

## V. LA CRITICA DE LOS POSTHEGELIANOS A LA ALIENACION DEL OTRO

Zubiri consideraba que cualquier filosofía auténtica debe partir de un diálogo con Hegel, con él y no sólo *sobre él*<sup>1</sup>; algo semejante opina Dussel. Desde su regreso a Argentina, tras su etapa de formación europea y en el Medio Oriente, Dussel emprende la tarea de una concienzuda lectura de Hegel, con una visión claramente “destructiva”, como percibimos en su obra *La dialéctica hegeliana* así como en su *Método para una Filosofía de la Liberación*, que prolonga a aquella. El sistema hegeliano, cerrado y replegado sobre sí, le parece orgulloso y prepotente. La conversación con Hegel deberá ser crítica, para posibilitar, “más allá” de dicho sistema -mostrado por Dussel como culminación de la ontología europea imperial- la “alteridad” de los otros pueblos, de las otras personas, reducidas por Hegel a “momentos” insustanciales del *Geist* Absoluto. En su crítica a Hegel, Dussel se apoya en bastantes autores, principalmente los mejores filósofos europeos. Pero entre ellos le merecen una especial atención aquellos que, en contemporaneidad al gran pensador ideólogo del imperialismo europeo, ya se separaron de él en su día. Entre estos destacan Schelling, Kierkegaard, Feuerbach y Marx.

Nosotros exponemos, con un cierto detenimiento, la obra de Schelling, a la que Dussel siempre se remite como imprescindible fuente de inspiración del inicio de la FL. aunque, como veremos, esa inspiración aunque es importante, no la ha desarrollado Dussel tan explícitamente como nos parece que debiera, a tenor de la importancia que él mismo le otorga. Sobre Kierkegaard sólo daremos algunas indicaciones, por lo demás, ya apuntadas en diversos lugares de este trabajo. El gran filósofo danés, sin embargo, apunta a una superación de Hegel que se apoya demasiado en consideraciones teológicas y religiosas, y no sólo estrictamente filosóficas. Feuerbach es también importante para Dussel y básicamente por dos motivos: por la reivindicación de la persona, concreta, carnal, material, frente al abstraccionismo antropológico hegeliano: y también por haber sido Feuerbach el primero que mostró que el hombre es un ser que se construye en el diálogo interpersonal, como mostrarán después los fundadores de la filosofía dialógica personalista, tan importante para nuestro trabajo. Sin embargo Dussel nos parece excesivamente acrítico ante la filosofía de la religión materialista de Feuerbach, en cuyo “antropoteísmo” nos parece que más que reivindicar la dignidad humana, la hunde en la desesperación de ser él mismo dios para sí mismo, mostrando, contradictoriamente una especie de trascendencia en la propia inmanencia: homo homini Deus. Finalmente Marx ha merecido, a partir del decenio de los años 80, un especial interés para Dussel y para la construcción de la FL. Nuestro autor ha emprendido una gigantesca tarea de lectura rigurosa y exhaustiva de las obras del gran pensador de Tréveris y propone una original

<sup>1</sup> ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 225. El personalista Carlos Díaz, indica sobre esto: “si hoy Habermas resulta ser el francfortiano por excelencia, ello se debe a que ofrece en nuestros días a Europa una salida epistemológica reformista, socialdemócrata y conservadora, que es lo que precisamente quiere ser Europa hoy. Lo cual significa que la madurez intelectual de Europa ya no es Hegel, tal y como aseguraba X. Zubiri hace bastantes años en su libro *Naturaleza, historia y Dios -sic-*, sino Habermas. Madureces hay que son senectudes, claro”: en el “Prólogo” a: PLAZA, S. *El pensamiento religioso de Erich Fromm*, Paulinas, Madrid, 1993, pp. 8-9.

y controvertida interpretación "personalista" de Marx. Éste aparece, para Dussel, como la culminación "lógica" y genial de la crítica de los posthegelianos.

La exposición completa del pensamiento de Schelling, Feuerbach y Marx nos exigiría un estudio mucho más extenso y pormenorizado: sin embargo, ateniéndonos a nuestro objetivo de buscar las raíces y las fuentes de inspiración de la filosofía dusseliana, nos limitaremos estrictamente a lo que nos interesa desde nuestra interpretación de la FL de Dussel como un personalismo de liberación.

## 1. SCHELLING Y LA DEFENSA DE LA "FILOSOFÍA POSITIVA" FRENTE A LA "FILOSOFÍA NEGATIVA" DE HEGEL

En la abundante obra de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) se han distinguido diversos períodos. Parece que una adecuada división diferencia en su pensamiento seis estadios diferentes<sup>2</sup>:

- 1) los comienzos (1795-1796), las obras de juventud;
- 2) fase de la filosofía de la naturaleza (1797-1799);
- 3) el momento del idealismo trascendental (1800);
- 4) fase de la filosofía de la identidad (1801-1804);
- 5) momento de la "teosofía" y de la filosofía de la libertad (1804-1811);
- 6) el "último Schelling": filosofía de la religión, de la mitología o "filosofía positiva" (desde 1815 hasta su muerte, que aconteció en 1854, en Suiza, olvidado de casi todos sus antiguos admiradores).

A nosotros nos interesa aquí fundamentalmente el último período, el del Schelling "definitivo". Y curiosamente el "primer Schelling", el jovencísimo estudiante de 17 y 18 años (1792-1793), que escribe unos ensayos de exégesis bíblica sobre el "pecado original" en la Biblia y sobre los antiguos mitos<sup>3</sup>, coincidirá en buena medida en su temática final, donde de nuevo retorna, ahora con mayor hondura el tema de la mitología y la religión.

El "viejo" Schelling distinguió entre filosofía "negativa" y "positiva", entendiendo por aquella la que había profesado hasta 1815, dedicada a la especulación sobre la

<sup>2</sup> REALE, G.-ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, vol. III, p. 80.

<sup>3</sup> "Sobre los mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo antiguo", in: *Schelling Werke*, I (1958), pp. 3ss. Dussel manifiesta: "allí se nos dice que la más antigua tradición cultural de un pueblo comienza en la mitología", en donde 'la historia y la filosofía se encuentran reunidas en cada leyenda', siendo lo propio de lo mítico el que 'sea propagado oralmente (*mündlich*)' (*Schelling Werke*, I, 1. pp. 3-4: citado por Dussel: *MFL*, 119). Ante ello concluye el filósofo latinoamericano que "así se constituye la *positividad* de la tradición oral mítica, de donde surgirá la filosofía". Desde aquí se enlaza la filosofía de Schelling con la de Dussel quien, influido por Paul Ricoeur reflexionará, en su "estadio ontológico" sobre el "núcleo-ético-mítico" o "ético-ontológico" de un pueblo, en el caso de Dussel, el pueblo latinoamericano, que se expresa en sus simbolismos. Es lo que hemos llamado nosotros la "prefilosofía" de la liberación. Por nuestra parte ofrecemos, en este sentido, el siguiente texto de Schelling: "Dios, lo que se llama realmente Dios (y yo pienso que el filósofo en su lenguaje ha de regirse *por el lenguaje común*) es sólo aquel que puede ser creador (*Urheber*), que puede empezar algo, y por tanto que existe por encima de todo, que no es una idea pura de la razón (*Vernunft-Idee*): "EinJeitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie", in: *Schelling Werke*, VI, p. 172.

esencia de las cosas. sobre el "qué" universal, desde la perspectiva de la posibilidad lógica de las cosas. Filosofía "positiva", por el contrario, será la que reflexiona sobre la existencia real, efectiva, de las cosas existentes<sup>4</sup>. El 17 de enero de 1850, cuatro años antes de su muerte, pronunciaba Schelling estas palabras, recapitulación de su pensamiento último:

*"La prevalecía otorgada (en la filosofía contemporánea) al pensamiento sobre el ser, a la esencia -Was- sobre el hecho -Dass-, me parece un mal universalmente extendido en la nación alemana (felizmente adornada por Dios de una inquebrantable autosatisfacción): esta nación que se muestra en estado de ocuparse largamente de la esencia de una situación sin preocuparse del,hecho"<sup>5</sup>.*

El "mal alemán" al que se refiere Schelling es el idealismo, y básicamente, el de Hegel, su "adversario" intelectual de sus últimos años. Le acusa de una especie de *petitio principii*, en el sentido de que con su intento de racionalizar conceptualmente toda la realidad ha olvidado, sencillamente y nada menos, que la misma realidad fáctica, el hecho (*Tatsache*) de lo real.

En realidad quizás no hay una radical ruptura entre ambas filosofías, sino que más bien parece que pretende una integración de la filosofía "negativa" desde una superior y más completa perspectiva. En palabras de José Ferrater Mora la filosofía positiva "no es una negación del sistema de la identidad, sino un esfuerzo por insertarlo en una doctrina más amplia que pueda comprender también la religión"<sup>6</sup> accediendo al conocimiento de la existencia real, y no sólo "lógica de Dios. Aunque en realidad pensamos que no sólo hacía referencia a la integración de la religión, sino a la valoración de lo real, olvidado por una filosofía apriorística, meramente lógica. En lo que se diferencian ambas es que la "negativa", encuentra su basamento sólo sobre la razón. mientras que la "positiva" asume además de la razón lo que de valioso y asumible encuentra en la mitología y la religión. Se trata de un planteamiento ciertamente original y digno de ser analizado con detenimiento. Si Kant tuvo que dejar a un lado la razón para dar paso a la fe, Schelling, asumiendo (¿plenamente conscientemente?) la tradición que arranca con fortaleza de la obra de santo Tomás, intenta integrar la razón y la fe, considerando que los dos tipos de conocimiento son en realidad complementarios. En esta misma tradición incluimos nosotros a Enrique Dussel, aunque algunos no lo han entendido así. Pues bien, del mismo modo que se ha discutido la postura de Dussel, también es discutible que el intento de Schelling haya resultado exitoso. Para un gran conocedor de la filosofía última de Schelling,

<sup>4</sup> Es necesario advenir que en la historia del pensamiento occidental se ha dado el calificativo de "positivista" a varias corrientes, como a los seguidores de la sociología de Comte (en el siglo XIX), la filosofía analítica o neopositivista, y también a los posthegelianos que intentan rescatar la realidad concreta, frente al abstraccionismo de Hegel, en donde podemos situar a Schelling (lo positivo es lo que se "revela"), Kierkegaard (con el valor de la fe religiosa), Feuerbach (recupera la importancia de la sensibilidad y la carnalidad), Marx (con su concepto del hombre como "trabajo vivo", que está "más allá del capital y es previo a éste), etc.

<sup>5</sup> SCHELLING. F.W.I. "Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten". in: Schelling Werke nach der *Originalausgabe in neuer Anordnung*, (C.H. Beck, Munich, 1927-1959, 12 vol. Edición a cargo de M. Schroter). vol. V. p. 771: citado por COLOMER. E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Herder, Barcelona, 1986, p. 102.

<sup>6</sup> FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, (5ª reimp.) 1986, vol. IV, p. 2949.

W. Schulz. la importancia de este período del pensamiento de nuestro autor radica en que "se consume por primera vez este movimiento, en el cual la subjetividad que quiere apoderarse de sí misma llega a través de la experiencia de su impotencia a su verdadera autocomprensión. En esto estriba la verdadera importancia de Schelling para la filosofía contemporánea"<sup>7</sup>.

Al último estadio de su filosofía no llegó Schelling "de golpe", de la noche a la mañana. Su anterior estadio, calificado por algunos como "teosófico" le sirve de puente<sup>8</sup>. A Schelling, como posteriormente a Kierkegaard, Marx y Feuerbach le parece absurda la tentativa de Hegel de vivificar los conceptos, las ideas<sup>9</sup>. En el "prólogo" a la traducción alemana de los *Fragmentos filosóficos* de V. Cousin, escrito en 1834, Schelling señala que la idea va detrás de la realidad, nunca antes que ella. Rechaza la identificación hegeliana entre lo racional y lo real<sup>10</sup>. Los conceptos universales hegelianos expresan las condiciones *negativas* sin las cuales nada puede existir; pero son incapaces de manifestar las virtualidades *positivas* por la que las cosas existen, son. De un concepto sólo puede venir otro concepto, pero no la realidad fáctica, "empírica". Lo que Hegel ha construido en realidad es un racionalismo dogmático, que no es otra cosa que un sistema hueco, vacío, sin vida. Se produce una ruptura entre el orden conceptual universal, del concepto, de *la esencia y la existencia* de lo que los

<sup>7</sup> SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1955, pp. 6-7. Esta obra supuso poner de relieve la importancia del último Schelling.

<sup>8</sup> Sobre esto puede consultarse: BHÉHIER, E. *Schelling*, París, 1912; TILLIETTE, X. *Schelling, une philosophie en devenir I: Le système vivant 1794-1821*, París, 1970; FUHRMANS, H. *Schelling Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, 1954. Unas síntesis de este periodo puede verse en: URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía IV. Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, BAC, Madrid, 1975, pp. 236-240; COLOMER, E. op. cit., pp. 93-102, capítulo titulado, acertadamente, "la ruptura". En México, pudimos leer la magnífica tesis doctoral de Marc Maesschalck. *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Vrin-Peeters, París-Louvain, 1989, 768 págs. Obra de una inmensa erudición (quizás excesiva incluso), donde distingue cuatro grandes periodos en el pensamiento de Schelling: 1) "escatología trascendental"; 2) "teogonía trascendental"; 3) "teogonía natural"; 4) "teología natural". Dedicó su investigación en especial al pasaje entre el tercer y cuarto estadio. Siguiendo el magisterio de Walter Schulz y Xavier Tilliette, quizás los mejores conocedores de la obra de Schelling, muestra que la "voluntad de voluntad" gravita como eje de todo la "filosofía positiva" de Schelling. También muestra que nuestro autor no dejó de caminar por un ambiguo camino, en su doctrina trinitaria, entre el subordinacionismo y el sabelianismo. Lamentablemente perdimos, en el viaje, parte de nuestras fichas sobre esta obra, que nos influye, no obstante, en nuestra reflexión aquí.

<sup>9</sup> Dussel considera importante la influencia de Schelling en Marx, cuando dice: "A Habermas debemos el hecho de indicar que lo que Schelling hizo en teología, Marx lo reconstruyó en economía. De manera que podemos asimismo decir que 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. Este 'núcleo' adeuda, a Schelling más que a Hegel: es esencialmente schellingiano, y sólo formalmente hegeliano": DUSSEL, E. *UMLL*, p. 344.

<sup>10</sup> A esto se ha referido, aportando claridad al asunto, Carlos Díaz, que comienza su exégesis del pensamiento hegeliano afirmando que "si mal se entendió la lapidaria frase de Proudhon 'La propiedad es un robo', peor aún la del *Praeceptor Germaniae* 'Lo que es racional es real, y lo que es real es racional', como si bastara con soñar cosas para que existieran, sueños de la lechera a los que denominan idealismo alemán": *El sueño hegeliano del estado ético*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1987, p. 73. Sin embargo no tenemos claro hasta qué punto Díaz se decanta por una interpretación excesivamente irónica de Hegel. que, a nuestro juicio, contrasta con el personalismo militante del filósofo español.

conceptos deberían representa. Para Hegel la esencia es el fundamento (*Grund*) de la existencia y la "razón" de la misma: "La esencia aparece en sí o es pura reflexión, por esto es sólo referencia a sí, no como referencia inmediata, sino como referencia reflejada, identidad consigo misma"<sup>12</sup>. De esta forma el ser fundado por la esencia es la existencia (Existenz), concebida como "la unidad inmediata de la reflexión en sí y de la reflexión en otro"<sup>13</sup>. De tal manera que dicha existencia es "por lo tanto, la multitud determinada de los existentes como reflejados en sí que aparecen al mismo tiempo en otro" de forma que son relativos y constituyen "un mundo de dependencia recíproca y de una infinita conexión de razones y de consecuencias. Las razones de ser son las mismas existencias, y los existentes, por muchos aspectos. son ellos mismos razones"<sup>14</sup>. Estamos de lleno en lo que Schelling denomina "filosofía negativa".

Desde la perspectiva de Schelling la dialéctica idealista de Hegel no es un método adecuado para dar cuenta de lo racional y de lo real, de la razón y el ser. Los conceptos apriori son estériles para interpretar la realidad del ser por la sencilla razón de que de un concepto sólo puede devenir otro concepto, pero no la realidad de las cosas existentes.

No entraremos aquí a enjuiciar la animadversión" que algunos autores creen encontrar en el último Schelling, que supuestamente escribiría desde el rencor y los celos hacia Hegel, de quien fue profesor y la brillantez humana de Fichte. situándose Schelling para muchos en el lugar de un segundón entre dos genios. Pero de lo que no parece haber duda alguna es que, como afirma X. Tilliette, posiblemente el mejor conocedor del pensamiento de Schelling: "Hegel es su obsesión y la filosofía postrera es de punta a cabo, abierta o disimuladamente, un combate a muerte con el rival afortunado"<sup>15</sup>. El autodesenvolvimiento del concepto que Hegel pregona es pura morralla, una mezcla estéril de realidad. Lo que realmente vive, se mueve, existe, es la naturaleza y la conciencia, no el concepto. Hegel ha invertido la importancia de lo real al primar la idea sobre el ser real, al comenzar su reflexión, a priori, por la lógica y no por

---

<sup>11</sup> Siguiendo la tradición tomista nuestro maestro de filosofía, director de esta tesis, ha insistido, como una forma personal de revitalizar la filosofía de santo Tomás en la distinción entre "esencia" y "existencia". En efecto, para García López la existencia es "el acto de todos los actos" o el acto último, siendo la existencia "lo más formal de todo", sin ser ella misma una forma. De esta manera la existencia "es la mayor de las perfecciones" que posee una cosa. Mejor es existir en la realidad y en la mente, como decía san Anselmo, que existir sólo en la mente, esto es, como esencia abstracta. Si bien la esencia "determina la existencia", García López manifiesta que no es lo mismo "delimitar que limitar". De esta forma la existencia es incluso más "íntima" a una cosa que la misma esencia, ya que "la cuestión de la existencia es anterior a la cuestión de la esencia". Cf. GARCÍA LÓPEZ, J. *El valor de la verdad y otros estudios*, Gredos, Madrid, 1965, pp. 169-220 y 230-240. Sobre la originalidad de esta concepción de nuestro profesor han insistido varios autores: LÓPEZ QUINTÁS, A. *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, pp. 420-424; GUY, A. *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985, p. 403. Esta distinción pensamos que es de gran importancia para clarificar las relaciones y diferencias entre la esencia y existencia tal como la plantea Schelling que no hace sino retomar en buena medida el pensamiento" realista " desde Aristóteles.

<sup>12</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Ed . Porrúa, México, 1985, epigr. 115, p. 68: trad. de Francisco Larroyo. La negrita es nuestra.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.* La negrilla es nuestra.

<sup>15</sup> TILLIETT, X. "Schelling", en: *Historia de la filosofía*, bajo la dirección de B. Parain e I. Velaval, vol. VII, p. 404: citado por COLOMER, E. op. cit., p. 103.

lo natural, lo existente. Y lo que es peor, desde esta lógica está encerrado en un callejón sin salida: su lógica es solipsista. La filosofía no puede pretender comenzar con un constructo mental como punto de partida. Es preciso partir del hecho (*Tatsache*) de lo dado en la existencia mundana, de lo contrario la puerta al saber está cerrada pues ni siquiera la razón puede dar cuenta de su propia realidad. Es una petición de principio. La filosofía negativa no es digna del nombre de filosofía, pues no llega a acceder al principio básico y supremo de la realidad. Para la "negativa" este principio es idea absoluta, esencia separada de lo real, concepto abstracto. Sólo se refiere al *quid* (el *wass* alemán). Desde aquí no se pueden deducir sino otros conceptos, pero no el *quod sit*, el que existan los hechos, (*el dass*). La filosofía negativa, así considerada, es puramente hipotética.

### 1.1. Influencia de Schelling en Dussel.

Para nosotros el pensamiento de Schelling es un esencial punto de referencia para la correcta intelección del pensamiento filosófico de Dussel. Pero creemos que ni siquiera Dussel es lo suficientemente consciente de ello pues, aunque *lo indica* en algunos lugares, *no lo desarrolla* por completo, limitándose a referirnos algunas indicaciones más o menos genéricas, contrastando con la importancia que atribuye nuestro autor a Levinas. Si bien es cierto que el influjo del pensador judío es *expresamente* mayor que el de Schelling, éste es un antecedente inexcusable en el pensamiento de nuestro autor, en relación a comprender las nociones, básicas en Dussel, de "fe", "revelación", "Dios", "creación", "dialéctica", "teología", "libertad", "más allá del ser", etc. Pero mostremos con detalle lo que queremos indicar aquí.

Dussel manifiesta que "leyendo a Schelling hemos encontrado el origen de nuestra misma obra" (*MFL*, p. 122, n. 37). Y ésta es una frase que nosotros asumimos por completo y, diríamos, con mayor intensidad de lo que el mismo Dussel parece considerar. En 1961 Dussel se propuso, en París, una interpretación de la realidad latinoamericana, bajo la influencia de Paul Ricoeur en primer lugar y de Claude Tresmontant en menor medida. Sus obras de este período, *HH* y *HS* revelan la importancia de una obra como *La simbólica del mal*. Pues bien, como el mismo Dussel reconoce en la cita anterior "este mismo autor -Ricoeur- se inspiraba en Jaspers, el que, por su parte, conocía muy bien Schelling (sic)"(...) de tal forma que "desde el estudio de los símbolos y mitos de nuestro pueblo habíamos pensado llegar a la develación del contenido positivo del ser americano"<sup>16</sup>. Sin embargo, Dussel reconoce: "nos faltaba, hasta 1970 -después veremos el porqué de esta fecha-, el claro descubrimiento del método que Schelling quiso descubrir pero nunca pudo. El conocimiento explícito del mismo, el método que llamaremos analéctico, la hermenéutica de los mitos que llamamos en nuestra obra *Para una ética de la liberación*, 'la simbólica', cobrará así su eficacia propia" (*MFL*, p. 122, n. 37).

Pues bien, aunque Dussel señala esto, no ha desarrollado lo suficiente el pensamiento de Schelling. En efecto, nosotros sostenemos que Schelling ocupa un lugar de primer orden en la influencia en Dussel, aunque parece que tras su encuentro con Schelling,

<sup>16</sup> Cf. DUSSEL, E. "Iberoamérica en la historia universal", en: *Revista de Occidente* (Madrid), 25 (1965), 85-95; también *ALDL*, pp. 56-66.

Dussel quiere seguir su propio camino, sin señalar lo suficientemente claro lo que debe al pensamiento del viejo Schelling. Así, si Ricoeur, Heidegger y Hegel son los que más influyen en la "etapa ontológica" de nuestro autor. Levinas y Schelling son los que más influyen en la plasmación de lo más original del pensamiento de Dussel, su filosofía ética de la liberación<sup>17</sup>. Otros autores, como Kierkegaard y Feuerbach, aunque le influyen, lo hacen en tanto que desarrollan en cierto sentido las intuiciones básicas de su maestro en Berlín<sup>18</sup>. Y si Levinas proporciona a Dussel la posibilidad de describir el ámbito de la exterioridad del Otro, "más allá del ser" (expresión aplicada por Schelling a Dios como "Señor del Ser"), insertándole en la corriente iniciada con el "nuevo pensamiento" de Franz Rosenzweig (en cuya tradición se hayan tanto Buber como Ebner y el mismo Levinas), no podemos olvidar la importancia y la novedad del pensamiento del viejo Schelling como, "superación" de la ontología de la totalidad.

En este sentido extraña que Dussel no haya desarrollado más que en una pocas páginas de sus obras una exhaustiva exposición del pensamiento del Schelling definitivo (cosa que sí hace con Ricoeur, Hegel, Heidegger, Levinas o Marx). En efecto, nuestro autor expone el pensamiento *idealista* todavía de Schelling (en *MFL*, pp. 54-61), como exponente del "método dialéctico". Y se contenta con desarrollar en contadísimas páginas, aunque clarificadoras, la importancia del último Schelling<sup>19</sup>. Pues bien, a pesar de reconocer la "genialidad" (*MFL*, 117) del pensamiento maduro de Schelling se contenta con justificar su poca atención a su pensamiento afirmando que "las cortas indicaciones que efectuaremos en este párrafo nos imposibilitan ocuparnos de la obra de Schelling en cuanto tal" (*MFL*, 119, n. 17). Y después en varios lugares ha indicado la importancia de Schelling para la constitución del método analéctico de la Filosofía de la Liberación, una de las aportaciones más interesantes del pensamiento de Dussel.

Dussel llegó al conocimiento del último Schelling indirectamente, en Mendoza (en 1970), con ocasión del curso sobre dialéctica que ofrecía sobre el pensamiento de Hegel, a propósito del segundo centenario del nacimiento del gran pensador idealista {FTC, 76}, donde descubre la importancia de la *Filosofía de la Revelación* de las clases de Schelling en Berlín en 1841. Cuando Schelling se refiere a Dios como *Herr des Seins*, sitúa al Absoluto "más allá del ser", anticipándose a Levinas y que también parece influir en Sastre, en su *Crítica de la razón dialéctica*, así como en la concepción de la "realidad" de Zubiri en su obra *Sobre la*

<sup>17</sup> Un filósofo judío. el personalista Franz Rosenzweig también influye en nuestro autor. como veremos. Considérese este pequeño texto. que podría haberlo escrito Dussel: "La creación de un pueblo como pueblo acontece en su liberación" (Befreiung): ROSENZWEIG, F. "Der Stem der Erlosung", in: Jüdischer Glaube, Bremen, 1961. p. 453.

<sup>18</sup> La obra básica del último Schelling, *Filosofía de la Revelación*, explicada por Schelling en sus lecciones de 1841 va a tener varios alumnos de excepción para la historia de la filosofía: Kierkegaard. Feuerbach, Engels y Bakunin entre otros.

<sup>19</sup> Véase: *MFL*, 116-128: hay referencias marginales a su pensamiento último en: FEL. II. 157: *ALDL*. 109; *SHFTAL*, 183, n. 15; *FTC*, 76, 87 y 95; *FLPO*, 397, 403, n. 25.

<sup>20</sup> Se ha indicado la importancia de Platón para Schelling y de su descubrimiento, tardío, de Aristóteles, en cuyo realismo parece basarse cuando hace referencia a lo que llama "empirismo filosófico". Ambos pensadores merecen el respecto del filósofo alemán quien sostiene que "el mejor desarrollo de una vida dedicada a la filosofía consiste en comenzar por Platón y terminar por Aristóteles": SCHELLING, F. W. I. "Philosophische Anleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der rein rationalen Philosophie", in: *Schelling Werke*, V, p. 562.

*esencia*. En este contexto hegeliano, leyendo el trabajo referido de Sastre, dice Dussel, "podimos comprender la importancia de la posición del 'viejo Schelling', el que supera la 'dialéctica negativa, hegeliana, desde *la positividad* de la exterioridad del 'Señor del Ser' " (FLPO, 397).

Pues bien. a pesar de lo indicado, Dussel nunca ha desarrollado el pensamiento completo de Schelling, lo cual nos lleva a sospechar que o bien no lo conoce con profundidad o bien que a pensar de estas referencias dichas no ha captado por completo hasta qué punto es un antecedente de buena parte de su más original pensamiento<sup>21</sup>.

### 1.2. *La preocupación existencial de Schelling y la existencia de Dios.*

La pregunta más importante de la filosofía, planteada desde Leibniz a Heidegger, también se la cuestiona Schelling: ¿por qué existe algo en vez de nada? Es una pregunta básica, la fundamental, de toda filosofía y en cuya respuesta le va al hombre su vida. Estamos ante una temática estrictamente existencial de forma que la filosofía existencialista encuentra en Schelling (su discípulo Kierkegaard partirá de aquí) uno de sus primeros inspiradores. No se busca construir un sistema filosófico puramente contemplativo, ocioso, como una especie de equilibrismo mental sin influencia en la vida real del hombre. Lo que el filósofo no debe olvidar es que, antes que filósofo, es hombre y que necesita con urgencia dar respuestas a sus preguntas más fundamentales, vitales, existenciales<sup>22</sup>. Quizás no por casualidad

<sup>21</sup> En este asunto Dussel se conten~ con remitir (Cf. FrC. 95. n. 28) a la tesis de doctorado de Anton Peter, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie*. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988, pp. 295-306, aunque Dussel hace la referencia "de metnoria" ,sin las explícitas referencias a la obra que aquí hemos señalado. Dussel nos ha comentado personalmente que esta obra es la que mejor desarrolla la influencia de Schelling en su pensamiento. Pero, por nuestra parte permítasenos hacer algunas observaciones. Peter parece conocer bastante mejor el pensamiento de Rahner que el de Dussel, acerca del cual tiene algunas inexactitudes, incluso biográficas. Además el autor basa su tesis en sólo 10 obras de Dussel (Cf. PETER. A. op. cit., pp. 125-126, n. 4). Es preciso no olvidar que la tesis es en teología católica y no en filosofía. Con lo que el autor no se propone emprender el estudio estrictamente filosófico que nosotros hemos emprendido aquí (Cf. *FEL*, I, introducción). En este sentido, al no distinguir con claridad la obra filosófica de la teológica en Dussel, Peter fomenta la idea de la mistificación de la que algunos (como Cerutti) han acusado a Dussel. Los autores en quienes Peter se apoya para su desarrollo del pensamiento de Schelling son W. Schulz, en su obra *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling*. Pfullingen, 1975k, en su aspecto estrictamente filosófico, así como en la obra del teólogo (actualmente obispo católico) Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*. Philosophie und Theologie der Geschichte in der *Spätphilosophie Schelling*, Mainz, 1965. Con esto queremos indicar solo que la intencionalidad expresa y el método de Peter son estrictamente teológico *positivos*, católicos. Por otro lado otra excelente tesis doctoral en filosofía sobre Enrique Dussel, como la de Hans Schelkshom, *Ethik der Befreiung, Einführung in die -Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1992, a pesar de conocer la tesis de Peter (al que cita en varias ocasiones), ignora absolutamente el pensamiento de Schelling. Esto significa que hasta el presente está sin realizar una investigación completa sobre el influjo de Schelling en Dussel. Nosotros aquí pretendemos aproximarnos a lo esencial del tema, pero sería preciso un desarrollo más exhaustivo.

<sup>22</sup> Ya Unamuno lo indicó con una extraordinaria fuerza: "la filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre". Tras lo cual concluye: "¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano. Y si decimos que la filosofía

es el "viejo" Schelling quien se plantea esto en la vejez de su vida y desde la perspectiva de una muerte no lejana<sup>23</sup>. Lo que subyace, por tanto, a esta "filosofía positiva" no es una simple animadversión hacia su ex-alumno y rival Hegel, sino una profunda preocupación vital del hombre concreto, carnal, real, Schelling:

*"Que exista una ciencia que responda a esta pregunta -por qué existe algo en lugar de nada- y nos quite la desesperación, es sin ninguna duda una exigencia acuciante y necesaria no de este o aquel individuo, sino de la misma naturaleza humana. Ahora bien, ¿ qué otra ciencia es capaz de hacerlo fuera de la filosofía? Las otras ciencias conocidas" entre los hombres o inventadas y desarrolladas por ellos tienen todas su tarea concreta y ninguna responde a esta última y universal pregunta. Y así no hay ninguna duda de que la filosofía es en sí misma y en todo tiempo la ciencia más deseable, ya que por ella todo otro saber recibe por vez primera su más alto punto de referencia y su último sostén. Si no puede responder a aquella última pregunta, todo lo restante se me hunde en el abismo de una nada sin fondo"*<sup>24</sup>. El lenguaje existencial, personal, vital, muestra la intencionalidad última de Schelling. No estamos ante un constructo filosófico que busque la originalidad para acceder al protagonismo que la sombra de Hegel impedía contemplar: ni siquiera filósofa por resentimiento o celos. El hombre Schelling, el que siente y sufre, el que piensa y ama, el que desea responder

---

teórica se endereza a la práctica, la verdad al bien, la ciencia a la moral, diré: y el bien ¿para qué? ¿Es acaso un fin en sí? Bueno no es sino lo que contribuye a la conservación, perpetuación y enriquecimiento de la conciencia. El bien se endereza al hombre, al mantenimiento y perfección de la sociedad humana, que se compone de hombres": UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 47. Enlaza así Unamuno con la tradición existencialista de Schelling y Kierkegaard. Esa valoración del hombre de carne, la persona real, la encontrará Dussel en Feuerbach con su doctrina de la valoración de la "sensibilidad". Lamentablemente Dussel no conoce la rica obra de Unamuno, donde podría encontrar una importante fuente de inspiración para su propia filosofía de la liberación. Quizás en lo que discreparían -supuestamente- Unamuno y Dussel es el que mientras que aquél tiene una intencionalidad clara de "supervivencia", de no "morir" para siempre (el problema de la inmortalidad del alma). Dussel lo plantearía, con toda probabilidad en términos más "carnales": cómo no morir, no ya sólo "para siempre", sino cómo no morir de hambre, oprimido, "ahora". En nuestro modo de ver Dussel encontraría en la obra de Unamuno un "material" incluso más inspirador que la misma obra de Feuerbach, lo que sucede es que Dussel llegó a Feuerbach con la clara intencionalidad de superar a Hegel.

<sup>23</sup> El mismo Unamuno considera que éste es el problema de fondo entre las dos grandes Críticas del Kant. Cuando la muerte se percibe lejana la mayor parte de los hombres se plantean desde una perspectiva existencial, vital, el problema de la muerte: "Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido. Y es que sabemos, por testimonio de los que le conocieron y por testimonio propio, en sus canas y manifestaciones privadas, que el hombre Kant, el solterón" (...) "era un hombre muy preocupado del problema" de la muerte y la inmortalidad del alma. "Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquél, el salto inmortal de una a otra crítica": UNAMUNO, M. de, op. cit., p. 28. Insistimos en la inspiración que supondría su pensamiento para la F.L. latinoamericana. El Kant burgués y el burgués Unamuno no pueden tener en su pensamiento sino la preocupación por el hecho de una pervivencia " después" de la muerte, pero generalmente tras una larga vida, donde ésta, normalmente, no se ve amenazada por una violenta muerte antes de tiempo (aunque siempre se suele morir uno antes de tiempo), arrancada por la violencia de un tiro o por la violencia de una muerte por hambre y miseria.

<sup>24</sup> SCHELLING, F.W.J. "Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie", in: *Schelling Werke*, VI, pp.7-8.

personalmente a las preguntas cruciales de su propia vida, necesita descender de las abstracciones en las que hasta no hacía muchos años se había situado para buscar respuestas a las preguntas personales (y de toda la naturaleza humana, dice él mismo), concretas, existenciales. Pero, para ello la necesidad de un Dios *real* y no meramente ideal es imprescindible. Por esto, a nuestro parecer y no sólo por una simple curiosidad intelectual, reflexiona el genio alemán sobre Dios y sobre la valoración positiva de la realidad. Pero entonces nos tropezamos con el más grave problema de la filosofía schellingniana de este período: ¿cómo será posible realizar el pasaje entre la filosofía racional "negativa" y la filosofía (también racional, por cierto, como toda filosofía, aunque sustentada en la realidad) positiva? Para ello será necesario recurrir a Dios, curiosamente tal como hizo Descartes, aunque en otro sentido.

### *1.3. La fe en Dios: la voluntad que quiere que exista.*

En la transición desde la filosofía "negativa" hacia la "positiva" Schelling recurre a la reflexión sobre el Dios real, existente. En sus amplios cursos de Berlín sobre *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación* reduce su filosofía positiva a este aspecto esencialmente religioso. Ya Kierkegaard expresó su decepción por no repensar Schelling *todo su anterior sistema* desde esta nueva perspectiva. El pensador alemán se propone el pasaje entre ambas "filosofías" recurriendo a un *acto de fe*, entendida como acto de la *voluntad* humana en referencia a la existencia de Dios. Este pasaje no cree que pueda realizarlo mediante pensamiento, pues éste está como encerrado en un mundo lógico que no tiene relación con la realidad. Lógica y realidad son dos mundos separados. Para afirmar la existencia de Dios (que actuará como un eje impregnador de sentido de toda su filosofía positiva) es preciso realizar un acto de voluntad, es decir "una voluntad que exige por su propia necesidad que Dios no sea solamente una idea"<sup>25</sup>. Si antes, en la filosofía "racional" el "yo" era "pensamiento", ahora habla del "yo" en términos de voluntad:

*"El yo exige a Dios mismo. A él, a él quiero yo tener, al Dios que actúa, que ejerce providencia, que, al ser real en sí mismo, puede afrontar la realidad de la caída, en una palabra, al Señor del ser, no transmundo, como es Dios en tanto que causa final sino supramundo. Únicamente en este Dios el yo ve el supremo bien real"*<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> SCHELLING. F. W.J. "Philosophische Anleirung in die Plulosophie der Mythologie oder rein rationalen Philosophie", in: *Schelling Werke*, V. p. 78.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 748. No podemos dejar de traer a la memoria algunos textos de Unamuno en este mismo sentido. Nuestra intención al recordarlo es hacer ver cómo Schelling se sitúa, en su filosofía "positiva" en una dinámica existencialista, donde lo que se pretende no es "hacer sistema filosófico", sino resolver los enigmas básicos del ser humano. Aquí van unos textos significativos, con una temática muy parecida a la de Schelling:

"El Dios lógico, Racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad (...) no es más que una idea de Dios, algo muerto": UNAMUNO, M. de, op. cit., 148. Unamuno considera que la razón no es un camino para llegar a Dios, sino que lo es "el amor y el sufrimiento": "La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle: hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él. antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional " (*Ibid*, p. 153). El problema de la existencia de

Aparece aquí un "yo" que exige, como voluntad; que quiere la existencia de Dios; y un "yo" que "ve", que "comprende" el bien supremo. Existe, pues, un intento de superar la dualidad entre la voluntad del querer y la facultad de conocer. En su filosofía "positiva" Schelling no pretende tanto *contraponer* como irresolubles la filosofía positiva en detrimento de la negativa, sino establecer entre las dos una relación jerárquica, de prioridad. No niega la posibilidad de una filosofía racional, pero al des-absolutizarla, muestra sus límites en relación a la respuesta existencial del hombre carnal, concreto, reducido a abstracción por el sistema de Hegel, tal como ha mostrado Feuerbach.

La fe racional de Kant y la religión moral de Fichte están lejos de esta posición. Aquí se afirma a Dios como un simple postulado, como pura posibilidad. En cambio en la filosofía positiva el hombre concreto asume su profunda necesidad de Dios, y no una necesidad como la que presenta Unamuno, donde Dios es un instrumento que posibilita la inmortalidad (como en el Kant de la *Crítica de la razón práctica*, en un sentido distinto), sino que busca a Dios por Dios mismo. El hombre tiene "necesidad de religión", y no una religión "posible", sino actual, real: "*La aspiración hacia un Dios real y hacia la redención por medio de él no es otra cosa, como se ve, que la expresión de la necesidad de religión*"<sup>27</sup>. Esto está más cerca de la "religación" tal como la comprende Zubiri, que como la concibe la filosofía aquí caracterizada como negativa<sup>21</sup>. La religión es la relación entre el que está "más allá del ser", Dios, Señor del ser, y el hombre, que es persona. Su relación es "personal", pues "la persona busca la persona"<sup>29</sup>.

#### *1.4. La doctrina de las potencias divinas como "método potencial" frente al "método dialéctico" hegeliano.*

Dios es para el profesor de Salamanca un "problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema de la conciencia de la *ex-sistencia* y no de la *in-sistencia* de la conciencia" (*Ibid.*, p. 165). Finalmente pareciera estar glosando estas ideas de Schelling cuando escribe, yendo "irracionalmente" incluso más lejos (quizás no) *expresamente* que él: "Crear en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción" (p. 166). La fe ahora, radicalizando su postura no es "crear no lo que no vimos!, ino!, sino crear lo que no vemos" (p. 167). Desde esta perspectiva hay que leer, a nuestro entender, la acusación de "irracionalista" que George Lukács lanza sobre Schelling como veremos seguidamente.

<sup>27</sup> SCHELLING, F. W.J, *op. cit.*, p. 748.

<sup>28</sup> Para Zubiri es preciso justificar la realidad de Dios pero no montando razonamientos especulativos sobre razonamientos abstractos sino que "es la explicación intelectual de la marcha efectiva de la religación": ZUBIRI, X; *El hombre y Dios*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, p. 134. Esta justificación de la realidad de Dios no es un montaje ni un invento del hombre, sino que se basa en la estructura originaria de la realidad humana, que tiene una vocación a la religación. Aquí es imprescindible, como en Schelling, la concepción de un Dios real, vivo, creador: "Esa voz en la nada que es el acto creador, esa 'llamada' al ser, es en el caso del espíritu algo especial; no es una simple llamada, es una 'vocación'. Aquí lo llamado no sólo 'es llamado', sino que 'consiste en ser llamado'; de suerte que su ser pende de su 'vocación divina'" (...) "Este tender, mejor dicho, este de-pender, es el destino: Dios, como destino del espíritu. no es algo extrínseco a él, sino que se halla inscrito en el sentido mismo de su ser": ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, <sup>8</sup>1981, p. 442.

<sup>29</sup> SCHELLING, F.W.J. *op. cit.*, p. 748. La bella expresión alemana dice Denn Person sucht Person.

En los dos amplios "cursos" que Schelling imparte como fruto de sus lecciones en Berlín, se plantea el filósofo expresamente el problema de la mitología, la religión y Dios. La filosofía positiva debe reflexionar acerca del principio supremo y último de la realidad, Dios. Esta filosofía no partirá de la "idea" de Dios, considerado como esencia, sino de Dios como existente (*als reines Dass*), como acto existencial. Si el "ser" es el mundo, lo que existe "más allá de la idea", en la realidad, Dios es el "Señor del ser" (*Herr des Seins*)<sup>30</sup>. El concepto de "Señor" aquí parece hacer una clara referencia al concepto griego, de *Kyrios*, que es la traducción al griego (de los LXX y del Nuevo Testamento) del tetragrama (*tetragrammaton* que decían los griegos) divino veterotestamentario de *YHWH* (Yahwéh). Dice Schelling: "Hay que contar hasta cuatro: cuatro es la constante suprema de Dios y de la naturaleza eterna"<sup>31</sup>.

La filosofía positiva de Schelling tiene en Dios el objeto básico de su reflexión última, cuyo contenido es en realidad una filosofía de la religión e incluso, aunque con ambigüedades (sobre todo en su "estadio" anterior, donde hace a Dios origen del mal), una teodicea. Quizás podamos decir que realiza una "justificación de la realidad", frente a la alienación a que la filosofía idealista (de la que por cierto no parece haberse desprendido del todo Schelling) la había sometido primando lo ideal, lo conceptual y esencial.

En efecto, Schelling pretende posibilitar una filosofía de la religión que no parta de una concepción puramente "lógica" de Dios (aunque a la filosofía no le queda más remedio, bajo riesgo de anularse a sí misma, de utilizar conceptos, claro está), sino que considere a Este como un ser existente realmente; considera a Dios "como lo que existe" (*als reines Dass*), como acto puro, ser realmente existente más allá de la comprensión lógica del ser, Dios es el "Señor del ser", es decir, el que está realmente "por encima" de toda la realidad *creada*. El Dios real de Schelling no es como el de Kant en la *Crítica de la Razón Pura* teórica, para el cual en la representación de un concepto no se contiene la esencia de la cosa<sup>32</sup>, sino que su realidad existente "va más allá del concepto"<sup>33</sup>. La filosofía negativa, idealista, considera como real (*Wirkliche*) "sólo el concepto", entendido como "idea pura"<sup>34</sup>. Una tal filosofía nunca podrá alcanzar lo real y existente sino sólo la naturaleza necesaria entendida como esencia. De esta forma la filosofía hegeliana, paradigma para Schelling de la filosofía negativa, se mueve en un ámbito puramente conceptual, esencial y es considerada como posibilidad pura: "La filosofía negativa sólo se ocupa de la posibilidad, pues conoce todo en el puro pensamiento como

<sup>30</sup> Dios, para Schelling es "el Señor del ser, noción mucho más alta y apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo (tó óν)": *Schelling Werke*, V, p. 306. Dussel manifiesta que "sin duda alguna es de aquí de donde Heidegger sacó la fórmula de que el *Dasein* es "pastor del ser" : *MFL*, p.120, n. 23.

<sup>31</sup> "Die Weltalter. Bruchstücke", in: *Schelling Werke*, IV, p. 649. Para Schelling las cuatro consonantes del tetragrama, *Jod, He, Vau, He* designan la pura potencialidad el acto puro, es decir lo "potenzlos", lo "sin potencia". Parece que Schelling en su concepto de *Herr der Seins* "se apoya en una cita de Newton, pero observa igualmente que la Biblia y el cristianismo no conocen otro concepto de Dios que el de Señor": COLOMER, E. op. cit., p. 103.

<sup>32</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, A 92, B 125, pp. 125-126: trad. de Pedro Ribas.

<sup>33</sup> SCHELLING, F. W. .1. "Einleitung in die Philosophie der Mythologie". in: *Schelling Werke*, VI,, p. 745. En la página anterior Schelling indicaba que Dios está "más allá de la idea absoluta".

<sup>34</sup> *Ibid*, libro II, t. V, p. 744. Citado por Dussel: *MFL*, 124.

independiente de toda existencia"<sup>35</sup>. Y aunque se tenga la ilusión de que de un pensar puro pueden derivarse *cosas existentes*, en realidad es un espejismo, pues de los conceptos sólo pueden derivarse otros conceptos, pero no cosas externas (*ausser*).

La filosofía "negativa", racional, distinguía tres posibilidades en el ser, tres *potencias (Potenzen)*, que Schelling asocia, en relación con la "potencia" divina, con las tres causas aristotélicas, que son<sup>36</sup>: 1) el "poder ser" (*das Sein-können*), que equivale a la causa material o causa ex qua; 2) el "tener ser" (*das Sein-müssen*), que equivale a la causa formal o *causa per quem*; 3) el "deber ser" (*das Sein-sollen*), con la causa final. En la *Introducción* de Berlín recibe su formulación "definitiva" la doctrina de Schelling sobre las potencias divinas, que es una pieza básica en su *sistema* y que es una de las partes más embrolladas y confusas del pensamiento de Schelling. Así parece que su "filosofía" es más clara que su "sistema". La primera potencia es el puro poder ser, fuente originaria de la subjetividad, sujeto puro de existencia. La segunda potencia es definida como "puro ser", mero objeto, lo óptico, la existencia simple. La tercera finalmente representa la síntesis de las dos anteriores, el "poder ser" y el "puro ser"; es una especie de simbiosis entre el sujeto y el objeto. Dios no está incluido en este proceso, sino que es trascendente a él. Dios es la unidad y síntesis de los tres momentos, *el nous o aitia tou einai*, es la "causa del ser", el "Señor del ser", la causa de las causas. Sobre este complicado tema conviene hacer un poco de luz. Así lo interpreta Eusebi Colomer: "En terminología sartriana cabría hablar de la unión del para-sí (subjetividad) y del en-sí (objetividad). Si pienso a Dios, he de pensarlo como ser-en-sí, de otro modo no sería necesario y eterno pero, a la vez, he de pensarlo como ser-para-sí, de otro modo no sería autoconsciente libre. En Sartre estas dos determinaciones son contradictorias, porque se entiende la objetividad según el modelo de las cosas y la subjetividad según el modelo de la conciencia humana finita. Schelling, en cambio, piensa ambas determinaciones como relativamente independientes la una de la otra, de suene que en vez de anularse se complementan. Así surge, como tercera posibilidad, su unión: el sujeto-objeto. Ahora bien, Dios en sí mismo es la pura indiferencia frente a la subjetividad y la objetividad y como tal se define como espíritu absoluto, es decir, como libertad"<sup>37</sup>

En Aristóteles el concepto de *dynamis* significa tanto "potencia" como "posibilidad". Es una realidad intermedia entre el "ser" y el "no-ser". Pero aquí "no-ser" no es nada, pues de la nada nada sale -la nada "nadea"-, sino que las cosas "salen" de la *dynamis*, Ésta no es una simple carencia de acto, sino que posee cierta virtualidad propia en el sujeto en que está sustentada, incluso aunque jamás llegara a ser acto. De esta forma, esta filosofía "negativa" establece la diferencia entre la realidad y la posibilidad, entre la esencia y la existencia, entre la potencia y el acto. Para Aristóteles la unificación de las tres potencias es la "sustancia", o el "fundamento" (*quod quid erat esse*, que decían los escolásticos). Aquí "la

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 744: citado por Dussel: *MFL*, p. 124. Schelling contrapone la "posibilidad" (*Möglichkeit*) con la "realidad" (*Wirklichkeit*).

<sup>36</sup> Cf. COLOMER, E. op. cit., p. 107.

<sup>37</sup> COLOMER, E. op. cit., p. 107, quien a su vez se apoya en W. SCHULZ, "Macht und Ohnmacht der Vernunft", in: HASLER, L. (dir.), *Schelling, Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung*, (Zurich, 1979). Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, pp. 27-28.

realidad o existencia es introducida con la consideración de la razón activa autoconsciente, que Aristóteles llamó *nous*, y Fichte el *yo*<sup>38</sup>. Pero para Schelling "entre el orden de la esencia y el de la existencia media un abismo que los conceptos no pueden colmar"<sup>39</sup>. En efecto, desde esta perspectiva se concibe a Dios *desde la doctrina de la potencia*. En cambio la filosofía "positiva" es una puesta boca abajo de la "negativa" o "racional". Ahora será necesario entender a las potencias *desde Dios*. En efecto, Dios es "la causa que de un modo general y en todo el proceso cósmico otorga la victoria a lo subjetivo sobre lo objetivo"<sup>40</sup>. La razón no sirve para encontrar el fundamento último de lo real, por la sencilla razón de que no puede dar razón de su propia realidad. Algo semejante decía Heidegger del método fenomenológico de Husserl, que olvidaba dar cuenta de la propia realidad del *ego* trascendental.

En definitiva, la teoría de las potencias divinas es el pilar en que Schelling pretende apoyar su sistema. Pero es un pilar embrollado y que alguien incluso ha denominado "abracadabrante". Las potencias en Schelling son puros noemas, los últimos "elementos" ontológicos fundamentales que tienen su sede *en la razón*. En realidad con ella pretende el filósofo "positivo" construir la idea de un Dios existente, más allá de la conceptualización de la filosofía negativa, estableciendo además las condiciones de posibilidad del ser, pero que en realidad no establece la existencia real de nada. En realidad, entonces, esta complicada y extraña teoría, "pertenece, pues, a la filosofía negativa", siendo así que el esfuerzo que hizo su autor por sostenerla y fundamentarla duró hasta sus últimos días. En opinión de Tilliette "el sistema de Schelling (...) se sostiene y cae con la doctrina de las potencias"<sup>41</sup>. En toda esta explicación no podemos dejar de entrever con claridad un cierto idealismo del que Schelling es más deudor de lo que él mismo posiblemente deseara. El Dios de Schelling no parece ser otra cosa que una especulación que ronda el fideísmo<sup>42</sup>.

### 1.5. La valoración de Dussel de la "filosofía positiva" de Schelling

Es conocida la crítica que George Lukács dirige a la filosofía del viejo Schelling, caracterizándola como un "irracionalismo"<sup>43</sup>. Pero como certeramente observa Dussel, el término "irracionalismo" es equívoco y puede designar varias cosas, desde el rechazo a cualquier tipo de racionalización (incluyendo aquí los valores derivados y la concepción de Dios mismo), o también la negación de la razón misma (negando entonces esos valores determinados o, como dice Dussel, "el dios vigente"). En este segundo sentido lo que se estaría en realidad rechazando es un "*sistema establecido*". Por esto, concluye Dussel, "Lukács no

<sup>38</sup> URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía*. BAC, Madrid, 1975, t. IV, p. 241.

<sup>39</sup> COLOMER, E. op. cit., 102.

<sup>40</sup> SCHELLING, F.W.J. "Darstellung des philosophischen Empirismus", in: *Schelling Werke*, V, p.301.

<sup>41</sup> Citado por COLOMER, E. op. cit. p. 107.

<sup>42</sup> Sobre el concepto de "fe" de Schelling véase lo que hemos escrito en el capítulo dedicado a la "fe metafísica" en la obra de Dussel.

<sup>43</sup> LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*, México, 1959, pp. 75 ss. Una crítica a la contraposición racionalismo-irracionalismo la hemos realizado en el epígrafe dedicado a la filosofía de Ferdinand Ebner, donde mostramos que no es legítimo identificar lo no-racional con lo irracional, postulando un "más allá" de la racionalidad, en este sentido.

puede hacer esta distinción, porque es todavía europeo", esto es, parte desde el interior de dicho sistema vigente (MFL. p. 118). Merece la pena transcribir una larga cita de Dussel que nos permita comprender su posicionamiento sobre esto:

"Se piensa que el pensar de Schelling es irracional simplemente porque indica que más allá de la identidad de ser y pensar se encuentra la realidad del que puede revelar. Sin descubrir lo que esto significará para la filosofía de los pueblos oprimidos del mundo (cuestión que ningún filósofo europeo ha descubierto hasta ahora, y menos entonces Schelling, de manera explícita). Lukács lo coloca junto a Schopenhauer o Nietzsche, en una misma tradición irracionalista. Con ello no adviene la diferencia radical que hay entre esos pensadores: Schelling, y Kierkegaard después, al proponer un más allá del ser abren el camino a una nueva edad histórica. Schopenhauer y Nietzsche al criticar el orden vigente lo hacen en nombre de la ontología dominadora, de la esencia misma de la violencia, del "ego conquistado".

## 2. FEUERBACH y LA VALORACIÓN DE LA CORPORALIDAD

Hemos visto que Schelling pretende superar el solipsismo del pensamiento idealista y monista de Hegel, que sólo piensa conceptos del pensamiento, ideas, pero que aliena la realidad. las cosas reales, e incluso a las personas en su carnalidad, considerándolas "momentos" del devenir del Espíritu Absoluto, esto es, como instantes de su alienación intrahistórica. Hegel identifica "ser pensado" con "ser real" (=realidad). Para derrocar de su pedestal este monismo solipsista de la *Totalität* hegeliana el viejo Schelling echará mano a un nuevo método en su *Filosofía de la Revelación*-

Feuerbach, por su parte, emprende una demoledora crítica a su maestro, partiendo de la misma dialéctica, pero sin avanzar todavía más allá del horizonte puramente ontológico, comprensivo del ser real. Su antropología, por ello, no supera el nivel ontológico, no se abre a lo que Dussel denomina meta-física de la alteridad del otro. El "arroyo de fuego" (*feuer-bach*), como le denominó Marx, no conoce el acceso a una real exterioridad metafísica, sino sólo una realidad óptica (Cf. MFL. 128) del ser *hegeliano*. Su pensamiento todavía se debate dentro de la modernidad. Es por ello una crítica que podríamos llamar "intratotalitaria". No parece comprender Feuerbach la radical novedad del pensamiento del último Schelling, al que combate en diversas ocasiones (sobre todo en lo referente a su filosofía de la religión), pues piensa aquél que éste se inspira en el mismo pensar hegeliano (en la filosofía de la identidad), en su filosofía de la religión.

Sólo en su obra básica *La esencia del cristianismo* realiza, desde una crítica al cristianismo (que no pasa de ser una crítica del Dios de Hegel, de la Idea o Espíritu Absoluto, inserto en un régimen de cristiandad -prusiano en este caso-), confundiendo la cristiandad -cultural- con el cristianismo<sup>44</sup>, una rigurosa apología de la carnalidad material, ya

<sup>44</sup> Pensamos que la misma concepción del Dios hegeliano está decisivamente influido por Lutero. Esto nos parece todavía más patente en la obra de Feuerbach. Cuando manifesté esta idea a Dussel en México no dió excesiva importancia a esto, que a mi me parece decisivo. Pienso que en la tematización de Dios difícilmente se puede hacer tabla rasa de la antropología subyacente desde donde se piensa al Absoluto. En este caso el pesimismo antropológico luterano nos parece crucial para su concepción de Dios. Recordemos, finalmente, que tanto Hegel como Feuerbach estudiaron *teología luterana* en su juventud

que sin cuerpo (Leib) no es posible el espíritu: "El que no tiene cuerpo no tiene espíritu ni idea del espíritu: puesto que el espíritu no es un factum, ni una existencia inmediata"<sup>45</sup>. No obstante, desde la interpretación dusseliana Feuerbach aparece como un materialista no en sentido estricto (como un Holbach, por ejemplo), sino que se trata más bien de una afirmación de la esencialidad de la corporalidad en la persona. La misma realidad es puramente material y el hombre es un ser incardinado en esta realidad y, por consiguiente, materia pura. La misma encarnación de Dios es imposible de ser siquiera considerada en el puro idealismo, donde el hombre sólo es conciencia, o mejor, una parte o momento del devenir del Espíritu Absoluto en su despliegue en la historia universal. Entre el hombre y el animal, no obstante sostiene Feuerbach, existe "*eine qualitative Verinderung*"<sup>46</sup>.

Feuerbach, implacable crítico del cristianismo y de la religión en general, estudió teología durante varios años. En este sentido, incluso criticándolo, se sitúa en el contexto cultural del cristianismo. Si prescindimos de esa incardinación difícilmente podremos entender su misma crítica. Recordemos que Dussel dedicó su primera *Trilogía* a la confrontación entre la antropología helénica y la hebrea, como ya hemos examinado anteriormente. También es conveniente recordar la clara influencia que Feuerbach ejerce sobre Marx, básicamente sobre el llamado "primer Marx", aunque en el aspecto que a continuación exponemos, ese influjo permaneció siempre decisivo, a nuestro entender. En efecto, la "carne" y la "sangre" son categorías antropológicas semitas. Bíblicas, que no traducen sin más el "cuerpo" o el "alma" de la filosofía helénica. El hebreo tiene una concepción unitaria del ser humano como persona, en contraposición al dualismo griego, que se prolonga hasta Descartes "y que haya su culminación "lógica" en Hegel. También Marx se inscribe en la tradición hebrea y no sólo por su raza y primera formación en su familia, sino también por la influencia de Feuerbach, Dussel dice a este respecto: "Es una cuestión esencial, la unidad de la 'carnalidad'

---

cosa que, aunque Dussel conoce, no da importancia, lamentablemente, con lo que no emprende éste una seria crítica de Feuerbach. Sobre esto puede consultarse una documentada tesis doctoral: ARROYO ARRAYÁS, L.M. "*Yo soy Lucero II*". *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991, que si bien pone de relieve las grandes diferencias entre Lutero y Feuerbach, muestra sin embargo la enorme influencia de aquél en éste, hasta el punto de proponer Feuerbach su filosofía como engendrada en las entrañas más hondas del cristianismo luterano.

<sup>45</sup> FEUERBACH, L. "Kritik des' Antihegel', in: *Sämtliche Werke*, II, Stuttgart, 1960, p. 141; edición a cargo de W. Bolin y F. Joel; Cf. DUSSEL, E. *MFL*. P. 129, N. 71. Es un libro escrito en polémica contra la obra *Antihegel* de Bachmann. Por nuestra parte pensamos que Dussel no es lo suficientemente crítico con el materialismo ni con la crítica a la religión y al cristianismo que hace Feuerbach. Nos parece que la persona es un ser abierto radicalmente a la trascendencia, que Dussel admite pero no nos parece que pueda decirse lo mismo de Feuerbach. En este sentido nos padece clarividente la objeción que Martín Buber dirige a la filosofía de la religión feuerbachiana y al mismo Feuerbach en referencia a que no llega a tocar al hombre en toda su hondura. "desproblematizándolo" y simplificándolo: "El hombre real, el hombre que se encuentra cara a cara con un ser no humano, que continuamente se siente arrollado por él como por un destino inhumano y que, no obstante, se atreve a conocer este ser y este destino, no es un hombre sin problemas: al contrario, es el comienzo de todos los problemas": BUBER, M. "Das Problem des Menschen", in: *Werke*, Munich-Heidelberg, 1962, vol. I, p. 341. Una serena exposición de la crítica religiosa de Feuerbach puede verse en: KÜNG, H. *¿Existe Dios?* Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 269-304.

<sup>46</sup> FEUERBACH, L. "Das Wesen des Christenthums", in: *Sämtliche Werke*, VI, p. 42. Este materialismo no es "*geistlose*" (desespiritualizado).

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<sup>47</sup>.

Siguiendo por donde íbamos, indiquemos que lo que Feuerbach pretende, contra el racionalismo de Descartes y el idealismo hegeliano, es afirmar la realidad sensible, y desde aquí se propone defender la dignidad humana, alienada por Hegel e imposible de fundamentar por Descartes en su solipsismo. En Feuerbach la dialéctica, y en realidad, todo su pensamiento, tiene una clara intencionalidad antropológica, mejor, antropocéntrica. Más estrictamente: se trata de resolver la teología en antropología para postular un "antropoteísmo". Esta nueva visión filosófica representa ciertamente una novedad en relación al pensar hegeliano desde donde hemos de interpretar a Feuerbach. Con ella comienza un nuevo momento de la reflexión filosófica (ya iniciado por el último Schelling y por Kierkegaard, en diversos sentidos) y antropológica. De la abstracción especulativa que pretende tomar su basamento en los conceptos, en las ideas, esto es, en la tautología de un pensar que piensa el pensar, a otra que se cuestiona sobre la propia realidad alienada por el racionalismo.

En su obra *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* de 1839, Feuerbach se cuestiona por qué el principio de la filosofía debe ser, como pretende Hegel, el "concepto", y no más bien el "ser real"<sup>48</sup>. El ser de la filosofía especulativa hegeliana es un "fantasma, que está absolutamente en contradicción con el ser real y con lo que la palabra 'ser' entiende el hombre", pues éste entiende por 'ser' "la existencia, la realidad y la objetividad"<sup>49</sup>. Separar al "ser" de la "realidad" significa vaciarlo de sí mismo, lo que supone una clara contradicción, en la que cae Hegel por ejemplo en su *Fenomenología del espíritu*, en donde Hegel es visto por Feuerbach como un "realista abstracto", un realista que hace abstracción de toda la realidad, lo que significa una contradicción<sup>50</sup>. Para Feuerbach no tiene sentido una filosofía que sea "a priori", que elimina su vinculación con la experiencia real, fáctica, histórica. Sólo hay pensamiento si existe un sujeto concreto que piensa: el ser es el sujeto, mientras que el pensamiento de éste es el predicado

Pero considerar la realidad es acercarse a lo más importante que en ella existe: el hombre<sup>51</sup>. Esta filosofía "nueva" no toma su punto de partida de la misma filosofía (el

<sup>47</sup> DUSSEL. E. *Las metáforas teológicas de Marx*, México, 1991, p. 124: utilizamos la edición mimeográfica original de Dussel, pues en el momento en que redactamos estas líneas, aún no ha visto la luz en la publicación. En el mismo lugar concluye Dussel: "¿Cómo podría afirmarse que 'dar de comer al hambriento' en su corporalidad, es el criterio absoluto del juicio ético (Mateo, 25) si no hubiera una afirmación definitiva de la dignidad de la 'carne'?". Muchos de los malentendidos que ha sufrido la *Teología de la Liberación* por parte de sus críticos, acerca de la acusación que se le dirige de "marxismo" se explicarían no tanto por que esa reflexión teológica bebe de las fuentes del marxismo, sino porque tanto Marx como la teología han tenido una misma fuente: la Biblia. Aunque esto no quiere decir que no exista en la TL corrientes que utilicen expresamente el denominado análisis marxista para interpretar y cambiar la realidad.

<sup>48</sup> FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*, Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2<sup>a</sup> 1959, vol. 11, pág. 165. Esta edición está a cargo de W. Bolin y F. Joel, y consta de 13 volúmenes.

<sup>49</sup> FEUERBACH, L. *Sämtliche Werke*, II, p. 285.

<sup>50</sup> *Ibid.*, II, p. 287. Esta crítica sería también válida para algunas corrientes de la escolástica posterior a santo Tomás, contradiciendo a éste.

<sup>51</sup> Recordemos que Santo Tomás señaló que la persona es "lo más perfecto que hay en la naturaleza": *S.Th.*, I, q.29, a.3.

pensar que piensa el pensamiento, lo mismo que se piensa a sí mismo), sino de la cotidianidad de la incardinación en lo real, lo corpóreo, incluso en aquello que en ella hay de mísero y deficiente ( que para Feuerbach no es más que una consecuencia de la autoalienación que el hombre realiza al proyectar fuera de sí, en un Dios inexistente, lo mejor que el hombre es y tiene). Esta es la superación (al menos intencional) de Feuerbach sobre Hegel y su pensamiento des-subjetivado.

Los sentidos nos posibilitan el acceso a un ámbito donde se encuentran los otros seres humanos (y todo lo otro, toda la realidad). Las cosas reales no existen sólo para mí, sino también para el otro. El idealismo espiritualista desencarnado, solipsista también, del pensamiento del *cogito* cartesiano (divinizado por Hegel) es posible superarse accediendo a lo real, a lo corpóreo, a lo material, al ámbito propio de la existencia de un tú distinto del yo cognoscente y sustantivo. Ser no es ser pensado, o al menos, no es sólo lo pensado. "Verdad, realidad, sensibilidad son idénticos. Solamente un ser sensible es un ser verdadero y real"<sup>52</sup>. El hombre sólo puede ser pensante si es existente. "Sólo en la sensibilidad, sólo en el amor (es posible) que esto -esta persona, esta cosa-, esto es, lo singular, posee valor absoluto "<sup>53</sup>. El amor es amor a lo sensible, a lo corpóreo, a lo material. Pero esta sensibilidad, lejos de ser lo primero en el proceso de la cognición es el acceso último, definitivo, de lo conocido. Ante esto Dussel manifiesta sintetizando la reflexión feuerbachiana: "Es necesario, más allá del ser como pensar, encaminarse hacia la exterioridad de lo verificado por la sensibilidad como existente, real. Es un empirismo que partiendo del empirismo schellingiano (...) permanece en el nivel primeramente cósmico (lo sensible como cosa). pero que remata en una antropología (el hombre como sensibilidad) "<sup>54</sup>.

### 3. DEL "MARX-ISMO" A "MARX MISMO" EN ENRIQUE DUSSEL

#### 3.1. *Los "Grundrisse" de Marx y la Filosofía de la Liberación.*

Con su llegada a México, Dussel comienza una nueva época en su reflexión filosófica. El estudio y las publicaciones históricas y teológicas pasarán poco a poco a un lugar secundario en relación a su interés, ahora casi exclusivo, por la filosofía. Pero además, su inserción en el ambiente de pensamiento que encuentra en México le hace emprender un estudio directo de la obra de Marx. Comienza, en efect., un pormenorizado estudio de las obras del pensador de Tréveris, del que manifiesta haber leído la práctica totalidad de lo publicado de la obra de Marx<sup>55</sup>, e incluso se ha aproximado a escritos inéditos de éste<sup>56</sup>, de forma que Dussel

<sup>52</sup> FEUERBACH, L. "Grundsätze der Philosophie der Zukunft". in: *Sämtliche Werke*, II, p. 296.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 297. El paréntesis es nuestro.

<sup>54</sup> *MFL*, 135. Remitimos al capítulo VIII de esta tesis, en donde analizamos lo que M. Buber denominó la "revolución copernicana" iniciada por Feuerbach: la decisiva importancia antropológica de la razón dialógica.

<sup>55</sup> En referencia a la edición completa de las obras de Marx, de la clásica edición MEGA, señala que él mismo ha realizado una "lectura completa, línea por línea": DUSSEL, E. "Teología de la Liberación y Marxismo", en: ELLACURÍA, I.-SOBRINO, I. *Mysterium Liberationis*, op. cit., t. I. p. 134.

<sup>56</sup> Cf. *PTM*, p. 23. Aquí mismo recuerda Dussel que él ha realizado un "estudio preliminar" y ha hecho traducir y publicar el Cuaderno tecnológico-histórico (de 1851). Cf. *FP*, págs. 115-187.

se ha convertido en el último decenio en un indiscutible especialista en la obra de Marx.

Pero Dussel es muy "dusseliano", como ya hemos dicho en diversas ocasiones y es preciso no olvidarlo. Su personalidad intelectual no se limita a comentar a ningún autor sin meter él mismo baza en el asunto. Esto es fácilmente perceptible con ,sólo aproximarnos a las primeras páginas de su trilogía sobre Marx. Nosotros no podemos comentar por completo esta trilogía, pues un exhaustivo estudio sobre esto exigiría un análisis mucho más pormenorizado que el que a nosotros nos interesa en nuestra investigación, la novedad de su interpretación marxiana es ciertamente grande, lo más original de todo ello, no obstante, es, según quien escribe, justo lo que nosotros vamos a exponer brevemente en las páginas que siguen, que no deben eximir al lector interesado en retomar por sí mismo la lectura de esa trilogía.

### 3.1.1. El proyecto explícito de Dussel: volver a "Marx mismo".

El primer material que fue objeto de estudio por parte de Dussel fueron los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*<sup>57</sup>, que Marx comenzó en noviembre de 1850. En esta importante investigación Marx se enfrenta, de un modo todavía en cierta Forma asistemático, con los principales descubrimientos que después marcarán el sistema de su pensamiento, expuesto en la *Contribución a la Crítica de la economía política*, así como en el libro I de *El Capital*. En efecto, las mayores novedades y descubrimientos marxianos ya están avanzados allí. El objetivo explícito que Dussel se propone en su comentario a los Grundrisse es realizar una introducción general a la producción teórica esencial del pensador alemán. Ese nivel "esencial" es aquí lo más importante. Se trata, en efecto, de "una 'entrada' frontal y directa en el nivel más esencial de la elaboración científico-dialéctica del fundador del marxismo" (PTMIG, 11). Dussel piensa que cuando alguien pretende introducirse en el pensamiento de Marx en Latinoamérica, lo que encuentra son manuales que ofrecen la peculiar interpretación de Marx del autor de turno, pero no se les facilita acceder al pensamiento propio de Marx: en expresión que el argentino no se harta de repetir: es preciso llegar a *Marx mismo*. De esta forma, pretende facilitar el acceso directo al mismo Marx y no a las diferentes interpretaciones de los marxistas.

#### 3.1.1.1. La crítica de A.A. Roig a Dussel.

<sup>57</sup> El título de esta obra (siete cuadernos autógrafos) se lo pusieron los editores de IMEL (Instituto Marx-Engels-Lenin), de Moscú, que editaron la obra entre 1939-1941 (en dos volúmenes). Estos cuadernos son de enorme utilidad para captar la gestación de las mejores categorías analíticas marxianas. Han sido publicados en castellano con el título *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI. México, en 1971, en tres volúmenes y han tenido varias reediciones. La edición corre a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron. Nosotros utilizaremos la 16a edición del vol. I (1989), la 12a del vol II (1989) y la 7a del vol. III (1984). Todos los textos de los *Grundrisse* citados por Marx los hemos contrastado nosotros con esas ediciones citadas. Dussel utiliza simultáneamente la edición castellana de Pedro Scaron en Siglo XXI, t. I (Buenos Aires, 1971), t. II (Buenos Aires, 1972) y t. III (México, 1980). La numeración es la misma para la edición que utiliza Dussel y para la que yo utilizo, pero él coteja esa traducción con la alemana, publicada en Dietz Verlag, Berlín, <sup>3</sup>1974, por lo que a veces cambia la traducción castellana.

Un destacado filósofo argentino, que participó en los orígenes de la FL, pero que después se ha desligado de la concreción de este movimiento y ha seguido sus propios pasos en filosofía, critica a Dussel semejante osadía, cuando indica: "Causa sorpresa leer, en los renglones iniciales de su comentario a los Grundrisse, que él no ha caído en las mediaciones de los manuales, tales como los de Potitzer o de Harnecker, sino que va a poner a sus lectores frente 'a *Marx mismo*' (subrayado por el propio Dussel). En este sentido me animaría a decir que hay en él una tendencia a caer en la tentación de la visión angélica"<sup>58</sup> En cierto sentido nos parece que Roig no deja de tener algo de razón, pues Dussel parece ser muy hipo-crítico y poco dialéctico consigo mismo, paradójicamente. La pretensión dusseliana, en este sentido, parece, por lo pronto, pretenciosa, y ciertamente a lo largo de su comentario podemos constatar que, aunque deja la palabra a ciertos de textos de Marx, Dussel no por ello deja de realizar una *selección* de los mismos (cosa, por otro lado inevitable) y los comenta *desde su perspectiva* (desde los presupuestos de la FL) hermenéutica: 1) la primacía del otro como persona pobre: 2) la realidad concreta de América Latina<sup>59</sup>. Ambas consideraciones son el substrato de la interpretación que Dussel realiza sobre la obra de Marx: esto es, se trata de una asunción de Marx desde los postulados de la Filosofía de la Liberación en la versión dusseliana, y es que la realidad concreta desde donde se realiza un determinado discurso o incluso desde la cual se lee e interpreta una obra o un pensamiento, condiciona en gran medida la tematización hermenéutica de ese discurso. Por esto Dussel manifiesta que es preciso realizar desde América Latina "una recepción propia de Marx. Imitar simplemente la reflexión marxista del centro (...) 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" (UMLL, 333).

Pero sucede que Dussel se encuentra con la sorpresa de que muchas de las tesis sostenidas por él mismo también las sostuvo Marx en su momento. Su lectura directa de Marx le permite redescubrirlo "de primera mano", sin la intermediación de los manuales clásicos marxistas, de los que repudia la mediación que han ejercido al "ahorrar" a muchos la entrada frontal con los mismos textos de Marx, aunque tampoco ahorra elogios a otros ensayos sobre este tema<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> ROIG, A.A. "Mis tomas de posición en filosofía". en: *Concordia* (Aachen), 23 (1993). p. 83. La mitad de este artículo la dedica Roig a criticar a Dussel, no siempre con razón, pues ofrece opiniones que nos parecen "desfasadas", pues parece ignorar por completo la evolución que el mismo Dussel ha tenido en su pensamiento.

<sup>59</sup> Por otro lado acontece lo mismo con mi interpretación de Dussel. Sostengo que intento poner al lector de estas líneas con *Dussel mismo*, aunque no puedo olvidar, ni quiero, que estoy realizando una exposición personal de su pensamiento. Afortunadamente Dussel está vivo y puedo confrontar mi interpretación con él mismo. Quizás venga a cuento transcribir unos párrafos de una carta de Dussel dirigida a mí, en donde indica, tras leer parte del material de este trabajo: "He leído con detenimiento tus dos trabajos (...) y debo decirte que me siento realmente muy bien interpretado. Escribes cosas que aclaran muchos malos entendidos" (Carta de fecha. 25-1-93).

<sup>60</sup> En particular elogió vigorosamente, ante mí, la obra de ROSDOLSKY, R. *Génesis y estructura de El capital de Marx*. (Estudios sobre los Grundrisse), Siglo XXI. México, 1989. La estructura de esta obra es similar a la que realiza Dussel, aunque es más interpretativa que la de éste, a pesar de que ofrece bastantes textos de *Marx mismo*. Aunque Dussel indica con acierto que esta obra tiene una pretensión más "metodológica que filosófica", contrariamente a la pretensión dusseliana, pero al aportar

En definitiva, la pretensión dusseliana de poner a su lector ante Marx mismo no carece de una considerable dosis de ambigüedad. ¿Podemos entonces sostener la opinión de Roig tal cual? No sin matizarla. ¿En qué sentido podemos dar la razón a Dussel? En primer lugar pretende huir de la mediación hermenéutica economicista en la que bastantes manuales del marxismo clásico caen, al presentar a Marx como un economista genial y como el fundador del llamado "materialismo histórico". En segundo lugar, a Dussel le interesa enormemente la teoría economista de Marx, pero su intención no es exponer dicha teoría, sino más bien acceder al núcleo último, a la motivación primera de Marx. Esto es lo que nuestra filósofo manifiesta al sostener que "para Marx " [a partir de los *Grundrisse*] y "hasta su muerte, el horizonte de la circulación [del dinero y el capital] es el último constitutivo ontológico del 'ser social' capitalista -como diría Lukács. Para Marx, en cambio, la última fundamentación *metafísica*<sup>61</sup> (si por meta-física se entiende el ámbito más allá del ser del sistema vigente, el capitalismo) es el trabajo humano comunitario, autoconsciente y libre (el futuro 'Reino de la libertad')" (*PTMCG*, 97).

Por este motivo, más que un ensayo sobre Marx, se trata de un comentario, al estilo de los que realizaban los escolásticos sobre los clásicos. En definitiva, se trata de dejar la palabra al fundador del marxismo.

### 3.1.1.2. El método del proyecto dusseliano sobre la hermenéutica de Marx: Arqueología de Marx mismo.

El plan de trabajo que Dussel emprende es el siguiente: " En los *Grundrisse* el lector no advertido será conducido por Marx mismo, con su propia mano de pedagogo, a sus descubrimientos centrales, fundamentales, con sus propias palabras, conceptos, categorías, y en el orden que él mismo, fue descubriendo en su 'laboratorio teórico '" (*PTMIG*, II ). Nos encontramos ante una metodología que se propone una re lectura "arqueológica" de Marx, buscando la génesis y el desenvolvimiento de su pensamiento. Su comentario pretende introducir al lector en lo más genuino del sistema marciano, siguiendo expresamente los pasos, las dudas, los retrocesos y avances de Marx, sin ceder a una exposición "sistemática" que presuponga consideraciones apriorísticas, al menos intencionalmente. Esto significa que Dussel realiza un método exquisitamente respetuoso con la génesis conceptual marciana, un método estrictamente de fenomenología de los textos, podríamos decir. La propia preparación de Dussel como historiador -siempre presente en todo su comentario a Marx, plagado de fechas históricas- facilita su tarea, amén de una concienzuda y meticulosa lectura de las obras de Marx mismo, aunque no por ello deja de aceptar o polemizar con los principales comentaristas marxistas. Aunque aquí, como siempre, Dussel es demasiado dusseliano como para aceptar, sin reparos, una perspectiva que no sea la suya. Esto significa que no por eso deja Dussel de ser un comentador de Marx y, por consiguiente, el acceso prometido a Marx mismo cumple su

una "relectura "del "texto de Marx mismo" le posibilita "ascender del nivel abstracto al nivel concreto" que desarrollará Marx en *El Capital* (Cf. UMLL, 332).

<sup>61</sup> y en esta diferenciación entre "ontológico" y "metafísico" observamos ya una *interpretación de Dussel* sobre el pensamiento de Marx, aunque ciertamente fundada.

cometido, pero desde la interpretación y la selección de textos que Dussel no puede evitar realizar.

### 3.1.2. Las interpretaciones "clásicas" de Marx.

La filosofía de Marx no deja suficientemente claro si el curso de los acontecimientos históricos deben sobrevenir por la mediación de la praxis histórica o si existe, por el contrario, una especie de determinismo automático que hará que la sociedad capitalista, a través de sus "contradicciones" posibilite la llegada del socialismo, tal como Marx lo concibe. *El estructuralismo deshumanista* interpreta a Marx de forma determinista, y descarta que la sociedad adviniente fuera fruto de la praxis voluntaria humana. La otra gran corriente marxista es la humanista. El marxismo supuestamente ortodoxo, el estructuralista, (autodenominado "científico"), acudía para fundamentar su interpretación a los escritos "de madurez" de Marx, mientras que los humanistas se apoyaban en los "escritos de juventud" marxianos. Esta dualidad entre los escritos de Marx está presente de forma particular en la obra de L. Althusser<sup>62</sup>, entre otros.

Para los humanistas la filosofía marxiana debe ser una filosofía de la praxis y para la praxis, y su estatuto funcional consiste en dilucidar las condiciones de alienación ideológica que se presentan en la sociedad capitalista. La teoría crítica de la Escuela de Francfort se sitúa inequívocamente en esta segunda corriente, apostando por una filosofía de la praxis<sup>63</sup>. Para ésta las leyes económicas necesarias pertenecen a la prehistoria de la sociedad, mientras que la "verdadera historia" comenzará con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción capitalistas, liberando de la alienación a los individuos producidos por ese tipo de sociedad. La teoría crítica se propone contribuir a la aceleración, mediante la praxis social, política y económica. La praxis no es aquí sólo elemento de análisis filosófico, sino también un elemento constituyente de la misma.

Pero la teoría crítica tuvo que sufrir los embates de los hechos, que son "tozudos". Estos hechos eran básicamente cuatro. El primero consiste en que el capitalismo, en lugar de debilitarse, parece irse afianzando con el paso del tiempo. Hasta el punto de que F. Fukuyama declara "el fin de la historia", con el "definitivo" triunfo del sistema capitalista, sobre todo después de la caída "paradigmática" del Muro de Berlín en 1989. En segundo lugar, la clase proletaria, que tenía que posibilitar con su praxis el fin del sistema capitalista, ha sido introducida en el mismo, siendo "ganada" para él<sup>64</sup>. En tercer lugar, la experiencia de los

<sup>62</sup> Por ejemplo en su libro *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1987, la obra es original de 1965. La traduce la chilena Marra Harnecker, discípula de Althusser y exponente del marxismo "dogmático" latinoamericano.

<sup>63</sup> Una síntesis de lo que exponemos inmediatamente a continuación puede encontrarse en: BENGUA RUIZ DE AZÚA. J. *De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992, pp. 126-140.

<sup>64</sup> "La producción -dice Horkheimer- no está orientada hacia la vida de la comunidad, contemplando además las exigencias de los individuos, sino que se dirige en primer lugar a las exigencias de poder de los individuos, contemplando también, en caso de necesidad, la vida de la comunidad. Esto ha sido una derivación forzosa del principio progresista de que es suficiente con que los individuos, bajo el sistema de propiedad establecido, se ocupen de sí mismos": HORKHEIMER, M. "Teoría tradicional y teoría

países donde estaba instaurado el "socialismo real" (en la actualidad cada vez menos) ha mostrado que la supresión violenta del capitalismo no conlleva *ipso facto* a la emancipación y libertad de los individuos, sino todo lo contrario. La experiencia de las purgas stalinistas da prueba de ello y el ansia de libertad de los ciudadanos de esos países, también. Finalmente, otro hecho estremeció este pensamiento marxista: en el estado nacionalsocialista (nazi) alemán tuvo lugar la alianza entre dos clases sociales que en teoría deberían estar enfrentadas: las masas proletarias se unieron, en un mismo proyecto, con la oligarquía capitalista.

Ante estos hechos, los teóricos críticos de Francfort perciben la "lógica", del proceso racionalista que comenzó con la Ilustración, que parece desembocar en el estado totalitario. La teoría crítica se convierte, desde entonces, en una crítica de la razón ilustrada burguesa, que ha permitido la alienación de esos individuos a los que se les prometió la defensa de sus derechos inalienables, la igualdad, la justicia, la solidaridad, la libertad y la fraternidad. Esa razón ilustrada es en realidad un escarnio para el mismo hombre. La dialéctica de la Ilustración es descrita como "locura" en la obra de Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung* de 1947. Si la razón -ilustrada- lleva a desembocar a la barbarie y la sinrazón, ¿desde dónde ejercer la crítica que posibilite la liberación de los hombres? La reflexión sobre la praxis se quiebra, pues se rompe la bondad de la razón. La esperanza acerca de una sociedad justa se transforma en resignación pesimista. La obra de Habermas pretenderá sacar a la teoría crítica de semejante laberinto <sup>65</sup>.

### 3.1.3. Dussel versus Habermas

La FL dusseliana cada vez es más mundial y esto en dos sentidos: en cuanto que pretende abrirse a una consideración global, planetaria, y también en tanto que es cada vez más conocida, en los últimos años Dussel ha emprendido un diálogo crítico con los mejores exponentes de la filosofía contemporánea, tanto de la "ética del discurso" y la "teoría de la acción comunicativa" de J. Habermas y K.O. Apel, como con los filósofos de la llamada "postmodernidad" (Lyotard, Baudrillard, Rorty. etc.). En el presente es indiscutible el liderazgo que tiene Habermas en el pensamiento crítico europeo. Habermas se ha ocupado en varias obras del pensamiento de Marx, lo mismo que Dussel a partir de su llegada a México y hasta el presente. Nos parece que vale la pena exponer brevemente parte del diálogo crítico que Dussel emprende con Habermas en relación a la interpretación del pensamiento de Marx.

Para Dussel la interpretación que Habermas realiza de Marx está muy condicionada por la reflexión de Schelling, a cuyo pensamiento dedicó Habermas su tesis doctoral (Universidad de Bonn, 1954), Éste es muy crítico con determinados aspectos de la obra de Marx; crítica que Dussel no comparte por una sencilla razón, que resulta "chocante" a primera vista, pero que Dussel se propone demostrar: Habermas no conoce bien la obra de

---

crítica", en: *Teoría crítica*, Amorrónu, Buenos Aires, 1974, p. 245: el trabajo es original de 1937, en plena contemplación de la barbarie.

<sup>65</sup> A la concepción de "praxis" en Habermas la hemos expuesto brevemente en el capítulo dedicado a la *Praxis como relación interpersonal justa* en Dussel.

Marx "mismo"<sup>66</sup>. La influencia de Schelling sobre Habermas determinará la interpretación habermasiana de Marx. Pero también Dussel considera a Schelling como una básica fuente de inspiración (sobre todo el "último Schelling"). La divergencia estriba en la diferente interpretación que el mendocino y el francfoniano realizan de Schelling, pues mientras que Habermas parte de la filosofía de la naturaleza expuesta por Schelling, Dussel toma su punto de partida de la "filosofía positiva" del viejo Schelling, más "personalista". En los Manuscritos del 44, el Marx "joven" presenta una "naturalización" del hombre al "humanizar" la naturaleza. Para Habermas el materialismo histórico que atribuye a Marx, se encuentra como incoado en la obra de Schelling, y el filósofo de Tréveris es interpretado desde la perspectiva de la razón instrumental. Habermas no se percata de la "filosofía de la creación" Schellingniana, y sólo percibe en los referidos Manuscritos una filosofía de la poiesis. Pero la interpretación dusseliana concibe, por el contrario, a Marx, como un "personalista"<sup>67</sup> y un "ético"<sup>68</sup>, como punto de referencia básico en su pensar, siendo la filosofía política, económica, de la

<sup>66</sup>Para lo que sigue, nos servimos de *UMLL*, pp. 319-333. En México, en julio de 1992, tuvimos la ocasión de ser invitados a la defensa de una "tesis de maestría" en la UNAM, a propósito de una confrontación entre el pensamiento de Marx y Habermas. El tribunal lo presidía Dussel. Unos días antes tuve la oportunidad de leer algunos capítulos de esa tesis y rápidamente advenimos justo lo que Dussel criticó al "maestro" en filosofía: sencillamente, no indicaba con la suficiente fuerza que Habermas no conoce exhaustivamente la obra del propio Marx, sino que muchas veces Habermas discute con el marxismo, pero no con Marx, y esto es aún más extraño por cuanto toda la tesis estaba basada en las ideas sostenidas por el mismo Dussel. El que se examinaba es Antonio Sánchez, uno de los participantes del seminario de filosofía política a los que Dussel dedica su libro *PTMCG*. Nos parece que el motivo de tal "olvido" es algo muy sencillo: "suena" muy fuerte, aplicado a un filósofo que es considerado en Europa como un "clásico" conocedor del pensamiento de Marx. Sin embargo, y aunque resulte extraño a primera vista, nos parece que, vistas las pruebas, la opinión de Dussel hacia Habermas, en este aspecto, se tiene en pie.

<sup>67</sup> Tras citar un texto de Marx, afirma Dussel, aunque de una forma lingüística interrogativa: " A persoa (¿un Marx ,personalista ) preséntase no 'mundo das mercancías. (ou no dos 'fenómenos', ambas as dúas expresións son frecuentes en Marx) pola súa ,corporalidade": DUSSEL, E. "Unha filosofía nos tempos da cólera...". Op. cit., p. 88. Para Dussel la distinción entre "relación social de las personas (*gesellschaftliche Beziehung der Personen*)" se encuentra invertida en la relación "comunitaria" y práctica personal. La relación social corresponde al estadio "capitalista", mientras que la relación propiamente interpersonal es "el comunitario precapitalista". Dussel ha demostrado que para Marx, el horizonte "comunitario", personalista, es "la referencia necesaria 'desde-donde, puede comprender su estado defectivo, poco desarrollado, negativo, fetichista: lo social". Desde estas consideraciones, Dussel concluye, contra la interpretación habermasiana de Marx, afirmando lo siguiente: "Reténgase esta formulación, porque de ella haremos una categoría fundamental (en Marx implícita como categoría) de todo el pensamiento de Marx, para poder definir una 'económica' trascendental. Se trataría, exactamente, de una 'relación práctica', defectiva, no-ética, propia de la 'razón instrumental, (donde Habermas sitúa la totalidad del pensamiento de Marx, como un 'paradigma productivista'). ¡Error fundamental del filósofo de Frankfurt! ¡Destruye la 'intención' esencial de todo el trabajo teórico de Marx": DUSSEL, E. *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella, 1993, p. 291. Esa "intención esencial" de Marx no es otra cosa que su valoración y defensa ética del empobrecido; esto es, se trata de un personalismo. Dicho personalismo Dussel lo encuentra en las obras de Marx, y no sólo de juventud. Pero difícilmente lo encontraría Dussel si no le animara a él mismo un militante personalismo.

<sup>68</sup> El epígrafe 4 del cap. 10 de su libro *UMLL* se titula: "El capital" es una ética, en referencia a la obra maestra de Marx. Esta influencia de la opción ética en Marx la indica M. Dufresne al preguntarse: "¿Quiénes se aplican al estudio de Marx más que los que se asocian ante todo a su indignación y a su esperanza?": *Pour l'homme, Seuil*, París, 1968. p. 56. Nosotros hemos calificado a la FL como una "filosofía de la indignación ética".

producción, etc. marxiana una especie de "correlato", un corolario, pero no el fundamento de su pensamiento, que es "la exterioridad" del "trabajo vivo", la persona productora. Esta diferencia en la interpretación marxiana de Habermas y Dussel se debe, y es una idea frecuentemente repetida por Dussel a que "Habermas (...) tiene la desventaja" de "conocer a Marx 'indirectamente' -no parece que haya realizado una lectura 'directa' íntegra y personal, como por ejemplo la efectuada sobre Schelling [por Habermas]: es un defecto con graves consecuencias"<sup>69</sup>. Además, toda la interpretación marxiana realizada en Europa le parece a Dussel puramente academicista, sin que tengan la referencia de la revolución que sí está presente en Latinoamérica (revolución sandinista, cubana, etc.). Habermas, además, al contrario de lo que sucede con la formación histórica de Dussel, no da importancia" a la época en los textos de Marx " (UMLL, 322, n. 90), con lo que no se percata de la evolución en el pensamiento de Marx, lo que es perceptible al observar que Habermas cita indistintamente, mezclados, textos del "joven" Marx (como los citados *Manuscritos del 44*) con los del Marx "definitivo", el del *Capital*<sup>70</sup>. Habermas no cae en la cuenta, entonces, por ejemplo, de que el Marx anterior a 1844 era un pequeño burgués anticomunista. En realidad, buena parte de la crítica realizada contra el marxismo, no afecta, según Dussel, al propio Marx. Además, bastantes de esas críticas son pertinentes para el estadio social, económico, político, etc. , del "centro", pero Marx sigue siendo pertinente en el Tercer Mundo: "Las críticas weberianas contra Marx podrían en parte ser aceptadas en los países 'centrales', pero no en los 'dependientes, subdesarrollados, periféricos'"<sup>71</sup>.

Para Habermas, la crítica marxiana es, básicamente -y casi exclusivamente- económica y política. Dussel no encuentra ninguna fundamentación, en la obra de Marx, para atribuir "fuente de valor" a la máquina, la tecnología o la ciencia, como hace Habermas. Es un error identificar los "medios de producción" con la "fuente del valor", que para Marx es básicamente el "trabajo vivo". En este error cae, según Dussel, Habermas en su interpretación de Marx. Habermas no se detiene a examinar la constitución y desarrollo genético de las principales categorías marxianas desde una razón dialéctica: de esta forma no se percata de la teoría de Marx "en acción", en una obra como *El capital*<sup>72</sup>. Aunque Habermas está bien informado en la bibliografía sobre Marx y el marxismo, parece que ha leído poco a Marx mismo (UMLL, 325). El pensador de Frankfurt está en realidad más interesado por interpretar

<sup>69</sup> UMLL, pp. 321-322, n.88. Sin menoscabo de que pueda sostenerse lo que Dussel dice aquí, por nuestra parte queremos hacer notar que es patente que Habermas conoce mucho mejor la obra de Schelling que Dussel. Véase para esto lo que decimos en el párrafo que dedicamos al pensamiento del crítico de Hegel.

<sup>70</sup> Para Dussel el Marx definitivo o "último" es ya el de los *Grundrisse*. En *Das Kapital* no hará Marx otra cosa que proseguir, ampliando, lo expuesto allí. Para esto, remitimos a nuestra breve exposición de la interpretación dusseliana de los *Grundrisse*.

<sup>71</sup> UMLL, 323, y añade nuestro autor un significativo texto: "En el 'hambre del pueblo' latinoamericano, como expresaba el 'Che' Guevara, encuentra su origen la filosofía de la liberación" (UMLL, 320, n.83).

<sup>72</sup> "Una lectura 'arqueológica' de Marx, permiten descubrir la génesis y el desarrollo de su pensamiento. Las recientes publicaciones de los *Manuscritos del 61-63* y de los *Manuscritos del 63-65* proporcionan materia para esa renovación": UMLL, 332. Esa lectura "arqueológica" que Dussel realiza sobre el pensamiento de Marx mismo es similar a la que nosotros hemos emprendido sobre la obra de Dussel.

a Marx desde sus propios intereses estratégicos (la "razón instrumental") que a Marx desde Marx mismo.

Se opone, asimismo, Dussel a la interpretación que atribuye a Marx un determinismo histórico, económico y filosófico, en cuya posición se encuentra también Habermas y el "materialismo histórico". Para Dussel los modos de producción histórico-mundiales (esclavista, feudal, capitalista, socialista, etc) deben atribuirse a Engels más que a Marx, y no son más que un "esbozo", pero no una "teoría histórico-filosófica" de la marcha de los pueblos (Cf. *PTMCG*, 225-245). La sucesión de los "modos de producción" que Habermas cree encontrar en Marx, no son en realidad de éste, de forma que la crítica habermasiana yerra en esto. En este sentido, cuando Habermas critica que "el modo de producción no es suficientemente abstracto para dar cuenta de los principios universales del nivel social de desarrollo"<sup>73</sup>, piensa Dussel que si Habermas conociera la evolución de las cuatro redacciones de *El capital*, la obra "científica" básica de Marx, encontraría el nivel abstracto que dice no encontrar. El mismo concepto de "superestructura" (Überbau), que tanta importancia atribuye Habermas en el "materialismo histórico", tiene muy poca importancia en Marx, ya que éste jamás utiliza ese tipo de categorías en *El capital*, -en contra de lo que muchos sostienen -, En estos lugares teóricos comunes desemboca Habermas al no haber leído de forma íntegra y genética la obra de Marx (*UMLL*, 327)<sup>74</sup>, La distinción entre supra e infraestructura es en Marx, según Dussel, una "no esencial metáfora" (*Ib.*, 329).

Para Dussel lo que hace Habermas es una "codificación" del discurso de Marx (*Ib.*, 329)<sup>75</sup>, donde la "teoría del valor" es caracterizada como una especie de correa de transmisión entre el sistema económico, por una parte, y el mundo de la "vida cotidiana" de los trabajadores, por otra. Para Habermas existe unas debilidades en la "teoría del valor" marxiana. En primer lugar Habermas sostiene que Marx está como atrapado por la idea hegeliana de "la totalidad", al identificar el "sistema" de la modernidad y el capitalismo. Para Dussel en realidad esa identificación es una proyección del capitalismo superdesarrollado y central sobre el subdesarrollado y periférico, dependiente. Habermas piensa, además, que Marx no dispone de una categoría mediadora que otorgue precisión al concepto de "alienación". Para Dussel dicha categoría precisa es el "trabajo vivo", quien indica que, a partir de 1857, Marx hablará de la "subsunción" del trabajador en el seno del sistema capitalista, mostrando la alienación de aquél. Critica finalmente Habermas la "sobregeneración" del "enfrentamiento entre el capital y el trabajo asalariado", sin percatarse, escribe Dussel, de que para Marx ese no es el único enfrentamiento, aunque sea efectivamente "esencial"<sup>76</sup>.

En definitiva, la posición de Habermas le parece al fundador de la FL

<sup>73</sup> HABERMAS, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 154.

<sup>74</sup> A pesar de la reiteración de esta crítica hacia Habermas, Dussel reconoce, quizás para no "cargar mucho las tintas", que en las cuestiones sociales contemporáneas el francfoniano posee una "gigantesca erudición". observable "en sus muy trabajadas bibliografías" (*UMLL*, 327-328). Y esto, que parece un halago para Habermas, nos parece, sin embargo, otra crítica, esta vez solapada: conoce muchísima bibliografía, pero no a Marx mismo con el suficiente rigor.

<sup>75</sup> Aunque otros como el filósofo argentino A.A. Roig dice lo mismo aplicado a Dussel y su interpretación del "Marx mismo".

<sup>76</sup> *UMLL*, p. 330.

"unilateral" , pues no sitúa adecuadamente la "relación" entre los agentes, esto es, la praxis como relación interpersonal, como verdadero origen de las relaciones de producción. En todo caso, la "relación trabajo-capital no es un ejemplo 'cualquiera' de las relaciones abstractas inducidas, sino que es la 'relación' fundamental, esencial, constitutiva del sistema como totalidad" y que distorsiona en su raíz el mundo de la vida cotidiana de los asalariados (UMLL, 331). Considera Dussel, y en esto le seguimos, que sería muy útil a Habermas considerar más de cerca la realidad de las naciones subdesarrolladas y dependientes del actual capitalismo central, articulado estructuralmente a la " explotación de la periferia "<sup>77</sup> . Dussel concluye la exposición de la interpretación habermasiana de Marx afirmando: "Ciertamente el socialismo se alcanzará negando un capitalismo bloqueado, dependiente, empobrecido, imposible; pues la nuestra fue la 'otra cara' de la modernidad, 'sufrida' y explotada desde el siglo XVIII", tanto por el colonialismo "directo", como por el neocolonialismo de las relaciones político-económicas -y de otra índole- actuales (UMLL, 333). De esta manera, además de las diferencias ya expuestas, otra importante distingue la hermenéutica marxista realizada en el "centro" de la pensada en la "periferia" del sistema económico mundial. La diferencia estriba en que en ésta existen unos hechos claramente constatables, que condicionan decisivamente la peculiaridad de un discurso "situado". Esos hechos son la miseria real, la dependencia, que separa cada día más la fosa entre el Norte sobredesarrollado (a pesar de sus cíclicas crisis internas) y el Sur empobrecido y endeudado con el Norte. Existe una ceguera y un "centrismo" voraz entre las relaciones Norte-Sur, de tal forma que si algo es ,criticado en aquél, se torna una especie de absoluto para el' resto del mundo. Si el marxismo ha fracasado, -en diferentes aspectos, no siendo el menor de ellos el personalista-, no por ello necesariamente es inútil en el Sur, en la periferia del sistema económico mundial.

Indiquemos finalmente que en la crítica de Dussel a Habermas constatamos unas " ganas " del filósofo latinoamericano por debatir con quien es una figura filosófica de primera línea mundial, pensando que eso le abrirá algunas puertas que posibiliten que Dussel deje de estar "inédito" en el "centro". Así entendemos nosotros que Dussel reproche a Habermas que no conozca la profunda investigación realizada por el filósofo de la liberación sobre la obra de Marx mismo (algo así como el paso del "marx-sismo" al "Marx-mismo"): "esto Habermas lo ignora" (UMLL, 330). Incluso es posible, desde lo dicho, que Dussel sea con Habermas especialmente crítico, como esperando una reacción por parte de éste y de sus comentaristas. Pero también es preciso constatar otra cosa: La investigación de Dussel, en este y en otros aspectos, no tiene nada que envidiar a la mejor filosofía mundial, y esto sí que lo ignoran muchos de sus mejores representantes, que realizan una especie de "auto-fagia" filosófica que

<sup>77</sup> UMLL, 331. Desde una razón tan técnica como cínica, el premio Nobel de economía F. Hayek recrimina la ignorancia de los intelectuales occidentales en materia estrictamente económica, así como su recelo ante el dinero, al criticar el beneficio que es "la fuente de la riqueza". (Puede verse un extracto de su libro *The fatal conceit* en el diario *Ya* (Madrid), 28-3-89. A esto respondió K.O. Apel afirmando tan crítica como irónicamente a este cinismo ciego éticamente que "en vista de la superpoblación de la Tierra, si se quiere reconstruir el equilibrio de la biosteria humana, hay que mantener la situación de desnutrición en los habitantes de un Tercer Mundo": APEL. K.O. *La situación del hombre como problema ético*. CMV/Anthropos. Barcelona. 1989, p. 38. Cf. CALLEJAS. J.M. *Optar por el Sur*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992, p. 20, de donde he tomado estas citas.

sólo se nutre de lo pensado por ellos.

### 3.2. Karl Marx y la "exterioridad" de la persona como "trabajo vivo". El "personalismo" de Marx.

No pretendemos analizar aquí exhaustivamente el pensamiento de Marx sobre este tema, y ni siquiera podemos bucear como quisiéramos en toda la novedosa interpretación que Dussel realiza sobre el pensamiento de Karl Marx. Tal tarea merecería mucho más espacio del que nosotros disponemos aquí y ahora, como antes hemos indicado, y particularmente al considerar la gran diferencia existente entre la interpretación dusseliana de Marx y las hermenéuticas más usuales del marxismo. A nosotros sólo nos interesa examinar lo que concierne directamente a nuestra investigación, esto es, básicamente tres cosas: 1) Examinar la concepción de la "persona" (*Person*) que subyace en el núcleo del sistema marxista (que es un centro neurálgico de interés también para Dussel); 2) Lo que aporta la interpretación marxiana de Dussel a la construcción de la Filosofía de la Liberación; y 3) La relectura que nuestro autor realiza de la llamada "cuestión" de la dependencia, pues es esencial definir qué es exactamente la "dependencia" para formular una "cuestión de la liberación".

En esa original relectura *directa* de todas las obras de Marx, nuestro autor llega a establecer algunas hipótesis que no son usuales, por haberlas silenciado el "marxismo" contemporáneo<sup>78</sup>. Bastantes de estas tesis son criticadas por muchos marxistas -y no marxistas-, al mismo tiempo que aplaudidas fervorosamente por otros. En la interpretación que Dussel hace de Marx, *El capital* es en realidad, y estrictamente, "una ética"<sup>79</sup>, De la misma forma afirma que Marx no es, estrictamente, marxista, esto es, que una cosa es el "Marx mismo", al que él dedica su minuciosísimo estudio de estricta "arqueología" histórico-filosófica y otra los marxismos más usuales. De esta forma niega que Marx haya pensado que existe una "visión unilineal de la historia", en un "viraje" o "conversión" (*Kehre*, dice Dussel), en 1877 en Marx (*UMLL*, p. 260). Esa visión lineal de la historia, sostenida por Engels, indicaría que al feudalismo le seguiría *necesariamente* el capitalismo (de origen europeo), y que sólo desde éste podría venir el socialismo, cosa que ya había tratado en el estudio de los *Grundrisse* de Marx<sup>80</sup>. Un autor como Plejánov, siguiendo a Engels consideró "marxista" esa visión unilineal de la historia que en realidad es de Engels. A esto le llama Dussel el comienzo de "el gran equívoco" (*UMLL*, p. 263)<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> El plan de trabajo de Dussel, tal como él mismo lo establece es el siguiente: "Después de años de una lectura directa de Marx, desearíamos ahora, por primera vez, intentar una interpretación global de su pensamiento. Se trata de proponer nuevas hipótesis para resolver la cuestión de la presencia o no de la 'filosofía' en el pensamiento de Marx, el modo como elaboró la economía y, sobre todo, su validez actual": *UMLL*, p. 334.

<sup>79</sup> DUSSEL, E. *El último Marx* pp. 429-449.

<sup>80</sup> DUSSEL, E. *PTMCG*. pp. 225-246.

<sup>81</sup> No tengo constancia de que Dussel conozca el siguiente texto de Engels, donde se queja de la interpretación economicista de la teoría de Marx y suya propia, así como repudia a algunos que se autodenominan "marxistas": "Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia que la debida. Tuvimos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo, lugar, ni

Para Marx la capacidad de trabajo de la persona es "la pobreza absoluta"<sup>82</sup>, estando ésta pobreza enfrentada al valor de cambio y como dinero, de modo que "el trabajador mismo es pura y simplemente la objetiva y exclusiva posibilidad de su corporalidad viviente". Para toda ontología, la "totalidad" es la categoría clave, donde el ser es su horizonte sistemático<sup>83</sup>, como hemos visto. Muchos intérpretes "clásicos" del marxismo consideran que la totalidad es la categoría fundamental del mismo pensamiento de Marx, donde el capital es interpretado como una "especie de ser". Así, para Karel Kosik esta categoría, tal como la elaboró la "mejor" filosofía alemana, es un concepto capital e inevitable; Para Kosik "la filosofía materialista, la categoría de totalidad concreta es, ante todo y en primer lugar, la respuesta a La pregunta: ¿qué es la realidad?"<sup>84</sup>.

Para Dussel, de acuerdo con su particular tematización de la FL, la categoría básica por excelencia de Marx no es, contra lo que opina la mayor parte de sus intérpretes, la de totalidad, sino la de *exterioridad*<sup>85</sup>, que es el punto de referencia trascendental, situado "más allá" del horizonte ontológico (por esto es "exterior"), y que consiste en la asociación comunitaria de hombres libres, en diferencia a la relación social de los individuos, que es el "resultado necesario del hecho de que el punto de partida no es el individuo social libre"<sup>86</sup>.

Es importante no olvidar que el fundamento pre-filosófico, el "desde dónde" piensa el pensador (en tanto que reflexión de un pensador "situado"), es el punto de partida no siempre tenido en cuenta, sino todo lo contrario, no consciente. Para ello es preciso adoptar una

---

oportunidad de hacer justicia a los demás elementos que participan en la interacción", de tal forma añade, que "sucede desgraciadamente a menudo que con frecuencia la gente cree haber comprendido perfectamente una teoría y cree poder aplicarla sin más desde el momento que ha asimilado sus principios fundamentales y aun estos no siempre correctamente. Y no puedo librar de este reproche a muchos de los más recientes 'marxistas', porque también de este lado han salido las basuras más asombrosas": ENGELS, F. "Engels a J Bloch", en: MARX, K.-ENGELS, F., *Correspondencia*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1973, p. 381.

<sup>82</sup> MARX, K. *Zur Kritik der politischen ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, en: MEGA, II, 3, 1(1976)-6 (1982). Dietz Verlag, Berlín. Edición a cargo del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú y Alemania Oriental. Dussel lo denomina *Manuscritos del 61-63* y a su comentario dedica todo su volumen titulado *Hacia un Marx desconocido*, que nosotros siglamos como HMD. La cita anterior es de *Manuscritos 61-63*, cuaderno I; MEGA, II, 3,1, P. 34.

<sup>83</sup> En muy diversos lugares ha interpretado Dussel la "totalidad" como el momento del fundamento ontológico por excelencia. desde finales de los años 60. Cf. *MFL*, pp. 17-174; *FEL*, I, pp. 33-64; *FL*, 2.2.1-2.2.8.2; *IFL*, pp. 55-77, etc.

<sup>84</sup> KOSIK, K. *Dialéctica de lo concreto*, Ed. Grijalbo, México, 1967, p. 54. Para Georg Lukács la categoría básica de la realidad también es la "totalidad concreta": *Histoire et conscience de classe*. Minuit, París, 1960, p. 28.

<sup>85</sup> Al análisis del concepto de "exterioridad" en Marx, Dussel ha dedicado varios trabajos, además de su trilogía sobre el "Marx mismo". Véanse sus trabajos: "La exterioridad en el discurso crítico de Marx", en *Reflexão* (Campinas), 33 (1985), pp. 24-31; "Exterioridad del trabajo vivo: Marx contra Hegel", en *Metamorfosis* (Chihuahua), 18 (1990). pp. 68-94. También publicado como: "La exterioridad en el pensamiento de Marx", en: AGUIRRE, J.M.-INSAUSTI, X. (Eds.), *Pensamiento crítico, ética y absoluto. Homenaje a José Manzana*, Ed. Eset, Vitoria, 1990. pp. 11-18. El concepto de exterioridad, no sólo en Marx, sino como categoría básica hermenéutica en Dussel puede verse en: *MFL*, 199ss; *FL*, 2.4; *FEL*, I, capítulos 3 y siguientes.

<sup>86</sup> MARX, K. *Grundrisse*, I, p. 131.

posición no sólo crítica, sino también autocrítica, concedora y asumidora de lo que nosotros pensamos que H.G. Gadamer denomina en su filosofía hermenéutica, "pre-juicio"<sup>87</sup>. Lo que Levinas llama "alteridad" Dussel prefiere denominarlo "exterioridad", donde ésta es la condición práctico-crítica de la totalidad (del capital, en Marx). Y, consciente de esta compleja terminología, levinasiano-marxista, señala: "Es posible que este modo de expresarme pueda parecer innecesariamente confuso para algunos, y no marxista para los marxistas"<sup>88</sup>. Para evitarlo, Dussel propone atenerse a lo que podríamos denominar *ipsissima verba* de Marx.

La posibilidad positiva (positive) de la emancipación la encuentra Marx -en la sociedad alemana de su tiempo-, en la que una esfera de esa sociedad, el proletariado, entra en contradicción con el fundamento del Estado. Para Marx *la pobreza* del proletariado no es de origen "natural", y proclama: "allí donde el proletariado proclama la disolución del orden universal anterior [en su caso, la totalidad fáctico-económica y política], no hace sino pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución de hecho de este orden universal anterior. De esta forma se establece que hay algo previo al "orden" establecido (pretendidamente universal) de la totalidad vigente, constituida. El proletariado, al ser lo dominado, es el opuesto (dialécticamente) de dicha totalidad. La afirmación positiva de su ser, en su propio ser pobre, reclama la negación antitética de dicha totalidad dominadora, hacedora de pobres, de trans-totalitarios y negadora de su ser, de su alteridad o exterioridad. Para Dussel esa "negación procede de la positividad afirmada" (*HMD*, 367).

Para la economía política capitalista el trabajador en paro, así como el que no trabaja por diversos motivos, está "más allá", "fuera" (*ausser*) de la relación de trabajo, y no sólo el desempleado, sino también el pícaro, el ladrón, el expulsado, el criminal, el marginado, etc., son seres que "no existen" para ese sistema de totalidad económica fáctica. Estos son extrasistemáticos "para ese sistema, aunque sí existan ante los ojos del juez que les juzga, de la madre que les sufre, del sepulturero que les entierra. Son, como dice Marx, "fantasmas", que andan vagando como muertos vivientes, como *zombies* (permítasenos la expresión), que deambulan fuera del reino de la totalidad del sistema de la economía política. Para dicha

<sup>87</sup> Cf. GADAMER, H.G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 331-414. Recordemos que para Gadamer, tomando como punto de partida *Sein und Zeit* de Heidegger piensa, en relación al "círculo hermenéutico", que éste no es un insalvable inconveniente, sino que más bien en él se oculta una posibilidad positiva del conocer originario, si la hermenéutica considera como tarea primera, permanente y última (según él), no dejarse imponer nunca pre-disposiciones, pre-conocimientos ni pre-visiones por parte del azar o de las opiniones comunes, sino hacer que emerjan desde las cosas mismas, como condición de posibilidad de la científicidad del tema específico. De esta forma el intérprete se aproxima a los textos no con una actitud mental de *tabula rasa* al estilo de Locke, sino más bien con su "precomprensión" (*Vorverständnis*), con sus "prejuicios" (*Vornrteile*), sus expectativas y presuposiciones.

<sup>88</sup> *HMD*, p. 336. Se defiende aquí Dussel de algunas críticas que, desde diversos lugares (en particular desde México, en donde trabaja y vive) le han dirigido, en relación a hacerse "el interesante" buscando palabras raras donde podían emplearse otras más claras. Nos recuerda ello a aquella anécdota que se cuenta de Eugenio D'Ors. quien decía a su secretaria: "¿Se entiende? , bien, oscurezcámoslo". Aunque parte de esta crítica no sea del todo desacertada, lo cierto es que Dussel ha logrado realizar un completo sistema filosófico (aunque abierto) y es legítimo que utilice sus particulares expresiones para designar lo que dice. ¿Qué dirían entonces esos críticos de Hegel, Heidegger o Levinas?

<sup>89</sup> MARX, K. *Obras fundamentales*, FCE, México, 1982, t.I. pp. 501-502: MEW, I, pp. 390-391. Citado por Dussel: *HMD*, p. 366.

economía política el pobre tiende a ser considerado, desde su *nada funcional* (para el sistema económico), en *nada real*, en nada absoluta. en "nadie", Así, de su inexistencia socio-económica es relegado a inexistencia real. Cuando la persona no vende su trabajo, su corporalidad o trabajo "vivo", o su inteligencia, al capital, para éste no existe. Es una existencia en realidad que hace referencia al capital; es una no existencia relativa. aunque Dussel no lo matice así. Al absolutizar el capitalista al capital, al totalizar lo extra-totalitario o trans-totalitario, no existe. Al absolutizar al capital absolutiza y envía *a la nada* lo que está allende sus fronteras<sup>90</sup>. Si el capital es *el ser*, lo que está más allá de él será, en esta lógica, el *no-ser*. y lo que era un no-ser relativo (como lo es el no-fumador para el fumador, el no-español para el español, etc.), el capital omnipresente expulsa como no-ser al que está fuera de él, al no participe en su propia totalidad. Pero en la sociedad capitalista estar "fuera" del capital es estar condenado, realmente, al hambre, a la muerte. Ello es condenar a la persona a la nada, a la desaparición, pero ahora no ya de forma metafórica ni retórica, sino a la nada real-vital del que muere.

La persona, así, es un "fantasma" para el capital, una especie de muerto viviente. Si vive, si grita, si clama por sus derechos enajenados, si se muere, al capital no le importa, pues es como "no existente". Desde esta perspectiva -y estamos analizando la interpretación dusseliana de Marx utilizando nuestras propias palabras- es desde donde Dussel interpreta como "exterioridad" al pobre (el *pauper* que dice Marx), el proletario, en el pensamiento marxiano. Pero, además y dentro del estricto discurso de Marx, cuando el hombre "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" (HMD. 367-368). El pobre lo es desde una relación *interpersonal*, pero de dominación, perversa, donde el pobre es el expoliado, el instrumentalizado, el alienado. Su alienación produce su pobreza, como desposesión de sí o del trabajo de sí mismo<sup>91</sup>; se trata de una doble alienación.

Ante esto Dussel descubre que el pensamiento de Marx no está lejos, sino cerca de su propia reflexión e incorporando esta idea marxiana a su propia filosofía, dice:

*"Aquí ya tenemos explícitamente, y hasta con las mismas palabras, el tema que sugerimos hace años en nuestra Filosofía de la liberación. 'El otro' que la 'totalidad', en la*

<sup>90</sup> Refiriéndose a la meta- física de la alteridad, Dussel expresa que desde la cristiandad colonial latinoamericana se dio una experiencia de la totalidad. El otro, el indio, es nada. Cuando se dé la revolución de la independencia en América Latina (entre 1809-1810) el criollo de la aristocracia es dominador del otro pobre, del indio: el criollo es, pues, un dominado (por el centro) y dominador (del pobre): es un-"subdominador" del indio, también reducido a nada, como se narra en la obra *Martín Fierro* de José Hernández, quien expresa: "en mi ignorancia sé que nada valgo". Ante lo que Dussel manifiesta: "Es *nada*, esa nada es en verdad la 'nadificación' del Otro como otro de la Totalidad. Esta es una de las categorías que nos permitirían pensar toda nuestra historia nacional latinoamericana LLEL, p. 23.

<sup>91</sup> Engels lo dice también con claridad: "el trabajo, dicen los economistas, es la fuente de toda riqueza...Pero es mucho más todavía. Es la condición fundamental primera de toda vida humana, y lo es hasta tal punto que, en cierto sentido, hemos de decir: el trabajo crea al hombre": ENGELS. F. "Du rôle du travail dans l'humanisation des singes", en *Dialectique de la Nature*. Editions Sociales, París, 1955, p. 171. De esta forma el trabajo crea al hombre y el hombre crea todo por el trabajo. El círculo dialéctico está cerrado en un absurdo metafísico.

*'exterioridad', es nada para el ser del sistema, pero es todavía real. La 'realidad' del otro resiste más allá del 'ser' de la totalidad. El trabajador no-asalariado, real, exterior al capital como totalidad es la exterioridad* "92.

Resumiendo lo hasta ahora expuesto podemos decir que las cosas están así, desde la peculiar interpretación dusseliana de Marx: Para el capital el trabajador no es, en el sentido de que "es" nada. Mas para el pensamiento socialista de Marx y de Dussel, el trabajador dentro del sistema capitalista *tampoco* es, en tanto que el fruto de su trabajo -y con ello el trabajador mismo como *trabajo vivo*, como "fuente viva" (*lebendige Quelle*) del valor, como fuente "creadora" del valor (UMLL, 369-370), le es arrebatado, alienado. De forma que, le mire por donde se le mire, el capitalismo es, en su esencia (tal como es comprendido por Marx y Dussel), la negación del "otro de sí" (el desempleado, el no-trabajador, etc.) y es incluso alienado si está "dentro de sí".

Nos gustaría transcribir, en este preciso contexto, unas bellas y certeras palabras de un literato latinoamericano, Eduardo Galeano, con el fin de ilustrar en unas pocas pinceladas, la situación de esas personas, "nadas", "nadies" ambulantes que tanto Marx como Dussel se esfuerzan en describir. Tan extraordinaria descripción se comenta por sí misma:

*"Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadies con salir de pobres, que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros la buena suerte; pero la buena suene no llueve ayer, ni hoy ni mañana, ni nunca, ni en lloviznita cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y aunque les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho, o empiecen el año cambiando de escoba.*

*Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.*

*Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:*

*Que no son, aunque sean.*

*Que no hablan idiomas, sino dialectos.*

*Que no profesan religiones, sino supersticiones.*

*Que no hacen arte, sino artesanía.*

*Que no practican cultura, sino folklore.*

*Que no son seres humanos, sino recursos humanos.*

*Que no tienen cara, sino brazos.*

*Que no tienen nombre, sino número.*

*Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local.*

*Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata* "93

Pero volviendo por donde nos quedamos, estimamos que Dussel no valora lo

<sup>92</sup> HMD, p. 368. Cf. BEIRAO. L. "Marxismo, Filosofia da Libertação", in: *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga), 31 (1975), pp. 155-168.

<sup>93</sup> GALEANO, E. *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid. 1991, p. 59.

suficiente, de forma crítica, esta consideración "autocreadora" del hombre a partir de su trabajo. Para Marx el hombre se hace a sí mismo trabajando, es autoprodutor de sí mismo, que se afirma a sí mismo dialécticamente, ya que negando la naturaleza (cortar el fruto de un árbol o el mismo árbol es "negarlo") se puede afirmar a sí mismo. Pero en última instancia negar, como hace Dussel, que esto sea un materialismo histórico, es mucho negar. A nivel cosmológico esta teoría, para no caer en el absurdo, debe afirmar el materialismo *dialéctico*, que si bien se debe básicamente a la pluma de Engels más que de Marx, éste no parece estar lejos de la concepción de su amigo y colaborador. En última instancia hay, a nuestro juicio, 'Cuatro opciones: a) el universo es eterno, como afirma Aristóteles; b) es creado por Dios, como afirma la metafísica semita; c) es creado por el mismo hombre; d) se ha creado a sí mismo. Pero esta postura es absurda, evidentemente, como contradicción en los términos, pues nada puede ser, estrictamente, *causa sui*, ni siquiera Dios. Sólo quedan, en nuestro parecer las otras opciones, y Marx no parece afirmar la creación divina. Por consiguiente, por mucho que adornemos la píldora, el materialismo dialéctico parece ser lo sostenido por Marx. Sobre esto volveremos cuando analicemos la arqueológica o teológica de la liberación como *antifetichismo*.

### 3.2.1. La "exterioridad" del "trabajo vivo" y el Marx "definitivo".

Esta problemática que analizamos puede ser interpretada por algunos como correspondiente al llamado "primer Marx", el de los *Manuscritos del 44*, en donde Marx todavía es feuerbachiano y antihegeliano.

En la original hermenéutica, -que para nosotros es "personalista"-, que Dussel realiza de los *Grundrisse de Marx*, aquél demuestra que éste, por vez primera, construye lo esencial de su pensar teórico *definitivo* en los *Grundrisse*, esencia que en *El Capital* sólo explayará: la cuestión del valor como constituyente del concepto básico de *plusvalor*, que ya no abandonará jamás, constituyéndose en la categoría vertebradora de sus posteriores avances, que no son sino corolarios de este concepto. El plusvalor no es considerado como una forma de renta ni como ganancia, sino desarrollado temáticamente en sí mismo. Esta obra permite acceder al discurso teórico esencial que representa la postura definitiva de Marx. Considera Dussel que si se intenta tomar como punto de partida las obras de juventud "humanistas", como ha hecho el althussianismo (con los *Manuscritos del 44*), sólo se accederá a la etapa propedéutica, antihegeliana y feuerbachiana, mientras que en los *Grundrisse*, Marx fundamenta ("descubre", dice Dussel machaconamente) las principales categorías hermenéuticas del último Marx, el definitivo, que aparecerán expuestas en el mismo orden en *El Capital*. Representan, pues, los *Grundrisse* de 1857-1858, un eje entre los escritos de juventud (1844) y los últimos escritos marxianos (1879), aunque no es simplemente una preparación accidental para *El Capital*: "De ninguna manera. Si *El Capital* no hubiera sido escrito, los *Grundrisse* ya habrían planteado las cuestiones esenciales" (*PTMCG*, 13) de la crítica al capital. Tras estos ocho cuadernos (los *Grundrisse*) sólo quedará aplicar, profundizar y desarrollar lo aquí expuesto conceptualmente, constituido en categorías hermenéuticas de toda su obra posterior.

Para probar que esta posición corresponde al "Marx definitivo" o último (a partir de los *Grundrisse* y que desemboca en *El Capital*), Dussel ofrece un largo texto de

Marx, fechado, en 1857, en Londres, correspondiente al tercer cuaderno de los *Grundrisse*<sup>94</sup> :

*"La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente (...). En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad: el trabajo vivo existente como abstracción de estos aspectos de su realidad efectiva (. ..); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como miseria absoluta: la miseria, no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también -en cuanto es el no-valor existente- (. ..) que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una {objetividad} no separada de la persona " (...), objetividad "que coincide con su inmediata existencia corpórea". Se trata "de una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo. 2) Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma: es la existencia no-objetivada, es decir, inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como fuente viva del valor", En este sentido, concluye Marx. "no es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad: o más bien, que ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, ya que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital "*<sup>95</sup>.

En este texto el "trabajo vivo", la persona del trabajador, es enfrentado "cara-a-cara" al capitalista. Aunque en realidad no es estrictamente un cara-a-cara en el sentido respetuoso levinasiano, sino más bien un enfrentamiento, esto es, un "frente-a-frente", antes de establecer el desigual intercambio contractual. Y también antes de esto el trabajador es "el otro" que el capital, sólo una desnuda corporalidad: la "miseria o pobreza absoluta". Pero es *creador* de valor desde su "no-ser", desde su "nada" (*ex nihilo*, dice Marx). En la persona del trabajador, en tanto que no subsumida por el capital, se expresa positivamente la exterioridad del "trabajo vivo". Si por "metafísica" entendemos aquí el ámbito más allá del sistema vigente capitalista, entonces para Marx la última fundamentación metafísica del trabajo humano comunitario, en tanto que la persona del trabajador es el "trabajo vivo". Sólo por la positividad afirmada, como afirmación y "autoposición" de la exterioridad, como negación (liberación) de

<sup>94</sup> Seguimos la traducción de la edición de Siglo XXI, Dussel traduce algunas expresiones de otra forma. Donde el texto dice "miseria", éste pone "pobreza"; "existencia corpórea" es traducida por él como "corporalidad". En todo caso el sentido del texto es idéntico. Ofrecemos el texto de una forma más lineal -y más extensa-; Dussel "recorta" el texto, de 15 líneas, en diez ocasiones. Las negritas son del texto.

<sup>95</sup> MARX. K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, <sup>16</sup>1989, I, pp. 235-236.

la negación (alienación), es posible. Liberación es, en esta dialéctica, negación de la negación<sup>96</sup>. Dussel concluye afirmando que "la articulación práctica de la exterioridad a la corporalidad desnuda del trabajador es la condición para una teoría crítica" (HMD, 369).

Consideramos que en toda la tematización marxiana antes dicha subyace el concepto de "proletario" que tiene su origen en la antigua Roma, donde el ciudadano pobre podía servir al estado únicamente con su prole, sus hijos, el fruto de su carnalidad. El "proletario" era el que carecía de bienes y estaba "excluido", "fuera" (*ausser* diría Marx), "más allá" (diría Dussel) de las listas vecinales del pueblo en que habitaba; sólo poseía su propio ser, su persona y su familia. Esta acepción etimológica, subyacente en todo lo anteriormente dicho, es, como tal, desconocida por Dussel.

### 3.2.2. El trabajo "creador" versus "fetichismo" del capital.

El capital, como venimos diciendo, es la totalidad vigente. El trabajador, es "actualidad creadora" (HMD, 370). Desde aquí describe Marx la capacidad de trabajo del proletario como *pobreza* o *miseria absoluta*. El *pauper* (como gusta decir a Marx) es la "personificación y portador de esta capacidad de trabajo potencial por sí, pero aislada de su objetividad"<sup>97</sup>.

Dussel considera que el Marx definitivo continúa en sus reflexiones iniciadas en los *Grundrisse*, donde descubre que el trabajador, el otro que el capital, es *pauper*, en tanto que alienado (recordemos que ser pobre es "carecer de" algo) de los medios adecuados para realizarse como ser viviente, carnal. Pero meta-físicamente es *fuelle creadora* de todo valor del capital (tanto del ya dado como del plusvalor futuro). Se produce (la *poiésis*) desde "lo mismo", en cambio se crea desde la nada: desde "el otro" que el capital, desde "el no capital". Lo "Mismo" *produce*, mientras que el Otro (Absoluto) *crea*. Pero el capital se fetichiza<sup>98</sup> y esta totalización consiste en pretender *crear* valor desde sí mismo, como capital que genera valor, mientras que, en realidad, la producción de plus-valor viene desde el trabajo vivo, desde la carnalidad del otro del capital, del trabajador. El plus-valor se origina, así, al introyectar el capital a la persona del otro-trabajador, en su mismidad, negando su alteridad y subsumiéndolo en el seno de lo mismo. El capitalista sabe que el pobre no puede seguir viviendo sin comer,

<sup>96</sup> Este complicado lenguaje es también confuso y posiblemente ineficaz. En efecto, el "no-trabajador" no es sin más, el "otro del trabajador", de la misma forma que el "no-padre", por ejemplo, no es por ello "hijo", pues también una madre es "no-padre", de la misma forma que es "no-padre" una persona que no tenga hijos. Por ello es ilegítimo pensar que el "no-profesor" sería, sin más un alumno: mas no todos los "no'-profesores" son alumnos. Esto muestra que la simple explicitación de una dialéctica, son la tesis y la antítesis, hará que la síntesis sea, o bien imposible, o bien absurda por imposible. En todo caso esto demuestra, a nuestro juicio, las ambigüedades a las que puede llegarse con el método dialéctico que no sea lo suficientemente dialéctico, en el sentido de autocrítico.

<sup>97</sup> MARX, K. *MEGA*, *Ibíd.*, 34-35, 24: citado por Dussel: HMD, 370.

<sup>98</sup> Nos hemos referido también a esto en el capítulo que dedicamos a la "arqueológica" o "antifetichismo" en Dussel. dentro de los niveles concretos de la liberación latinoamericana. A esto se refiere Dussel en muchos lugares. En concreto, dice sintetizando lo que aquí queremos indicar: "Siendo el capital una relación social de dominación en su origen y esencia, la consumación plena de su moralidad (...), de su justificación, es olvidar, negar el otro término de la relación. El 'absolutizarse', 'totalizarse', pretenderse único, solo, desde sí, sin deber nada a nadie, es el carácter idólatrico a el capital ": *EC*, 147 ,

de la misma forma que sabe que necesita de su salario para vivir, por lo que se ve obligado a vender el fruto de su esfuerzo, de su trabajo, así como el plus-valor. Así, el trabajador es enajenado, es despojado de su propio fruto, al verse obligado a vender su trabajo y no poder disfrutar del fruto completo del mismo (el tema del *plusvalor*). Si el trabajador deja su esfuerzo, su sudor, su "vida", en su trabajo, el capitalista le paga como *menos vida* que la que él "objetiva" con su esfuerzo en el producto. El exceso de vida restante (*plus vida*), le es arrebatado; el trabajador es de esta forma despojado de sí, "kenotizado", podríamos decir, otrificado, vaciado de sí mismo, en tanto que en el salario se le "devuelve" menor cantidad de "vida objetivada" de la que él "objetivó". La ganancia obtenida por el capital tiene su origen en el "intercambio desigual", en tanto que el salario es menos vida que la dejada en su trabajo; esta "circulación" se cimienta en que el capitalista paga menos en el salario y se queda con la *mayor parte* de la vida objetivada por el obrero.

En esta perspectiva, el capitalista y su capital son la "totalidad", mientras que el obrero es la "exterioridad" al mismo. El poseedor del capital "olvida" -en realidad lo tiene bien presente- o no toma en cuenta que el valor de su capital es trabajo "objetivado" del trabajador. El capitalista olvida así la génesis de su riqueza: el trabajo del otro, a cambio de un salario<sup>99</sup>. Si se olvida que el capital tiene todo su origen en el *trabajo* y sólo en éste, se produce la fetichización del capital. La fetichización referida del capital se produce justo cuando el capitalista olvida la *relación interpersonal* que dio origen a su riqueza<sup>100</sup>; el capital actúa como un *Molok*<sup>101</sup>, al que son sacrificadas las personas. El capital fetichizado es quizá el mayor dios de la modernidad, ante el que se postran y se someten muchísimas personas -los capitalistas-, a costa de la miseria del 75% de la humanidad. Una persona, el capitalista, se somete así ante su dios, y le ofrece la inmólación de otras personas, los asalariados, despojados del fruto legítimo de su trabajo; el capital actúa, así, como un insaciable Moloch.

Como dijimos, el "cara-a cara" del capitalista y el obrero es en realidad un

<sup>99</sup> Incluso el Papa Juan Pablo II ha escrito, y recordemos la prudencia de los textos que salen del Vaticano, lo siguiente: "Todos los medios de producción, desde los más primitivos hasta los Ultramodernos, han sido elaborados gradualmente por el hombre", de tal forma que el capital "es fruto del trabajo" (Encíclica *Laborem Execlens*, n. 12). Desde esta consideración, y desde un punto de vista moral, también enseña que "el capital debe estar sometido al trabajo" ya que el "capital ha nacido del trabajo y lleva consigo las señales del trabajo humano" (LE, 12.) y por consiguiente el capital no "puede subsistir sin el trabajo" (*ib.*), Para el papa en la actualidad "el trabajo se ha separado del capital y contrapuesto al capital", lo que es un grave error, pues tiende a considerarlos "como dos fuerzas anónimas" al olvidar su propia génesis (LE, 13).

<sup>100</sup> Aunque desde esta visión, no hay *en el origen* de la riqueza *dos* términos, sino sólo uno: el trabajo. Éste puede estar *objetivado* (en el capital) y mostrado como vivo (el de la persona del trabajador).

<sup>101</sup> *Molok* o *Mólek* era un dios de los pueblos del antiguo oriente al que se le ofrecían sacrificios humanos, generalmente de niños. Una concepción semejante la encontramos en Kronos, devorador de niños. También en el panteón romano Saturno devora niños. La equiparación del capital a Molok es un tema recurrente tanto en la filosofía como en la teología de la liberación, como el fetiche que se alimenta del sudor, el trabajo y la sangre (no siempre entendido de forma metafórica, lamentablemente) del trabajador. En su obra *Las metáforas teológicas de Marx*, Dussel muestra que Marx, inspirado en el pensamiento bíblico semito-cristiano, identifica el "capital" como el nuevo "Molok", que se alimenta de la vida del trabajador, de "su sangre". La circulación del valor es denominada por Marx *Blustzirkulation*. "circulación de sangre". Cf. 1492. p. 157. n. 90.

"frente-a-frente". La relación capitalista-trabajador consiste en un estar enfrentados <sup>102</sup>. Cuando dicha totalidad subsume o introyecta en sí a la exterioridad, aquella aparece como última categoría hermenéutica en Marx, desde donde éste muestra las determinaciones intrínsecas del capital una vez que ha asumido a la exterioridad. Pero, y esta es la tesis básica de Marx según Dussel, *"todo se inicia desde la exterioridad del trabajo vivo y, de todas maneras, continuamente, recordará la exterioridad de la fuente creadora de valor. La afirmación de esta exterioridad, de la alteridad real del obrero (...) 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"* (HMD, 372). Esta es, insistimos, la tesis fundamental de la interpretación dusseliana de Marx. Y es desde esta tesis desde donde nosotros sostenemos que, en la visión de Dussel, Marx es un *personalista*, en el sentido de que el núcleo básico y primero intencional y hermenéutico del origen de la teoría de Marx mismo, es la persona del otro, el "trabajo vivo", el mísero, el pobre. Y es también esta exterioridad el punto arquimédico de todo el personalismo de la FL que Dussel representa. Desde la perspectiva de la totalidad el oprimido es parte de una clase. Pero desde la propia consideración de la exterioridad intrínseca de la persona (no sólo como trabajador o asalariado), es *pobre* (a nivel individual) y también *pueblo* (a nivel comunitario, como bloque social de los oprimidos). La clase hace referencia a la condición *social*, mientras que el pueblo es la condición *comunitaria* del pobre. Dussel distingue entre "social" y "comunitario", en el sentido de considerar lo "social" como lo referente al "mundo" y la condición concreta del individuo en el trabajo, dentro del vigente orden de dominación capitalista; es la relación de "enfrentamiento" entre el capitalista y, el "trabajador. En cambio lo "comunitario" hace referencia a la relación interpersonal, no ya de "frente-a-frente" (en el sentido que le damos de "enfrentados"), sino de "cara-a-cara" de personas, en relaciones justas y respetuosas. Lo social vigente debe ser criticado, con la intención de ser superada, y ello se realizará desde la relación interpersonal comunitaria <sup>103</sup>.

El capital pretende, como si fuera Dios, producir ganancias desde la "nada", mostrando así su carácter idolátrico, fetichista. El capital se autoerige creador, por cuanto piensa que él mismo se ha producido a sí mismo. Piensa, y permítasenos utilizar categorías escolásticas

<sup>102</sup> Dussel pretende continuamente quitar hierro a la teoría de la "lucha de clases" de Marx, postulando no por ello una concepción irénica. Recordemos que en el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels escribieron algo que a nosotros nos parece esencial en el pensamiento marxiano: "Toda la historia de la sociedad humana hasta el día de hoy es la historia de la lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, *frente a frente* siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes": MARX, K. ENGELS, F. *El manifiesto comunista*, Ayuso, Madrid, 1975, p. 72. Quizás en cierto sentido se podría sostener que este texto lo ha escrito un humanista, un personalista incluso (aunque esto tendría que ser demostrado) pero no se puede pasar por alto esta afirmación, que nos parece estrictamente marxiana, a pesar de que Dussel pase por esto como gato sobre ascuas, irénicamente, empeñado sólo en ofrecer los textos más "personalistas" de su admirado filósofo.

<sup>103</sup> Cf. *EC*, p. 38 y 52-53. La distinción que nosotros hacemos entre "frente-a-frente" como opuesto al "cara-a-cara" no la encontramos, tal cual en Dussel, pero nos parece que es legítimo interpretarla así desde el mismo pensamiento de nuestro filósofo.

-que Dussel no utiliza-, no sólo que es *causa per se*, como Dios, sino incluso -y cayendo en flagrante contradicción, que es *causa sui*, en tanto que considera que la ganancia surge desde su propio seno. De esta forma no solo se fetichiza, sino que cae en contradicción. En consecuencia, en el proceso de producción del capital, el trabajador es "nada" para el sistema, no cuenta para nada, es utilizado como una cosa a la mano, de la que se puede fácilmente prescindir. El trabajador que no trabaja, el que está "en paro", el anciano, el minusválido, el no "preparado", no "cuenta" para el capital, es un ser prescindible. Es en este sentido desde donde la persona trabajadora es considerada "nada", está "fuera" del sistema de producción, es "exterior" al mismo, es "no ser" en relación al "ser" del capital. El trabajador antes de ser introducido en la cadena productiva "no es". Su "ser" (como trabajador) lo adquiere en el interior del sistema de producción. Pero tampoco plenamente, en cuanto que es despojado del fruto pleno de su trabajo (*el plus valor*), al serle pagado con *menos valor* del que el trabajador *crea* con su trabajo. Incluso cuando el trabajador es en el interior del sistema de producción, en realidad *es un ser despojado* del fruto de su esfuerzo; así, ni siquiera es plenamente cuando es productor activo, y si acaso es, entonces está alienado de su fruto. Pero es más, cuando la tecnología consigue aumentar la productividad en la empresa, el que "paga los platos" es el trabajador, que es despedido, arrojado fuera, al exterior del sistema de producción, se le deja sin trabajo y llega a ser de nuevo "nada" para dicho sistema. Y esto sucede incluso en el llamado "primer mundo", donde si el trabajador tiene "suerte", dependerá del "seguro de desempleo" ya sea temporalmente o, como parece ser cada vez más frecuente, se conviene en un perpetuo desempleado, hasta el punto de que la autoimagen del trabajador se degrada, y a y veces deja de desear trabajar. Esto sucede en algunos países más "desarrollados", mientras que que ocurre en los países empobrecidos es, sencillamente, que el pobre es sumergido en la miseria, que le ocasiona no pocas veces incluso la muerte por inanición. Quien piensa que exageramos debería darse una vuelta no sólo por muchos países claramente "subdesarrollados" como India, Pakistán y otros muchos en Asia, o la mayoría de países del África negra, sino por otros países que no están en estos límites de pobreza (como en las favelas de las grandes ciudades de Brasil), en los cuales la miseria es patente (Haití, Bolivia, etc., en América Latina).

Teniendo conciencia Dussel de la radicalidad de estos planteamientos, recuerda que la "ética de la liberación interpreta la realidad *sub pauperum lumine* (desde el pobre). Estas conclusiones pueden parecer muy duras, muy unilaterales. muy apocalípticas", aunque considera que "son conclusiones éticas" y "realistas" (*EC*, 148). Y en una cura de salud advierte para terminar: "Nuestra ética no puede ser una moral reformista", aunque esto "no quiere decir que pueda ser practicable en este nivel de abstracción (abstracto *-matiza Dussel-* o esencial no es irreal, pero no puede ser practicado sin mediaciones más concretas). Todas las tácticas son posibles dentro de las exigencias éticas, pero no pueden conculcarse los principios éticos (...) por tácticas moralizantes, contemporalizantes ante el sistema vigente" (*EC*, 148).