizar” a lo “bárbaro”, es decir, los instintos, la psique y las convicciones quedan condicionadas a depender o subordinarse al capital, ya que la injusticia y justificación de la violencia es desde el inicio el fundamento del capital.

Si no es mediante la violencia y el despojo, nunca habría llegado a existir ni puede absolutamente llegar a existir la propiedad privada que constituye a ciertos grupos sociales en dueños del capital frente a otros grupos sociales que son meros proletarios. (Miranda, 1971; 40)

Como desde su primera obra, señala el tema moral de la justicia considerando que en el socialismo real también existe la injusticia. Critica a la ciencia económica y al capitalismo de los países que en aquellos momentos habían adoptado el régimen socialista.

Capital, en el sentido técnico de la ciencia económica, es algo que evidentemente tiene que existir; como existe en Rusia y en China y en Cuba y en cualquier parte. Pero otra cosa muy distinta es el capital en el sentido jurídico y moral: que es propiedad privada diferenciante, en virtud de la cual un pequeño grupo de la población es propietario de los medios de producción y del

financiamiento, mientras la mayoría de la población es proletaria. Afirmar que el capital, entendido en esta segunda acepción, puede ser administrado con sentido social bajo la vigilancia del Estado, es una tesis que, aunque utópica y dilacionista, merecería discutirse; pero desde el punto de vista moral es una tesis que evidentemente **supone** al capital en cuestión como legítimamente adquirido. Ahora bien, en realidad no existe ni puede existir capital legítimamente adquirido en propiedad privada diferenciante. (Miranda, 1971; 42)

En este libro, como en toda su producción de “juventud”, vuelve a abrir la cuestión de la relación de la filosofía de Marx con el cristianismo. Para Miranda, la definición de “justicia” que Marx trabaja es herencia de una tradición cristiana, y por lo tanto, el comunismo de Marx no tiene ninguna dificultad en compartir los principios éticos del judeo-cristianismo.

Aunque Marx negaba querer realizar valores e ideales, quizá nadie ha descrito el concepto ideal de justicia con mejores palabras que él: Que cada quien reciba según sus necesidades, y cada quien aporte según sus capacidades. Me parece profundamente cristiano. (Miranda, 1971; 62)

3.2.4.- La categoría *modo de producción* desde la ortodoxia

En el verano de 1971 termina de escribir en Morelos su obra *Marx en México. Plusvalía y política*. En ella cita *El manifiesto del partido comunista*, así como obras pertenecientes mayoritariamente al último Marx, tales como *El Capital*, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, *La guerra civil en Francia* y cartas de Marx a Engels. Además de la edición de Goldenberg, también revisa las ediciones oficiales en alemán del MEGA y MEW. Entre sus fuentes bibliográficas encontramos, entre otros, a Engels, Trotsky, Pablo González Casanova y Ernesto “Che” Guevara.

Desde el primer párrafo, este trabajo se enmarca dentro de la tradición ortodoxa marxista latinoamericana al considerar importantes los señalamientos de Althusser para comprender la lógica de la producción teórica de Marx.

El presente estudio se coloca en plena teoría marxista desde el principio. No para sacar conclusiones de índole no marxista, sino

para profundizar el marxismo en el seno mismo del pensamiento de Marx. Creo que hay que tomar en serio a Althusser cuando afirma que la ciencia marxista está por hacerse. (Miranda, 1976; 1)

La inquietud de ir a “Marx mismo” nace, al parecer, de su lectura de Althusser. Lo anterior podemos comprobarlo porque en este libro utiliza para el análisis de la obra total de Marx, la división entre el Marx de la época hegeliana y el Marx que nunca más regresó a Hegel, afirmando: “Estoy de acuerdo con Althusser en que la verdadera filosofía de Marx es la de *El Capital*”. (Miranda, 1976; 3) Esta metodología de análisis fue propuesta por el filósofo del partido comunista francés en su libro *La revolución teórica de Marx*. Otro elemento de inspiración althusseriana es el estructuralismo que marca fuertemente las categorías de infraestructura y superestructura.

El presente libro es un esfuerzo para aplicar a México la relación marxista entre estructura económica y superestructura política. Se trata de que esa tesis adquiera todo su valor cognitivo de la realidad, pero ahondándola y precisándola mediante exégesis rigurosa de las obras de Marx, lo cual conecta nuestro estudio mexicano con la investigación mundial del marxismo. (Miranda, 1976; 4)

La lectura de los libros de Althusser era muy común entre los marxistas latinoamericanos de aquella época, es por ello que no nos resulta extraño que Miranda pretenda explicar “científicamente” la ineficacia que acompañaba la praxis revolucionaria del marxismo mexicano a través de mostrar las fallas de la teoría marxista -en comparación con el análisis teórico de Marx-. Es por esto que, para él, “necesitamos tirarnos a fondo en las obras mismas de Marx, y por cierto en el original, como recomienda Althusser, para estar seguros de captar el pensamiento de Marx y no el de sus traductores”. (Miranda, 1976; 5)

Con la inspiración ortodoxa de Althusser, Miranda considera que el eje del análisis económico de Marx es la teoría del valor y la plusvalía por lo que todo aquel marxista que aspire a entender las relaciones de producción sin esta teoría, no es un “buen marxista”. (Miranda, 1976; 7) Gracias a dicha teoría, se puede captar la dependencia de lo jurídico, lo ideológico y lo político que se estructura según los requerimientos de lo económico:

Si ha de haber plusvalía, la burguesía necesita “prolongar la jornada de trabajo” más allá de las horas de trabajo necesario. Tanto para fijar el límite, de lo que ha de estimarse trabajo necesario, *i.e.* para fijar el salario, como para prolongar el número de horas de trabajo más allá de ese límite, la burguesía necesita que toda la superestructura jurídica, ideológica y política se configure de determinada manera; sin esa superestructura, no podría “mantener al trabajador en el grado de dependencia deseado”. (Miranda, 1976; 11)

El aporte fundamental en esta obra es su perspectiva histórica de la injusticia y la lucha de clases que ha venido descubriendo en la tradición más antigua de los profetas bíblicos de la cultura semita. Con las precisiones de su análisis exegético deja en claro que las diferencias de clases existían mucho antes del surgimiento del capitalismo en las diferentes civilizaciones, naciones y culturas antiguas alrededor del mundo, no sólo en Europa.

[...] la tradición civilizatoria *les impone* una determinada tabla de valoraciones de los diversos trabajos, en la cual se concretiza el ente de razón llamado valor de cambio; y nos queda por preguntar para qué, con qué fin inventó la civilización ese engendro mental colectivo del que ya veíamos que no es realidad. Me parece que Marx no respondió hasta el fondo esta pregunta, pero sí nos dejó elementos de análisis que pueden ayudarnos a responderla; por ejemplo, la intuición de que el valor no ha existido siempre, sino que de hecho lo inventó la civilización en un momento dado de la historia. (Miranda, 1976; 51-52)

Para Miranda la transformación material y social de los productos de trabajo en mercancías no comienza con el capitalismo, sino milenios atrás, y sólo acontecen cambios cualitativos cuando se marca la pauta en toda la producción de una época o civilización. La lucha de clases milenaria evidencia la injusticia, que es la que incuba el mito del valor de cambio:

El valor de cambio es el mito concreto, el ente funcional de razón, que le sirve de instrumento al positivismo de las civilizaciones clasistas para mantener justificada la diferencia de ingresos y de niveles de vida [...] el valor de cambio no es una realidad física ni una propiedad material que exista en las cosas mismas; es un hecho económico, lo cual es muy diferente; un ente de razón colectiva

que se refiere a los bienes materiales y que engaña aun a los mismos hombres que por ella son explotados y oprimidos en la distribución de los mismos [...] Las formas exactas en que la explotación se efectúa han variado a lo largo de la historia; el capitalismo ha creado las formas más refinadas y sistemáticas; pero desde milenios antes de que surgiera el capitalismo ya el valor hacía que unos hombres fueran explotados por otros. (Miranda, 1976; 55-56)

Con estas afirmaciones Miranda critica la estrechez de la categoría *modo de producción*, ya que la extracción de plusvalía no es exclusiva de un determinado modo de producción, sino de la extracción del trabajo productivo mismo. En respuesta a aquellos marxistas que creen en el dogma de que la extracción de plusvalía es determinante e infalible del modo de producción capitalista, termina calificándolos de deterministas; para él, el modo de producción es resultado de la distribución y de la circulación -y no al contrario-. Argumenta que esto es algo que Marx mismo afirma con el análisis del materialismo histórico, el cual nos permite entender las diferentes estructuraciones económicas del pasado:

Marx no podía prever que algunos de sus seguidores erigirían en dogma el modo de producción como determinante e infalible, y que con ello reinstaurarían el materialismo determinista combatido por Marx mismo [...] Marx *afirma* que la acumulación primitiva de capital, la cual se identifica con la fundación del capitalismo, constituye despojo y explotación, es decir, extracción de plusvalía (cf. las expresiones de sangre y fuego, etc.); pero *no lo demuestra*, pues no se puede demostrar por el análisis de la producción al cual esta Marx ceñido metodológicamente cuando expone su teoría del valor y de la plusvalía; se ha ceñido al estudio de la producción porque ésta es el factor determinante durante el capitalismo, y Marx está convencido que la economía burguesa nos da la clave para entender mejor las economías antiguas. (Miranda, 1976; 68)

Asumiendo una posición antidogmática de Marx frente a la ortodoxia de muchos de sus contemporáneos marxistas, Miranda considera que “Marx no es infalible”. (Miranda, 1976; 2) Por esta razón, y sin temor a criticarlo, afirma que el concepto de “modo de producción” es estrecho. En referencia al capítulo “Ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia”, del Libro III de *El capital*, indica:

[...] el concepto de “producción capitalista” que aquí resulta nítido es una de las indebidas estrecheces de Marx [...] la clase capitalista puede extraer plusvalía de los trabajadores autónomos cuya producción no está directamente subsumida por el régimen salarial o producción capitalista. Esto significa que hay modos mediatos o indirectos de hacer que las clases inferiores trabajen para producirle plusvalía a la clase capitalista, y que no son el modo de producción que en el vocabulario de Marx debe llamarse el modo específicamente capitalista, identificado con el régimen salarial. (Miranda, 1976; 73)

Para destruir la validez de la inmoralidad que justifica el despojo y la explotación en otros modos de producción que aún no han sido subsumidos por el sistema económico hegemónico, es necesario no restringir el concepto “producción” al de “modo de producción capitalista”, ya que todo el capital primitivo que se acumula es automáticamente explotación y despojo. Este es un aspecto que a Marx no le dio tiempo para profundizar debido a que consideraba que aquellos modos de producción que todavía no han sido subsumidos por el capitalismo, son “residuos destinados a desaparecer”. Echando mano de la perspectiva de la teoría de la dependencia, para Miranda lo que Marx no puede abarcar en países como los latinoamericanos, nosotros sí debemos explorar las posibilidades y explicitarlas teóricamente.

En efecto, la tabla de equivalencias que gobierna a la circulación es la que ejecuta el despojo; pero lo que se despoja es el producto del trabajo, y éste acaece fuera de la esfera de la circulación. Sólo que Marx no sistematizó la posibilidad que tiene el capital de poner a trabajar en su provecho a gran parte de la población sin necesidad de subsumirla bajo contrato salarial. (Miranda, 1976; 105)

En los países mal llamados “subdesarrollados”, el capitalismo aliena a las masas, las obliga a consumir productos del sistema dentro de las fronteras de las mismas naciones y fuerza a sus gobiernos a subordinarse al gran capital, quien obtiene transferencia de plusvalía vendiendo barato sus productos y servicios.

[...] para que la plusvalía siga extrayéndose ininterrumpidamente, la mitologización del “desarrollo económico” y la elevación del nivel de consumo necesitan ser la mística de todos los sectores. Alianza de todas las fuerzas “para el progreso”. Los niveles de

consumo, presentados como siempre mejorables, han mostrado ser el mejor recurso para solapar la extracción de plusvalía y para, al mismo tiempo, quitarle combustible al posible estallido social de indignación y rebeldía que Marx esperaba de la pauperización. (Miranda, 1976; 106)

Dadas las condiciones enajenantes que generan dependencia al sistema capitalista, nuestro filósofo llega a la certeza de que para Marx la verdadera revolución radical se tiene que pelear en la conciencia. El arma más poderosa es la concientización de las masas y “el enemigo es el capital porque su único móvil es la obtención de ganancia”. (Miranda, 1976; 121)

Las posibilidades de intensa concientización para el estallido de indignación y de rebeldía definitiva, eso es lo que el auténtico pensamiento marxista descubre de revolucionario en el proceso histórico causado involuntariamente por el capitalismo. Es infantil la teoría que no sabe detectar lo que Marx esperaba realmente de la pauperización de las masas y del colapso de la economía capitalista [...] lo que a Marx le importaba era el efecto de concientización revolucionaria. Este es el punto fundamental en que la esencia del análisis de Marx sigue siendo válida a pesar de que pronosticó debacle capitalista basándose en la sola explotación directa del trabajo industrial asalariado; lo esencial de la crisis definitiva prevista por Marx es la concientización e insurrección de las masas. (Miranda, 1976; 114-115)

Miranda entiende por “revolución verdadera” la “creación de una civilización humana enteramente nueva”. (Miranda, 1976; 125) Para llegar a ella, es de “prioridad absoluta” la concientización sobre la extracción de la plusvalía efectuada por medio de la distribución clasista del ingreso, ya que una “concientización política de los oprimidos que no ataque esa raíz está siempre lógicamente en situación de inferioridad”. (Miranda, 1976; 124) Marx no logró sistematizar este planteamiento teórico; allí estriba su dificultad para integrar a la revolución todos los explotados no asalariados -como los campesinos-.

La concientización debe generar crítica certera anticapitalista, solidaridad y organización al margen y en contra de los modelos legales del sistema. Entonces, para hacer una verdadera revolución es necesario integrar a todos los explotados no asalariados. Con esta reflexión hace un llamado a los diferentes frentes en lucha a la vez que representa una crítica

al voluntarismo extremista de los activistas que entregan la vida en actos cuasi suicidas, como los guerrilleros que asaltaron el cuartel Madera¹⁰³.

El asalto al poder hay que hacerlo cuando la organización de los explotados tenga suficiente fuerza (coyuntura que en México no sólo está muy distante; los explotados ni siquiera han empezado a organizarse en formas no reabsorbibles por el sistema capitalista; creer lo contrario sería caer en voluntarismo revolucionario que impide ver la realidad). Pero antes y después del asalto al poder la verdadera unificación de las masas tiene que basarse en la abolición de lo que Lenin llama hábitos y costumbres capitalistas, egoísmo pequeñoburgués, tendencia a producir pura ganancia. Si no, las fuerzas de los oprimidos no pueden unificarse para la revolución ni ésta puede llegar a ser la verdadera revolución comunista. (Miranda, 1976; 126)

3.2.5.- Crítica cultural a la concepción de la historia de Occidente

En 1972, después de una polémica internacional que se suscitó tras la publicación del libro *Marx y la Biblia*, Miranda decide “colgar la sotana” y romper el cerco de la Compañía de Jesús para seguir con su proyecto de vida personal. Se traslada a vivir en la pobreza a Ciudad Netzahualcóyotl. A finales de 1972 diseña un programa de alfabetización y promoción social (para implementarlo en Michoacán) bajo los planteamientos liberadores de la Educación Popular de Paulo Freire.

En 1973 le publican *El ser y el mesías*, escrito desde la exterioridad de las limitaciones institucionales jesuitas, obra en donde el autor deja un auténtico retrato de su filosofía. Refiriéndose a ella, el filósofo Francisco Piñón considera que fue en aquel momento “un libro, para muchos,

¹⁰³ Más adelante, interpellando a la guerrilla, dice: “mientras las fábricas continúen arrojando dividendos e impuestos, el capitalismo puede enfrentar con éxito todo tipo de guerrillas, sean urbanas o serranas, como no se trate de un golpe sorpresivo o de una imprevisible constelación de circunstancias fortuitas; en circunstancias normales el gobierno y los capitalistas cuentan con un financiamiento bélico cien veces superior al de los guerrilleros y saboteadores y revolucionarios –mientras las fábricas continúen en manos capitalistas, ahí está el punto. La prioridad revolucionaria del proletariado industrial es realmente objetiva, y los movimientos estudiantiles han demostrado cuán (inconscientemente) burgueses son al no saber canalizar sus fuerzas hacia la concientización y politización de la masa obrera”. (Miranda, 1976; 129-130)

revelador”. (Piñón, 2007; 225) Es un texto que puede situarse dentro de la tradición de la Filosofía y Teología de la Liberación, y en el que Miranda muestra la reflexión de un filósofo en sentido estricto compartiendo puntos de vista teóricos con Hugo Assmann y Sartre. En su radicalidad filosófica latinoamericana intenta responder e ir a lo esencial de los fenómenos, lo que lo lleva a sustentar su investigación en la metafísica cristiana de corte kantiano y su fundamentación ética.

Miranda lanza aquí una ofensiva crítica contra la ontología de Hegel y Heidegger utilizando de fondo al Levinas de *Totalidad e infinito* y el pensamiento auténtico de Marx. Es una invitación a asumir en sentido fuerte la responsabilidad ética de la existencia y la urgente revolución social. Para destruir la opresión de milenios que pesa sobre la humanidad es necesario transformar la conciencia. De no ser así, toda revolución es superficial.

Para él, no se puede hacer una “verdadera revolución” si no somos capaces de analizar, comprender y transformar las causas de fondo que generan la opresión y la explotación, porque para él, “aquí se trata de tomar la revolución en serio”. (Miranda, 1973; 13) Por ello, hacer la revolución implica ir a la conciencia moral, en otras palabras, a lo más íntimo, a la subjetividad del revolucionario. Critica a los militantes marxistas que presumen de revolucionarios pero que sólo son voluntaristas que no han hecho un trabajo de autoconciencia que los podría llevar a una liberación más radical.

La razón dialéctica existente es el marxismo vigente. Y es muy criticable. Por superficial. Porque no podemos hacer la verdadera revolución si no acertamos con las causas de fondo de la opresión y de la explotación [...] el sentirnos con derecho fundamental de matar, es un hecho que reside en un estrato más hondo de la realidad humana; se manifiesta de diversas maneras según la época, pero es la explicación de que existan esas manifestaciones. (Miranda, 1973; 11)

El ir hacia la subjetividad nos proporciona la posibilidad de tomar autoconciencia de la profundidad del mal que tenemos que combatir. Es imposible hacer una revolución si el mal se encuentra en el interior de cada uno de nosotros sin darnos cuenta de ello.

El maniqueísmo de los partidos marxistas, que divide al mundo en buenos y malos con la simplicidad, es un arbitrio cómodo que hasta cierto punto facilita las cosas ahorrando el trabajo de pensar con honradez, pero no es compatible con el auténtico pensamiento revolucionario de Marx y Lenin, ni realmente nos lleva hacia la verdadera revolución, ya que impide que nos demos cuenta de la situación como en efecto es. Su aparente eficacia revolucionaria y su capacidad de exaltar a las masas contra <<los malos>>, resultan precisamente aparentes, pues los que no somos ricos tendemos con ello a desatender cuán hondamente es cada uno de nosotros cómplice del capitalismo que le ha lavado el cerebro. (Miranda, 1973; 14-15)

Contra el economicismo marxista sostiene que es necesario ir a Marx y hacer filosofía, “pues Marx mismo hace filosofía y *necesita hacerla* para cambiar el mundo”. (Miranda, 1973; 15) También critica a un materialismo mal entendido -que no es el de Marx- y al dogmatismo de los partidos comunistas, al expresar:

La crítica de Marx al materialismo de Feuerbach debería hacer que los sinceros seguidores de Marx revisaran todo: premisas, fundamentos, orden deductivo, conclusiones, todo. Pues muchos marxistas están profesando lisa y llanamente el materialismo premarxista de Feuerbach cuya tesis política y filosófica más importante consiste en afirmar que las condiciones materiales determinan la conducta del hombre y lo educan inescapablemente para cierto tipo de actitudes. Marx en su tercera tesis revira que ese educador tiene que ser educado y reeducado por el hombre revolucionario. Si esta tesis (inseparable de las otras diez) resulta incompatible con lo que ellos entienden por materialismo, valdría más que los actuales marxistas se volvieran claros y escogieran entre Marx y el materialismo. (Miranda, 1973; 16)

Para un revolucionario radical que comprende la filosofía de Marx, el problema es de injusticia histórica material, es un problema ético y político. La toma de conciencia de la explotación sólo se puede comprender a la luz de la metafísica y el *a priori* kantiano del imperativo moral de la conciencia. La moral es lo que rechaza la ortodoxia marxista ya que, al interpretar mal la onceava tesis sobre Feuerbach, niegan la fundamentación metafísica de la ética -y lo hacen porque conceptúan el materialismo de Marx desligado de Hegel y Kant-

Los supuestos “materialistas” ortodoxos consideran a toda la filosofía anterior y posterior a Marx como especulativa, por lo que dejan fuera de toda argumentación a la metafísica. Por otro lado, sostienen contradictoriamente que las leyes físicas son necesarias e inevitables -como si éstas fueran fuerzas divinas- y las tenemos que aceptar dramáticamente, cayendo en un materialismo etapista o determinista con lo cual se excluye al marxismo de toda culpa y responsabilidad ética e histórica.

Si el marxismo no acierta a hacer que el hombre tome conciencia del mal que en él mismo ha echado raíces, si el marxismo no acierta a hacer que el hombre tome conciencia del pecado, el marxismo no rebasa la dialéctica hegeliana, según la cual, todo lo que ha sucedido en la historia ha sido bueno porque ha sido necesario, todo lo real es racional, todo tenía su razón justificable de ser, y estamos, conforme a Leibniz, en el mejor mundo posible [...] Si los prejuicios teológicos le impiden al marxismo afrontar el hecho desquiciante de la culpa, repite ingenuamente la teología hegeliana que es transposición de la <<defensa de Dios por el mundo que hizo>> emprendida por Leibniz. (Miranda, 1973; 29)

El materialismo mecanicista justifica con la necesidad de la historia los crímenes del pasado y del presente. Por esa causa los marxistas son, en este punto, cómplices del encubrimiento de la injusticia, no así Marx ni el verdadero revolucionario -aquel que va a la raíz y llega a la conciencia-.

Así como el revolucionario rechaza los remiendos reformistas porque son la mejor manera de defender al sistema burgués remozándolo y limándole las aristas más capaces de suscitar rebelión, así el revolucionario tiene que declarar insuficiente *a priori* el cambio de sistema socio-económico si no se revolucionan de raíz las actitudes de unos hombres para con los otros. El valor de cambio (ese <<ente imaginario>>) y el afán de lucro volverían a crear inevitablemente nuevos sistemas económicos de opresión y explotación. Como ya lo hicieron de hecho, pues esos dos factores <<mentales>> que Marx descubre en el seno del capitalismo, Marx mismo comprueba que existían desde antes y que fueron los que hicieron nacer al capitalismo. (Miranda, 1973; 29-30)

El marxismo de la época de Miranda tiene como fundamento la productividad, pero expropiar los bienes de producción no es tarea de un verdadero revolucionario ya que el productivismo genera inevitablemente

injusticia, opresión y explotación (por ello insiste en distinguir entre Marx y el marxismo).

Triste caso: en el momento en el que realmente se trata de hombre, las bases marxistas se muestran insuficientes. Todo el esfuerzo de Marx para que <<a cada uno se le dé según sus necesidades>> y no según su productividad, es bienvenido, pero, en los límites del marxismo vigente, infundado. Obedece a un imperativo absoluto del que su pensamiento sistemático no puede dar cuenta. (Miranda, 1973; 42-43)

La crítica a Marx de Miranda, la cual ha girado alrededor de la religión y el supuesto ateísmo de Marx, va a profundizarse en esta obra. Con fundamento en la alteridad real del oprimido, el “yo” moderno va a quedar trascendido en su “mismidad” cuando se tome en serio la alteridad metafísica de Dios, la cual se presenta como inabsorbible en el clamor del necesitado.

Es en el “otro” donde tiene su raíz la revolución, no es totalitarismo totalizable, sino trascendente, histórico. La interpelación de la víctima constituye la “verdadera alteridad” y en esa verdad se apoya la revolución contra los dioses falsos o fetichizados que permiten la injusticia. Así, el ateísmo de Marx es una reacción contra la religión hegemónica que impone por medio de la violencia el culto al fetiche. Sin embargo, Marx prefería atacar las enajenaciones sociales que la producían y no a la religión en sí.

Para Miranda es en la religión donde se producen símbolos que proyectan un imaginario de mundo cultural trascendental que al ateísmo le cuesta trabajo acceder y, por lo mismo, no llegan a la transformación de raíz. Entonces, la religión fetichizada se tiene que combatir en el “anticulto”, entendido como praxis para la creación de la justicia interhumana.

La religión, de la que Marx sostuvo que es inútil impugnarla mientras perduren las enajenaciones sociales que la producen, en mi opinión sí es necesario combatirla, y de hecho el anticulto de Jesucristo y de los profetas fue lucha contra la religión. Es que, mientras los hombres proyecten el absoluto en alguna dimensión <<objetiva>> y escapista como el culto, el dios es prolongación del yo con alteridad real. Sólo si Dios se instala en el apelo mismo del <<otro>>, puede cambiar este mundo. (Miranda, 1973; 44)

En una crítica cultural a la concepción de la historia de Occidente considera que el tiempo y el espacio carecen de todo sentido a menos que exista un “más allá” de la finitud humana, es decir, un mundo mítico o discontinuo. Ese mundo metafísico es parte del devenir de la historia al que nos transportamos después de la muerte material. La posibilidad metafísica sugerida es posible gracias a la racionalidad trascendental que caracteriza al ser humano, a la creación imaginaria del *éschaton* mesiánico¹⁰⁴. Sin esa posibilidad-de-ser, nada tiene sentido. Lo humano no podría ser si no tiene esta posibilidad de existencia escatológica¹⁰⁵.

El hombre le confiere significación al mundo proyectándolo hacia el final mesiánico definitivo. Esta significatividad que el *éschaton* mesiánico le inyecta, es la que hace que la temporalidad tenga sentido. Es la que hace que haya tiempo. (Miranda, 1973; 53)

La trascendencia o parte infinita del humano es creada en un imaginario cultural intersubjetivo. La concepción de un *éschaton* en más de una cultura remite a la trascendencia de la vida en su pureza originaria de manera intrahistórica, esto le da sentido a la praxis humana en su mundo concreto pues el *éschaton* es un tiempo y lugar escatológico futuro que está por-venir y promete llegar después de la muerte material. Sin embargo, para Miranda el *éschaton* que nunca se realiza en la historia no es *éschaton* real, ya que:

El *éschaton* mesiánico significa justicia definitiva, no significa congelamiento de las personas como si se volvieran súbitamente estatuas inanimadas. La alteridad del otro es irreductible, la exigencia del imperativo moral crece a medida que lo obedezco, ya no estoy solo nunca; la profundización de la comprensión interhumana es ilimitada. (Miranda, 1973; 64)

¹⁰⁴ Nosotros, en base al pensamiento filosófico de las culturas originarias amerindias, entendemos por *éschaton* mesiánico el imaginario mítico-cultural de un lugar y tiempo discontinuo que se encuentra anterior al nacimiento y más allá de la muerte física, ese es el lugar donde trasciende la vida después de morir la carne.

¹⁰⁵ Los humanos nos diferenciamos de los demás entes, no somos una cosa sino un ente metafísico que tiene conciencia de su existencia.

Ser en el mundo no es escapar del mundo hacia uno mismo¹⁰⁶, sino escapar del mundo hacia un más allá del mundo, hacia un proyecto que es la construcción de otro mundo posible, un mundo nuevo *en este mundo*, un mundo donde quepan muchos mundos. Es un *éschaton* donde la realización de la justicia se da sobre la tierra, desde aquí abajo -o donde sea que estemos parados-.

Ese mundo futuro no constituye un más allá sino en la medida en que sea la solución y supresión de todas nuestras injusticias y miserias; si no es mesiánico, queda en la misma carencia de significatividad en que se debate el pasado y el presente. (Miranda, 1973; 56)

Miranda, desde la metafísica, pretende mostrarnos un humanismo encarnado dentro de la historia; ese *tiempo mesiánico* es el “tiempo-ahora”, se encarna en la praxis del fundador del cristianismo que se compromete con la víctima que todavía no es, que todavía no nace porque su praxis de liberación está cimentada en el *futuro mesiánico*¹⁰⁷, esto es, en una justicia real proyectada en el *éschaton*. Idea que es compartida por Marx de manera inconsciente en su comunismo postulado, el cual se aproxima mucho a la idea del *éschaton* como supresión de la lucha de clases o justicia absoluta.

[...] los hechos históricos a los que Marx se atiene no podrían desplazar a la moral idealista y platónica, si no fuesen mesiánicos. Sólo el tiempo escatológico nos endilga un <<que>>; los otros tiempos no constituyen noticia, son tiempos cualquiera; la negación del *éschaton* cualquieriza los tiempos y hace que la historia reincida en eterno retorno. (Miranda, 1973; 88)

Es por esta concepción de la historia, distinta a la hegeliana, que el ateísmo de Marx vuelve a mostrar sus limitaciones pues no puede concebir una derrota definitiva de la muerte de manera real ya que destruir el supuesto “fin de la historia” equivale a aceptar la parusía del mesías, el

¹⁰⁶ Para el nihilismo de la desesperanza no hay ilusiones, es la posmodernidad en su decadencia, en su estoico “encarar-la-nada” resulta sintomático del fracaso.

¹⁰⁷ Para Miranda el pasado y el futuro son categorías que forman parte del equipamiento conceptual del yo, elementos integrales de la mismidad, éstos carecen de alteridad, de *otredad* frente al yo. En cambio, el *futuro mesiánico* rompe con la estructura del eterno retorno de lo mismo del pensamiento occidental.

establecimiento definitivo del reino de la justicia en la tierra y la derrota de la muerte por medio de la resurrección de la carne. Todo lo anterior implica superar el ateísmo y aceptar la fe y creencia en <<la vida>>, la que consiste en la realización del amor al prójimo.

Un materialista debería ser el último en negar la posibilidad de milagro: si la justicia es posible, la derrota de la muerte no es un comportamiento distinto de eso; el hombre no podría hacer proyectos y revoluciones si el ser material mismo no lo estuviera impulsando; su base, su fundamento de revolucionario es el depósito mismo de ser que de por sí tiende a un *éschaton* y usa al hombre para realizarlo. Es inexplicable que el hombre sienta sufrimiento, y aun muera de infarto, por un conflicto interhumano, si la materialidad misma del hombre no fuese ya producto de sus relaciones con otros hombres. (Miranda, 1973; 182)

3.2.6.- ¿Marx un cristiano?

Es a partir de su ingreso a la UAM -en 1974- que comienza una producción filosófica de tiempo completo. En 1978 publica de manera independiente *El cristianismo de Marx*, habiendo pasado cinco años desde la publicación de su último libro. Por medio de un estudio de la obra completa de Marx -que hasta esa fecha se había publicado-, Miranda es uno de los pocos mexicanos que en aquellos días pudieron hacer un análisis basado “en los 43 volúmenes de la colección titulada Marx Engels Werke (Dietz Verlag, Berlín) y en el grueso volumen de los Grundrisse der kritik der politischen Oekonomie (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt). Siglas: MEW y Gr”. (Miranda, 1978; 7)

En ese trabajo intentará documentar y probar que la tradición moral y humanista de Marx es cristiana, de forma tal que en las primeras dos líneas del prólogo ya afirma categórico: “En plena edad madura Marx es cristiano y cree en Dios”. (Miranda, 1978; 7) La obra es traducida al inglés, pero para que pueda salir la edición se lleva a cabo una negociación con la cual se modifica el título¹⁰⁸ y se eliminan las primeras líneas citadas, además de los párrafos iniciales, en los que sostenía:

¹⁰⁸ Fue editado por Orbis Books con el título Marx against the marxists. The Christian Humanism of Karl Marx.

[...] el cristianismo de un autor consiste en algo más que decirse cristiano y afirmar la existencia de Dios. Necesito analizar el conjunto de su pensamiento y el sentido preciso de su mensaje. Por ejemplo, no se puede ser determinista y cristiano al mismo tiempo, no se puede negar la moral y afirmar el cristianismo; etc. Y ese es el aspecto negativo, llamémoslo así. Desde el lado positivo, el presente libro hará constar, además, cuan enjundiosamente cristiano es el mensaje de Marx. No sólo es demostrable falsa la imagen satánica que los contrarrevolucionarios han difundido de Marx; también lo es la que ciertos revolucionarios sedicentes marxistas han proyectado; y curiosamente ambas imágenes coinciden en muchos puntos. (Miranda, 1978; 7)

Desde el primer capítulo el autor establece una posición crítica hacia el marxismo ortodoxo y su interpretación de la obra de Marx. Para Miranda, el motivo de la revolución no puede surgir del utilitarismo consumista del “burdo materialismo” egoísta, el cual considera que las condiciones materiales son el motor de la revolución. Afirma, por el contrario, que el motivo de la revolución es moral y no material porque “si se trata, muy materialistamente, de mejorar el nivel de consumo, no hay por qué abolir el capitalismo [...] pero es que la mentalidad materialista lo ha desenfocado todo”¹⁰⁹. (Miranda, 1978; 18)

¹⁰⁹ Sin negar la moral, considero en mi lectura -desde la perspectiva de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel- que Miranda niega *la vida* como *principio material*, y más aún, la *dignidad de la vida de la víctima* como *principio material crítico*, al apuntar: “para que haya desenlace tiene que intervenir la revolución socialista, pero en ningún lado se dice que ésta surja por hambre o por el creciente acoso de la necesidad”. (Miranda, 1978; 31) Es decir, niega como móvil la corporalidad material humana y su neuronal pulsión de vida y coloca en su lugar un principio formal abstracto, sin duda éste es necesario, pero no es el único. A nuestro parecer se equivoca cuando quiere respaldar esta hipótesis con textos de Marx, sin embargo, no lo dice sin fundamentos, aunque en la lectura que realiza éstos se perciben forzados, por ejemplo: “Por lo visto, según Marx los motivos de hacer la revolución se perciben más con la conciencia moral que con el estómago. Advuértase que, de acuerdo a las expresiones que hemos transcrito de ‘Trabajo asalariado y capital’, el mejor nivel de vida tiende a hacer que la clase obrera esté satisfecha de forjar ella misma las cadenas de oro que la esclavizan [...] Conviene ponderar cualitativamente el tipo de indignación que pretende provocar”. (Miranda, 1978; 25) Aun admitiendo la falta de conocimiento a profundidad de la obra de Miranda, pienso que el principio formal moral no es el único principio para una ética crítica, ni siquiera es el más alto principio, pues partiendo de la horizontalidad y de la Ética de la Liberación, el principio formal está en relación con la carnalidad sufriente de la víctima y su praxis de liberación, en otras palabras, el principio formal es indudable pero *la vida* como *principio material* está co-implicado en

Estratégicamente, echa mano de una metafísica que linda el idealismo para fundamentar una ética que instaure la justicia definitiva, o lo que es igual, aquello que está de fondo es la dualidad justicia/injusticia. Para nuestro filósofo mexicano no es el hambre material lo que motiva a una revolución, sino el mandato moral de justicia. En este sentido, tiene muy claro que en Marx:

[...] el capitalismo es injusto y el comunismo es realización de la justicia. Lo cual sí motiva revolución. Si la bandera de Marx ha atraído millones de seres humanos, de seguro no ha sido por ausencia de juicios de valor y de estimaciones morales, sino cabalmente por lo contrario: por elemental sentido de justicia. (Miranda, 1978; 26)

Juzga que el materialismo utilitarista no es condición para hacer la revolución, la razón de ésta es moral y como tal “sólo la interpretación moral absoluta por parte de Dios suscita subjetividad en el mundo finito”. (Miranda, 1978; 41) Al abordar el tema de la subjetividad critica al marxismo althusseriano, donde el humano sensible es tomado como objeto, y por lo tanto, el sujeto no existe; dirigiéndose a los grupos radicales de izquierda y después de haber debilitado al “materialismo burdo”, asevera: “Pero la nueva ortodoxia stalinista-althusseriana es todavía peor: para negar que el proletariado es sujeto de la revolución, niega del todo que sea sujeto. Sostiene que no existen ni sujeto ni sujetos”. (Miranda, 1978; 37)

Si no existiera sujeto, ni sujetos, no podrían existir modos de producción ya que éstos son creados por modos de ser del sujeto, en síntesis, el humano es el productor de la sociedad. Sujeto es el trabajador utilizado como fuerza de trabajo de un modo de producción social inventado y construido intersubjetivamente.

Para Althusser, como buen positivista, la ciencia en cuanto tal no reconoce sujetos; para el concepto que Marx tiene de ciencia la

relación con lo formal y lo fáctico. Sin principio material se cae en un principio formal abstracto, absurdo. De igual manera, un principio material sin complementariedad con la moral y la factibilidad cae en el “burdo-materialismo”, en idealismo.

existencia del sujeto es un dato imprescindible, tanto porque en la realidad el sujeto existe, como porque en la mente del científico no debe prescindirse de ella. (Miranda, 1978; 43)

De acuerdo con Miranda, el sujeto en el pensamiento de Marx es central y no puede interpretarse como si no existiera, de lo contrario, se negaría la construcción creativa de la historia y se caería en un determinismo trágico. Marx condena al capitalismo precisamente porque considera al humano sujeto de la economía y la historia.

El criterio para impugnar el capitalismo es el hecho de que los trabajadores son sujetos y no pueden ser tratados como objetos. En el capitalismo los medios de producción y el capital en conjunto **utilizan al hombre** para obtener plusvalía. En el comunismo el hombre –como sujeto, destaca Marx- utiliza los instrumentos de producción para sus propios fines humanos. En vez de negar el sujeto (negación que con raro cinismo inventó Althusser), Marx tiene como norma explícita la afirmación del sujeto. (Miranda, 1978; 47)

Califica como inaceptable el que Althusser niegue el humanismo de Marx, ya que para comprender el sistema económico en el que se vive es necesario comprender que la existencia real del sujeto se constata en el proceso productivo. De igual manera, bajo la posibilidad de la incertidumbre y el libre albedrío del sujeto, critica el determinismo economicista que conduce a la contemplación y no a la praxis. El sujeto es libre, capaz de proyectar a futuro, decidir y construir su historia; el grado de libertad depende del conocimiento, de la conciencia moral alcanzada. Contra el determinismo de las supuestas leyes naturales desbordadas por el principio de imprevisibilidad de los hechos históricos, indica - respaldándose en Marx-:

No es sólo que Marx distingue con nitidez entre lo que es obra de las leyes naturales y lo que es obra del libre esfuerzo y decisión humanas [...] No es sólo que Marx fácticamente reconoce la libertad humana. Es la valoración lo que aquí queda absolutamente de relieve. Lo que para Marx vale la pena, lo que estima, es aquello que los hombres realizan por libre decisión, esfuerzo y lucha. Y desestima los cambios que en última instancia se reduzcan a efecto de las leyes naturales. El marxismo determinista se debe a pura ignorancia de la obra literaria de Marx. (Miranda, 1978; 73)

Como no hay hechos decisivos, ningún modo de producción es determinante, ni condición necesaria para un fin establecido teleológicamente. Así, no son las condiciones económicas objetivas las que causan las revoluciones, sino una moral con fundamento metafísico esencialista, siendo la historia concebida como “espíritu”. Por tanto, los motivos de la revolución no se pueden reducir a causas económicas de un determinado modo de producción, ya que:

Si al crear su ciencia histórica Marx y Engels hubieran pensado que ella hace a los acontecimientos predecibles con certidumbre, no abundarían tan insistentemente en sus plumas las continuas afirmaciones de absoluta imprevisibilidad de los mismos. Con otras palabras: que la idea de ciencia histórica no incluye predictibilidad de los hechos (excepto el final, que es el comunismo). (Miranda, 1978; 87)

Mostrando mucha admiración por aquellos pequeños grupos libertarios de “individuos extraordinarios” y dando elementos de análisis para la impredecibilidad de la “libre decisión” en la guerra, enuncia -en aparente diálogo con el frente armado de la guerrilla latinoamericana-:

El modo de producción, como causa, siempre está presente y operante; evidentemente, no nos explica por qué en un caso la guerra se gana y en otro se pierde, pues en ambos casos el modo de producción estaba presente; admitida su presencia, todavía hay que buscar en cada caso cuales fueron los hechos decisivos, si de veras queremos explicar algo. (Miranda, 1978; 85)

El factor decisivo en una acción militar es la “libertad humana”. Los conocimientos militares son insuficientes para predecir con certeza la victoria en las batallas de una guerra. La “libertad humana” está presente en todas las ciencias, así como en la historia. La ciencia es un factor histórico y no se reduce solamente a la producción material, sino también al trabajo espiritual de la sociedad entera. La “libertad humana” es la esencia necesaria para darle sentido al mundo de la vida cotidiana; sin ella, perdería razón de ser todo acto humano, puesto que:

Para merecer admiración, una acción o una vida necesitan ser producto de verdadera libertad humana. Si lo que un hombre hace,

forzosamente tenía de todos modos que hacerlo, las palabras genio o héroe deben desaparecer del vocabulario. (Miranda, 1978; 91-92)

Cuando se está abierto al misterio de lo inconmensurable y no a la determinación económica, se tiene “ironía” en la historia, se apela a un principio superior metafísico o poco materialista que dirige la historia y que el humano no es capaz de aprehender en su totalidad aunque, a pesar de ello, es parte de la razón absoluta.

Aquí se reconoce la posibilidad de que las ideas causen una fuerza sobresaliente que las circunstancias socioeconómicas no bastan para explicar. El papel decisivo de un puñado de hombres heroicos está afirmado como excepcionalmente posible, pero nadie ha afirmado que no sea excepcional [...] La razón triunfa en la historia a pesar de todo [...] para Marx y Engels la impredecibilidad histórica no atañe a la existencia segura de un final comunista de la historia. Aquí quede solamente anotado este apelo de Marx y Engels a un principio superior que dirige la historia y que los agentes y protagonistas humanos no son capaces de abarcar. (Miranda, 1978; 94)

Bajo esta argumentación metafísica, Miranda declara que la base económica puede ser modificada por factores no económicos; así, la violencia que se da en una revolución no es reducible a un factor económico, ya que puede responder a factores espirituales, personales, culturales, etcétera. Para cambiar el modo de producción a través de una revolución se requiere ir más allá de las determinaciones económicas, eso es ir hacia el humanismo de Marx. El humanismo del que parte Miranda es normativo, es un mandato de humanidad que interpela a la conciencia y bajo el que podemos distinguir que no todo desarrollo es digno del ser humano.

Marx espera la revolución que dé al traste con el capitalismo, del hecho de que los obreros se darán cuenta de que son personas y de que es indebido que los medios de producción no les pertenezcan [...] El suscitar indignación no le parecía a Marx inconciliable con la más rigurosa científicidad del análisis. Si lo

analizado es objetivamente indignante, el percatarse de ello indigna, y lo hace porque ese percatamiento es precisamente objetivo y científico. (Miranda, 1978; 134)

El anhelo de libertad innato de la humanidad es concebido por nuestro filósofo mexicano como humanismo puro, de aquí que la lucha del socialismo y de la revolución sea por la humanidad. Debido a ello, el “humanismo de Marx tiene evidente carácter moral e incluye insobornabilidad [...] El libro primero del ‘Capital’ denuncia la jungla darwiniana llamada libre competencia”. (Miranda, 1978; 119) Este mandato moral no es material porque viene de un lugar más sublime y en el humanismo de Marx ya está presente dicho deber, el cual no es una opción. Entonces, la destrucción del sistema capitalista y la construcción del comunismo es un imperativo moral que está más allá del condicionamiento material pulsional de la sobrevivencia de la vida humana.

No sólo es moral el juicio y afirmación de que hay despojo y de que el capitalismo consiste en explotación. Además surge de ahí en la obra de Marx, como bien sintetiza Engels, el imperativo categórico inconfundiblemente moral de que **debe** suprimirse el modo capitalista de producción. Todo el análisis económico es para fundamentar ese deber y obligación. (Miranda, 1978; 156)

Una ciencia que apela a la conciencia no puede ser amoral. El verdadero revolucionario sacrifica su vida por un mandato moral, no por un sentimiento material egoísta. Según el autor, los actos heroicos en la praxis de liberación se dan en un grado de conciencia moral. El sacrificio revolucionario es una aportación cristiana al comunismo, que ya está presente en el siglo I.

El sacrificarse por los demás es una de las incontables aportaciones que el auténtico cristianismo hace para la realización del comunismo (los luchadores de la comuna, cuando los burgueses criticaron que eran unos desconocidos, respondieron: como los doce apóstoles). Y quien crea que, ya realizado el comunismo, el saber sacrificarse por los demás perderá actualidad, no sabe lo que dice. (Miranda, 1978; 176)

Es en el sacrificio por el bien de la humanidad donde Miranda descubre el comunismo cristiano encubierto de Marx, esa praxis de liberación no comienza en la tradición de Occidente, sino de Medio Oriente. Es hasta su llegada a Europa que comienza a difundirse por el mundo y es tergiversado para fines imperiales. Así, la esencia del humanismo de Marx tiene su génesis histórica en la tradición fundada por el Nazareno, quien enseñaba que el pobre como alteridad es fin en sí mismo y no un medio utilizable. Este cristianismo Miranda lo ve implícito en la obligación moral de la praxis de Marx.

Los fundadores del marxismo consideran máxima alabanza el hacer constar que un hombre tiene estricto e inalterable sentido del deber. La idea que de Marx y Engels se han formado, tanto los reaccionarios interesados en desprestigiarlos, como los materialistas que pretenden amparar bajo la autoridad de Marx su propia absurda evasión de la obligación moral es una deforme calumnia carente aun del más tenue fundamento en la obra y en la persona de Marx. Este fue un señor de estilo antiguo (¿detalle insignificante?: usó monóculo toda su vida adulta), profundo despreciador de la popularidad, terriblemente dotado de responsabilidad moral implacable, a quien la profundidad de su sentido moral hizo comunista. (Miranda, 1978; 179)

Documenta que Marx en toda su obra, al igual que los profetas de Israel, hace una crítica a la adoración del fetiche, tema que desde los tiempos relatados en la *Biblia* es fundamental. Considera que de manera estratégica, pedagógicamente y analógicamente utiliza Marx la crítica al fetiche para evidenciar la adoración del capital como falso dios. El autor expresa: “la concepción del dinero como falso dios no puede cercenarse de la obra de Marx” (Miranda, 1978; 198) menos aún su origen semita.

[...] la Biblia innumerables veces llama a los falsos dioses obra de las propias manos de los hombres. La tesis de Marx es que el ser dominados por la obra de las propias manos se realiza con mayores veras en el modo mercantil de producción que en la religión. (Miranda, 1978; 195)

La crítica al falso dios o fetiche materializado como dinero tiene fundamento, acorde con nuestro autor, en el humanismo con el cual Marx critica la subordinación de la humanidad al *Ser* en su manifestación como

capital: “La conversación o alrevesamiento del sujeto en objeto, del fin en medio, y viceversa, Marx la vio primero en el terreno de la religión falsa; y de ahí la aplicó a la economía”, (Miranda, 1978; 205) es decir, la adoración al Mammón, porque “En cierto momento el dinero se vuelve dios. Y ese dios en un cierto momento crea el modo de producción llamado capitalismo”. (Miranda, 1978; 200) La crítica al fetiche realizada por Marx es una crítica teológica, cuestión que escandalizaba a los materialistas contemporáneos con los que dialogaba Miranda.

Todas estas descripciones del dinero como sujeto, vampiro, ente vivo que busca inmoralidad, chupador de sangre y de plusvalía, monstruo con alma, paridor de crías vivientes, etc., no deben hacernos olvidar que desde el capítulo primero del libro primero, en el gran remate de ese capítulo bajo el título “El carácter de fetiche de la mercancía y su misterio”, Marx conscientemente nos advierte que se trata de una cuestión teológica. (Miranda, 1978; 208-209)

Miranda, desde su cristianismo de la liberación crítico y latinoamericano -y sin temor a equivocarse-, defiende una tesis polémica pero que demuestra documentalmente con escritos de Marx. Y a la vez que apuntala su interpretación, nos hace comprender a un Marx judío-cristiano que está muy lejos de la lectura de los marxistas de su época.

Por el contenido de la obra económica de Marx, lo menos que podríamos decir con toda verdad es que el mensaje evangélico utilizó a Marx como instrumento inconsciente para la elaboración científica y la propagación de la enseñanza de Cristo sobre el dios Mammón [...] Marx no era inconsciente ni renuente a su conexión con ese mensaje del Nuevo Testamento. Ni podía serlo, como veremos en “La cuestión judía”; pues increpa al mundo cristiano con un argumento ad hominem como pocos ha habido. (Miranda, 1978; 212)

En el momento en que escribe *El cristianismo de Marx*, Miranda era uno de los pocos filósofos mexicanos que había leído la obra completa del pensador alemán de origen judío en su lengua madre. Toda su argumentación nos conduce a enfocar nuestra intencionalidad fenomenológica hacia un Marx cristiano y no judío. El autor sostiene la

tesis de que el Marx de *La cuestión judía* ya es comunista, porque es cristiano: “Es tan obvio que Marx se siente cristiano y no judío, que por esta obra se le ha reprochado antisemitismo”. (Miranda, 1978; 219)

Con esta interpretación también logra religar al Marx “joven” con el “maduro”, rompiendo en definitiva con la división del Marx fragmentado en “hegeliano” y “maduro”, de aquella metodología separatista propuesta por Althusser para el análisis de la obra de Marx.

[...] lo que el neomarxismo repudia de las obras de juventud no añade ni tilde a las tesis más centrales e imprescindibles de los tratados económicos de plena madurez; estas añaden a aquéllas, pero no viceversa. Para repudiar las obras más tempranas de Marx (entre las que no cuentan “La sagrada familia” ni “La ideología alemana”), hay que rechazar en el “Capital” las tesis más centrales y generadoras del conjunto. (Miranda, 1978; 220-221)

Otro aporte que decanta del análisis de la obra de Marx es el cristianismo crítico o comunismo, que no es el impuesto por las mafias del Vaticano relacionado con el capitalismo imperialista, ni por la dictadura estalinista. De aquí “se infiere no sólo que debe distinguirse en el cristianismo entre una corriente ortodoxa conservadora y una corriente revolucionaria, sino también que el movimiento comunista de Marx se parangona a esta última”. (Miranda, 1978; 225) La diferenciación es necesaria, ya que:

Frecuentemente se ha entendido el ataque de Marx contra la religión como ataque contra el cristianismo. Pero el cristianismo no es religión [...] hablando con todo rigor, la reinterpretación del cristianismo como religión ha sido la más radical falsificación que se ha cometido en la historia. (Miranda, 1978; 223)

En la crítica a la religión, “Marx ataca al cristianismo convertido en religión, y en ese sentido todo lo que diga es poco”. (Miranda, 1978; 223) Con esta distinción, nuestro autor hace de Marx un cristiano partidario de la teología de la liberación. Con documentos como cartas, trabajos escritos de juventud y obras maduras, afirma categóricamente que “Marx se reconoce como cristiano” (Miranda, 1978; 224) ya que “Marx efectivamente tuvo fe cristiana, y no sólo fue bautizado” (Miranda, 1978;

225) y “es inocultable que Marx identifica su movimiento con el primitivo cristianismo”. (Miranda, 1978; 225)

Al movimiento comunista de Marx lo identifica como la continuación consiente de un cristianismo revolucionario, el cual escatológicamente “trata de construir el reino celeste en la tierra” (Miranda, 1978; 227). Para la realización del comunismo es necesario “que los nuevos cristianos, o sea los comunistas, no deben descuidar la lucha política porque es el instrumento imprescindible para la realización de ese reino comunista”. (Miranda, 1978; 227) Tenemos que recordar que para los años en que escribe esta obra, los ejércitos guerrilleros agrupados en el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) estaban combatiendo contra la dictadura de la familia Somoza; quizá cuando hace estas afirmaciones está pensando en aquel pueblo de Latinoamérica.

De acuerdo con Miranda, la civilización es lo que hace al humano libre, en lo civilizado está contenido el imperativo moral que hace libre al humano y ha sido desarrollado por la “superioridad teórica del pueblo Alemán”. (Miranda, 1978; 252) La admiración por el pueblo Alemán tiene la intención de romper con los nacionalismos, prejuicios y complejos de inferioridad de los países poscoloniales; a pesar de esto, en su argumentación se puede identificar una tendencia desarrollista lineal y teleológica de la historia que sorprende¹¹⁰.

¹¹⁰ En toda la propuesta crítica de Miranda encaminada a una lectura de la obra de Marx diferente a la de la ortodoxia marxista, percibo, de manera personal, que nuestro filósofo mexicano procura hacer de Marx un cristiano crítico latinoamericano. No podemos estar de acuerdo con su admiración por la “civilización” moderna occidental, ya que el lugar de enunciación de donde parte su argumentación y su cultura madre es desde un país posrevolucionario como México, en otros términos, se lee y se interpela a Marx desde una realidad cultural que no es puramente occidental. Si se quiere ser occidental “puro” desde una región del mundo no occidental, se necesitaría borrar completamente las raíces ancestrales de la cultura madre, esto es casi imposible a menos que se caiga en la esquizofrenia o en la muerte ya que, aún antes del nacimiento, el feto en el vientre de la madre recibe estímulos emitidos por una cultura y se mama la cultura en los primeros años después del nacimiento. Asumir una cultura extranjera es volver a aprehender el mundo, pero el sujeto no se puede deshacer totalmente de las categorías epistemológicas del mundo en que se crió. Tratar de asumir la cultura occidental de manera pura es imposible y tomarla como modelo a seguir implica desvalorar y negar la cultura de origen por ser inferior. Incluso el cristianismo de Marx, Engels y Miranda está subsumido por culturas originarias y ha sido transformado por la cultura local, lo que no lo hace puro

Su razonamiento provocador interpela y cuestiona los análisis regionalistas y abre las fronteras de la discusión mundial. Acepta y utiliza como criterio de validez lo “universal”, entendido desde la perspectiva occidental y no “pluriversal” como se entiende bajo la mirada intercultural y decolonial¹¹¹.

sino continuación viva de la cultura madre en el diálogo intercultural. Si el diálogo entre culturas es simétrico, se puede de manera pacífica intercambiar analógicamente razones, argumentos, conceptos, categorías, manifestaciones metafísicas distintas. Las culturas, al igual que las personas, no son incommunicables, ni incompatibles en los principios; colocarse simétricamente frente al otro asigna en su justo lugar la dignidad de la alteridad, e intentar comprender su mundo es desjerarquizar a las “civilizaciones” y romper el etnocentrismo relativista. Así, de manera horizontal, en la fraternidad se puede comunicar, explicar e intercambiar conocimientos. No puedo compartir la admiración de Miranda por la cultura occidental, ya que la idea de civilización de los occidentales no es necesariamente la misma que cultivaron los incas, mayas o aztecas, culturas originarias a las cuales occidente ha catalogado de “bárbaras”, “incivilizadas” e “incultas”. ¿Qué piensan y sienten mis ancestros mayas y kiowas de estos calificativos a su persona, comunidad y cultura? Pero no debemos caer en reduccionismos superficiales, Miranda -al igual que Marx- define como “bárbaro” a “la conducta de rufianes, de estafadores, la afirmación del derecho del más fuerte” y a la “civilización” como aquello que “se opone a esa barbarie”. (Miranda, 1978; 248) En este caso, las culturas que habitaban el continente amerindio fueron civilizaciones que se opusieron a la barbarie de la guerra de conquista. “Lo primero que debe notarse –y no suele tenerse en cuenta aunque es decisivo- es que el idiotismo y la estupidez hereditaria que Marx y Engels atacan en contraste con la civilización, lo atribuyen por igual a los campesinos europeos y alemanes que a los campesinos de cualquier región del planeta. Se trata de ‘el idiotismo de la vida campesina’, donde se encuentre. Es una pura superficialidad pensar que Marx y Engels padezcan mera propensión preferencial por Europa y Alemania. Según Marx, existe una universal disposición a la barbarie, por igual en europeos que en asiáticos o polinesios”. (Miranda, 1978; 248)

¹¹¹ Ante este criterio de validez occidental –y que acepta Miranda- preguntamos: ¿Cuál razón es la auténtica y verdadera? ¿la occidental? ¿la amerindia? Si existen dos razones distintas entre sí es porque habitan también en dos mundos de comprensión distintos y cada totalidad cultural estructura su concepción de lo “universal”, por lo que el criterio no necesariamente tiene que ser único, ni inequívoco, no se reduce a eso. La razón y la razón del otro son capaces de entrar en diálogo e intercambiar conocimientos, siempre y cuando no se imponga la supuesta “verdad única y universal” como lo hicieron los invasores europeos por medio de la violencia de las armas al llegar al continente amerindio. Aquello fue la imposición violenta de una racionalidad sobre otra racionalidad distinta a la europea. En la invasión a amerindia la barbarie extranjera violó toda racionalidad, se pretendió única y lo suficientemente desarrollada moralmente para intentar exterminar pueblos originarios. La guerra de la invasión de amerindia fue parte de la ignorancia, horror y violencia de la barbarie de la autodenominada “superioridad civilizatoria”.

Tenemos que reconocer en Miranda la pretensión de superar la psicología de un pueblo poscolonial con mentalidad colonial –y de la cual nuestro autor forma parte-. Es admirable el esfuerzo y los resultados filosóficos que logra, pues se acerca mucho a la decolonialidad; sin embargo, termina por ocultar las diferencias y homogenizar las distintas culturas. Es por ello que se admira de la “superioridad alemana”.

De racismo no se trata cuando reconocen a todos los pueblos la capacidad de desarrollarse hasta plena civilización y comunismo; la cuestión es saber quién va más adelantado en ese proceso de desarrollo, y sería eso sí puro apriorismo sostener que todos los pueblos van empatados en esa carrera. No veo por qué se deba a prejuicio el contar con que alguno va más adelante que los otros, y el verificarlo tampoco es cuestión de misterio; puede comprobarse. Prejuicio nacionalista es más bien negar la posibilidad de que otro pueblo sea más civilizado que el mío; eso sí es chauvinismo, y subyace a menudo en este tipo de discusiones. Pero para sostenerse necesita profesar relativismo moral, como si no existiera criterio objetivo a cuya luz se puede dirimir; y entonces sí la incompatibilidad con Marx y Engels es declarada. (Miranda, 1978; 252)

Esta obra es posiblemente su más grande desafío como marxista, llegando al clímax de una larga investigación que comenzó a finales de los sesentas. En sus primeras obras se percibe inquietud y necesidad de entender a Marx y el marxismo para una teoría latinoamericana. El escandaloso atrevimiento de un filósofo marxista mexicano es el hecho de haber descubierto a un cristiano en su interpretación de la obra de Marx. Su tesis principal aparece ya en las primeras líneas de este libro, pero después de una larga crítica y diálogo, en el capítulo décimo, afirma de manera categórica -como síntesis de todo su análisis-: “Marx creía en Dios”. (Miranda, 1978; 270)

Para llegar a esta conclusión vuelve sobre el tema del fin de la historia y el *éschaton* mesiánico, el cual es una concepción del tiempo desde la tradición semita que le sirve para criticar al marxismo mecanicista y al economicismo etapista. Este tema lo había trabajado de manera eminente, tanto en *Marx y la Biblia*, como en *El ser y el mesías*. Ahí el *éschaton* es el fin de la historia, pero dentro de la historia y no en otro mundo ultraterreno.

Dicho de otro modo, es la realización absoluta de la justicia, el comunismo materializado de forma real.

El origen de esta concepción escatológica la retoma nuestro autor de la definición que ofrece del comunismo el nazareno fundador del cristianismo, y que se encuentra en el eje central del análisis económico de Marx y de todo verdadero revolucionario, pues “[...] la característica más sobresaliente del pensamiento de Marx es esa plena conciencia escatológica. Más aún: nadie que carezca de ella puede ser revolucionario”. (Miranda, 1978; 258) Ahora, después de diez años, reafirma esta hipótesis y concluye -con mayor certeza que sus análisis anteriores- que Marx cree en el dios cristiano porque:

[...] a diferencia de otras doctrinas o tesis o convicciones, en la conciencia escatológica hay algo muy característico: en estricta congruencia lógica no se puede creer que existe un éschaton de la historia si no se cree que existe el Dios que dirige la historia. El éschaton es el triunfo definitivo del bien sobre el mal –excepto si en la demostración se incluye la de la existencia de Dios que es procedimiento científicamente demostrativo seguido por Hegel. (Miranda, 1978; 258)

El postulado del comunismo de Marx, al igual que el éschaton de Jesús de Nazaret, significan justicia definitiva, o lo que es igual, la construcción por siempre de una forma de sociedad verdaderamente humana, el reino de los cielos terrenal, intrahistórico, real, el triunfo de la razón.

[...] no se puede ser revolucionario negando el éschaton. Necesariamente se reincide en el eterno retorno de injusticias y remiendos, opresiones y composturas, explotaciones y compensaciones –la antigua mierda, como Marx le llama. Los neomarxistas risiblemente la llaman “antagonismos no contradictorios”. (Miranda, 1978; 266)

En el radicalismo de Miranda (que se puede confundir con idealismo o ingenuidad anarquista), no se trata tautológicamente del eterno retorno de lo mismo o de la promesa de un futuro utópico siempre inalcanzable, sino de una nueva sociedad: el comunismo, fincado éticamente sobre la paz y el trabajo en un definitivo triunfo del bien sobre el mal, no en un más allá especulativo sino más acá, aquí en la tierra, en el

mundo material humano que hoy vivimos y padecemos, cosa que ve igualmente en Marx.

El pensamiento de Marx es rigurosamente escatológico, en el sentido más técnico de esa palabra. Pero dijimos que la afirmación del éschaton lógicamente implica la afirmación de la existencia de Dios que dirige la historia [...] Si algunos marxistas han negado el escatologismo de Marx, es porque suponían que Marx era ateo; y el nexo lógico estaba bien intuitivo; pero Marx era teísta y escatólogo, las dos cosas. (Miranda, 1978; 269)

De esta reflexión deduce que en la filosofía y en la concepción de la historia de Marx rige “la existencia del Espíritu astuto que dirige la historia” (Miranda, 1978; 269) pues “Marx creía en Dios y este hecho rotundo no tiene vuelta de hoja”. (Miranda, 1978; 270) Sobre el supuesto ateísmo explícito de Marx, y contra los marxistas althusserianos, pronuncia:

Hay enunciados de Marx interpretables como ateísmo, pero curiosamente **son obras de juventud que Marx nunca trató de volver a publicar**. Como contamos con afirmaciones explícitas de la existencia de Dios en 1851 y en 1856, dichos enunciados ateoides quedan necesariamente en la categoría de poses de juventud; se trató de una crisis que a muchos intelectuales aqueja durante la universidad y los primeros años de actuación pública. A menos que haya profundidad premeditada: Marx no quiere ser catalogado con ninguno de los grupos que se dicen creyentes y suma fuerzas con las organizaciones revolucionarias que la sociedad tiene fichadas como ateas; el nombre de Dios ha sido y sigue siendo usado para apoyar todas las causas conservadoras y para impugnar y reprimir la revolución; Marx prefiere figurar como ateo [...] lo importante es la realidad misma de Dios, no el nombre. Y esa realidad se comprueba en la omnipotencia del bien, que opera en el mundo y en la historia –hasta llegar a un éschaton que es el triunfo definitivo del bien sobre el mal. (Miranda, 1978; 272)

La materialización real de un nuevo modo de producción implica cambiar las estructuras del modo de producción capitalista vigente. Destruir un modo de producción injusto y construir uno nuevo con justicia es para Miranda ir al comunismo, debido a que “Todo intento de cambio y mejora tiene que materializarse en un nuevo modo de producción que es comunista o no es nuevo”. (Miranda, 1978; 297)

Debemos señalar que al escribir esta obra Miranda es profesor del Departamento de Filosofía de la UAM-I. En ese momento de su vida, la praxis de Miranda está enfocada a caminar junto a trabajadores en la lucha laboral del Sindicato de Trabajadores de la UAM (SITUAM); es decir, está inmerso en el ambiente académico y tiene en mente tanto a obreros, como a alumnos y académicos. Sin embargo, dice explícitamente en el “epílogo”:

[...] quizá llega el momento de unificación revolucionaria para el obrero occidental que sí existe y no es materialista [...] Marx lo tenía como el único protagonista posible de la revolución, y esa tesis, con tal de que no equivoquemos destinatario del mensaje, sigue siendo válida. (Miranda, 1978; 297)

Bajo nuestra sospecha suponemos que tal vez es por estos interlocutores presentes en su vida diaria de la UAM, que añade en la última parte del texto un “apéndice epistemológico” respaldado en Adorno y Levinas, y donde hace una disertación sobre lo que Marx entiende por ciencia:

Marx, como buen filósofo, tiene una exigencia de verdad que va más allá de la ingenuidad del científico natural y del sentido común que se atiene a “los hechos” de la observación espontánea o de la experimentación planeada y dirigida. (Miranda, 1978; 279)

El ambiente académico de la UAM-I tenía por entonces una fuerte tendencia hacia la filosofía analítica, quizá por ello -y muy apegado a la lectura metafísica de Hegel- trata de argumentar a favor de la concepción de ciencia que encuentra en Marx, por lo que escribe: “lo que nadie podrá hacer es sostener que la ciencia de Marx es empírica”. (Miranda, 1978; 280) Y más adelante: “Marx no puede ser más explícito en ahincar el sentido antiempírico de su ciencia”. (Miranda, 1978; 281) Bajo tal lectura, entonces:

Los conceptos principales y absolutamente centrales de la ciencia de Marx no sólo no son empíricos, sino que Marx encarecidamente subraya que no lo son y que atenerse a lo empírico es impedir que haya ciencia. Se trata de intelección, no de empiria. (Miranda, 1978; 282)

Sus tesis contra el positivismo están ya trazadas en la introducción de su primera obra *Hambre y sed de justicia*, pero la crítica sistematizada más sólida se encuentra desarrollada en su libro *Apelo a la razón*, publicado en 1983. En *El cristianismo de Marx*, apoyado en la ética del filósofo alemán, declara:

[...] según Marx puede haber ciencia verdadera, objetiva, imparcial, buscadora de la verdad; es también clara la causa moral que Marx denuncia en la falta de científicidad [...] Marx no denuncia un simple error cognitivo, un malentendido, un equívoco reflejo de la realidad, sino, como causa, una perversidad moral de la conciencia. (Miranda, 1978; 285)

No nos detendremos en este sustancial y apretado “apéndice epistemológico”, sólo señalaremos aspectos relevantes relacionados con la interpretación de Miranda sobre la obra de Marx que interesan al presente escrito¹¹².

Reafirmando su toma de posición marxista y dirigiéndose a sus interlocutores (posiblemente nihilistas posmodernos, filósofos analíticos científicistas y marxistas dogmáticos), señala: “Quienes hoy sostienen que la filosofía ha terminado y que la reemplazan la física y la biología y las matemáticas no pueden apelar a Marx” (Miranda, 1978; 277-278) ya que “todo el empeño de Marx se dirige a disolver las **cosas**, que aparentemente son tangibles y empíricas, y hacer comprender que la realidad consiste en relaciones entre personas”. (Miranda, 1978; 282) Páginas más adelante continúa con esta tesis afirmando:

¹¹² A mi juicio y corta experiencia, en la segunda etapa de su producción teórica, a partir de *Apelo a la razón*, la pretensión de fundamentar una ética en la metafísica especulativa es un intento valioso; no obstante, se olvida de la parte del contenido material de la ética, logrando con ello sólo un formalismo universal abstracto muy parecido al de Apel y Habermas. Siguiendo en esta lectura los seis principios de la arquitectónica de la Ética de la Liberación de mi maestro Enrique Dussel, la parte formal de la ética me parece necesaria pero insuficiente para una realidad como la que se vive hoy en países como Somalia, Etiopía, Djibuoti y Kenia, en África; El Salvador, Guatemala, Colombia, o en estados como Guerrero, Puebla, Oaxaca y Chiapas -de México-, en América Latina.

En llevar adelante esta personalizante demolición de todas las **cosas**, Marx es absolutamente implacable, tanto que Engels mismo no le entendió con completa claridad [...] es vulnerable todo el análisis y sistema de Marx y todo su mensaje, si no se adopta su enfoque epistemológico descosificante. La dimensión moral de la ciencia no surge si Marx fracasa en su esfuerzo de enfrentarnos a la interpelación de los seres humanos, de las personas en cuanto son precisamente personas [...] La ciencia exige responsabilidad y la responsabilidad sólo existe frente a las personas. (Miranda, 1978; 290)

Así fundamentado y sin renunciar a la ética socialista de la relación interpersonal que Marx devela de la ideología encubridora del sistema capitalista, y en franca oposición al positivismo y al empirismo vulgar, manifiesta:

Si se sigue ingenuamente creyendo que son las cosas y los datos inmediatos que las cosas ofrecen quienes dirimen últimamente cuáles teorías son verdaderas y cuáles no, el proceso generador de consenso se sustrae a la reflexión colectiva y a la racionalidad sistemática. Mucho más científico es caer a la cuenta de que esa discusión interpersonal existe y hacerla formar parte del objeto de estudio y de reflexión racional. La formidable lucidez de Marx estriba en descubrir las relaciones entre personas como lo verdaderamente básico por detrás de la apariencia de relaciones entre cosas o con las cosas. El proceso comunitario que desemboca en consenso podrá sustraerse a la arbitrariedad o ingenuidad de motivos extracientíficos, sólo si con toda franqueza nos percatamos de que existe la discusión dialogal y de que es de carácter moral y constituye cuestión de ciencia. En especial quien crea que las ciencias sociales podrán por otro camino llegar a verdadera madurez, me parece que no sabe qué es lo que está realmente en cuestión en las ciencias sociales. No se exime la economía, aunque se finge ya madura precisamente en el momento en que se ha vuelto rematada ideología para tranquilización de conciencias. (Miranda, 1978; 292)

3.2.7.- Sobre el comunismo

En julio de 1979 triunfa la ofensiva final armada de la revolución del FSLN en Nicaragua y el 24 de marzo de 1980 es asesinado por “comunista”, con un certero disparo al pecho, Oscar Romero mientras compartía la ostia en el ritual de la eucaristía. Miranda continúa en México con su investigación marxista a pesar de encontrarse dentro del debate

filosófico de la UAM-I con su marcada inclinación hacia la filosofía analítica y del lenguaje¹¹³. La publicación de su libro *Comunismo en la Biblia* se da en 1981.

Este libro es para su autor “un manifiesto. Y quisiera hacerse oír a todos los pobres de la tierra”. (Miranda, 1988; 7) Para esta época, con todo su estudio sobre Marx, tiene muy clara la distinción entre Marx y el marxismo. A más de 10 años de distancia de su libro *Marx y la Biblia*, en donde dice en el prólogo: “hablo de Marx y no del comunismo” (Miranda, 2008; 0) aquí dialécticamente habla más del comunismo que de Marx. Con mucha autoridad ganada a lo largo de su vida, va a intentar poner en claro que la idea del comunismo se encuentra explícitamente escrita en la *Biblia* siglos antes de Marx. En este sentido pronuncia:

La idea de comunismo está con todas sus letras en el Nuevo Testamento, al grado de que en estos veinte siglos nadie ha sido capaz de dar una mejor definición de lo que es comunismo. (Miranda, 1988; 9)

Con dicha argumentación crítica a marxistas ateos y a antimarxistas, en un contexto político en donde Latinoamérica se encontraba ahorcada por violentas dictaduras militares, al tiempo que la represión criminal anticomunista se normaba bajo un catolicismo conservador hermanado con los intereses del capital. El catolicismo que favorecía a los asesinos de la dictadura era ciego de la definición de *comunismo* implícita en la praxis histórica de Jeshúa ben Joseph. En los primeros párrafos del capítulo 1 dice:

Que un cristiano se diga antimarxista, puede comprenderse. Hay numerosas variedades de marxismo, y es posible que ese cristiano se refiera a alguna de las muchas filosofías materialistas que se autodenominan marxistas aunque tienen muy poco que ver con Marx.

Que un cristiano se diga no sólo antimarxista sino también antiMarx, probablemente se debe a que no ha leído a Marx completo y su odio adolece de simple ignorancia. Pero, bien

¹¹³ Profesores como Francisco Piñón, Enrique González Rojo y Porfirio Miranda, figuran en la lista de críticos al proyecto inicial conocido como Plan Villoro. La reforma al Plan Villoro fue en 1985.

miradas las cosas, qué me importa. Yo no tengo ninguna obligación de defender a Marx.

Pero que un cristiano se diga anticomunista, eso ya es otra cosa y constituye sin duda alguna el mayor escándalo de nuestro siglo... (Miranda, 1988; 9)

Más adelante, con toda la indignación que le provoca la farsa de la doctrina del Vaticano, exclama contra el cristianismo anticomunista que es cómplice de la muerte de inocentes:

¡Pero si la iniciativa comunista en la historia de occidente es iniciativa cristiana! ¡Pero si desde el siglo I hasta el siglo XIX nunca dejó de haber grupos cristianos que, aunque reprimidos por los poderes establecidos y por la iglesia, propugnaban comunismo con su Biblia en la mano! ¿Qué especie de locura se ha abatido sobre el mundo occidental para que combata como a máximo enemigo lo que es el proyecto cristiano por excelencia? (Miranda, 1988; 9-10)

Es por esto que nuestro filósofo latinoamericano concluye que la represión anticomunista existió muchos siglos antes, “en los que ningún comunista era ateo, y ni siquiera existía el materialismo ni el ateísmo. El marxismo es un mero episodio en la historia del proyecto comunista”. (Miranda, 1988; 10) A Miranda le causa indignación que lo anterior no se entienda y mostrando su ira con signos de admiración, escribe: “¡pero el proyecto comunista está defendido explícitamente en la *Biblia* como propio y característico del cristianismo, no lo inventaron ni los marxistas ni los grupos cristianos medievales o modernos”. (Miranda, 1988; 10-11) Asumiéndose entonces como revolucionario comunista heredero de la tradición cristiana, y en referencia al “hombre nuevo” del comandante Ernesto “Che” Guevara, expresa:

Nuestra revolución va dirigida hacia la creación del hombre nuevo; pero, a diferencia de los impugnadores, queremos poner los medios necesarios para esa formación del hombre nuevo. Y el medio indispensable es una nueva estructura social [...] El cambio de estructuras es un mero medio para el cambio de las personas, pero un medio de tal manera necesario y de tal manera obvio, que quienes no se preocupan prioritariamente por él, con ello sólo demuestran que su declamado anhelo de transformar a las personas es una palabra enteramente retórica. (Miranda, 1988; 13-14)

Es decir, seguir la praxis cristiana inevitablemente implica ser comunista, es una condición obligatoria. Por lo tanto, es insostenible el comunismo soviético o socialismo real en el que se promueve un productivismo y se ejerce la explotación de unas personas sobre otras. Así, Miranda - en concordancia con el filósofo Franz Hinkelammert - afirma que ser cristiano es no traicionar al comunismo:

[...] *supone* que nuestro comunismo no es opcional, o que el comunismo de Marx no es opcional [...] Nunca hemos pensado que el comunismo se pueda realizar si no es por decisión libre de obreros, campesinos y desempleados, que en conjunto forman la inmensa mayoría de la población. Y Marx también piensa así. (Miranda, 1988; 18)

Porque “o el sistema es capitalista o el sistema es comunista” (Miranda, 1988; 19) “Si nos preguntan el porqué del comunismo, la respuesta es inequívoca: porque cualquier otro sistema *consiste* en la explotación de unos hombres por otros. Nomás por eso” (Miranda, 1988; 62) pues la “economía mixta” que pone al comunismo como opción en realidad es capitalismo, porque las “empresas estatales tiene que obedecer las reglas del capitalismo y hacerles el juego a las empresa privadas”. (Miranda, 1988; 19)

En la obligación moral kantiana de Miranda el comunismo no es una opción, sino una obligación ética y aquellos que “quieren que para los capitalistas sea opcional el comunismo, impiden que éste sea opcional para la inmensa mayoría de la población” (Miranda, 1988; 19) ya que, el capitalismo impone sus leyes de mercado sin el consenso de la gran mayoría de la población afectada por ese sistema económico. Nadie de las víctimas oprimidas por el sistema están en el capitalismo por libre decisión, para que exista libertad de elección es necesario destruir las instituciones que oprimen ideológica y materialmente –y que operan en función de lo que dicte el capital-. “Cuando me amenazan con hambre y miseria mi aquiescencia no es libre, para la validez o invalidez del contrato, es igual que si me amenazaran con pistola”. (Miranda, 1988; 33)

De esta misma obligación moral, nuestro filósofo -en diálogo con los teólogos de la liberación latinoamericanos- lanza una crítica denunciando la pantalla izquierdista que encubre la falsedad de la

concepción oficial del cristianismo, ya que la “opción preferencial por los pobres” que se trabajó en Medellín y Puebla es parte de la teología que no ha roto con la iglesia, la cual tiene que ser condenada por sus crímenes históricos.

No, si no es opción. Es obligación. En la medida en que no se participa de esa lucha revolucionaria, se participa de los beneficios de una sociedad que esencialmente vive de explotar a los pobres y oprimidos. La propia abstención de luchar es complicidad activa y usufructuante. (Miranda, 1988; 77)

Una vez criticado el mito de la libertad del capitalismo, y contra la retórica escapistá conservadora que pregona el Reino de Dios en otro mundo, vuelve sobre el tema de la justicia definitiva, aquello que en otros libros llamó el *éschaton* mesiánico, es decir, construir por medio de la praxis la justicia en este mundo y no esperar tranquilamente sentados a que la justicia llegue por una trágica y necesaria consecuencia mecanicista o teleológica. Sin praxis y sin justicia, lo que queda encubierto es la apología de la injusticia de la propiedad privada.

Por otra parte, para él el comunismo es la esencia de la enseñanza práctica de Jeshúa de Nazaret, siendo ésta todo lo contrario al egoísmo moderno de la propiedad privada: “El hecho de que la tradición haya enseñado por siglos que el Reino es en otro mundo, sólo demuestra que la tradición traicionó a Jesucristo y fundó otra religión completamente distinta” (Miranda, 1988; 25) ya que, “Jesús, mal que les pese a los conservadores, *de hecho fue comunista* [...] todo lo tenían en común, y a cada uno se le daba de acuerdo a su necesidad” (Miranda, 1988; 25) porque, “El ejemplo mismo de Jesús les enseñó comunismo a los primeros cristianos. Pero además su palabra”. (Miranda, 1988; 26) Con esta argumentación, puede entonces concluir: “La sociedad sin clases no la inventó Marx. Excepto la formulación, la idea está inequívoca en las sentencias (Mc 10,21.25) más auténticas e indiscutibles de Jesucristo”. (Miranda, 1988; 28)

En su lectura, la definición del comunismo se encuentra contenida en la *Biblia* y en la praxis de liberación del cristianismo, la cual es retomada por Marx. El libro judeo-cristiano llamado *Biblia*, tomado como texto

histórico, es una fuerte crítica a la filosofía eurocéntrica (que se presume universal) porque nos ofrece otra interpretación de la historia¹¹⁴.

Al estar escribiendo este manifiesto, el ambiente político que se vive en México, Latinoamérica y el mundo es efervescente. La vida es entregada a la muerte en actos heroicos, habrán de pasar todavía nueve años para la caída del muro de Berlín y catorce para la aparición pública del EZLN. Luis Echeverría y su sucesor José López Portillo, quien fuera presidente de México de 1976 a 1982, son responsables de las desapariciones forzadas de la “guerra sucia” en México (donde operaron unos 29 grupos guerrilleros entre 1965 y 1980 con casi 2000 militantes según los datos no oficiales). Es por semejante contexto que nos parece hasta cierto punto arriesgada y heroica su posición crítica al gobierno en un momento de tanta represión.

¹¹⁴ Sin embargo, nuestro filósofo parece caer en dogmatismo cuando da la impresión de inclinarse por la “única” e “inequívoca” concepción de la historia, la de la *Biblia*, sin duda crítica, pero con competencia de relatos provenientes de otras realidades culturales que no son cristianas, como las concepciones comunales de los pueblos originarios de amerindia que tienen sus fundamentos en mitos no cristianos. Aun así, nuestro autor abre la posibilidad a la interculturalidad -sin profundizarla- al decir “Toda civilización que se respete necesita su libro sagrado”. (Miranda, 1988; 65) Enrique Dussel, amigo de Miranda, haciendo un recorrido histórico de la ética y la política hace una arqueológica en la cual nos muestra como en el *Código de Hammurabi* (1792-1750 a.C.) de la civilización mesopotámica y en el *Libro de los muertos* (1570-1070 a.C.) de los Egipcios, se encuentran escritas explícitamente lo que siglos después la compilación de libros de la *Biblia* (900 a.C. 100 d.C.) retoma sobre el tema de la justicia y la exigencia ética, en aquello de: “Di pan al hambriento, de beber al sediento...”. Por nuestra parte pretendemos romper el cerco aparente que Miranda tiende sobre otras culturas, y tomando como línea de trabajo lo trazado, retomaremos aquello de “toda civilización necesita su libro sagrado” en relación al *Popol Vuh* de la civilización amerindia maya, la cual solamente es una de varias del continente. Como hipótesis consideramos que el comunismo amerindio parte de la tradición comunal del reparto de la tierra, el cual se fundamenta en la hermandad de los gemelos de todas las culturas de América, esto es, el indivisible principio de complementariedad de la pareja padre-madre, hombre-mujer. Este principio parte de una tradición no cristiana, lo que implica desarrollar un marco categorial con el cual poder interpretar textos que son considerados sagrados por una comunidad de creyentes. Es por esto que las desmedidas afirmaciones de Porfirio Miranda hay que tomarlas con cuidado y mucho tacto, ya que podemos afirmar tentativamente que la concepción del ideal comunista de alguna manera también existía analógicamente en los pueblos originarios de amerindia. Así, el postulado del comunismo es común a diferentes civilizaciones originarias, sin duda escrito de manera muy bella en la *Biblia*, pero con exagerada pretensión al creer que es en el único libro donde se escribe explícitamente.

Donde no hay riqueza diferenciante, donde la actividad económica se destina directamente a la satisfacción de las necesidades y no al intercambio ni a las operaciones de compra-venta con ganancia, el gobierno se vuelve innecesario. Esto tampoco lo inventaron Marx y Engels, como puede verse por los textos bíblicos citados. (Miranda, 1988; 81)

Esta última cita con cierto cuasi anarquista es comprensible debido al contexto histórico en el que está viviendo; entonces, la violencia de la pluma de Miranda parece justificada. Dirigiéndose quizá a aquellos que optaron por la clandestinidad de la vía armada y a todos aquellos que asumieron la responsabilidad histórica al formar frentes de lucha, trata de dejar de la manera más clara posible el porqué del comunismo.

[...] la convicción de la riqueza diferenciante es mera prolongación histórica de la convicción esclavista de que unos nacieron para vivir en el nivel superior y otros para vivir en el nivel inferior. ¿El porqué del comunismo? Porque cualquier otro sistema *consiste* en que unos hombres, mediante imposición de los diversos precios, exploten y despojen a los otros. Nomás por eso. (Miranda, 1988; 37)

A lo largo de este capítulo intentamos seguir la obra de juventud escrita y publicada del filósofo Porfirio Miranda, quien a finales de la década de los setentas y principios de los ochentas del siglo XX criticaba a los diferentes marxismos ortodoxos y que, a pesar de ello, mantuvo una defensa filosófica del comunismo con características muy particulares, propias de un gran filósofo. Con cierto tono de mando de alguna comandancia guerrillera mexicana, el maestro Don Porfirio nos dice:

¿El porqué del comunismo? A ver si entienden razones los anticomunistas. Porque cualquier otro sistema es estrictamente inmoral, porque cualquier otro sistema consiste en despojo forzoso e incesante de la mayoría por aquéllos que viven en nivel superior convencidos de que los demás nacieron como seres inferiores. ¿Por qué se castiga a los ricos sin más delito que el de ser ricos? Porque el hecho mismo de que no adviertan que viven del despojo se debe al desprecio que les impide entender que a los demás su trabajo les confiere exactamente el mismo derecho de vivir bien. Porque los ricos heredan históricamente la mentalidad de los amos de la

sociedad esclavista aunque las formalidades jurídicas hayan cambiado. (Miranda, 1988; 47)

3.3.- Epílogo

La estabilidad profesional y económica, además del medio académico de la UAM-I -delimitado por la filosofía analítica-, hizo que Miranda diera un giro en su producción filosófica al lanzar una ofensiva contra el positivismo lógico y pretender fundamentar una ética en la metafísica. En el Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda se conservan digitalizados dos cuadernos sobre Marx, llamados por Miranda “Primera investigación sobre Marx” (que data de 1969) y “Segunda investigación sobre Marx” (escrito en 1984).

En la “Segunda investigación sobre Marx”, en la página 1 fechada el 27 de febrero de 1984, en las líneas 1-3 dice: “Aquí supongo ‘Apelo a la razón’, cap. IV, 2ª parte. Y conecto con Diario, primer mes de 1984, y con mi segundo cuaderno sobre Derecho”. Sin embargo, en las obras de la segunda etapa -como son *Apelo a la razón*, *Hegel tenía razón*, *Racionalidad y democracia*, y *Antropología e indigenismo*-, Miranda se aleja de Marx y critica sin temor sus obras de juventud que lo llevan a afirmar un occidentalismo universalista.

En los estudios de 1984 sobre Marx, nuestro autor parte de suponer que el concepto de “valor” donde se sustenta toda la obra de Marx es una idea, no una realidad. Para sostener este argumento de inspiración hegeliana da ejemplos de concepciones metafísicas entablando contacto constantemente con su libro *Apelo a la razón*; después de dichos ejemplos, en posición crítica enuncia: “Esto que acabo de decir es perfectamente obvio. Nomás recuérdense que, según Marx, el valor es una realidad que existe en los productos mismos”. (Miranda, 1984; 92) No obstante, “es Marx mismo el que reconoce que el valor no es una realidad” (Miranda, 1984; 56) por lo que para Miranda: “Marx cae víctima de sus propias abstracciones” (Miranda, 1984; 73) ya que, “El valor no es una realidad sino una mera idea. Y por cierto una idea que no tenemos necesidad absoluta de estar pensando: ‘Apelo a la razón’ # 8”. (Miranda, 1984; 99)

De esta forma, para Miranda “el problema está precisamente en que toda producción lleva incorporado algo material y algo inmaterial”.

(Miranda, 1984; 110) En la última hoja, parafraseando a Hegel y abandonando definitivamente a Marx, apunta:

Subyace, desde luego, el error de creer que, si una determinación es real, por eso mismo es dato empírico. Basta como ejemplo la determinación llamada tiempo para destruir esa ilusión. Por esa ingenuidad mayúscula (barbarie la llama Hegel), y sólo por ella, se le ocurre a Marx argüir que el objeto determina al sujeto. (Miranda, 1984; 192)

Con estas palabras cerramos el presente capítulo con el que buscamos un acercamiento a las intuiciones filosóficas de las obras de juventud de Porfirio Miranda (1965-1981), las cuales nos parecen muy relevantes e importantes para el marxismo crítico desde América latina.

Bibliografía

- Almeida, Juan, (2009), *¡Atención! ¡Recuento!*, Ciencias Sociales, Cuba.
- Allende, Salvador, (1989), *Obras escogidas (1970-1973)*, Crítica, España.
- Anthropos. Huellas del conocimiento. Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina*, (1998), Revista, No. 180, septiembre-octubre.
- Arévalo, Juan José, (1945) *Escritos Políticos*, Tipografía Nacional, Guatemala.
- _____, (2008). *Despacho presidencial*, Editorial Oscar De León Palacios, Guatemala.
- Arias, Pilar, (1981), *Nicaragua: Revolución. Relatos de combatientes del frente sandinista*, Siglo XXI, México.
- Bayo, Alberto, (1980), *Ciento cincuenta preguntas a un guerrillero*, Edición Privada.
- Beas Juan, Ballesteros Manuel y Maldonado Benjamín, (2003), *Magonismo y movimiento indígena en México*, Ce-Acatl A.C., México.
- Borge, Tomás, (1989), *La paciente impaciencia*, Diana, México.
- Cabezas, Omar, (1985), *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, Siglo XXI, México.
- Cardenal, Ernesto, (2003), *Las islas extrañas. Memorias II*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Castro, Fidel, (1976), *Discursos. Tomo I*, Ciencias Sociales, Cuba.
- Cedillo, Adela, (2010), *El suspiro del silencio. De la reconstrucción de las Fuerzas de Liberación Nacional a la fundación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1974-1983)*, Tesis de Maestría, UNAM, México.
- Cerutti, Horacio, (2006), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E., México.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de 1934.

Contreras, Jesús, (1992), *El verdadero Felipe Ángeles*, UAEH, México.

Concha, Miguel, (1986), *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Siglo XXI, México.

Córdoba, Arnaldo, (2011), *La ideología de la Revolución Mexicana*, Era, México.

Dussel, Enrique, (1966), *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. (Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “weltanschauungen”)*, en rotrapin, Universidad Nacional de Resistencia, Argentina.

_____, (1967), *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela-IEPAL, España.

_____, (1968), *Lecciones de introducción a la filosofía, de antropología filosófica*, inédito inconcluso, Argentina.

_____, (1969), *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, EDUBA, Argentina.

_____, (1972a), *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, Ser y Tiempo, Argentina.

_____, (1972b), *La dialéctica hegeliana: supuestos y superación o del inicio originario del pensar*, Ser y tiempo, Argentina.

_____, (1973), *América latina: dependencia y liberación*, Fernando García Cambeiro, Argentina.

_____, (1974), *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Argentina.

_____, (1975), *El humanismo belénico*, EUDEBA, Argentina.

_____, (1977a), *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación, 6/III*, Edicol, México.

- _____, (1977b), *Filosofía de la liberación*, Edicol, México.
- _____, (1977c), *Religión*, Edicol, México.
- _____, (1979), *Filosofía ética latinoamericana IV. Política latinoamericana (antropológica III)*, Universidad Santo Tomás, Colombia.
- _____, (1980), *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, Universidad Santo Tomás, Colombia.
- _____, (1982), “Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina”, en Revista *Cristianismo y Sociedad*, No. 74, México.
- _____, (1983), *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Colombia.
- _____, (1984), *Filosofía de la producción*, Nueva América, Colombia.
- _____, (1985), “El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión”, en Revista *Cristianismo y Sociedad*, No. 85, México.
- _____, (1988a), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63, Siglo XXI-UAM-I*, México.
- _____, (1988b), “Marxismo y Teología de la Liberación”, en Revista *Cristianismo y Sociedad*, No. 98, México.
- _____, (1990), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México.
- _____, (1991a), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Universidad de Guadalajara, México.
- _____, (1991b), “Sobre la actualidad de Carlos Marx”, en Gorostiaga, Xabier, *Dando razón a nuestra esperanza: los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y la derrota sandinista*, Nicaragua, Nicaragua.
- _____, (1993), *Las metáforas teológicas de Marx*, España, Verbo divino.

_____, (1994), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Colombia.

_____, (1995), “El marxismo de Mariátegui como ‘Filosofía de la Revolución’”, en Alarco, Luis Felipe (ed), *El marxismo de José Carlos Mariátegui. Seminario efectuado el 2 de agosto de 1994*, Amauta, Perú.

_____, (1998), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.

_____, (2001), *Filosofía de la liberación*, Primero Editores, México.

_____, (2006), *Filosofía de la cultura y liberación*, UACM, México.

_____, (2007), *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés y UANL, México.

_____, (2008), *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*, Rincón, Bolivia.

_____, (2014a), *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*, Siglo XXI, México.

_____, (2014b), *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II*, Siglo XXI, México.

_____, (2014c), *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Siglo XXI, México.

_____, (2017), *En búsqueda del sentido*, Colofón, México.

Dussel Enrique, Guevara Margarita y Rojas Mario (coordinadores), (2007), *Justicia y Razón. Homenaje a Porfirio Miranda*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Bohórquez Carmen, Dussel Enrique y Mendieta Eduardo (coordinadores), (2009), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, Siglo XXI, México.

EZLN, (1994), “Subcomandante Marcos 1994 el inicio EZLN en San Cristóbal de las Casas Chiapas”, entrevista, YouTube: <https://youtu.be/kf3HCbq1ntU>, México.

_____, (2009), *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry. “...Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos...”*, CIDECI-Unitierra, México.

_____, (2013), *Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según l@s Zapatistas”*, México.

_____, (2015), *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Participación de la comisión sexta del EZLN*, (edición interna del EZLN), México.

_____, (2016), “Palabras del EZLN en el 22 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”, comunicado en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/01/01/palabras-del-ezln-en-el-22-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvido/>, México.

Ferraro, Joseph, (1992), *Teología de la liberación*, Quinto sol, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Ferraro, Joseph (coordinador), (2003), *Debate actual sobre la teología de la liberación Vol. I*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Ferraro, Joseph (coordinador), (2007), *Debate actual sobre la teología de la liberación Vol. II*, Ítaca-UAM Iztapalapa, México.

Fonseca, Carlos, (1981), *Bajo la bandera del Sandinismo*, Nueva Nicaragua, Nicaragua.

Fornet-Betancourt, Raúl, (2001), *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, Plaza y Valdés-UANL, México.

Gandler, Stefan, (2007), *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, F.C.E., UNAM y UAQ, México.

Garrido Manuel, R. Orringer Nelson, M. Valdés Luis, M. Valdés Margarita (coordinadores), (2009), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, España.

González Luis, Bigo Pierre, Castro Salvador, Alfaro Juan, Wetter Gustav y Lyonnet Estanislao, (1973) *Enjuiciamos a "Marx y la Biblia"*, Obra de la Buena Prensa, A.C., México.

Guadarrama, Pablo, (1994), *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Editora Política, Cuba.

Guevara, Ernesto, (1977), *La guerra de guerrillas*, Jucar, México.

_____, (2006), *Apuntes críticos a la economía política*, Ciencias Sociales, Cuba.

_____, (2007), *Obras escogidas 1957-1967*, Ciencias Sociales, Cuba.

Guevara, Gilberto, (1985), *La educación socialista en México (1934-1945)*, El Caballito, México.

Guevara, Margarita, (2007), "Pasión y razón en Porfirio Miranda", en Dussel E., Guevara M., y Rojas M., *Justicia y Razón. Homenaje a Porfirio Miranda*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

_____, (2007), "El recorrido intelectual y algunos aspectos críticos de la vida y obra de Porfirio Miranda", en Dussel E., Guevara M., y Rojas M., *Justicia y Razón. Homenaje a Porfirio Miranda*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Guillen, Rafael, (1980), *Filosofía y Educación (prácticas discursivas-prácticas ideológicas) (Sujeto y cambio Histórico en los libros de texto oficiales para la educación primaria en México)*, Tesis de Licenciatura, UNAM, México.

Gutiérrez, Roger, (1994), "Ser pueblo y conocer la sierra son nuestras armas: Comandante Marcos", en *Chiapas. El alzamiento*, La Jornada, México.

Hernández, Salvador, (1995), *Nunca aprendas a morir. (Historias de una generación libertaria)*, Plaza y Valdez, México.

Herrera, Gabriel, (2007), "¿Educación popular o inductismo populista?" en Cuauhtémoc A. López Casillas (coord), (2007), *México 2006: elección presidencial, prácticas y retos de la educación popular*, CEAAL, México.

Ibarra, Héctor, (2006), *Pensar la guerrilla en México*, Expediente abierto, México.

Iglesias, Román, (1998), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la independencia al México moderno 1812-1940*, UNAM, México.

_____, (1997), *El pensamiento de Antonio Díaz Soto y Gama a través de 50 años de labor periodística, 1899-1949*, UNAM-IIIJ, México.

Kusch, G. R., (1975), *América profunda*, Librería Hachette, Argentina.

Kusch, G. R., (1976), *Geocultura del hombre americano*, García Cambeiro, Argentina.

Le Bot Yvon y Subcomandante Marcos, (1997), *El sueño zapatista*, Plaza y Janés, España.

Levinas, Emmanuel, (2002), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, España.

Manifiesto del Partido Liberal Mexicano, del 23 de septiembre de 1911.

March, Aleida, (2011), *Evocación. Mi vida al lado del Che*, Océano sur, México.

Marx, Carlos, (1982), *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, F.C.E., México.

Marx, Carlos, (1984), *Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B 56, Londres 1851)*, Universidad Autónoma de Puebla, México.

_____, (1988), *El Capital*, T. I / Vol. I, Siglo XXI, México.

Mignolo, Walter D., (2006), “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”. En: Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres y Walter Mignolo, *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y límites coloniales de la izquierda) en Bolivia. Cuaderno no.1*. Ediciones del signo/Duke University, Argentina.

Miranda, Porfirio, (1965), *Hambre y sed de justicia*, Progreso, México.

_____, (2008), *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, 13ª ed., Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

_____, (1971), *Cambio de estructuras. Inmoralidad de la moral occidental*, San Cristóbal de las Casas, s/e, México.

_____, (1976), *Marx en México. Plusvalía y política*, Siglo XXI, México.

_____, (1973), *El ser y el mesías*, Sígueme, España.

_____, (1978), *El cristianismo de Marx*, s/e, México.

_____, (1988), *Comunismo en la Biblia*, Siglo XXI, México.

_____, (2007), *Segunda investigación sobre Marx. Cuaderno II de trabajo sobre Karl Marx. Manuscritos de José Porfirio Miranda*, facsímil, APM-RORAC, México.

_____, (1975), *Ocurrencias*, Libro 19, APM-RORAC, México.

Morales, Jesús, (1992), “El congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio”, en *Anuario 1991. Instituto Chiapaneco de Cultura. Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación*, Departamento de Comunicación y Difusión-Instituto Chiapaneco de Cultura, México.

Novalés, Hugo, (2013) *El socialismo espiritual y sus enemigos: el arevalismo como unidad política*, (tesis de Licenciatura), Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

Olivera, Mercedes, (1976), “Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico”, en *Anales de Antropología*, Vol. XIII, No. 1, IIA-UNAM, México.

Oliveros de Miranda, Margarita, (2002), “José Porfirio Miranda de la Parra. Una vida entre Marx y la Biblia” en *Signos Filosóficos*, enero-junio, número 007, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Ortega, Daniel, (2013), *Entrevista completa de Daniel Ortega, presidente de Nicaragua, en exclusiva con RT*, recuperada en:

<https://actualidad.rt.com/actualidad/view/101422-entrevista-nicaragua-ortega-socialismo>.

_____, (2015), *Presidente-Comandante Daniel Ortega en conmemoración del 39 Aniversario del Tránsito a la Inmortalidad del Comandante Carlos Fonseca (07/11/2015) (Texto íntegro)*, recuperado en: <http://www.lavozdelsandinismo.com/nicaragua/2015-11-08/presidente-comandante-daniel-ortega-en-conmemoracion-del-39-aniversario-del-transito-a-la-inmortalidad-del-comandante-carlos-fonseca-amador-07112015-texto-integro/>.

Payeras, Mario, (1991), *Los fusiles de octubre. Ensayos y artículos militares sobre la revolución guatemalteca 1985-1988*, Juan Pablos, México.

PSOCA (Partido Socialista Centroamericano), (2012), *Biografía de Farabundo Martí*, Cuaderno No. 14 del Socialista Centroamericano, PSOCA, Centroamérica.

Ravelo, Renato, (2007), *Los jaramillistas. La gesta de Rubén Jaramillo narrada por sus compañeros*, La rana del sur, México.

Rojas, Mario, (2011), *La filosofía de José Porfirio Miranda. Contribuciones críticas en torno a su obra*, Ítaca, México.

Romero, César, (1994), *Marcos ¿un profesional de la esperanza?*, Planeta, México.

Sáens Arriaga, Joaquin, (1971), *¡Apóstata! Crítica al libro de Porfirio Miranda de la Parra*, s/e, México.

Salazar, Augusto, (1995), *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Fondo editorial, Perú.

Sandino, Augusto, (1981), *El pensamiento vivo*, Tomo 2, Nueva Nicaragua, Nicaragua.

Taibo II, Paco Ignacio, (2006), *Pancho Villa una biografía narrativa*, Planeta, México.

Teruel, Flavio, (2016), *Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir El capital y sus escritos preparatorios*, Tesis de Maestría, UNCuyo, Argentina.

Villoro, Luis, (2015), *La alternativa: perspectivas y posibilidades de cambio. Incluye correspondencia con el Subcomandante Marcos*, FCE. México.

Zavaleta, René, (1979), “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)”, en Gonzáles, Pablo, (coord.), *América latina: historia de medio siglo. Tomo I. América del sur*, Siglo XXI, México.

EDITORA
phillos.
ACADEMY
www.phillosacademy.com

