

El pobre y la pobreza en la filosofía de Enrique Dussel The Poor and the Poverty in the Philosophy of Enrique Dussel

LUIS ADRIÁN MORA RODRÍGUEZ*

RESUMEN: En este artículo se interroga sobre la filosofía de Enrique Dussel y su proyecto de “liberación”. Se argumenta la importancia de la categoría de “exterioridad” a partir de la figura del “pobre”, en el pensamiento de Dussel, tanto en su primera etapa como en su análisis de la obra de Carlos Marx. De esta forma, el artículo busca explicar la relevancia de esta categoría, su significado y evolución, así como su articulación con una propuesta política.

PALABRAS CLAVE: *Dussel, filosofía, Marx, política, utopía, pobreza.*

ABSTRACT: This article examines the philosophy of Enrique Dussel and his project of “liberation”. It argues for the relevance of the category of “exteriority” through the figure of the “poor” in Dussel’s thought both in its early stage as well as in his analysis of Marx. This article thus aims to explain the importance of this category, its meaning and evolution, and also its links with a political proposal.

KEY WORDS: *Dussel, philosophy, Marx, politics, utopia, poverty.*

RECIBIDO: 10 de febrero de 2017. **ACEPTADO:** 20 de abril de 2017.

INTRODUCCIÓN

El trabajo filosófico de Enrique Dussel ha consistido en la elaboración paulatina y rigurosa de un sistema de pensamiento que, *desde* América Latina, pueda proponer una verdadera crítica al pensamiento “occidental”. Para el pensador argentino radicado en México, el pensar latinoamericano es un pensar único, distinto, pero no aislado, de lo que ha producido la filosofía europea. Esta originalidad subyace en el hecho que el continente “emerge” en el pensamiento occidental como “lo otro”, es decir como una entidad distinta a lo que es Europa. Por lo tanto, es distinto nuestro *pensar* cuando se busca reflexionar acerca de nuestra realidad (colonial, dependiente, oprimida). Es

* Profesor Asociado e Investigador de la Universidad de Costa Rica. <luis.morarodriguez@ucr.ac.cr>.

desde esta perspectiva de diferenciación y de diálogo que se analizará la construcción de categorías propias para explicar la realidad latinoamericana. La filosofía dusseliana provee una serie de elementos que fundan una crítica del pensamiento occidental. Dicha crítica pretende reivindicar el lugar del mundo periférico en la historia universal, a la vez que aporta elementos nuevos que permitan una transformación de la realidad latinoamericana.

Dentro de este marco, cabe destacar el acercamiento que Dussel desarrolla sobre el *pobre*, objeto pues de entendimiento y punto de partida de una crítica a lo que él denomina “totalidad”. Conocer y comprender lo que significa en la filosofía de Dussel la categoría de *pobreza*, así como su concepción del *pobre*, significa la determinación de un espacio teórico a partir del cual se elabora una deconstrucción, tanto de la ética como de la política. Pero se trata, además, de la delimitación de una *época histórica* precisa.¹ En efecto, todo el planteamiento filosófico de Enrique Dussel se crea y se desarrolla en el marco de los movimientos de descolonización en el mundo, a la vez que comienzan a surgir y crecer las luchas insurreccionales en el continente latinoamericano. Esta tentativa de responder a un sistema basado en la destrucción de la alteridad y la imposición de un modelo único comienza a encontrar realizaciones prácticas y propuestas teóricas fundamentales. Esta deconstrucción de la ética y la política es necesaria y resulta un requisito para la formulación de cualquier alternativa de cambio en América Latina y en el mundo periférico en general. Resulta indispensable, por lo tanto, observar la manera en que se construyen las categorías de *pobre* y de *pobreza*, así como el empleo epistemológico que de ellas se hace.

ENRIQUE DUSSEL Y AMÉRICA LATINA: PERCEPCIÓN DE UNA FILOSOFÍA EN CONSTRUCCIÓN

Las primeras reflexiones de Dussel en torno a la pobreza tienen una fuerte inspiración bíblica (Dussel, 1973: 144-149). La *pobreza* no representa una condición de miseria, sino una condición existencial que acerca a la experiencia religiosa. Esta experiencia es una experiencia de ruptura que busca ir más allá, es decir, busca abandonar conscientemente la comodidad de una situación dada y “existir” como débil frente a la potencia y la voluntad de Dios (Ibid.: 145). El *pobre* es entonces aquél que renuncia por

¹ Entendemos en este artículo el concepto de “deconstrucción” como un análisis detallado y crítico de una realidad. No se refiere en ningún momento, al concepto de “de-construcción” elaborado por Jacques Derrida.

su voluntad a lo material y dedica su vida a buscar a Dios. En el caso del cristianismo, la pobreza significa también ruptura. Esta ruptura se da en la vida de los apóstoles que son mandados por Jesús a predicar la *Buena Nueva*. (Ibid.: 147). Entonces, en esta primera etapa de su obra, la pobreza significa para Dussel, la libertad del cristiano. Dicha libertad se expresa, ciertamente, como una respuesta a la materialidad de una civilización marcada por el consumo, tiene, por lo tanto, una dimensión profética. Sin embargo, como el mismo Dussel lo afirma, la pobreza no es aquí *negación* por parte del sistema ni posee un potencial de exterioridad.²

Es entonces en la reflexión sobre su propia experiencia de vida que Dussel va a elaborar una nueva comprensión de la *pobreza*. En la *Revista Anthropos* (1998: 13-36) propone una “autopercepción” que define como “parcial” y “comprometida” (Ibid.: 13). La cual resulta interesante puesto que el autor toma posición con respecto a su trabajo y a su trayectoria intelectual. En este texto se ve cómo la “opción por los pobres” parece marcar desde un principio la vida del futuro filósofo. La entrega social es latente en los personajes de su padre (médico rural) y su abuelo. Es, sin embargo, la madre de Dussel que representa la herencia del “espíritu de compromiso social, político y crítico” (Ibid.: 14). Las experiencias de la pobreza y del sufrimiento están presentes desde el inicio de su vida, no tanto de manera personal, sino a través de los otros sufrientes.

Dussel nos cuenta que “[...] las chozas de los campesinos, paupérrimos, [le] dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo” (Ibid.: 15). Esta experiencia de la otredad, aparece de nuevo de forma intensa durante su adolescencia, a través, por ejemplo, de la visita a los hospitales de niños con problemas mentales. Dussel narra cómo con sus compañeros “[devoraban] las obras de San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero [integrando] [el] compromiso social, gremial, político” (Ibid.:15).

La experiencia de la pobreza y del sufrimiento ajeno es recordada como un primer acercamiento empírico al fenómeno de la desnudez material. Sin embargo, no es sino hasta que Dussel experimenta precisamente esa misma desnudez material, así como el trabajo manual y artesanal en Israel, que se genera una reflexión sobre el “bien común” y la “persona” (en oposición al “individuo”). Es decir, un primer acercamiento a las “condiciones materiales” de producción y reproducción de la pobreza desde la

² Ver nota al artículo “Pobreza y Civilización”, en *Dependencia y Liberación*, op. cit. p. 144.

visión cristiana, considerando así que: “[...] la «persona» sobrepasaba al bien común, y éste debía subordinarse a aquella” (Ibid.: 16).

Dichas interrogaciones son parte de la base desde donde se construirá la categoría de “exterioridad” –sobre la cual volveremos más adelante–. Lo que interesa señalar en esta primera etapa es que el trabajo teórico dusseliano se encuentra íntimamente ligado a su vivir cotidiano. Así, la experiencia de la pobreza de su provincia natal va a aparecer, de manera retrospectiva, como un primer acercamiento al sufrimiento y a las condiciones sociales que lo producen. De esta forma, el momento de juventud sienta las bases de una conciencia social que asimila el sufrimiento del otro dentro de una perspectiva común.

Cabe rescatar que el periodo de vida en Israel permite a Dussel comenzar a descubrir lo que para él son las raíces de América Latina. Raíces que pretende encontrar en el pensamiento semita. Este pensamiento toma en cuenta la “corporalidad”, la persona viviente, el sufrimiento, la “carnalidad” del ser humano. Se trata entonces de ubicar junto a esta nueva perspectiva la tradición filosófica occidental dentro de la cual Dussel había sido formado en Argentina. El reconocimiento de estas dos tradiciones, así como la tentativa de ubicarlas a partir de América Latina darán lugar a dos obras esenciales (y primeras) en el pensamiento dusseliano; obras que forman parte de lo que Díaz Novoa llama “primera ética” (Díaz Novoa, 2000). La primera, *El Humanismo Helénico* (1975) y la segunda *El Humanismo Semita* (1969). Esta división representa una profunda revolución en la forma de leer la historia de la filosofía y de la ética. Lectura que forma parte integral de la propuesta dusseliana.

Según Dussel, para comprender el surgimiento de una filosofía y su explicación del mundo es necesario entender y conocer, primero, las “estructuras intencionales” a partir de las cuales dicha filosofía se crea. Es imperativo detenerse y analizar la experiencia “pre-filosófica”, es decir el complejo orgánico de posturas concretas de determinado grupo ante su existencia (Dussel, 1975: x). Así, en el *Humanismo Helénico*, la estructura intencional deriva de una más antigua, la indoeuropea, en la cual Dussel identifica que existe: “un dualismo a nivel antropológico (división cuerpo y alma, materia y espíritu, lo corporal como lo malo o negativo, y lo espiritual como bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo (...)” (Ibid.: xviii).

Dicha concepción del mundo tiende a un “monismo ontológico”, es decir, que solamente existe de manera verdadera aquello que es de

carácter divino o espiritual. De esta forma, Grecia aparece como el espacio filosófico donde dicha dualidad alma-cuerpo repercute de manera total en una experiencia contemplativa que no busca transformar la realidad. Se trata de la ética de los hombres libres, nobles, mantenidos por una esclavitud sin posibilidades de emancipación (1998: 17). Se debe destacar que esta ética se prolonga en la tradición europea que se refiere específicamente a Grecia como su origen. De esta forma, se van a encontrar estos mismos rasgos como, por ejemplo, el dualismo alma-cuerpo, en el pensamiento eurocéntrico. Basta pensar en el *cogito* cartesiano para ver ilustrada esta dinámica.

Por el contrario, el humanismo semita representa para Dussel la existencia real, la reivindicación de la carne, de la corporalidad. Se disuelve así esa dualidad cuerpo-alma y se afirma el cuerpo como constitutivo del sujeto. De esta forma, se puede pensar a partir de las necesidades y limitaciones del cuerpo. La esclavitud en el pensamiento semita no es una condición aceptable, en concordancia con el orden social. Por el contrario, es una negación de la corporalidad, una injusticia que merece reparación y liberación. A partir del humanismo semita y el rescate de éste en el pensamiento cristiano, Dussel analiza la posibilidad de una liberación de los pobres. Es dentro de esta última perspectiva que se ubica la experiencia existencial latinoamericana.

En 1966, con su texto “El Episcopado Latinoamericano institución misionera en defensa del indio: 1504-1620”, Dussel plasma, esta vez, desde América Latina, lo que será un paso importante para su comprensión de la pobreza. La “opción por los pobres³ comienza entonces para Dussel, en la región latinoamericana, desde la problemática del indio: “Era como lo habíamos descubierto en Nazaret, el comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano. Él era el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico.” (1998, nº180:19) De esta forma, las primeras inquietudes de Dussel buscan rescatar la situación concreta de las víctimas, su corporalidad, su dolor y sufrimiento. Sin embargo, aún no se encuentra claramente definida la categorización que logra ubicar la realidad de la pobreza dentro de un marco explicativo más amplio.

³ Dussel retoma aquí la expresión utilizada por Gustavo Gutiérrez [1982], *La Fuerza histórica de los pobres*, Madrid, Editorial Sígueme.

DUSSEL Y LA ONTOLOGÍA EUROPEA

En su recorrido académico, Dussel ha estudiado detenidamente la ontología heideggeriana y la fenomenología de Husserl. La propuesta de Husserl busca caracterizar el acercamiento fenoménico de la conciencia hacia el mundo. Por su parte, Heidegger llevará a cabo una de las más importantes críticas a la filosofía occidental. Estas dos propuestas forman parte del bagaje esencial de toda formación filosófica. Sin embargo, para Dussel resultan insuficientes para comprender y para abarcar la realidad de aquello que se encuentra “más-allá” del ser. Lo que Dussel ha establecido hasta este punto es la existencia de América Latina, en su especificidad india, mestiza, asiática *fuera* de la historia mundial y, por lo tanto, fuera del horizonte de comprensión de la filosofía occidental cuyo máximo representante es Hegel. Dussel no encuentra en esta tradición filosófica, cuyo centro es la ontología (o el monismo del Ser), una apertura que permita pensar la situación del continente latinoamericano. No será hasta el descubrimiento de la filosofía de Lévinas que la construcción de categorías se verá enriquecida y, por lo tanto, se podrá desarrollar de manera más clara una comprensión verdadera de la exclusión, el desempleo y la explotación sufrida por nuestra región. ¿Pero, qué encuentra Dussel en Lévinas?

Moreno Villa (1993) muestra algunas críticas fundamentales que Lévinas desarrolla contra toda la tradición ontológica, representada principalmente por Husserl y Heidegger. El filósofo lituano-francés reprocha a Husserl su concepción de una conciencia definida por una “intencionalidad” que cosifica tanto al mundo, como a los otros sujetos. Esta crítica ya había sido desarrollada por Heidegger o Max Scheler, pero Lévinas la profundiza. Para él, es inaceptable una comprensión del mundo y de los otros a partir, únicamente, de una subjetividad que define y constituye. Tanto las cosas como las personas escapan por sí mismas a esa constitución subjetiva. De igual manera, le parece evidente que la propuesta de Heidegger no logra vencer ese punto de partida que es el “yo”. La ontología heideggeriana se abre al mundo existente, pero no así al “otro”, a aquél que es radicalmente diferente del “yo” (Ibid.: 49). Es decir que no existe, a partir de la concepción del *Da-Sein*⁴ heideggeriano, un lugar para el Otro. No existe, por lo tanto, una posibilidad para fundar la ética.

⁴ *Da-Sein*: o “estar allí” es la forma de comprensión de lo humano en Heidegger.

Lévinas propone entonces, no una ontología que se interesa por el “Ser”, como filosofía primera, sino una verdadera “ética”, donde el “Otro” no sea algo puesto por mi conciencia o por mi “ser en el mundo” (Lévinas, 2002). Se puede ahora afirmar que el Otro está más allá del Ser, que trasciende el Ser y se revela ante mí por su “rostro” y su “voz”. El otro no es una cosa que se presenta de manera inmanente al mundo, ni tampoco una cosa que es constituida por mi subjetividad. El Otro es otro frente a mí. Esta comprensión de la otredad es la que permite hablar de justicia. La justicia se realiza en la medida que el “yo” reconoce la otredad del Otro, no como un sujeto idéntico, sino, precisamente, en su alteridad total, no limitada. Es a partir de allí que se puede entender la categoría de “meta-física”. No se trata de la comprensión escolástica de aquello que se encuentra “más allá” de la comprensión humana, o del dominio del conocimiento. Se trata, por el contrario, de la apertura posible que sobrepasa el ámbito estricto de la ontología. Ontología que, según Lévinas, niega la exterioridad y la trascendencia del Otro, lo reduce a lo Mismo (Ibid.: 112). Más adelante se verá la forma en que Dussel retoma esta noción de “meta-física” y la definirá claramente dentro de su reflexión filosófica. Entonces, al tratarse de una “meta-física”, interés trascendente por el “otro” que se encuentra “más allá”, Lévinas propone como horizonte de comprensión, una “ética” que define así: “Un cuestionamiento del Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo– se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética” (Lévinas, 2002: 67).

Esta definición ética será un punto de partida para la propuesta liberadora de Enrique Dussel. Éste comprende la crítica de la ontología occidental, como una negación continua de la alteridad, retoma de Lévinas la necesidad de fundar la ética a partir de la fragilidad, la desnudez, la *pobreza* del otro. Por eso, en una ética que parte de la estima de sí, de la autopercepción del sujeto, de la afirmación de lo Mismo, como lo hace la ética que se ha desarrollado desde los griegos, no se puede valorar la situación específica de aquél que, precisamente, es negado como sujeto. Es decir, de aquél que, en la cotidianidad de su existencia, ve negados, no sólo sus derechos, sino su posibilidad de vivir.

Sin embargo, la crítica a la ontología desarrollada por Lévinas aparece para Dussel, ante todo, como un *diagnóstico*. Es decir, como un primer

paso indispensable pero incompleto. La filosofía de la liberación deberá ampliar esa categoría de *otredad* al cargarla, si se quiere, de un contenido material. Dicha materialidad se fundamenta en el análisis de la historia. Como veremos más adelante, Dussel parece retomar las palabras de Walter Benjamin (2000) cuando éste afirma que la historia de la civilización es también la historia de la barbarie, y que precisamente la historia que nos debe interesar es aquella que nunca ha sido contada, la historia de las *víctimas*. El otro del que habla Dussel, no es un otro abstracto, es un otro en su corporalidad, con frío y hambre, es “otro-mujer”, es “otro-niño”.

Entonces la experiencia de la filosofía de la liberación no consiste en pensar la experiencia particular de un sujeto en su existencia en el mundo, por el contrario, esta experiencia se fundamenta en descubrir el “hecho masivo de la dominación” (Dussel, 1998: 20). Es decir, la forma en que una subjetividad se convierte en ama y señora de otra, por lo tanto, se busca negarla y destruirla. La dominación aparece como característica de todo un sistema de comprensión del mundo y del ser humano, por lo tanto, se manifiesta en diferentes planos: en el plano del capitalismo global (entre centro y periferia), en el plano nacional (entre la oligarquía y las clases oprimidas), el plano erótico (con la dominación del hombre sobre la mujer) y en el plano pedagógico (donde el maestro domina al alumno) (Ibid.).

Entonces, la categoría de *Autrui*,⁵ (otra persona como Otro) expresa la “experiencia originaria” (Ibid.) a partir de la cual se explica el sufrimiento, la dominación y la exclusión de todos aquellos que están *fuera* del sistema. Pensar la irrupción del Otro es el primer paso del método analéctico que Dussel va a desarrollar.

EL SISTEMA Y SU “EXTERIORIDAD”: BASES PARA COMPRENDER AMÉRICA LATINA

A través de Lévinas, Dussel ha podido entender la insuficiencia de la ontología. Pero, sobre todo, ha podido determinar la dominación que significa la comprensión del Ser, tal y como se desarrolló en toda la filosofía europea. Sin embargo, aún en Lévinas quedan resabios de esa comprensión. El Otro de Lévinas aún padece de la abstracción, de la indeterminación material

⁵ Respetamos aquí la mayúscula tanto de “Autrui” como de su traducción castellana “Otro”, para determinar la especificidad de la persona que se designa así.

que se le podía reprochar al *Dasein* heideggeriano. La realidad latinoamericana está marcada por la violencia de la pobreza, por la crudeza de la explotación y de la dominación. Se necesitan, por lo tanto, desde la filosofía, nuevas categorías que expliquen y sepan dar sentido a esta realidad.

Para Dussel, el entendimiento del Otro debe darse como afirmación de la “exterioridad”. Esta “exterioridad” es un “más allá” inmanente. Se trata de un “más allá” del sujeto del sistema (Dussel, 1985a: 52). El Otro es un ente distinto a los demás, es una revelación exterior, libre e incondicionada por mi sistema. Todas estas características son inteligibles cuando se aplican a una realidad concreta, Dussel afirma que “[el] hambre del oprimido, del *pobre* es un fruto del sistema injusto. Como tal no tiene lugar en el sistema” (Ibid.: 54, énfasis propio). Pero entonces, ¿cómo se define ese sistema que excluye y mata?

La construcción de nuevas categorías exige definiciones precisas que permitan ubicar el *lugar* desde donde se genera el discurso. La primera categoría que resulta necesario analizar es la categoría de *totalidad*. La totalidad es para Dussel la totalidad de los entes que forman sentido, es decir, el “mundo”. Los entes, por lo tanto, están *en* un mundo, es decir, que se encuentran dentro del horizonte cotidiano en el cual vivimos y nos movilizamos (Ibid.). La totalidad o mundo está entonces ligada con la ontología, la cual remite todos los entes a su lugar *dentro* de esta totalidad. De esta manera, el “[mundo] es así la totalidad de los entes (...) que son *por* relación al hombre y no sólo reales, de suyo.” (Ibid.:35, énfasis propio). La noción de totalidad permite pensar lo que es el “sistema”. En efecto, dicha totalidad está compuesta por sistemas o subsistemas. Pero, la noción central de sistema se aplica al propio “mundo”, es decir que éste es el “sistema de sistemas” o sistema fundamental (Ibid.: 38).

La noción de “mundo” es importante porque permite pensar *espacialmente*. Situar un espacio es situar al yo, al sujeto como centro. Para Dussel, esta espacialidad se opone a la “temporalidad” que la filosofía europea privilegia. Dicha filosofía comprende al hombre a partir de su proyecto futuro. Sin embargo, esto significa en última instancia “la posibilidad fundamental de <lo mismo>” (Ibid.:36). En cambio, la propuesta de Dussel busca fijar su atención en el pasado y en la espacialidad del mundo para detectar el “origen, la arqueología” de la actual situación latinoamericana. Es decir, se trata de un pensamiento ubicado desde un punto de enunciación, es un pensamiento que no se pretende *universal* en

la medida que sería proyectado como idéntico en toda situación y en todo tiempo. Aquí entra en consideración la particularidad de América Latina como entidad histórica, cuya emergencia en la conciencia occidental está ligada a la expansión europea. Es decir, debe entenderse el pensamiento dusseliano como un pensamiento ubicado espacialmente, un pensamiento periférico que busca criticar la “totalidad”. Es decir, ese sistema que anula la alteridad.

A partir de esta crítica se comprende que el “mundo” en el que nos desenvolvemos tiene como fundamento de proyecto futuro la expansión por la fuerza de la autoconciencia europea. Proyecto que según Dussel no puede pensarse más que como repetición de “lo mismo”, es decir, de “identidad”. Se trata, en términos históricos, de la imposición de lo europeo en el ámbito de vida americano, imposición que se acompaña de la afirmación del sistema capitalista. De esta forma, el pensamiento de la identidad *condiciona* la comprensión del mundo puesto que lo idéntico es, en este caso, “la valorización del valor del capital” (Ibid.: 38). Así, el “sistema” o la “totalidad”, es el mundo histórico actual, cuyo origen se ubica en el “descubrimiento” de América. Sistema que se fundamenta en la valorización del capital.

La modernidad es, entonces, afirmación del Ser, de lo idéntico, por lo tanto, negación del Otro. Concretamente, dicha relación se expresa en la dominación física, geopolítica y económica de Europa (y Estados Unidos) sobre el resto del planeta (la periferia). Dominación cuya esencia profunda es la tendencia ilimitada a la valorización del capital. De la crítica de la ontología que privilegia el Ser en el análisis de Lévinas, Dussel pasa a la crítica del sistema capitalista. El Otro es entonces el que ha sido dominado, explotado y negado por dicho sistema. Así, Dussel va a reflexionar sobre posibilidad de “abrir” esta totalidad a la alteridad, con lo que logrará, por lo tanto, superar el horizonte del capitalismo. Únicamente un regreso a Marx puede permitirle esbozar semejante esfuerzo. Conforme Dussel se acerca al pensamiento de Marx, la categoría de “totalidad” se enriquecerá. En efecto, la lectura profunda de los *Grundrisse* permite a Dussel comprender diferentes acepciones de lo que significa la “totalidad” para Marx. Resulta importante, por lo tanto, estudiar los aspectos más significativos de dicha lectura.

En primer lugar, se puede afirmar, según Dussel, que la categoría de “totalidad” tiene para Marx un valor metodológico. El primer momento de este método es el momento de la “abstracción” (Dussel, 1985: 51). La

abstracción permite fijar las diferentes “determinaciones” de lo que se busca pensar, lo cual constituye un primer movimiento del análisis. Lo que Marx denomina entonces, “totalidad concreta” es lo constituido a partir de las determinaciones abstractas que han sido definidas en el primer movimiento. Esta totalidad concreta es, a su vez, una abstracción (Ibid.: 52). Sin embargo, se denomina o califica de “concreta” con respecto a las determinaciones que la “componen”, puesto que en ella se alcanza la síntesis de éstas. Así, Dussel cita a Marx para afirmar que “[la] totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensar (...) y del conceptuar (...)” (Ibid.: 53). De esta forma, las categorías más simples, es decir, aquellas determinaciones abstractas o conceptos construidos pueden constituir categorías más complejas. Por ejemplo, la categoría “trabajo” puede constituir un supuesto de la categoría “dinero” (Ibid.: 59). La “totalidad concreta” puede comprenderse, así, como esta articulación de categorías. En segundo lugar, las categorías más complejas o concretas permiten dar una explicación de las categorías que componen la “totalidad concreta explicada”, es decir, la moderna sociedad burguesa. Se destacan entonces diversos usos del término “totalidad”. Usos que son –según Dussel–, ante todo, apuntes de método y no usos políticos o epistemológicos propiamente establecidos.

Por lo tanto, se entiende que, para Marx, la “totalidad” es un “concepto de conceptos” (Ibid.: 345). La totalidad puede designar el sistema capitalista como lo real, así como la totalidad burguesa como conocida. El capital es la totalidad en general, pero, también en concreto, la totalidad del sistema burgués histórico. Así, el capital se considera fundamento, esencia del capitalismo, es decir, esencia donde se encuentra la identidad conceptual del mismo capitalismo. La noción de “totalidad” pierde, de cierta forma, su caracterización negativa. La totalidad es una construcción abstracta que permite pensar y entender la complejidad de los fenómenos que aparecen, así como identificar el fundamento del sistema económico, histórico y social actual.

Una vez que han sido comprendidas y definidas estas categorías, se aprecia el surgimiento de la figura del *pobre* como ruptura específica de ese sistema, como negación propia de lo que el sistema afirma (libertad, democracia, capitalismo). Se trata de un *ente* que no es como los demás, que literalmente “irrumpe” en la cotidianidad de la vida. Un ente que no es algo sino *alguien*. (Dussel, 1985a: 53) Alguien que claramente interpela con su hambre, su frío, su sufrimiento. Alguien que se recorta del

sistema, alguien que nos revela la “exterioridad” (Ibid.). Ese se convierte, entonces, en el punto de partida y de negación de la ontología. Concretizar esa otredad, esa alteridad, es derivar todas las demás exterioridades que corresponden en la historia, en el derecho, en la pedagogía, etcétera. Se trata, para Dussel, de afirmar todos los aspectos de *exterioridad* al sistema. Aquí se comienza a vislumbrar de manera clara la posición que ocupan *el pobre* y la *pobreza* dentro de la construcción teórica propuesta por Dussel. El hecho de la desnudez material viene a recordar, de manera concreta, lo que se encuentra “más allá” de la totalidad. Viene, entonces, a responsabilizarnos: “El otro, el pobre en su extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia; es decir, llama (-voca) desde delante (pro-). [...] para el justo el otro es el orden utópico sin contradicciones; es el comienzo.” (Dussel, 1985a.: 56)

La realidad de la pobreza es, primeramente, un llamado a la responsabilidad. El pobre, entendido como aquél que no tiene cabida dentro del sistema, como aquél que es condenado desde una totalidad que lo niega, es el punto de partida de un llamado a la justicia y a la respuesta solidaria. Por lo tanto, tiene una dimensión ética⁶ en el sentido amplio y tradicional, es decir, reflejo o indicación de *lo que debemos hacer*. La exterioridad es, ante todo, *interpelación* de mi responsabilidad de justicia. A partir de ella se puede dibujar un horizonte utópico de ruptura.

Pareciera entonces, que Dussel retoma la categoría de *Autrui* a partir de Lévinas y la posiciona desde la realidad latinoamericana, parte del *pobre* como exterioridad. Esta construcción toma en cuenta el lugar histórico y político de América Latina en la constitución de la modernidad eurocentrada. Así, la posición “ética”, es decir, la demanda de justicia, puede reforzarse a partir de ciertas consideraciones que el mismo Dussel desarrolla en torno a la fe. La apreciación del *pobre* como exterioridad tendría íntima relación con la fe, y no con la razón explicativa o instrumental. Dussel afirma: “Ante lo que la razón nunca podrá abarcar, el misterio del otro como otro, sólo la fe puede adentrarse [...] Aceptar la palabra del otro porque él la revela sin otro motivo que porque él la pronuncia es la fe.” (1985a: 59)

Esta lectura de la fe tiene que abrirse más allá de un ámbito meramente religioso. La fe de la que habla Dussel tiene que ver con otra categoría que

⁶ Se precisa esta definición para diferenciarla de la que hará Dussel en el desarrollo posterior de su obra.

él mismo desarrolla, la de “*proximidad*” (Ibid.: 27). En la proximidad, se trata de partir de la experiencia semita, de la cual se habló anteriormente, es decir, de un “cara-a-cara” que permita determinar al Otro como otro, diferente al yo cosificador de la modernidad. Esta proximidad es originaria en el sentido más preciso del término, se origina en la cercanía del “mamar” (Ibid.: 29) Por lo tanto, la fe a la cual Dussel hace referencia es aquella que conduce a reconocer la humanidad de toda persona en su existencia misma, sin condicionamientos y en su máxima desnudez.

Se han trazado hasta aquí algunas líneas de significación en torno a la *pobreza* y al *pobre*. Desde una concepción primeramente religiosa y profética se ha visto la forma en que Dussel interpreta, a partir de la crítica a la ontología occidental, la pobreza como una negación frente al sistema. Así, se afirma un posicionamiento ético que busca responsabilizarnos frente a la alteridad. Pero la figura del *pobre* no se agota en esta comprensión ética, por lo tanto, es necesario recuperar las múltiples dimensiones de la cuestión.

¿QUIÉN ES EL POBRE? DIFERENTES FIGURAS, UNA MISMA CUESTIÓN

El pobre, tal y como lo entiende Enrique Dussel, se encuentra ligado a una serie de figuras. En efecto, cuando se habla de *pobreza*, se tiende a pensar en la situación de desnudez material tan propagada en la era neoliberal. Esta pobreza como ausencia de recursos suficientes para reproducir la vida humana es tan sólo una de las facetas de *exterioridad* que se pueden derivar a partir del pensamiento dusseliano. El *pobre* está presente también en otros momentos de la exterioridad.

En el caso latinoamericano, es evidente que *el pobre* se encarna en el indio americano que aparece como aquél cuya vida fue negada por la irrupción violenta de la modernidad occidental. Hoy en día, esta *figura de pobreza* sigue vigente, puesto que la afirmación unívoca, unilateral del sistema, aún niega la posibilidad de vida de las masas indígenas del continente. De igual manera, la figura del *pobre* puede ser entendida como una afirmación de la femineidad. Al tomar en cuenta la *exterioridad* con respecto al sistema, se afirma la otredad en su dimensión más profunda. La mujer, en toda la pluralidad de su ser, es reconocida en su sexualidad propia, más allá del único rol reproductivo que le asigna un sistema patriarcal, falocéntrico que busca la perpetuación de la dominación. La mujer deja de ser entonces “objeto sexual”. De esta forma, la filosofía de

la liberación debe desarrollar una “erótica” de liberación (Dussel, 1985a: 95). Como se puede apreciar, la figura del *pobre* retoma una a una las situaciones de exterioridad que deben afirmarse ante la tendencia negadora de la totalidad. El *pobre* es el pueblo frente a las élites burguesas dentro de un ámbito nacional. En el ámbito internacional, el *pobre* se convierte en el país dominado frente a los países dominadores.

Sin embargo, el pensamiento de Dussel no muestra como equivalentes *per se* todas estas figuras. La pobreza tiene un sentido ético profundo, no como renuncia voluntaria a un mundo material, sino como *denuncia* de un sistema esencialmente injusto y desigual. Por lo tanto, es importante rescatar una comprensión del pobre, o lo que se ha denominado “figura”, que muestra claramente la relación totalidad-exterioridad.

Desde *Filosofía de la Liberación* cuya primera edición aparece en 1977, se puede leer en Dussel la imagen del pobre como exterioridad aplicada al trabajador asalariado. Este es un momento fundamental que se desarrollará plenamente conforme avance la lectura metódica de Marx, comenzada un año antes. Pero resulta interesante destacar que el sistema capitalista como tal aparecía, desde entonces, como totalidad vigente y opresora. Puede identificarse aquí una inflexión importante en el pensamiento dusseliano. Más adelante se detallarán los momentos esenciales de dicha inflexión. Por ahora, bastará con señalar la forma en que la figura del *pobre* es asociada con la del trabajador o trabajadora asalariada. “El trabajador que ofrece su corporalidad creadora de riqueza, su capacidad de trabajo, como el limosnero que implora los medios de subsistencia, es el otro (absolutamente contradictorio al capital) que pro-voca al justo intercambio –pero que será sin embargo engañado–” (Dussel, 1985a: 56).

Dussel recupera aquí el pensamiento de Marx sobre la alienación. En efecto, para Marx, la condición del trabajador en el sistema capitalista es una condición de enajenación. Esta enajenación tiene diferentes niveles. Se entiende, primeramente, como una alienación con respecto al fruto de su trabajo. El producto creado por el trabajador se opone a éste como “ser ajeno”, como un “poder independiente” (Marx, 1987: 105) El trabajador pierde su dominio sobre los objetos que crea, y éstos se desenvuelven independientemente de él. Así, el trabajador se enfrenta a un mundo de objetos en los cuales no se reconoce.

La enajenación se da también dentro de la producción misma (Ibid.: 108). El trabajador no se *realiza* en su trabajo. Su labor no es aplicación

y desarrollo libre de sus facultades y habilidades, al contrario, se expresa como malestar. De esta manera, la realización del trabajo es la desrealización del trabajador. El trabajador no se reconoce en el objeto que crea. El trabajo como *producción* es también actividad alienadora. Se convierte sólo en un medio para satisfacer las necesidades *fuera* del trabajo. La producción es enajenación activa. Así, el trabajador produce objetos en los cuales se le va la vida. Esa objetivación del *trabajo vivo* se transforma en destrucción de este mismo trabajo, se transforma en *trabajo muerto*. El trabajo como mercancía pierde su valor de manera proporcional al valor que produce en los objetos.

El ámbito de la naturaleza no escapa a esta alienación (Ibid.: 109). En efecto, la naturaleza que ofrece los medios de subsistencia para el ser humano de carne y hueso, deviene un *medio* para alcanzar el fin de la valorización del capital. La alienación se presenta, de igual forma, en el contrato de trabajo. Dicho contrato, tiene la apariencia de un contrato voluntario, pero en realidad escapa a la libertad del trabajador que queda así sometido al proceso de valoración del capital. El contrato de trabajo transforma la condición de sujeto físico en la de trabajador y mantiene así esta dependencia.

El trabajador es, por lo tanto, víctima del sistema que le ofrece únicamente como salida la venta de su fuerza de trabajo, es decir, una futura alienación como la que se acaba de explicar. Dussel subraya, principalmente en dicho proceso, la negación de la corporalidad viviente del trabajador, ya en su *Filosofía de la Liberación* definía la alienación estrictamente desde Marx: "(...) Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro." (1985a: 66)

Esta interpretación y lectura se aleja ya de la crítica que Dussel desarrolló en su momento hacia el filósofo de Tréveris, al cual leía dentro del horizonte ontológico de la modernidad eurocéntrica. Tal crítica consistía en afirmar que Marx tomaba al trabajo como horizonte de la totalidad, por lo tanto, es incapaz de abrirse a la alteridad. Como se observa, en 1977, Dussel había ya identificado aspectos centrales que se desarrollarían en sus comentarios a los *Grundrisse*. Incluso, el tema del "desempleo" tiene su lugar en la comprensión de la exterioridad al sistema. "Es igualmente

transcendentalidad interior o esperanza de exterioridad cumplida, el hecho creciente de desempleo estructural [...] Poder trabajar *más* y no poder hacerlo es situarse como sujeto “más allá” del sistema” (Ibid.: 61, énfasis original)

Esta definición del *pobre* a partir de la figura del trabajador como exterior al sistema, en este nivel de desarrollo de la obra dusseliana, no forma parte aún de una “económica” enteramente madura. Como se ha dicho, ésta se construirá en la lectura crítica de Marx. Lo que sí está definido de forma explícita es la afirmación de una “meta-física” de la alteridad. Esta metafísica no es una trascendencia que esté más allá de la comprensión o del conocimiento. No se refiere tampoco a una experiencia de lo religioso. Se trata, por el contrario, de un “[...] saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro [...]” (Ibid.: 22). Es decir, asumir la posición a partir de la cual se puede entender la alteridad, vivirla y respetarla. Afirmar este posicionamiento “meta-físico” es enfrentarse al sistema desde la negación de su validez en los diferentes campos de la experiencia humana, por ejemplo, en el campo económico: “Metafísica es saber pensar el trabajador no-objetivado todavía en su producto o ya expulsado (*pauper*) como el “más allá” del ser del capital, como la posible –y ya real en el pueblo– “asociación de hombres libres” (Ibid.: 22, énfasis original).

Dentro de este campo, Dussel lee la obra de Marx e invoca una posible continuidad con el desarrollo de la filosofía de la liberación que precisaba desplegar una “económica” firme como un momento esencial de su desarrollo. (Dussel, 1998: 24). En las primeras páginas de *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse* (1985b), Dussel reafirma su proyecto filosófico alrededor de las categorías de *pobre* y de *pobreza*. Éstas son, en efecto, categorías antropológicas y metafísicas pensadas a partir de la realidad de América Latina. Es a partir de ellas que se podrá replantear un cuestionamiento ético. Sin embargo, la lectura que Dussel hace de Marx viene a enriquecer analíticamente tales categorías. La hipótesis de fondo que Dussel maneja es que: “Marx desarrolla, no solo en los *Grundrisse*, sino también hasta el final de *El Capital* una ontología del capitalismo desde una metafísica de la vida, la sensibilidad humana como necesidad, de la persona del trabajo como exterioridad” (Ibid.: 18).

Resulta entonces claro que, para Dussel, la obra desarrollada por Marx en *El Capital* es, precisamente, una obra ética, en el sentido de una crítica profunda a la totalidad representada por el sistema capitalista. Tal

crítica pone como punto de partida la realidad sufriente del trabajador como “trabajo-vivo”. En este caso, *el pobre* se puede entender únicamente en dicha relación fundamental. Como se verá detenidamente más adelante, la lectura de Marx enriquece el alcance, no ya ético, sino *político* del pobre, dentro de un proyecto de liberación que comienza a dibujarse más claramente.

POBREZA Y CAPITALISMO

Lo que Dussel afirma encontrar en Marx es un aporte ético. El trabajo ético de la filosofía de la liberación se origina en la consideración *del cara-a-cara* levinasiano como “momento ético”, momento de surgimiento de la ética, responsabilidad frente al Otro. Este cara-a-cara, Dussel va a leerlo también en Marx como punto original de su “económica”. Se trata de la subsunción de la instrumentalidad en una relación práctica con el otro, dentro de una comunidad de productores y consumidores (Dussel, 1998: 26). Por lo tanto, el punto de partida es “ético”, es decir, de reconocimiento de la otredad, de la alteridad que es negada en la relación capitalista de producción. Ético tiene aquí un sentido estricto: “Entendemos por “ética” la crítica transcendental de las “morales” (o de la “moral”) desde el punto de vista [...] de la dignidad absoluta, transcendental, “metafísica” de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu (*ante festum*) (como *a priori* ético absoluto o posición transcendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo -sea el que fuere- de *relación de producción* históricamente situada.” (Dussel, 1990: 431, énfasis original)

En esta cita aparecen los elementos centrales que permiten a Dussel establecer una correlación y una continuidad entre la propuesta de Marx y el desarrollo de la filosofía de la liberación. Con el fin de profundizar este acercamiento se puede recurrir aquí a una noción que Michel Löwy retoma de Weber, se trata del concepto de “afinidad electiva” (Löwy, 1999). Esta afinidad es, para Löwy, el hecho de que “[s]obre la base de ciertas analogías, de ciertas afinidades, ciertas correspondencias, dos estructuras culturales, en ciertas condiciones históricas, pueden iniciar una relación de atracción, de elección, de selección mutua” (Ibid.: 92). Dicha afinidad no debe entenderse como un proceso unívoco de influencia, sino como una “interacción dialéctica dinámica” que puede concluir incluso en la simbiosis o la fusión (Ibid.). Löwy desarrolla esta perspectiva en el análisis

de la teología de la liberación y su confluencia con el marxismo. Aunque Dussel pueda ser situado como uno de los pensadores de esta corriente, su comprensión crítica del marxismo va a ir más allá. La “opción por los pobres” tratará de sobrepasar la praxis religiosa, sin que ésta sea abiertamente desechada por Dussel.

Así, se puede afirmar que la “afinidad electiva” que el autor argentino encuentra entre el desarrollo de su propio pensamiento y la obra de Marx se teje a partir de una comprensión ética del texto marxista. Para entender este proceder resulta necesario analizar la construcción de las diferentes categorías del pensamiento dusseliano y su articulación con las categorías marxistas. Poco a poco se podrá ver la convergencia que existe, según Dussel, entre estas dos posturas teóricas. La primera etapa del trabajo dusseliano excluía la referencia a Marx por considerarlo como parte de la “ontología occidental”, es decir, por encontrar en su obra una explicación que partía del trabajo como primera categoría del sistema que excluía y negaba al Otro. Sin embargo, la lectura metódica y precisa que Dussel hace de Marx a partir de sus manuscritos, arroja a la luz una perspectiva desconocida. Primero, en lo que respecta a la categoría de “exterioridad”.

LA EXTERIORIDAD EN MARX

La exterioridad en Marx es la exterioridad del trabajador frente al capital. Se explica ésta en tres diferentes “formas” o figuras. La primera de esas figuras es la “exterioridad por anterioridad histórica”, se trata de aquella que corresponde al siervo de la gleba que no conoce todavía la relación asalariada (Dussel, 1985b: 338). Por lo tanto, es un momento histórico preciso, la Edad Media, donde aún no se ha desarrollado la relación capitalista moderna. En ese caso, el siervo pertenece todavía a la tierra. La segunda corresponde a la “exterioridad abstracta esencial” entre el trabajo vivo y el capital ya establecido (Ídem.). Esta exterioridad se da en el plano teórico, es decir, que aparece mediante el análisis de la economía política burguesa. En dicho análisis se observa cómo el trabajador, como persona viva, se opone al capital como plusvalor. Ambos términos (capital y trabajo) deben entenderse como complementarios y opuestos. Y, por último, “la exterioridad” entendida como alteridad, es decir como “pobreza”. El trabajador es el otro frente a lo cual el capital se afirma y aumenta (Ibid.: 339). En este aumento el trabajador queda excluido de la relación, se vuelve

pobre, marginal. Existe pues una tensión entre los dos términos antes vistos, tensión que se expresa en la historia como una lucha.

De esta forma, se define lo que Dussel comprende como una “metafísica” del capital, construida a partir de esas tres exterioridades. Un “más allá” del sistema históricamente situado, un “más allá” que corresponde a la propia naturaleza del trabajo vivo y, por último, un “más allá” como trabajador “desechado”, desempleado, *pobre*. Entonces, desde Lévinas, como se observó anteriormente, Dussel afirma diferentes comprensiones de la “exterioridad”. Todas éstas permiten, sin embargo, entender el enfrentamiento esencial entre la vida y el capital, a la vez que son la apertura necesaria para superar la propuesta levinasiana. En efecto, para Dussel parece no haber reconciliación ni responsabilidad posible. Es decir, nunca el capital (o el capitalista) va a responder por el trabajador, ya que no ve en él o en ella a una “persona”, a un rostro-Otro. Por el contrario, lo asume como *posibilidad de ser, posibilidad de reproducción de lo Mismo*. Para el capitalista, el trabajador es *asalariado* o no es. Y cuando “no es”, se convierte en *pobre*, es decir, exterioridad al sistema fuera de la relación salarial. “Es desde esta múltiple “exterioridad” que el trabajo avanza “ante”, “frente” al capital [...] en una experiencia tan corta como abisal, abismal: el “cara-a-cara” del que como “desnudez absoluta” enfrenta a otro hombre <poseedor de dinero>.” (Dussel, 1985b: 338)

El trabajo vivo, por lo tanto, es “exterior”, trascendente al capital. A partir de esta oposición fundamental se explica y comprende el discurso de Marx (Dussel, 1985b). Así, se puede entender la situación del pobre. El pobre es ahora “persona libre”, desnudez absoluta, pero desnudez producida también por las condiciones de reproducción del capital (Ibid.). Por lo tanto, antes del trabajo, antes de la alienación que se produce en la relación capitalista, el trabajador es una persona. Como persona se encuentra expuesto a la desnudez material, a una condición de pobreza que lo empuja hacia la relación asimétrica donde tiene que vender su fuerza de trabajo, único bien que posee.

Dussel describe la necesaria separación que Marx establece entre capital y trabajo. Esta separación radical se encuentra en “la positividad de la realidad del no-ser del capital (no-capital) que se sitúa en la exterioridad, en el ámbito transcendental del capital [...]” (1985b:17). Así, retoma el léxico hegeliano de Marx y muestra que el “no-capital” es el trabajador de carne y hueso, cuya exterioridad absoluta con respecto al capital se traduce en desnudez, pobreza y fragilidad. Por medio de su acercamiento

a Marx, el filósofo argentino encuentra claramente la consideración de esa “negatividad” que es el trabajo-vivo frente al capital. Se trata, por lo tanto, de la “exterioridad”, de la “alteridad” que, en un principio, desaparecía *subsumida* en el trabajo. De esta forma, la “corporalidad negada” y el plusvalor son lo mismo, es decir, negación de vida como muerte del “trabajo vivo” y afirmación como vida “del capital por el trabajo muerto” (Dussel, 1985b: 17). En la producción se niega la corporalidad del trabajador, se niega su vida. Esta negación es *condición* de posibilidad de la emergencia del plusvalor, es decir, del trabajo-objetivado, del trabajo muerto. Por eso, el sistema de producción capitalista termina por matar al trabajador, por aniquilar su *persona*. Así, el trabajador, aunque se venda como fuerza de trabajo, no deja de ser *externo* al capital, no deja de ser “Otro”. Y esta otredad se expresa como *pobreza*. Nos dice Marx: “En el concepto de trabajador libre está ya implícito que él mismo es *pauper* [...]”. Si ocurre que el capitalista no necesita el plusvalor del obrero, éste no puede realizar su trabajo necesario, producir sus medios de subsistencia. Entonces... los obtendrá sólo por la limosna...Por lo tanto *virtualiter* [...] es un *pauper*.” (Marx, 1972: 110, citado en Dussel; 1985b: 340, énfasis original)

No basta, entonces, con entrar dentro de la relación salarial para formar parte del sistema. Por el contrario, la exterioridad del trabajador con respecto al capital se mantiene como *posibilidad* de pobreza. Esta relación entre capital y trabajo vivo tiene que ser estudiada con detenimiento. Si las tesis liberales o neoliberales postulan al trabajo como fuente de riqueza, y al capital como fundamento del crecimiento y generación de trabajo, el análisis aquí presentado demuestra, por el contrario, que en el seno de esa relación lo que sucede, es la pérdida esencial del trabajo vivo que se convierte en trabajo objetivado, es decir “trabajo muerto”.

Es el inicio entonces, de la relación de explotación sobre la cual reposa todo el sistema. Aparece así la paradoja de los teóricos liberales que reclaman la necesidad de que se establezca esta relación para “superar la pobreza” o para “acabar con la pobreza”, en la promesa de un horizonte utópico de igualdad y libertad. La desregulación del trabajo es postulada como fuente de riqueza absoluta, como dinámica del mercado competitivo (Hinkelammert, 1986). Sin embargo, en el momento de la alienación del trabajo vivo se inicia, por el contrario, el movimiento de empobrecimiento del trabajador. Este movimiento es consustancial al sistema. Se pierde, por lo tanto, la dimensión existencial y ética propuesta por Lévinas.

LA DIMENSIÓN UTÓPICA

Una vez que se ha comprendido que *el pobre* no es solamente aquél por el cual se debe responder en un llamado ético, sino que resulta de factores concretos del sistema como constante negación, entonces se subraya la dimensión fundamentalmente perversa de la totalidad. El *pobre* no se entiende únicamente como persona, sino que puede ahora verse como conjunto ordenado, portador de sentido, es decir como *pueblo*. El otro, el pobre, es “pueblo antes que biografía singular” (Dussel, 1985a: 56).

La exterioridad del sistema se *encarna* en la figura del pobre. El pobre es por definición *exterior* al sistema. Por lo tanto, Dussel trata de pensar a partir de esa exterioridad un sistema que sea *sistema no excluyente*, horizonte de comprensión del mundo que permita la incorporación de las víctimas de la historia. Sin embargo, resulta evidente que el espacio ético no es suficiente para lograr la inclusión del Otro, de su *exterioridad*. Se necesita una construcción práctica política que sienta las bases de lo que podría ser una afirmación de la exterioridad. La pobreza, como condición sistémica, es lo que permite comprender y deconstruir la totalidad. Por lo tanto, es *desde* ella que se logra pensar la utopía como proyecto. “Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad como nada (como incultura, analfabetismo, barbarie) como lo nulo, es que surge en la historia lo nuevo” (Dussel, 1985a: 58).

La realidad de la pobreza como muestra constante del fracaso de un sistema que reproduce la muerte, puede ser pensada como un horizonte de lo político, punto de partida de una pretensión política de cambio revolucionario. Se trata de negar la negación de la totalidad, es decir, de afirmar la exterioridad como realización posible de una situación justa, para ello se necesitan “mediaciones políticas” organizadas que planteen de manera concreta nuevas alternativas (Dussel, 1985b: 336). El proyecto político parte del “*hambre del pueblo*” como realidad objetiva y concreta que denuncia y condena la injusticia (Dussel, 1990: 286).

El trabajo de Dussel parte de la exterioridad del hambre y de la pobreza, y desde allí, toma al “mundo capitalista” como objeto de pensamiento. Se puede entonces, como alteridad, proyectar la utopía futura a partir de la definición de la pobreza y del pobre como exterioridad al sistema “producto de la disminución tendencial del trabajo necesario del capital” (1985b: 367). Y no como simple “ausencia de trabajo”, marginalidad con

respecto a los circuitos de producción y consumo. Se destaca también que esta comprensión de la exterioridad, no se limita al trabajador asalariado, se piensa con relación a la corporalidad humana en general. De ahí que su alcance vaya más allá de la categoría de “clase social” definida únicamente a partir del proletariado. Dussel lo afirma claramente: “Con la sola categoría de “totalidad” el oprimido en el capital es sólo *clase* explotada; pero si se constituye también la categoría de “exterioridad”, el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado), como trabajo vivo no-objetivado, puede ser *pobre* (singularmente) y *pueblo* (comunitariamente) (1988: 372, énfasis original).

La noción de “pueblo” permite a Dussel incorporar y distinguir diferentes niveles de análisis. Primero, el “pueblo” aparece como exterior y anterior al capital, por ejemplo, como “masa empobrecida” por la disolución de sus “modos de apropiación antiguos” (Dussel, 1985a: 86). Se trata de los aquellos que han perdido sus formas de subsistencia tradicionales. Este “pueblo” es igualmente exterior al capital cuando subsiste de forma paralela al sistema, de manera “informal”.

El segundo acercamiento se ubica dentro de la dinámica de dependencia, la categoría “pueblo” engloba a los países periféricos como “totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las reprime” (Ibid.). Dicha exterioridad no es solamente económica sino también cultural, política e histórica.

La tercera definición de “pueblo” debe comprenderse al interior de dichos países periféricos. Esta vez la noción es más precisa y definida, el “pueblo” se refiere a las “clases oprimidas” en general. Es decir, a aquellos que son geopolíticamente oprimidos por los que ocupan la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas dentro de los mismos países dependientes. El pueblo lo conforman los campesinos, los indígenas, los peones del campo. Pero también la naciente clase obrera, así como la pequeña burguesía revolucionaria y las etnias marginadas (Ibid.: 87). Entonces, dentro de las “naciones periféricas” existen clases privilegiadas de grandes empresarios, oligarcas, representantes de las multinacionales o altos jefes militares; clases intermedias compuestas por empleados públicos, pequeños empresarios y, clases oprimidas, donde se encuentran los grupos marginados y explotados, aquellos que ni siquiera forman parte de la “nación” en el sentido histórico-político, aquellos que *nunca* han sido tomados en cuenta y que son completamente excluidos. Por eso,

Dussel afirma que “[l]a nación periférica como totalidad no es pueblo, sino que lo es por sus *clases oprimidas*, por aquellos que, a veces, ni son parte de la nación” (Ibid., énfasis propio).

De esta forma, a partir de la noción de “pueblo” puede pensarse un proyecto utópico de liberación. Liberación que se construye en la experiencia de la otredad: “La nueva sociedad surgirá desde las experiencias, desde los momentos, desde la cultura de la “plena nada”, desde el “no-ser”, desde el trabajo improductivo, desde el trabajo vivo y los “pobres”, desde *la afirmación de la exterioridad*, y por orgánica conjugación con *la negación de la negación del capital*” (Dussel, 1985b: 368, énfasis original).

Es entonces a partir de la afirmación de aquellos que han sido negados por el sistema y que aún son excluidos y marginados, que se debe de emprender la dinámica de liberación. Dicha dinámica abarca, por lo tanto, a sectores más numerosos de la realidad latinoamericana, no trata de hacerlos entrar de manera artificial y eurocéntrica en una perspectiva única, donde un sólo actor poseería la misión teleológica de la emancipación. La perspectiva a futuro aparece pues como la búsqueda de dinámicas de afirmación que partan de las situaciones de negación que el sistema produce, para, a partir de allí, *negar* el sistema, es decir, desarticular su lógica. Y esto puede concretarse tanto al nivel individual, como al nivel comunitario.

REFLEXIONES FINALES

El pensamiento de Enrique Dussel forma parte hoy del legado intelectual latinoamericano. El presente estudio señala las líneas de desarrollo de ese pensamiento en torno a la figura esencial del *pobre* con el fin de mostrar una significativa evolución. En primer lugar, la construcción de la figura del “pobre” se elabora como parte de un discurso religioso, donde la pobreza aparece como condición existencial que permite acercarse a la divinidad. Sin embargo, esta perspectiva tiende a dejar de lado el aspecto histórico y, por lo tanto, social, que aparecerá luego. Más adelante el pobre es comprendido a partir de una dimensión ética, como parte de un discurso de responsabilidad para con el otro. Tal discurso utiliza la figura del *pobre* para mostrar la incapacidad que tiene la ontología de comprender la cuestión humana en su fundamento corporal y material. El *pobre* es el Otro que resiste la cosificación del sujeto pensante, es el Otro

que no se agota en una proyección de ese sujeto. El *pobre* es sufrimiento y desnudez pura que fundamenta la justicia. De ahí sus múltiples figuras: trabajador o trabajadora asalariados, niñez explotada, minorías raciales, pueblos oprimidos, etcétera.

Pero esta fundamentación parece no bastar, por eso el pobre es también negatividad con respecto al capital. Esta negatividad abre espacios de interpretación nuevos, espacios que permiten entender la totalidad del sistema capitalista, como totalidad aniquiladora. Totalidad que se reproduce en diferentes niveles, pero cuyo nivel esencial opone trabajo-vivo, es decir, vida humana, esfuerzo, dolor, al capital (trabajo-muerto). Así, se perfila un horizonte de liberación posible. Horizonte que, a través de experiencias que partan de la afirmación de esta negatividad, logre superar al sistema, con la propuesta de alternativas de afirmación de la vida.

Una reflexión como la que se ha presentado logra ubicar los problemas actuales de nuestro continente; ubicarlos a partir de una definición correcta de su *esencia*, en el sentido hegeliano (y marxista) de aquello que se encuentra debajo, en el nivel primordial, y que permite, mediante su análisis, entender la realidad de lo que aparece. Ésa es, precisamente, la fuerza de la propuesta dusseliana, mostrar que *el pobre* y la pobreza, van más allá de responsabilidades individuales, y mucho más allá –puesto que son su máxima negación– de un crecimiento económico que pretendería acabar con ellos. Dicho crecimiento basado, principalmente, en flujos de capital, no terminará jamás con la pobreza, ya que su fundamento es la perpetuación de la contradicción, antes señalada, entre el trabajo vivo (la persona) y el trabajo muerto (el capital). Fijar, por lo tanto, un entendimiento claro sobre la pobreza como fenómeno aparente de la contradicción trabajo vivo-capital, es destruir el argumento neoliberal de la acumulación creciente y sobre todo, del horizonte futuro de plenitud.

El *pobre* y la *pobreza* son consustanciales a un determinado tipo de relación entre lo humano y su negación en el capital. El sistema que domina y ordena las relaciones existentes entre las personas tiene como fundamento último la valorización del capital. Dicha valorización implica empobrecimiento, desvalorización de la vida humana. Así, la figura del *pobre* comprende una multitud de expresiones y sentidos, pero parte siempre desde la exterioridad.

Las alternativas deben buscarse y crearse a partir de la exclusión, a partir de la negatividad como respuestas que no traten de reproducir el esquema inicial al incorporar, cada vez más, trabajo al capital. Se presenta

así, un horizonte utópico nuevo que niega, por medio de su afirmación, la versión única del capitalismo actual. Ese horizonte se construye todos los días en las múltiples iniciativas locales y comunitarias de América Latina.

Este enfoque, sin embargo, no está exento de debilidades. Si bien desenmascara la farsa de la acumulación capitalista como respuesta a la pobreza, esta deconstrucción deja en suspenso un nivel esencial: el ideológico. La propuesta ideológica del neoliberalismo necesita, necesariamente, que se le oponga un arsenal igualmente fuerte en ese ámbito. Se trata de un camino que está todavía en edificación pero que pasa, sin lugar a dudas, por el pensamiento dusseliano.

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, WALTER (2000); "Sur le concept d'histoire", en *Oeuvres III*, Paris, Ediciones Gallimard.
- BRAUDEL, FERNAND [1976] (1953); *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, ENRIQUE (1969); *El Humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo semita y otros semitas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- , (1973); *América Latina Dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Editor Fernando García Cambeiro.
- , (1975); *El Humanismo Helénico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- , (1979); *El Episcopado Latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- , [1985a] (1977); *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- , (1985b); *La producción teórica de Marx, Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- , (1988); *Hacia un Marx desconocido, Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- , (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.
- , (1994), *1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Editorial Plural.
- , (1998); *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO (1982); *La Fuerza Histórica de los pobres*. Madrid: Ediciones Sígueme.

- HINKELAMMERT, FRANZ (1984); *Crítica a la razón utópica*. San Pedro: DEI.
- LÉVINAS, EMMANUEL (1967); *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Ediciones Vrin.
- LÖWY, MICHEL (1999); *La guerra de los dioses: Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- MARX, KARL [1977] (1971); *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (borrado) 1857-1858, volumen I*, trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- , [1982] (1972); *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, 9na edición. México: Siglo XXI.
- , (1987); *Manuscritos Económicos Filosóficos*, Décimo primera edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, CARLOS (1973); *El Capital*, tomo I. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- MIGNOLO, WALTER (2000); *Local Histories and Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL (1999); *El moderno sistema mundial:(Volumen 1.) La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, 9na edición. México: Siglo XXI.
- , (2004); *Crítica del sistema-mundo capitalista: estudio y entrevista, colaboración y traducción Carlos Antonio Aguirre Rojas*. LOM Editores.
- , (2006); *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*, traducción y colaboración de Carlos Daniel Schroeder. México: Siglo XXI.

TESIS

- DÍAZ NOVOA, GILDARDO (2001); “*Enrique Dussel en la Filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*” tesis defendida en la Universidad de Valladolid, España.
- MORENO VILLA, MARIANO (1993); “*Filosofía de la Liberación y personalismo*”, tesis defendida en la Universidad de Murcia, España.
- YORI, PATRICIA (2001); “*La ética de la liberación de Enrique Dussel*”, tesis defendida en la Universidad de Cuyo, Argentina.

ARTÍCULOS

- DUSSEL, ENRIQUE (1998); “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en *Revista Anthropos: huella del conocimiento*, (Barcelona), n°180, setiembre-octubre.
- FLORIÁN CATÁ, ORLANDO (1991); “Filosofía de la Liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel”, *Revista Islas* n° 99, Mayo-Agosto, pp. 130-154.
- JERVOLINO, DOMENICO (1998); “Per una Filosofia della Liberazione dal punto di vista cosmopolitico”, en *Revista Anthropos: huella del conocimiento*, (Barcelona), n°180, setiembre-octubre.
- MORENO VILLA, MARIANO (1998); “Husserl, Heidegger, Lévinas y la Filosofía de la Liberación”, en *Revista Anthropos: huella del conocimiento*, (Barcelona), n°180, setiembre-octubre.
- QUIJANO, ANÍBAL (2000); “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 201-245. Caracas: Clacso.