

MARX EN EL PENSAMIENTO DE DUSSEL.

Del rechazo a la aceptación. El rol de la Arqueológica

Marx in Dussel's Thought. From rejection to acceptance. The role of Archaeologic

Marx im Denken Dussels. Von der Ablehnung zur Akzeptanz. Die Rolle der Archäologie

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10797754>

Alberto Staniscia

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

alberto.staniscia@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4719-9432>

Recibido: 29-12-2023

Aceptado: 04-03-2024

Alberto Staniscia es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), docente en diferentes institutos de formación docente de la República Argentina. Actualmente, alumno de la Maestría en Estudios Sociales Latinoamericanos en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Resumen

A inicios de la década de 1980 Enrique Dussel incorpora el pensamiento de Karl Marx a su propio corpus filosófico. Esto lo hace luego de haber rechazado dicho pensamiento durante años. Hasta ese momento, el autor de *El capital* era considerado incompatible con los propios principios dusselianos –filosóficos y teológicos–, con la tradición latinoamericana y con la teología cristiana. El presente escrito describe

ambos momentos y las condiciones bajo las cuales se consuma este cambio de actitud en el filósofo argentino-mexicano. La hipótesis que nos orienta es que un giro de tal magnitud solo fue posible gracias a una reestructuración interpretativa efectuada a nivel arqueológico.

Palabras clave: Karl Marx; Arqueológica; Dios; Exterioridad; Totalidad.

Abstract

At the beginning of the 1980s, Enrique Dussel incorporated the thoughts of Karl Marx into his own philosophical corpus. He does this after having rejected this idea for years. Until that moment, the author of *Capital* was considered incompatible with Dussel's own principles – philosophical and theological –, with the Latin American tradition and with Christian theology. This paper describes both moments and the conditions under which this change of attitude in the Argentine-Mexican philosopher was consummated. The hypothesis that guides us is that a shift of such magnitude was only possible thanks to an interpretive restructuring carried out at the archaeological level.

Keywords: Karl Marx; Archaeologic; God; Exteriority; Whole.

Zusammenfassung

In den frühen 1980er Jahren nahm Enrique Dussel das Denken von Karl Marx in sein eigenes philosophisches Werk auf - und dies, nachdem er das Denken von Marx jahrelang abgelehnt hatte. Bis dahin galt der Autor des *Kapitals* als unvereinbar mit Dussels eigenen philosophischen und theologischen Grundsätzen, mit der lateinamerikanischen Tradition und mit der christlichen Theologie. In diesem Beitrag werden sowohl die Momente als auch die Bedingungen beschrieben, unter denen sich dieser Gesinnungswandel des argentinisch-mexikanischen Philosophen vollzog. Die Leithypothese ist, dass eine solche Wende nur dank einer interpretativen Umstrukturierung auf archäologischer Ebene möglich war.

Schlüsselwörter: Karl Marx; Archäologie; Gott; Exteriorität; Totalität.

I. Introducción

El itinerario intelectual de Enrique Dussel abarca varias épocas, temáticas y rupturas. Paul Ricoeur, Martín Heidegger, Karl-Otto Apel, Emmanuel Lévinas y Karl Marx son algunos de los nombres que lo marcan. En todos los casos hubo asimilación. También distanciamiento crítico. Lo ocurrido con Marx resulta paradigmático. Hasta fines de la década de 1970 la actitud predominante era de rechazo. El autor de *El capital* resultaba incompatible con la filosofía y la teología de la liberación y con la propia tradición latinoamericana. Sin embargo, a principios de los años ochenta hubo un cambio radical. Marx pasó a integrar positivamente el corpus dusseliano. Incluso se convirtió en una pieza clave. La categoría de exterioridad, negada en el pensador alemán, no solo fue admitida en él sino consagrada como noción fundamental. ¿Cómo fue posible semejante cambio? ¿Bajo qué condiciones se produjo? El presente escrito pretende responder, en parte, a estos interrogantes.

Es indudable que el estudio sistemático de la obra de Karl Marx, emprendido por Dussel en el exilio mexicano, reconfiguró la interpretación que nuestro filósofo tenía sobre aquel. La lectura al detalle, línea por línea, (Dussel, 1991a, p. 21) le permitió advertir ideas que antes ignoraba así como superar ciertos prejuicios acerca del hombre de Tréveris. Sin embargo, esto no fue todo. El cambio requirió de algo más. Hasta esos años, Dussel había estructurado su filosofía de manera tal que lo que él denominaba Antropológica (erótica, pedagógica y política) estaba sujeta inexorablemente a la Arqueológica (o Teológica), es decir, al campo donde se definen, entre otras cosas, la relación con Dios, la creación del cosmos y el ateísmo. La sospecha de fondo que guía este escrito es que un cambio de tal magnitud respecto a Marx no pudo consumarse sin la alteración de algunas coordenadas a nivel arqueológico.

En este marco, hemos organizado el presente escrito en tres momentos fundamentales. En el primero, abordamos dos categorías centrales en el pensamiento dusseliano, esbozamos los dos niveles de concreción donde las mismas se ponen en juego e indicamos la dependencia de uno sobre el otro. En el segundo momento, nos ocupamos de la interpretación que Dussel hizo de Marx al menos hasta fines de la

década de 1970. Allí vemos cómo el rechazo del marxismo obedecía, en esencia, a incompatibilidades que se jugaban en el campo arqueológico. En el tercer momento – dividido a su vez en dos partes–, ofrecemos la relectura de nuestro filósofo, ya más afín, cercana y revalorizando muchos de los postulados del hombre de Tréveris. En este apartado, señalamos cómo semejante cambio de perspectiva demandó de una reconfiguración hermenéutica en torno a Dios, la creación y el ateísmo.

II. Filosofía dusseliana. Algunas categorías

Totalidad y exterioridad son dos nociones fundamentales en el pensamiento de Enrique Dussel¹. Ambas se contraponen. También, para su comprensión, remiten mutuamente. Incluso definen el lugar ético y epistemológico de cada quien según se vuelque hacia la primera o hacia la segunda. No son las únicas categorías de este filósofo. Hay una vasta cantidad de ideas, supuestos y mediaciones que integran su obra. Empero, totalidad y exterioridad conforman un dueto inexcusable para aquellos que deseen explorarla.

Los entes, es decir, las cosas que se nos presentan con algún sentido, utilidad o función, jamás aparecen desvinculadas entre sí. Hay siempre cierta instrumentalidad, una finalidad, un “para” que las abarca. El lápiz es *para* escribir; la hoja *para* ser escrita; las letras *para* expresarnos. Una trama de significados, estructuras y objetivos los comprende. No se trata solo de usar el lápiz *para* escribir la hoja. La hoja es parte de un texto académico, por ejemplo, vinculado a determinada institución. Entonces, se escribe la hoja *para* publicar un artículo, *para* difundir nuestras ideas, *para* ser reconocidos, *para* escalar socialmente o *para* lo que fuese. En términos simples, los entes refieren, de modo explícito o no, a un sistema u orden que los unifica y abraza. A esto Dussel lo llama Totalidad, siendo el mundo la totalidad fundamental, el punto de partida de

¹ Lo esencial del pensamiento dusseliano que abordaremos aquí remite fundamentalmente a su obra filosófica, por lo que dejaremos de lado (o mencionaremos solo de forma circunstancial) los textos teológicos. Para eso hemos seguido el criterio de clasificación que se encuentra en el currículum vitae subido en la página oficial de Enrique Dussel. (Ver Curriculum Vitae. Enrique Dussel (1934-) (s./f.)

cuanta significación sea posible, origen mismo del decir. (Dussel, 1977b, p. 41-42, p. 45) y el propio *ser* de cuanto nos es dado.

“La totalidad de los entes o partes diferentes se explican o se fundamentan en la identidad del ser del todo. Ser, identidad y fundamento es el desde-donde surge el ente, la diferencia y la dependencia. Depende el ente porque se funda en el ser del sistema”. (Dussel, 1977b, p. 45)

Hay una lógica para definir la diferencia. Es una lógica de “lo mismo”. (Dussel, 1972, p. 57) *Lo otro* se comprende y explica a partir de la identidad del fundamento. En la totalidad, nada es realmente *nuevo*. La disidencia es un momento interno, una parte funcional. La totalidad, valga la redundancia, se totaliza y se cierra sobre sí. Sin embargo, a nuestro alrededor no solo hay cosas. Algo, perdón, *alguien* se destaca. Una voz se oye. El rostro de una niña hambrienta nos mira. El mundo se rompe, desaparecen los sentidos y la instrumentalidad se evapora.

“El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien”. (Dussel, 1977b, p. 50)

Estamos en presencia de la exterioridad, la categoría más importante de la filosofía dusseliana. (Dussel, 1977b, p. 49) Definirla no es tarea sencilla. El propio autor ha dejado demasiadas lagunas al respecto. Lo que sí es claro es que se trata de un ámbito *fuera* de la totalidad. Una especie de *más allá* por el que el ser humano, en cuanto libre, se enfrenta al orden imperante y a la trama de sentidos vigentes. Es el lugar de la subversión y el punto de partida del verdadero cambio. Ninguna persona se reduce al mundo, al sistema de referencias significativas bajo el cual piensa, habla y vive. Nadie es, tan solo, esa función que se le ha asignado. La cadena de medios y “para” se detiene. Hay un individuo, un pueblo. Hay *otro*.

La totalidad, dijimos, tiende a totalizarse, a cerrarse sobre sí y eternizarse. Por eso, el otro, desde su exterioridad, aparece como amenaza. Es un peligro para la mismidad del todo. De ahí que el orden vigente intente asimilarlo, incorporarlo y volverlo una pieza más de su propio engranaje. Esa es su praxis de dominación. Sin embargo, la exterioridad

jamás se aniquila. Siempre hay un resto desobediente y un resquicio por donde escapar. Un nuevo orden, más justo, puede ser erigido. El oprimido del viejo sistema (totalidad) es el protagonista de ese proceso. Una praxis liberadora, comunitaria, dialógica y servicial, se abre camino.

Hay cuatro niveles de concreción que ayudan a comprender y especificar las articulaciones esenciales de las categorías mencionadas. Estos son: la erótica, la pedagógica, la política y la arqueológica (o teológica). Las primeras tres están incluidas en lo que nuestro filósofo llama Antropológica. Respectivamente –y teniendo presente que los términos guardan, en parte, un sentido metafórico– abarcan las relaciones varón-mujer, padre-hijo y hermano-hermano. En ellas, y con el fin de que cada totalidad no se cierre sobre sí, hallamos su correspondiente exterioridad: la mujer, el hijo y el pueblo. La arqueológica, por su parte, se ocupa del vínculo con el Infinito, el Creador, la Exterioridad (con mayúscula), el gran Desconocido o, simplemente, Dios. (Dussel, 1973b, p. 127; 1977b, p. 110-110)

Los temas involucrados son demasiados. No podemos ocuparnos de todos, pero sí, al menos, indicarlos. La totalidad, dijimos, tiende a cerrarse. Los diferentes órdenes o sistemas existentes aparecen como las únicas alternativas viables. Se muestran buenos, justos y eternos. En términos simples, se divinizan o, mejor aún, se fetichizan. La propuesta arqueológica de Dussel, ante el fetiche, es el ateísmo. Ningún cambio es posible sin esta impugnación: “El ateísmo del sistema vigente es la condición de la praxis innovadora, procreadora, liberadora”. (Dussel, 1977b, p. 107) No hay hechura humana que pueda ni deba idolatrarse. Dios, aquí también, ha muerto. Sin embargo, el rechazo del fetiche, siendo necesario, no alcanza. El ateísmo, *per se*, se queda a mitad de camino.

“El puro ateísmo sin afirmación del Otro infinito no es suficientemente crítico: permite la fetichización de un sistema futuro. Sólo si se afirma que el Divino es otro que todo sistema posible, la revolución liberadora será igualmente siempre posible. Por ello, el ateísmo del fetiche debe afirmarse como exterioridad del Absoluto y Origen”. (Dussel, 1977b, p. 111)

Este fragmento pone en evidencia tres aspectos, muy vinculados entre sí, del pensamiento dusseliano. En primer lugar, el carácter deficitario del propio campo

antropológico. Este, por sí mismo, carece del potencial necesario como para promover los cambios revolucionarios. Las exterioridades que allí se encuentran, según el nivel de concreción de que se hable (erótica, pedagógica y política) no tienen el peso específico suficiente que un proceso continuo de liberación requiere. En efecto, si la Exterioridad del Absoluto debe ser afirmada es porque las exterioridades antropológicas (la mujer, el hijo y el pueblo) no bastan. El fetichismo siempre es un peligro latente. En segundo lugar, la posible licuación de la frontera que divide a la filosofía de la teología, incluso desde los propios criterios de demarcación establecidos por Dussel². Por último, y como se desprende de lo dicho, la subordinación de la antropológica respecto a la arqueológica. Sin Dios no hay liberación, pues él es punto de apoyo exterior necesario para promoverla y asegurarla. Pero no se trata de cualquier divinidad. Es un Dios creador, de cuya libertad absoluta e incondicional ha surgido todo. La idea de creación, aclara el filósofo, garantiza la contingencia y posibilidad del cosmos y con ello la de las instituciones sociales. (Dussel 1977b, p. 112) La obra del Creador adquiere así un estatuto ético. El ser humano, *epifanía* de Dios (Dussel, 1973c, p. 161; 1973a, p. 76, p. 80; 1977b, p. 114; 1980a, p. 56, p. 92-93) en su praxis liberadora usa la materia (no eterna) para *servir* al otro, al pobre, siendo este servicio, en el fondo, un acto de *culto* al Infinito y liturgia al Absoluto. (Dussel, 1977b, p. 115; 1980a, p. 72)

III. Dios, Marx y exterioridad

Liberación y opresión están atadas a las dos categorías mencionadas al principio. Si la totalidad es el horizonte último de comprensión, la práctica es indefectiblemente de dominio; si la exterioridad es el punto de partida, entonces dicha práctica es

² Refiriéndose al límite que separa a la filosofía de la teología, nuestro filósofo dice: “la filosofía procura aclarar las categorías de totalidad y alteridad, como posibilidad de una revelación antropológica” (Dussel, 1974a, p. 184) mientras que la teología “comienza justo cuando se dice: sí, Dios se ha revelado y ha dicho ‘esto’”. (Dussel, 1974a, p. 185) Incluso llega a establecer la frontera precisa más allá de la cual la filosofía debería permanecer en silencio: la revelación divina. (Dussel, 1974a, p. 184) Y en otro fragmento, leemos: “Y sólo después se puede llegar a la revelación de Dios y decir que, si hay Dios, es posible que se revele. y [sic] ahí termina la filosofía.” (Dussel, 1974a, p. 184) En este sentido, un filósofo, digamos, estaría dispuesto no sólo a reconocer la existencia de Dios como un hecho plausible sino, incluso, a postular que se revela. Pero no más. La tarea que sigue le pertenece al teólogo.

revolucionaria. A su vez, dos formas de pensar acompañan, legitiman y fundamentan cada opción: a la primera, la ontología; a la segunda, la metafísica. A partir de aquí, Dussel agrupa a los filósofos según qué categoría hayan incorporado a sus planteos.

El caso de Karl Marx es paradigmático. Hasta fines o mediados de la década de 1970 Dussel consideraba que el pensador alemán asumía a la totalidad como categoría final e insuperable. La exterioridad en él no tenía lugar. De ahí la imposibilidad de que dicho pensador pudiera ser compatible con la filosofía y la teología de la liberación y con la propia tradición latinoamericana. (Dussel, 1972, p. 84) A principios de la década de 1980 esta postura cambió. En esta nueva interpretación, Marx no solo posee la categoría de exterioridad sino que es incorporado como pilar fundamental del mismo corpus dusseliano. A continuación intentaremos explicar este giro hermenéutico bajo la sospecha de que un cambio de tal magnitud únicamente fue posible redefiniendo ciertas coordenadas a nivel arqueológico, en especial, la cuestión de Dios y el ateísmo.

Para consumir nuestro propósito, abordaremos algunos escritos representativos de ambos momentos.

a) Karl Marx: filósofo de la totalidad

En 1973 se publican los primeros dos tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*³, un proyecto de gran aliento pero que padeció las desdichas propias de una época convulsionada. Los vaivenes de esta obra merecen por sí solos un escrito aparte. Huelga decir, empero, que aquí omitiremos ese aspecto anecdótico –pero no libre de angustia– y nos ocuparnos únicamente de su contenido.

La obra no sólo posee muchas anotaciones dispersas en torno a Marx sino que le dedica íntegramente el §23. En él se encuentra una idea que ya viene sosteniéndose desde varias páginas atrás y que seguirá defendiéndose hasta la última línea: si la Totalidad se cierra sobre sí, entonces deviene lo malo y la presunta liberación –interna

³ Llamamos así al conjunto de escritos integrados por: *Para una ética de la liberación latinoamericana I y II*; (Dussel, 1973b; 1973c) *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica*; (Dussel, 1977c) *Filosofía ética latinoamericana IV: La política latinoamericana. (Antropológica III)*; (Dussel, 1979) y finalmente *Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*. (Dussel, 1980a)

a la Totalidad misma— no pasa de ser una forma más de alienación; sin embargo, si la Totalidad se abre al Otro, la liberación es alterativa y la perfección humana encuentra su curso: el bien. Hecho el planteo, la tarea consiste en averiguar dónde debe situarse al autor de *El capital*. Para consumir dicha tarea Enrique Dussel propone una serie de interrogantes cuya resolución, a su criterio, saldaría el asunto: ¿cuál es el sentido del ser en el filósofo alemán?; y ¿es en él el horizonte de la Totalidad un ámbito insuperable y último? (Dussel, 1973c, p. 45) En lo que sigue, con objeto de satisfacer estas preguntas y sentar nuestra posición, nos circunscribiremos en principio al párrafo mencionado.

La respuesta al primer interrogante inicia su despliegue con una advertencia: en Marx hay sólo una ontología, no dos; podrá hallarse una “ruptura” a nivel epistemológico, como afirmara Althusser, pero en lo que hace al *sentido del ser* el filósofo alemán conserva una línea de continuidad desde sus textos de juventud hasta sus escritos de madurez, una línea enteramente circunscripta a los límites propios del pensamiento moderno: la subjetividad. En efecto, para Dussel es aquí donde debe situarse su ontología, pues a pesar de contener cierta especificidad e idiosincrasia crítica, se mantiene dentro del horizonte estricto impuesto por la Modernidad. El *ego cogito* muta al *wir arbeiten*, desde luego, pero esto no significa un cambio sustancial, categórico, sino de grado:

“El *trabajo (Arbeit)* ha reemplazado al *cogito* cartesiano como la actualidad misma constituyente de la subjetividad, y por ello no pone el ser de la idea sino del pro-ducto (obra o manufactura, objetivación cultural, si se entiende por ‘cultura’ la trans-formación trabajada de la naturaleza material). El sujeto moderno, ahora como trabajador, pone el ser del objeto: la objetividad del objeto es un valor como pro-ducto del trabajo”. (Dussel, 1973c, p. 47)

El sujeto se yergue ante el objeto. No es un “yo pienso”, desde luego, sino un yo enfrentado a la cosa como objetivación de su trabajo, de su *ser*. De aquí sólo resta un paso para comprender el sentido de la *alienación* como “extranjerización” de la propia vida del obrero y la instauración de dicho objeto como un poder hostil que se le opone, desafía y explota. Las críticas al sistema capitalista que de esto se infieren son elocuentes y valoradas positivamente por el mismo Dussel, empero, a su criterio no dejan de

enmarcarse dentro del ámbito exclusivo de la subjetividad moderna. En este sentido, también Marx es hijo de su tiempo.

El segundo interrogante halla en Dussel una respuesta afirmativa. Nuestro filósofo estima que Marx es uno más entre tantas otras personalidades que se encuadran dentro del horizonte de la Totalidad, incapaz de huir al movimiento arrollador de *Lo Mismo* y, por lo tanto, siéndole la meta-física y la ética alterativa absolutamente imposibles. En la versión dusseliana, Marx afirma la Totalidad (Naturaleza e Historia, siguiendo a Hegel)⁴ como única, autónoma y sin exterioridad. ¿Cómo se llega a esta conclusión? Simple: por el rechazo de un Dios Creador:

“No se niega lo divino, sino lo divino Otro y creacionista, para afirmar, entonces, la Naturaleza y la Historia como el Todo, natural y eterno. La crítica del creacionismo -como con Fichte, Hegel y después a Nietzsche, por citar a algunos- lo inclina decididamente [a Marx] al panontismo. El ateísmo de un Dios-Otro no es sino la afirmación del Todo-lo-Mismo como Dios; no hay tres posiciones, sino sólo dos: el ‘Todo’ es Dios o Dios es ‘el Otro absoluto’; el ateísmo es sólo un pensar en curso que no ha llegado a sus últimas conclusiones”. (Dussel, 1973c, p. 48-49)⁵

La argumentación supone una disyunción exclusiva: o bien hay un Dios creador o bien hay una Totalidad divinizada. Se niega al primero; luego, se afirma la segunda. El planteo de Dussel es simple y, si se quiere, hasta simplista. Él mismo reduce el esquema a una fórmula binaria: “no hay tres posiciones, sino sólo dos”. Marx está atrapado: su repudio al creacionismo lo encolumna indefectiblemente en las filas de los ontólogos de la Totalidad; ser ateo del Dios creador implica rechazar la exterioridad “más allá” de la Naturaleza y de la Historia y encerrarse, por lo tanto, en la lógica de *la mismidad*. El

⁴ Esta unión con la naturaleza, que Dussel cree ver en Marx, ya estaba anunciada en el artículo de 1963 “Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh”, tal vez el primer texto donde nuestro filósofo menciona al pensador alemán. (Dussel, 1963, p. 445)

⁵ En ediciones posteriores encontramos este párrafo con algunas modificaciones significativas. Así, en lugar de la última línea citada, se lee: “El ateísmo de un Otro absoluto no es sino la afirmación del Todo-lo Mismo como divino; no hay tres posiciones, sino sólo dos: el ‘Todo’ es absoluto o lo divino es el ‘Otro absoluto’; el ateísmo es sólo un pensar en curso que no ha llegado a sus últimas conclusiones. Más adelante dedicaremos mayor atención a esta cuestión”. (Dussel, 1987d, p. 48; ver también Dussel 1982c, p. 56). En la reedición nuestro filósofo evita del término “Dios” y atempera algunas afirmaciones. Las citas transcritas, como veremos a continuación, no son una excepción al caso.

inconveniente no termina aquí. En la estructura dusseliana de pensamiento, el ateísmo del Dios creador también arrastra consigo la imposibilidad real de concebir una exterioridad en el ámbito estricto de lo humano. Así, luego de reproducir un fragmento de los *Manuscritos* de 1844 donde el filósofo alemán se refiere a la idea de “creación”, Enrique Dussel sostiene:

“Este texto es suficiente para descubrirnos al Marx ontólogo, el que niega la meta-física y afirma la Totalidad (como para Hegel como Naturaleza e Historia) como única, autosuficiente y sin exterioridad. La negación sin embargo del Otro como Dios creador, le llevará al Otro; su misma antropología tenderá a una Totalidad totalizada sin alteridad. Veamos estos dos pasos, de la negación teo-lógica a la negación antropológica de la Alteridad”. (Dussel, 1973c, p. 48)⁶

En ausencia de un Dios creador, Marx se vería forzado a moverse dentro del reducido espacio de un orden sin exterioridad, donde tanto la liberación como la alienación se batirían al interior mismo de un Todo que las precede y comprende. La solución propuesta al problema de la explotación capitalista se muestra inviable: el comunismo no representa más que una forma entre otras de Totalidad claustra, de muerte de la Historia y del Otro. (Dussel, 1973c, p. 49-50)

b) El ateísmo de Marx

En 1972 Enrique Dussel presenta en la II Semana Nacional de la Sociedad Argentina de Teología en Córdoba “El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad”. La obra se compone de una breve introducción y dos párrafos. El primero se concentra en los profetas. El segundo en Marx. Lo que sigue, respeta este mismo orden a fin de reproducir el hilo argumentativo y expositivo del propio autor.

⁶ En las reediciones, sin embargo, el fragmento aparece así: “Este texto es suficiente para descubrirnos al Marx ontólogo, el que afirma la Totalidad como única, autosuficiente y sin exterioridad. La negación del Otro como creador, le llevará en su misma antropología [sic] a una Totalidad sin clara alteridad. Veamos estos dos pasos: de la negación arqueo-lógica a la no clara afirmación antropológica de la Alteridad”. (Dussel, 1987d, p. 47; ver también 1982c, p. 55)

El punto de partida es una invitación a pensar en el “ateísmo”. Si bien solemos considerarlo como la negación de todo Dios posible, de hecho, aunque tal cosa efectivamente sea pretendida, lo que en verdad se rechaza es a una deidad o a un tipo de deidad bien determinados. Desde esta perspectiva, nos aclara Dussel, el ateísmo ha sido practicado incluso por los cristianos en tiempos del Imperio Romano –al no reconocer la divinidad del Emperador– y por los profetas de Israel –luchando contra la idolatría. Pero aquí no termina el asunto: impugnar la existencia de un Dios particular es a su vez “la propedéutica afirmación del Dios que no [se] niega, y que no se niega, en su fundamento, porque no [se] lo conoce siquiera”. (Dussel, 1973a, p. 68) Este sería el caso de Karl Marx, quien con su “ateísmo” no hizo sino negar al “dios” de Hegel y del capitalismo europeo y poner las condiciones que permiten “adorar al Dios de los profetas de Israel”. (Dussel, 1973a, p. 69)

Los profetas de Israel creen en un Dios anterior al cosmos y a los seres humanos, autor de cuanto existe y, por consiguiente, alterativo, Otro respecto a lo creado por él. Es un Dios que interpela desde “afuera” y da movimiento a la historia para que esta no se solidifique ni muera. El pecado, se nos aclara, “es ‘totalizar’ la totalidad a tal punto que se la diviniza, y con ello no se escucha ya la voz de la exterioridad, único momento que podría relanzar el proceso”. (Dussel, 1973a, p. 70) Por este motivo, el pecado es igualmente “negación de la alteridad”, (Dussel, 1973a, p. 72) una negación que si bien en primer lugar se dirige hacia el prójimo, hacia el otro antropológico, significa ya un ateísmo del Dios Alterativo, pues “en una lógica infalible, el que niega a su hermano se afirma como único, como Señor, como dominador”. (Dussel, 1973a, p. 72) O también “Negar la alteridad [antropológica] es negar al Dios alterativo, es decir, es afirmar a la Totalidad [...] como divina”. (Dussel, 1973a, p. 72) Esta última frase en verdad se termina de comprender con lo dicho unos párrafos abajo, en la nota 5. Allí, en alusión a Juan el evangelista –quien “conoce explícitamente la ‘lógica de la alteridad’”–, se sostiene: “Como el pobre es la epifanía de Dios, el que niega al pobre, al hermano, niega la epifanía del Dios creador judeo-cristiano”. (Dussel, 1973a, p. 76) La idea apuntada páginas atrás se retoma: el otro antropológico es *epifanía* del Otro absoluto. Hay “un Dios que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano”. (Dussel, 1973a, p. 76) En este

sentido, el pecado actuaría en un doble registro, de forma tal que la negación del otro antropológico implicaría: a) la totalización de quien niega, su divinización (por idolatría) y consecuente rechazo del Dios alterativo (ateísmo); b) la negación misma de tal Dios alterativo (ateísmo), al ser el prójimo su epifanía. La conclusión de todo esto es que el movimiento de la dialéctica profética se despliega en dos momentos: el primero, negativo, consiste en la impugnación del dios de la Totalidad del ídolo o fetiche (ateísmo de la idolatría); el segundo, afirmativo, proclama la existencia de un Dios Otro, Creador, exterior al sistema y al que debe saberse oír para mejor hacerse servir⁷. De estos dos momentos, a criterio de Dussel, el autor de *El capital* sólo practicó el primero:

“Marx repite el primer momento o el momento negativo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del ídolo, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino sólo como antropología. La imposibilidad de afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo, le era imposible porque cayó en una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el ‘dios’ de Hegel (que no es sino la totalidad sacralizada) con todo ‘dios’ posible, incluso el Dios alterativo de Israel y el cristianismo”. (Dussel, 1973a, p. 77)

He aquí de forma muy sintética la integridad de la interpretación dusseliana respecto a la actitud de Marx ante el tema de Dios. El primer asunto a entender es la noción que sobre este posee aquel. A criterio de Dussel, dicha noción está plenamente condicionada por el “discurso antiteológico de Feuerbach”, discurso en el cual el “dios” que se impugna no es más que el corolario de un proceso complejo que culmina en Hegel con la divinización de la razón.⁸ (Dussel, 1973a, p. 78) Por este motivo, hallamos en el autor de *La esencia del cristianismo* la negación del “dios” hegeliano y cierta apertura hacia el ámbito antropológico posibilitada por tal negación. Es en este trazado donde debe inscribirse al hombre de Tréveris, quien no sólo se opuso con su “ateísmo” a la

⁷ En 1975, Dussel continúa sosteniendo una posición análoga. (Ver Dussel, 1977e, p. 185-189)

⁸ El proceso completo sería este: “en primer lugar, se indica que la cuestión de ‘dios’ se introduce como teísmo; en segundo lugar, se supera el teísmo en el panteísmo; en tercer lugar, se indica cómo la metafísica de la identidad racional de Hegel es un cierto panteísmo; en cuarto lugar, demuestra cómo esa divinización no es sino la divinización de la razón, un momento del ser del hombre”. (Dussel, 1973a, p. 78-79)

“divinización racionalizada del sujeto hegeliano” sino también al orden político y económico que en la *Filosofía del derecho* se tornó fetiche. (Dussel, 1973a, p. 79) Empero, lo que ninguno de ellos advirtió es que desde hacía siglos, a partir de la conquista de América, la modernidad europea experimentó una situación de “ateísmo”: negar la alteridad del “Dios creador” con la muerte y el sometimiento de la “alteridad del pobre” que es su *epifanía*. En este sentido, y retomando el esquema esbozado arriba, la modernidad mató y sojuzgó al otro humano (el indio de las minas de Potosí, por ejemplo), epifanía del Dios alterativo, y con eso se ensalzó a sí misma como Totalidad cerrada, como “sistema explotador del hombre para aumentar la riqueza”. (Dussel, 1973a, p. 81) La realidad histórica en la que Marx desarrolló su pensamiento fue la de un orden fetichizado y de una religión, la Cristiandad, que rechazó al Dios Otro, creador y escatológico. En este escenario, el error de Marx –y de casi toda esa generación– fue identificar a ese “dios” hegeliano, sacralización del yo europeo –imperial y capitalista– y a esa religión totalizada, con el único “dios” y la única religión posibles.

La reacción de Marx ante el dios fetiche y su religión es, a criterio de Dussel, idéntica al “momento negativo” de la dialéctica profética, pues se trata de un “ateísmo” del ídolo. Sin embargo, dicha reacción pone en evidencia algunas limitaciones propias del autor de *El capital*:

“[...] primero, en que no se da cuenta que su negación es negación de la negación de un Dios alterativo; segundo, la dicha negación debe ser la propedéutica a la afirmación de un Dios alterativo que permite tener un punto de apoyo de exterioridad suficiente para poder efectuar nuevas críticas en todo orden futuro posible”. (Dussel, 1973a. p. 82)

Marx se muestra aquí digno hijo de su tiempo pues no advierte que su “ateísmo”, al negar al “dios” fetiche de la modernidad europea, es un doble *no*: niega la negación del Dios-Otro. No obstante, omite dar un paso más, un paso que ante la vista de Dussel fue preparado por el “momento negativo”: la afirmación de dicho Dios, como exterioridad necesaria, desde donde todo régimen puede ser impugnado. Sin esto, se nos aclara una línea después, “la negación de la idolatría o el fetichismo del dinero puede volver a cerrarse en una nueva idolatría: la burocracia rusa por ejemplo”. (Dussel, 1973a, p. 82)

El pensador alemán llevó adelante, como los profetas de Israel, una propedéutica al momento positivo aunque no llegó a realizarlo en plenitud, puesto que la misma se circunscribió al plano antropológico como socialismo y planificación racional, pero fue ajena a cualquier trascendencia. Esta es la razón por la que el marxismo posterior rechazó incluso el poder subversivo y liberador del cristianismo y de los símbolos populares, abriendo la puerta para que las clases dominantes se apropiaran de ellos y los devolvieran, a nivel ideológico, en contra de los propios pueblos. (Dussel, 1973a, p. 88) El socialismo latinoamericano, propone nuestro filósofo, debe asumir la tarea de recuperar el “ateísmo” de Marx así como relanzar la dialéctica profética hacia ese momento positivo en que un Dios-Otro se afianza y lo religioso recobra su cariz rebelde y sedicioso en aras de un “orden de Justicia que anticipe el reino escatológico”. (Dussel, 1973a, p. 88)

c) La exterioridad en Marx: repensar la arqueológica

En la filosofía dusseliana el campo donde se juega la erótica, la pedagógica y la política mantiene un fuerte lazo de dependencia respecto del nivel arqueológico. La no admisión de una Exterioridad Infinita (Otro creador, Dios o como quiera llamarse) redundaría en la imposibilidad de una antropología real, la eternización y divinización del cosmos y de los sistemas vigentes y la obturación de cualquier intento revolucionario. Un pensador que posea a la totalidad como último horizonte de comprensión adhiere, indefectiblemente, a una ontología de la dominación. Karl Marx, por lo menos hasta fines de la década de 1970, era ubicado por Dussel en esa línea. De ahí esta sentencia:

“El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la alteridad. No es puramente una interpretación económica socio-política, es también una ontología, y como tal, es intrínsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad. Y dicho sea de paso, con una teología cristiana”. (Dussel, 1972, p. 84)

Exiliado en México, nuestro filósofo emprende un estudio profundo y sistemático de la obra de Marx. El resultado es un cambio radical de perspectiva. Ahora, la categoría de

exterioridad no solo es admitida, sino que ocupa un sitio preponderante en el hombre de Tréveris. El trabajo vivo es la noción medular:

“[...] la cuestión de la ‘exterioridad’ o ‘trascendencia’ del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital es la clave completa para descifrar el discurso marxista –y también la doctrina del plusvalor [...] Antes de que el trabajo vivo sea valor de uso para el capital, el trabajador es corporalidad distinta, persona libre; pobreza absoluta y desnudez radical por las situaciones que el mismo capital produce como condición de su reproducción”. (Dussel, 1991a, p. 16)

No podemos ocuparnos de la integridad de la lectura hecha por Enrique Dussel⁹. Basta con decir que la exterioridad es ahora parte del corpus marxista. *Ergo*, si la hipótesis que manejamos es correcta, este cambio de perspectiva obligó a Dussel a reestructurar algunas coordenadas en el nivel arqueológico –y, dada lo difuso del límite, en el campo teológico.

El cambio operado no se circunscribe al terreno teórico ni responde exclusivamente a motivaciones nacidas en él. La praxis liberacionista en la América Latina de aquella época, en especial la revolución sandinista, acercaba las posiciones de marxistas y cristianos. Los sectores populares eran el lugar donde confluía la disputa. (Dussel, 1982b, p. 19, p. 23, p. 25) Había una exigencia práctica de articulación que derivaba en una exigencia de índole especulativa. El enfoque inicial de Dussel, como se indicó, rechazaba de plano cualquier acción mancomunada, pues partía de una flagrante incongruencia entre sus elementos. Pero esto no era todo. También había inconvenientes surgidos de sus mismos protagonistas. Cierta ortodoxia (teológica, de un lado, y filosófico-política, del otro) acentuaba los recelos o negaba, sin más, cualquier tentativa de diálogo. Estaba claro que sin el pueblo la revolución no podía consumarse. Y aquí la vanguardia marxista tenía un problema: la impronta religiosa del pueblo latinoamericano. El ateísmo como condición de la militancia era un obstáculo. Los cristianos, en este aspecto, estaban en

⁹ Para una visión global de la lectura dusseliana de Marx, véanse: Castillo Alvarado, 2012; Florián Cata, 2003; Fernet-Betancourt, 2001; Herrera Salazar, 2020; Teruel, 2016. De Dussel mismo, pueden consultarse: Dussel, 1985c, 1991b, 1994, 2008. También resulta de utilidad el debate con Christopher Arthur: Dussel, 2004; Arthur, 2004.

ventaja. No solo no veían en la religión un problema sino que destacaban, al igual que Dussel, su potencial subversivo. (Dussel, 1974b, p. 116; 1987a, p. 43) Sin embargo, era innegable el aporte del marxismo a las luchas revolucionarias. La experiencia así como gran parte del instrumental científico estaban de su lado. Los cristianos no podían ignorarlo. Una alianza entre ellos, si quería ser estratégica además de táctica, ponía sobre la mesa la necesidad de replantear estas cuestiones y zanjar sus visibles incompatibilidades. La lectura sistemática de Marx iniciada por el filósofo argentino-mexicano se comprende, en parte, si se la encolumna detrás de este objetivo.

La preocupación de Dussel por una alianza estratégica entre cristianos y marxistas proviene, por lo menos, desde la segunda mitad de la década del setenta. El escollo a superar no era menor. La filosofía y la teología dusselianas de ese entonces agrietaban aún más la situación entre ellos. El panorama empieza a cambiar en 1977. Gradualmente, en el propio seno del pensamiento de Dussel, Marx es diferenciado –y casi protegido– de sus sucesores e intérpretes. El tema de la materia o del materialismo es un buen ejemplo. En 1972 había dicho: “Si el sistema es dios, o lo es la Materia, entonces dios es el ser, lo que significa negar un creador”. (Dussel, 1977a, p. 113) Sin embargo, poco a poco, la idea de una materia eterna es endilgada a Engels y a otros marxistas, pero negada en el hombre de Tréveris. No obstante, dado el razonamiento dicotómico y cerrado en que Dussel había presentado el asunto en sus obras anteriores, modificar un aspecto no era suficiente. La noción de materia venía atada indisolublemente a la de un Otro Infinito y creador así como a la posibilidad misma de los procesos revolucionarios. En este esquema, el ateísmo, como negación de todo Dios, resultaba intolerable. Nuestro filósofo advierte muy bien el problema:

“[...] contra la mera interpretación política del fenómeno religioso [...] es necesario comprender que no sólo la lucha religiosa es un momento táctico de la lucha ideológica, sino que la religión infraestructural es un aliado estratégico de la revolución, por la responsabilidad absoluta con la que el militante asume sus tareas, su praxis en el nivel político, económico y no sólo ideológico. Sin embargo, el ateísmo y el materialismo vulgar, cierran la puerta a este aliado estratégico. La revisión teórica de esta cuestión tendrá la mayor importancia para el próximo futuro, para la revolución de liberación mundial

de la periferia y para la organización de un orden nuevo, histórico". (Dussel, 1977d, p. 64-65)¹⁰

He aquí adelantado, en parte, el programa de lo que Dussel hizo años después. Incluso, una motivación. En diciembre de 2022 nuestro filósofo afirmó que tomó la decisión de emprender la lectura sistemática de Marx siguiendo la "hipótesis" propuesta por Hélder Câmara: "habría que hacer lo que Tomás de Aquino hizo con Aristóteles: leer a Marx y transformarlo para que nos sirva a los cristianos". (Herder Editorial, 15 de diciembre de 2022, 23:51-24:04) Sabemos que en 1974 Hélder Câmara dio una conferencia en la Universidad de Chicago titulada "Que faria São Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx?"¹¹. En ella, en efecto, se propone esta lectura. (Ver Câmara, 1975, p. 53) Las fechas, a grandes rasgos, coinciden. Empero, no hemos hallado ningún documento, de la época o posterior, que abone esta interpretación. Si existen, desde luego, referencias al sacerdote brasileño aunque vinculadas a otras temáticas. (Dussel, 1978, p. 58; 1982b, p. 27; 1987b, p. 106; 1995a, p. 169; 1995b, p. 78, p. 83, p. 89, p. 92) Esto, sin embargo, no solo no desacredita a Dussel –de hecho, tal vez obviamos alguna fuente– sino que demuestra, en retrospectiva, su interés por resolver el dilema de la incompatibilidad entre Marx y el cristianismo.

El ateísmo y la materia eran el obstáculo a superar. El segundo tema ya había sido resuelto para 1977. (Dussel, 1983b, p. 223-227) El problema era el otro asunto. De los textos dedicados al ateísmo, como sabemos, se destaca "El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad", obra de 1972. En ella, Dussel rescata un aspecto de la actitud crítica de Marx: el rechazo del fetiche. Sin embargo, su propuesta se queda "corta". No llega a la afirmación del Dios-Otro y en la lógica dicotómica dusseliana, esto trae consecuencias catastróficas:

"La imposibilidad de afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo, le era imposible porque cayó en una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el 'dios' de Hegel (que no es sino la Totalidad sacralizada) con

¹⁰ Ver Dussel, 1978, p. 80-81; 1980b, p. 549-580; 1982a, p. 239; 1983a, p. 27; 1987a, p. 43-44, p. 53-54.

¹¹ A propósito de este tema, recomendamos el trabajo de Carneiro Zachariadhes (2009).

todo 'dios' posible, incluso el Dios alterativo de Israel y el cristianismo. La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la burocracia rusa afirmarse a sí misma como la realización sacral irrebalsable de un orden socialista efectuado, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica. Pero, por otra parte, y en concreto en América latina, hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no pueden conectar ni servir al poder creativo del pueblo en cuanto a mítica y simbolismo religioso se refiere". (Dussel, 1973a, p. 77)¹²

El fragmento enuncia muy bien la esencia de lo que deseamos expresar. La no afirmación de un Dios alterativo por parte de Marx devino en la eliminación de un punto de apoyo *exterior* que sirviera de garantía a cualquier intento de sacralización del orden social (en este caso, el ruso) y en el distanciamiento entre las vanguardias revolucionarias marxistas y los sectores populares latinoamericanos –inequívocamente religiosos. El asunto no ocupaba un lugar accesorio. Era un tema arqueológico –y teológico– al que estaba atada la integridad de la propuesta liberacionista dusseliana. El problema, entonces, aparecía claro: mientras Marx fuera interpretado de este modo, Dussel no solo no podía incorporarlo a su propia filosofía, sino que tampoco podía admitir la posibilidad misma de la alianza estratégica buscada. Una incompatibilidad de base la condicionaba. Hoy sabemos que dicha incompatibilidad, en el seno del pensamiento de nuestro filósofo, fue resuelta. La pregunta es ¿qué es lo que ocurrió?

d) Las metáforas teológicas de Marx: un giro arque-teológico

En la década de 1980 el pensamiento de Dussel pareciera dar inicio a dos procesos simultáneos que, en gran medida, continúan hasta la actualidad. De un lado, un proceso que, a falta de un nombre mejor, hemos llamado de "desteologización" del corpus filosófico. En el fondo, no es más que la lenta pero inflexible tendencia a despojar dicho corpus de ciertas categorías y nociones comprendidas en el amplio y difuso espacio en que la arqueológica y la teología pierden sus límites. El motivo lo ignoramos. Sin embargo, no resulta descabellado pensar que algunas de las críticas que le dirigieron

¹² Ver también Dussel, 1973a, p. 87-88.

incidieran en el filósofo. Ejemplo de esto son las palabras escritas en 1982. Refiriéndose al empleo de expresiones como “revelación”, “epifanía”, “alteridad” y “exterioridad”, dijo: “[...] llevan a muchos a hacerme la acusación [de] que en verdad estoy camuflando tras un lenguaje aparentemente filosófico opciones ideológicas previas”. (Dussel, 1983b, p. 97) Unos años después, a razón de supuestos “malentendidos” de sus lectores, sostiene: “[...] he tenido siempre una clara y precisa atención epistemológica en cuanto a la racionalidad de mi discurso filosófico (y no he caído en eclécticismos [sic] ni en confusiones de filosofía y teología)”. (Dussel, 1987c, p.8) Horacio Cerutti, por su parte, tampoco fue obviado:

“Nuestro crítico C. [Cerutti] se ensaña una y otra vez en probar nuestro clericalismo (‘deísta’, ‘populista fideísta’; nombra repetidamente a ‘Dios’ [sic] en sus páginas -siendo que yo en mis trabajos filosóficos soy parco en ese nombre porque, Como [sic] lo he dicho, es de origen indoeuropeo). C. oculta obstinadamente (ya que necesita que yo sea ‘deísta’ para probar mi contextura ‘ideológica’ según la simplista categorización althusseriana) que el Absoluto de mi discurso es el origen (no fundamento como superficial y equivocadamente repite frecuentemente en su confusa exposición de lo que él pretende es mi pensamiento) de una praxis revolucionaria, liberadora, de cambio radical, y no, *de ninguna manera*, un ‘dios deísta’ que fundamenta ideológicamente el *orden establecido*”. (Dussel, 1985a, p. 71-72)

Este tipo de respuestas las podemos advertir en gran parte de los textos de aquella época. La actitud fue de rechazo. Filosofía y teología, a criterio de Dussel, se mantenían en campos autónomos. Hay una defensa retrospectiva de tal autonomía –defensa que, por cierto, nos parece insuficiente. Empero, hacia adelante, nuestro filósofo toma una decisión de fondo y cambia, al menos superficialmente, de rumbo. A partir de ahí, la separación entre ambos campos es subrayada. Incluso exagerada. El uso de textos sagrados y de términos con fuerte carga religiosa, sin embargo, no es abandonado. Continúa, pero ahora con claro sentido racional, filosófico y circunscripto al espacio en que se mueve su discurso. En un texto cercano, por ejemplo, hallamos una frase que, sin estas afirmaciones previas, resultaría incomprensible:

“Deseo precisar también claramente que cuando me refiera en esta obra a «el Otro», *siempre y exclusivamente* me situaré en el nivel antropológico. Es demasiado simplista pretender refutar la *Ética de la Liberación* malinterpretando el tema del Otro como el de un mero problema no-filosófico –teológico, por ejemplo, para G. Vattimo u Ofelia Schutte–. El Otro será la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico”. (Dussel, 1998, p. 16)

La delimitación terminológica es elocuente. La separación entre los campos de estudio también. En las obras posteriores puede verificarse esta toma de posición. (Ver Dussel, 2007, p. 72, p. 193-195) El proceso de “desteologización” se resume ahí. Otra es la discusión sobre si realmente Dussel concibe la posibilidad de que ambos campos puedan operar de manera autónoma. En lo personal creemos que no. El filósofo jamás se desdijo al respecto. Es más, la obra *Filosofía de la Liberación*, editada y corregida según iba cambiando el pensamiento de su autor, nunca sufrió rectificación alguna en ese punto. La arqueológica, disimulada bajo el nombre de “antifetichismo”, se conserva indemne. En este sentido, los cambios evidencian la acusación de las críticas, pero solo en lo formal. De fondo, la postura se mantiene.

En paralelo se lleva adelante lo que hemos denominado proceso de “teologización” de Marx. No podemos decir que ambos procesos se expliquen por la misma causa. Empero, a efectos prácticos, la simultaneidad de los mismos habilitó la confluencia del pensamiento de Dussel con el del hombre de Tréveris –al menos en la interpretación de nuestro filósofo. ¿En qué consiste dicho proceso? En atribuirle a Marx determinadas ideas, nociones y categorías arqueológico-teológicas compatibles o idénticas con los fundamentos dusselianos. La temática, en parte, no representaba novedad. En 1971, cuando la posición de Dussel era muy distinta a la actual, hablaba –despectivamente, por cierto– del “teólogo” Marx; (Dussel, 1972, p. 84) y en 1972, a Marx se lo equiparaba con los profetas de Israel. (Dussel, 1973a) El propio Horacio Cerutti en su *Filosofía de la liberación latinoamericana* lanza una crítica que no solo pone en evidencia este hecho sino que, vista a la distancia, es casi oracular:

“La terminología teológica utilizada irónica y decodificadoramente por Marx es tomada en sentido teológico empero por Dussel, como si Marx estuviera construyendo un discurso teológico incompleto. Y claro, de ahí en más sólo basta ‘completar’ a Marx, aceptando su ateísmo del ‘dios’ de Hegel, para afirmar la fe en el dios de Israel”. (Cerutti Guldberg, 2006, p. 423)

El texto que mejor refleja este proceso es *Las metáforas teológicas de Marx*. El propio Dussel lo considera un *cuarto tomo* de su lectura sistemática de Marx. (Dussel, 1993, p. 285) Publicado en 1993, sin embargo, contiene material elaborado mucho antes. Por ejemplo, hallamos una ampliación del artículo "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general de la religión" de 1985; "El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad" de 1972; y "Teología «habermasiana» y economía", de 1989. (Ver Dussel, 1993, p. 257) Estructuralmente, el libro consta de tres partes: I. La crítica del fetichismo; II. Las "metáforas" teológicas; y III. A manera de transición. El tema, según aclara su autor, había sido poco explorado, pues resultaba extraño que "[...] a alguien se le ocurriera que el gran crítico de la religión [Marx] pudiera abrir un horizonte... a la teología". (Dussel, 1993, p. 5) La interpretación dusseliana posibilitaba el acercamiento de Marx hacia lugares insospechados. En este caso concreto, la teología. El asunto de la "apertura" –una constante en todo el libro–, empero, ya se había indicado: "Era necesario desbloquear a Marx; descubrirlo de nuevo; dejarlo 'abierto' a prolongaciones no dogmáticas, adecuadas a nuestra realidad latinoamericana. (Dussel, 1990, p. 134) El lazo de unión entre Marx y América Latina se divisa otra vez. El análisis ahora se vuelca hacia el campo religioso. La tarea no parecía sencilla. Dussel, no obstante, se las arregla y no duda en acudir a categorías psicoanalíticas:

“Esta obra, en manos de un psicoanalista, hubiera podido llamarse «El inconciente [sic] religioso de Marx», es decir, ese inconciente [sic] tenía un componente religioso importante, pero el «super-yo» de Marx lo censuraba y sólo atravesaba dicho censor por medio de «metáforas». De todas maneras, esas «metáforas» están en su discurso explícito y pueden analizarse”. (Dussel, 1993, p. 22)

El trasfondo es ese. A partir de ahí, Dussel edifica su obra. Habría en Marx una “implícita estrategia argumentativa” (Dussel, 1993, p. 13) cuyo despliegue *explícito*, y en forma de razonamiento, sería el siguiente: si un cristiano es capitalista (Premisa Mayor), y si el capitalismo es la Bestia del Apocalipsis o demonio invisible (Premisa Menor), entonces dicho cristiano se halla en contradicción práctica (Conclusión). (Ver Dussel, 1993, p. 14) *Las metáforas teológicas de Marx* lo probarían. La clave está en la premisa menor, abordada en la II parte del texto. No nos interesa acompañar a Dussel en la integridad de su recorrido, pero sí evidenciar el proceso de “teologización” del que venimos hablando. La tesis central del libro es donde mejor se expone dicho proceso: “Marx efectúa la «construcción» *positiva* de una *teología negativa* (es una «crítica» teológico-religiosa) desde la «Sagrada Escritura», opuesta contrafácticamente a la vida cotidiana fetichizada”. (Dussel, 1993, p. 138) Operaría en Marx una fuerte crítica al capital. Hasta aquí no hay novedad. El discurso científico –el más estudiado, por cierto– es taxativo. La innovación que propone Dussel se encuentra en el plano teológico. Allí se vislumbraría un discurso simbólico, metafórico, implícito y coherente. Marx fue un teólogo, ahora no en sentido despectivo, que empleó metáforas tomadas de la *Biblia*. Estas metáforas desmienten, según Dussel, el sentido cotidiano y “consensuado” del capitalismo fetichizado; pero también “abren” –sin explorar– un horizonte ignoto. Es una teología negativa. No más –aunque no es poco. Será la Teología de la Liberación latinoamericana quien retomará la iniciativa.

El uso de los textos sagrados debe ser tomado en serio. En contra de la interpretación de Cerutti –y de muchos otros– Marx no es irónico ni bromista cuando remite a la Biblia. (Ver Dussel, 1993, p. 127, p. 165, p. 167) La tarea que asume Dussel es volver explícito el sentido implícito que la obra de Marx ocultaría. La parte II, en especial el capítulo 4 y tal vez el 5, concentran lo esencial del asunto. Por ejemplo, se encuentra la metáfora del “pecado original” (capítulo 4.4) para explicar la historicidad del mal, es decir, la sociedad pervertida por el propio ser humano; la metáfora de la “Bestia apocalíptica” (capítulo 4.5) referida al capital; la “trinidad invertida” (capítulo 4.6) representada por la ganancia, la renta y el salario; y la lógica “sacrificial” y litúrgica (capítulo 5.4) que atraviesa todo *El capital*. Los esfuerzos de Dussel por demostrar su posición son

denodados. Las referencias, abrumadoras. Otra es la discusión respecto a la legitimidad del recurso.

En *Las metáforas teológicas de Marx*, al igual que en los otros tomos, es notorio el intento por compatibilizar al filósofo alemán con la teología y la arqueológica (Ver Dussel, 1993, p. 52-53, p. 137, p. 139, p. 140-141, p. 158, p. 175) Dussel sostiene que Marx, por un lado, nunca vislumbró una religión de liberación –aunque haya dejado algunos indicios– y, por otro, criticó solo a la Cristiandad, es decir a la religión en cuanto dominación y justificación del estado de cosas existentes. Ergo, lo que nunca llegó a ver –ni por lo tanto, negar– ahora puede ser elaborado sin traicionar el espíritu del marxismo original. La referencia a Dios resulta ya ineludible. Es cierto que Dussel expresamente esquivo la esfera subjetiva de Marx. No le atañe, en principio, su fe. (Dussel, 1993, p. 153) El campo de estudio se circunscribe al discurso “objetivo”. (Dussel, 1993, p. 153) Empero, la cuestión está lejos de ser tan clara. Hay en todo el escrito una constante tensión y cierto coqueteo con la idea de que el autor de *El capital* fue, en efecto, un creyente¹³. Por fuera de esta discusión, nuestro interés pasa por la posición de Marx –en la versión dusseliana– respecto a las tópicas teológico-arqueológicas.

Lo ocurrido con la noción de creación es elocuente. A principios de los años setenta, como vimos, Dussel negaba que dicha noción se hallara en Marx. (Dussel, 1972, p. 84) Con el paso del tiempo, esa interpretación fue mutando. Para cuando se publica *Las metáforas teológicas de Marx*, el cambio ya era radical y definitivo. El creacionismo es avizorado incluso en la juventud de Marx. (Ver Dussel, 1993, p. 32), aunque luego se la abandone, provisoriamente, en los *Manuscritos* de 1844. Empero: “Esta posición será modificada por el Marx tardío”. (Dussel, 1993, p. 49)¹⁴ La metafísica de la creación, transversal a la teología y a la arqueológica, era clave en la integridad del andamiaje

¹³ Entradas varias páginas en el libro, por citar un caso, Dussel afirma: “Moloch es el fetiche al que se ofrece sangre de las víctimas humanas (como un Huitzilopochtli fenicio). Marx se representaba el capital bajo esta figura, que comienza a reinar en el panteón de los dioses *falsos* –¿es que sugiere con ello que puede haberlo verdadero?”. (Dussel, 1993, p. 218)

¹⁴ Curiosamente, en “El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general de la religión”, texto que sirvió de base al libro que comentamos ahora, esta afirmación no se encuentra. (Dussel, 1985b, p. 17)

construido por Dussel. Sin ella, la liberación resultaba inviable. Abrirle el paso a Marx, exigía cobrarle ese peaje. Y se lo hizo.

La creación remite al creador. Dios, como artífice del cosmos; el ser humano, como continuador de la creación divina. (Dussel, 1993, p. 188) El ateísmo absoluto no cabía en este esquema. Era necesario reinterpretar a Marx. Había que negar su ateísmo. Hasta mediados de la década del setenta, en la interpretación de Dussel dicho ateísmo, aunque pretendiese ser universal, únicamente se dirigía al “dios” de la Cristiandad, al de Hegel. La posición era anti-fetichista. Ahora Marx no solo no impugnaba al Dios-Otro-Creador, sino que negaba incluso el ateísmo en cuanto tal:

“[...] para Marx el ateísmo no es un momento esencial del socialismo, muy por el contrario, ya que en 1844 lo consideraba superado, y vemos que el Marx «definitivo», algo antes de su muerte, lo rechaza frontalmente como un error político [...] ¿Qué diría hoy Marx ante un Tercer Mundo, Asia, África y América Latina donde los pueblos son sujetos de una profunda religiosidad ancestral? Ciertamente sería mucho más prudente y político que muchos aprendices a revolucionarios estalinistas que alejaron a las masas del marxismo por un ateísmo jacobino y burgués”. (Dussel, 1993, p. 88)

La preocupación por acercar a Marx a la arqueológica como a la teología es imposible de ocultar. El ateísmo como condición para sumarse a la lucha revolucionaria queda descartado. Un nuevo espacio se abre. Empero, la alianza no puede ser solo táctica. Debe ser estratégica, debe afincarse en los cimientos mismos de esa lucha. Esto demanda que el marxismo, la religiosidad del pueblo latinoamericano, la teología y la filosofía de la liberación se tornen compatibles. Negar al Dios-Creador socavaba esta posibilidad, ora porque alejaba a los sectores populares, ora porque minaba –en clave dusseliana– las bases arqueológico-teológicas de la liberación. La cuenta, ahora, estaba saldada.

Un último punto quedaba por resolver. Rechazar el ateísmo no es lo mismo que afirmar la existencia del Creador. Esta es una dimensión subjetiva que, en principio, a Dussel no le concierne. Empero, como indicamos, hay guiños, sugerencias y coqueteos. El asunto no es menor. Nuestro filósofo lo había dejado en claro en 1972: sin la afirmación de un Otro-Absoluto (Dios), los movimientos de liberación pierden

exterioridad y se estancan, las totalidades se fetichizan, se cierran sobre sí y la opresión se reinstala. Marx, al rechazar a ese Dios, caía en la trampa. Lo curioso es que uno de los textos donde Dussel decía este tipo de cosas se encuentra insertado como capítulo 6 de *Las metáforas teológicas de Marx*. Nos referimos a “El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad”.

Las diferencias entre aquel Dussel de 1972 y este de 1993 son flagrantes. El propio filósofo se encarga de subrayar su distanciamiento. (Dussel, 1993, p. 245, p. 249) Empero, estas no son sus únicas intervenciones. El material en sí contiene modificaciones. No se trata de una mera reedición. Es, en parte, otro texto. Ambos Dussel confluyen en él. Sin embargo la convivencia, como en toda relación, es difícil. En primer lugar, hay cierto alejamiento –no exento de ambigüedades, por cierto– entre este nuevo Marx y el ateísmo del Dios-Otro. En 1972, el filósofo decía:

“Feuerbach y Marx, pero no Kierkegaard en su lúcida crítica a la cristiandad en nombre del cristianismo, identificaron al ‘dios’ hegeliano, que no era sino la sacralización del ‘yo’ europeo, imperial y recientemente capitalista, con todo ‘dios’ posible”. (Dussel, 1973a, p. 80)

La conclusión es obvia: si Marx rechaza al “dios” de Hegel, entonces rechaza a *todo dios posible*. Es verdad que en la interpretación original de Dussel, Marx explícitamente pretende negar a la totalidad de los dioses pero “por una limitación de su generación” (1973a, p. 77) no advierte que el “dios” que niega es el de Hegel. La versión publicada en 1993 presenta una muy poco sutil diferencia:

“Feuerbach [sic] y Marx, como Kierkegaard en su lúcida crítica a la Cristiandad en nombre del cristianismo, identificaron al «dios» hegeliano con la sacralización del «yo» europeo, imperial y recientemente capitalista”. (Dussel, 1993, p. 247)

Omitiremos el giro respecto a Kierkegaard. El “dios” de Hegel ahora ya no es “todo ‘dios’ posible”. Es solo la sacralización del *yo europeo*. Las implicancias en esta modificación son enormes. En un caso, Marx es un ateo fallido: intentó rechazar a toda divinidad, pero solo negó una. En otro, Marx únicamente impugna al dios hegeliano. En

la primera versión, el marxismo cierra las puertas a la religión; en la segunda, las deja abiertas. Ahora, la liberación es viable. Antes no.

Otra de las intervenciones que sufre el texto es de índole terminológica. En la versión de 1972 la palabra “Dios” aparece en incontables ocasiones. En la de 1993, si bien persiste, hay un llamativo reemplazo. En el texto original leemos:

“Pero en dos aspectos se denota la limitación de su negatividad dialéctica: primero, en que [Marx] no se da cuenta que [sic] su negación es negación de la negación de un Dios alterativo; segundo, la dicha negación debe ser la propedéutica a la afirmación de un Dios alterativo que permite tener un punto de apoyo de exterioridad suficiente para poder efectuar nuevas críticas en todo orden futuro posible”. (Dussel, 1973a, p. 81-82)

El vínculo entre Dios y exterioridad reaparece: sin el primero, no existe la segunda. El texto de 1993 conserva el nexo, pero modifica los términos. Ya no es “Dios alterativo”. Ahora, la palabra que se emplea en ambos casos es “Absoluto alterativo”. (Ver Dussel, 1993, p. 249) El proceso de “desteologización” tal vez se plasme aquí. Incluso la reacción ante las críticas. Sea lo que fuere, el reemplazo de dichos términos evidencia la intercambiabilidad de los mismos. Esto podría quedar como un hecho anecdótico si no fuera por el valor que cobra para nuestro asunto. El guiño de Dussel hacia Marx resurge. En la versión de 1972, hacia el final, el filósofo escribe:

“La diferencia [con los profetas de Israel] estriba en que Marx no llegó a la afirmación alterativa absoluta, con lo cual redujo su propuesta revolucionaria a ser una planificación racionalizada económico-política falta de trascendencia simbólica”. (Dussel, 1973a, p. 87)

Sin embargo, en el texto de 1993, leemos:

“La diferencia [con los profetas de Israel] estriba en que Marx no llegó a la afirmación clara de lo alterativo absoluto, con lo cual redujo su propuesta revolucionaria a ser un proyecto racionalizado económico político, falta de una cierta trascendencia simbólica”. (Dussel, 1993, p. 254)

Los términos empleados, más allá de los agregados en la segunda versión, no son exactamente los mismos que indicamos recién. En un caso se dice “Absoluto alterativo” y en otro “alterativo absoluto” –o “afirmación alterativa absoluta”. Sin embargo, la

equivalencia conceptual y el parecido formal son notorios. Incluso el contexto mismo en que se insertan los fragmentos demuestra la equivalencia. El esquema argumental ya lo conocemos. No es necesario repetirlo. Marx indujo a sus seguidores a negar a Dios así como a toda religión posible (Ver Dussel, 1973a, p. 87; 1993, p. 254) Los cambios introducidos en el material de 1993 acompañan, a nuestro entender, el viraje operado en el posicionamiento de Enrique Dussel. Es más: son exigencias de la propia lógica en que nuestro filósofo quedó atrapado. En efecto, la edición de 1993 incorpora unas groseras variantes. Marx “no llegó a la afirmación *clara* de lo alterativo absoluto” y su propuesta revolucionaria quedó “falta de una *cierta* trascendencia simbólica”. Antes, lo alterativo absoluto *no había sido afirmado*; ahora, la afirmación *no era clara*. Antes, la propuesta revolucionaria estaba *falta* de trascendencia simbólica; ahora, la falta era relativa: solo aplicaba a *cierta* trascendencia. Las implicaciones se desprenden con facilidad. En la interpretación dusseliana de los setenta, Marx niega a la Alteridad absoluta (Dios); en la de los noventa, la afirma –aunque no claramente. El camino ya estaba libre. La incompatibilidad entre el marxismo, la simbólica popular, la Teología y la Filosofía de la Liberación –en especial su arqueológica–, había sido superada.

IV. Palabras finales

La inclusión de Marx al corpus dusseliano demandaba de una reconfiguración interpretativa a nivel arqueológico –y tal vez teológico. La apertura a la exterioridad y, con ella, a la lucha revolucionaria resultaba incompatible tanto con la impugnación de un Otro Infinito y Creador, como con la eternidad del cosmos y el ateísmo de toda divinidad. Saldadas esas cuentas, el hombre de Tréveris pudo ser admitido. El proceso revolucionario latinoamericano lo exigía. Nos reservamos aquí la opinión respecto a la validez o no de semejante reconfiguración. Dussel la consideró legítima. Nos basta con eso.

Nadie escribe en el vacío. Estamos expuestos, a la intemperie. Dos hechos nos golpearon mientras elaborábamos este artículo: la muerte de Enrique Dussel y un

cambio de gobierno en Argentina, país que vio nacer a nuestro filósofo. Hay dolor y cierta orfandad. No nos hemos quedado solos, desde luego. Pero se ha ido un compañero. Nunca fuimos obsecuentes con él. Es más: estamos en las antípodas de muchos de sus planteos. Sin embargo, su voz era potente, ineludible. Él era un otro distinto. Un interlocutor con el que valía la pena reñir. La noche del 11 de noviembre de 2023 esa voz se silenció. Nos queda su obra. Enorme, monstruosa, contradictoria. Sí. Una fuente inagotable donde seguir bebiendo. Dussel estará allí. Claro... pero ya no será él. Su voz se volvió eco. Desde ahora, cada evento que sacuda al mundo, en especial a Nuestra América, despertará la misma pregunta: “¿qué pensaría Enrique?”.

La “patria chica” de Dussel vive una nueva etapa. Tal vez, la “patria grande” también. Quisiéramos decir que se avecina un futuro incierto. Pero no. La incertidumbre encierra algún tipo de esperanza y no la tenemos. Al menos no en lo inmediato. Al menos no en el gobierno entrante. Este joven –aunque no por sus ideas– espacio político arribó al poder alegando que la justicia social es una “aberración”; que toda intervención estatal es “ineficiente”; que la última dictadura militar cometió “excesos” y no mató sistemáticamente; que la educación, la salud y las jubilaciones deberían regirse por la “lógica del mercado”; que la “decadencia argentina” empezó en 1916 con el gobierno de Hipólito Yrigoyen, el primer presidente elegido democráticamente; que Estela de Carlotto, ícono de la defensa de los DDHH, es un “personaje siniestro”; y que el Papa Francisco es el “representante del maligno en la tierra”. Estas son algunas de las expresiones públicas de dicho espacio político. La homofobia y la intolerancia a cualquier disidencia pueden agregarse a la lista. Ni hablar de las propuestas económicas. Se perfilan tiempos difíciles, en especial para los sectores más vulnerables.

La pregunta se impone: ¿qué pensaría Enrique?

Una especie de fatalidad signa la historia. En parte, sea como tragedia, sea como farsa, lo que ocurre es ya repetición. Y Enrique reflexionó sobre esto. Él ha dejado un legado, un marco categorial de donde asirnos. Las obras sobre política de la liberación, publicadas en los últimos años, se tornan en un insumo irremplazable. Pero incluso aquí, circunscriptos a los temas que abordamos en el presente escrito, hallamos herramientas para analizar la coyuntura, pues:

a) En cualquier tiempo y lugar donde se defienda al capitalismo, la crítica de Marx resulta insustituible. No se trata de caer en posiciones dogmáticas, desde luego. Mucho menos en eurocentrismos. El hombre de Tréveris ha hecho una contribución enorme a la comprensión de nuestro mundo. A pesar de los intentos por encapsular y cerrar su pensamiento, este siempre logró escabullirse. El aporte de Dussel al respecto es evidente. Si hay un Marx *vivo*, en parte se lo debemos a él. Si hay un Marx *para* América Latina, también. Hoy las circunstancias lo necesitan.

b) Frente a un orden que se pretende natural, frente a leyes y recetas económicas que se reputan como necesarias, Dussel nos recuerda algo: todo es contingente y provisorio. No coincidimos en que la afirmación de Dios sea una condición *sine que non* para aceptar este supuesto. Empero, el planteo no es superfluo. En especial cuando las medidas a tomar son avaladas por un discurso, presuntamente neutral –y por eso ideológico–, que las impone como “únicas alternativas”. La totalización está en curso. Un altar se levanta. El fetiche, con ojos ciegos, contempla a sus víctimas.

c) Aunque el orden dominante se totalice, aunque se expanda hasta los rincones más inhóspitos y la libertad –palabra tan maltratada últimamente– parezca ahogarse, siempre habrá un *resto*. El otro, desde su exterioridad, irrumpe, exige, interpela. La ofrenda se resiste. El pueblo sabe decir *no*. Los “dioses” lo saben. Incluso le temen.

La esperanza que recién negamos, aquí halla su cauce. No como simple espera, desde luego, sino como trabajo, compromiso y praxis servicial. Dussel en esto, como en tantas otras cosas, se muestra freireano. Otro mundo es posible. Sí. Pero habrá que forjarlo. Pues como dice el maestro brasileño: “Estaré esperando tu llegada / como el jardinero prepara el jardín / para la rosa que se abrirá en primavera”. (Freire, 2012, p. 10)

Referencias

- Arthur, C. (2004). Enrique Dussel - Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863. *Herramienta*. Disp. en <https://herramienta.com.ar/enrique-dussel-hacia-un-marx-desconocido-un-comentario-de-los-manuscritos-del-1861-1863> (28 de diciembre de 2023).
- Câmara, H. (1975). Que faria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx?. *Cadernos do CEAS*, 37, 52-59.
- Carneiro Zachariadhes, G. (2009). Que fez São Tomás de Aquino diante de Karl Marx. *Lua Nova*, 78, 109-142. Disp. en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67313618008> (28 de diciembre de 2023).
- Castillo Alvarado, J. M. (2012). *Filosofía de la liberación y marxismo en Enrique Dussel* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Disp. en <http://132.248.9.195/ptd2013/febrero/0689710/0689710.pdf> (28 de diciembre de 2023).
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana* (3ª ed.). México: F.C.E.
- Curriculum Vitae. Enrique Dussel (1934-) (s./f.)*. Disp. en https://cdn.enriquedussel.com/wp-content/uploads/2023/10/CURRICULUM_2023.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (1963). Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh. *Ciencia y Fe*, 20, 449-466.
- Dussel, E. (1972). Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana. *Stromata*, 28 (1/2), 53-105.
- Dussel, E. (1973a). El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad. *Esta hora del cambio. Fe y política*, 65-89.
- Dussel, E. (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/21.Para_una_Etica_I.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (1973c). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II. Buenos Aires: Siglo XXI. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/22.Para_una_Etica_II.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (1974a). *Caminos de la liberación latinoamericana. Teología de la liberación y ética*. Tomo II. Buenos Aires: Latinoamérica Libros. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/24.Caminos_liberacion_latinoamerilati_II.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (1974b). Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular. *Stromata*, 30 (1/2), 93-123.

- Dussel, E. (1977a). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Editorial Extemporáneos. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/28.Introduccion_filosofia_liberacion_latinoamericana.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (1977b). *Filosofía de la Liberación*. México: Editorial Edicol.
- Dussel, E. (1977c) *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1977d). *Religión*. México: Editorial Edicol.
- Dussel, E. (1977e). Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina. En R. Gibellini (Ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina* (págs. 174-198). Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1978). Coyuntura de la praxis cristiana en América Latina. Hacia una división internacional del trabajo. *Praxis cristiana y producción teológica en América Latina. Taller de Teología*. 2, 55-85.
- Dussel, E. (1979). Filosofía ética latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (1980a). Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica Latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (1980b). Puebla: relaciones entre ética cristiana y economía. *Concilium. Revista internacional de Teología*. 160, 575-588.
- Dussel, E. (1982a). El pan de la celebración, signo comunitario de justicia. *Concilium. Revista internacional de Teología*. 172, 236-249.
- Dussel, E. (1982b). Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina. *Cristianismo y Sociedad*. 74, 19-36.
- Dussel, E. (1982c). *Para uma ética da libertação latino-americana II. Eticidade e moralidade*. Sao Paulo: Ediciones Loyola-UNIMEP. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/22.Para_uma_etica_II.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (1983a). La Iglesia en Nicaragua (1979-1983). *Puebla*, 22, 20-39.
- Dussel, E. (1983b). *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/35.Praxis_latinoamericana_filosofia_liberacion.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (1985a). Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo. *Ponencias. III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, 63-108. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/149.1984_espa.pdf (28 de diciembre de 2023).

- Dussel, E. (1985b). El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general de la religión. *Cristianismo y Sociedad*, 85, 7-59.
- Dussel, E. (1985c). La exterioridad en el discurso crítico de Marx. *Reflexão*, 33, 24-31.
- Dussel, E. (1987a). El factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano. *Cristianismo y Sociedad*, 91, 41-55.
- Dussel, E. (1987b). El paradigma del Éxodo en la Teología de la Liberación. *Concilium. Revista internacional de Teología*. 209, 99-114.
- Dussel, E. (1987c). Filosofía ética de la liberación I. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación. Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora.
- Dussel, E. (1987d). Filosofía ética de la liberación II. Accesos hacia una Filosofía de la Liberación. Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"*. México: Siglo XXI Editores. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/44.El_ultimo_Marx_liberacion_latinlatinoamer.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (1991a). La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse (2ª ed.). México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1991b). Las cuatro redacciones de *El Capital* (1857-1880). (Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx). *Signos. Anuario de Humanidades*, 5 (3), 211-240.
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Editorial Verbo Divino. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/46.Metaforas_teologicas_de_Marx.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (1994). Historia de la filosofía y Filosofía de la liberación. Bogotá: Ed. Nueva América.
- Dussel, E. (1995a). La historia social de América Latina y el origen de la Teología de la Liberación. En R. M. Marini y M. Millán (Coords.), *La Teoría social latinoamericana. La Centralidad del marxismo* (págs. 167-175). Tomo III, México: Editorial El Caballito.
- Dussel, E. (1995b). Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo. México: Potrerillos Editores.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (2ª ed.). Madrid: Editorial Trotta, Madrid. Disp. en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/50.Etica_de_la_liberacion.pdf (28 de diciembre de 2023).
- Dussel, E. (2004). El trabajo vivo fuente creadora del plusvalor (Dialogando con Christopher Arthur). *Herramienta*, 27, 131-141. Disp. en

<https://herramienta.com.ar/el-trabajo-vivo-fuente-creadora-del-plusvalor-dialogando-con-christopher-arthur> (28 de diciembre de 2023).

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, E. (2008). *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón Ediciones.

Florián Cata, O. (2003); *Filosofía de la Liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel. Cuba Siglo XXI*. Disp. en https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso/florian_10abr03.pdf (28 de diciembre de 2023).

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformaciones del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés.

Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Herder Editorial (15 de diciembre de 2022). *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=s6tO37A2oao&t=1430s>.

Herrera Salazar, G. (2020). *La subsunción de la Filosofía de Marx en dos filósofos latinoamericanos*. Goiânia-GO: Editora Phillos Academy. Disp. en <https://cdn.enriquedussel.com/wp-content/uploads/2022/10/6.-La-subsuncion-de-la-filosofia-de-Marx.pdf> (28 de diciembre de 2023).

Teruel, F. (2016). *Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Cuyo]. Disp. en <https://www.enriquedussel.com/txt/Textos-Tesissobre/2016.FlavioTeruel.pdf> (28 de diciembre de 2023).