

La “exterioridade” dusseliana, la ética vampírica del capital, y el trabajador fantasma

Maryllu de Oliveira Caixeta

Universidad Estatal del Sudoeste de Bahía, Brasil

ORCID: 0000-0002-9372-5750

AL LEER LOS MANUSCRITOS ORIGINALES DE MARX, Dussel se vio deslumbrado por un pensamiento que se mostraba completamente diferente de cualquier materialismo objetivista, economicista. Los manuscritos de Marx ponen en primer plano al sujeto dedicado al trabajo vivo, y en segundo plano al producto de ese trabajo. Poner al sujeto en primer plano significa entender que el capital acumula vida, es decir, se apropia de la vida invertida en el producto.¹ Es decir, el valor de un producto se mide por la cantidad de vida que el sujeto de trabajo aplica en él. En ese sentido, la materia gana o pierde valor según la cantidad de vida, mayor o menor, aplicada en ella. El materialismo demostrado en los *Manuscritos* de Marx significa que el sujeto (de trabajo) constituye con su propia vida la materia/naturaleza caracterizada por su valor, mayor o menor. Al leer los *Manuscritos*, Dussel percibió cómo la economía política se interesa solo por la apropiación de la vida depositada en el producto, es decir, desempeña la perversión ética del capital. La economía política no considera la exterioridad, no considera la vida depositada en la materia/naturaleza, cuando esa vida se transforma en productos de un trabajo no alienado.

Esta preocupación por la ética/práctica llevó a Dussel a una de las intuiciones fundamentales de la *Filosofía de la Liberación*, elaborada por él a partir de los *Manuscritos del 44* de Marx. Al leerlos, Dussel comprendió que, desde el punto de vista de la economía política, la existencia del trabajador está totalmente vinculada a sus relaciones laborales.² A partir de esta observación, Dussel intuyó la categoría



¹ Enrique Dussel, *Praxis latino-americana*. Bogotá, Nueva América, 1983, p. 93.

² *Idem*.

de “exterioridad”, que se refiere a los aspectos o modos de vida no ajustados por el valor de productividad de las relaciones de trabajo capitalistas. La filosofía de la liberación tiene como trasfondo esta preocupación ética/práctica respecto a las relaciones persona-persona, y muestra la perversión de estas relaciones por las dinámicas del capital.³

El presupuesto ético/práctico de la filosofía de la liberación no conduce a una praxis dogmática, ni a marxismos dogmáticos asociados a prácticas burocráticas de estabilización (de la economía política, por ejemplo, como motor principal del Estado). Dussel identificó, en el método dialéctico de los marxismos dogmáticos, una tendencia a formalizar esa estabilización/burocratización del pensamiento, que se convierte en un producto (cerrado a su propia exterioridad) cuando circula de la premisa a la conclusión (y viceversa). Como salida del dogmatismo, Dussel destacó la necesidad de un momento analéptico en el método dialéctico. En los años 1970, encontró en ese momento analéptico una cuestión metafísica de fondo que separaba a la filosofía de la liberación de las prácticas dogmáticas del marxismo europeo y norteamericano (la Escuela de Frankfurt, Ernest Block, el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*), caracterizadas por una dialéctica negativa, ontológica. Al tratar del ser, la ontología puede producir un discurso

sistemáticamente identificado consigo mismo, que se mueve de lo mismo a lo mismo, e incluso de la negatividad a la negatividad.

Para evitar esa fijación dogmática dentro del sistema, Dussel propone que el enfoque se vuelva hacia la exterioridad, que no es una exterioridad negativa o soñada (como en *Eros y civilización* de Marcuse), sino la exterioridad viva en la praxis de un pueblo. El enfoque se vuelve hacia la praxis viva e ignorada de ese pueblo, aquella que no vale nada, que no tiene productividad alguna para la economía política, y que es nada desde la perspectiva de la ontología/el logos sobre el ser. En esa praxis de la exterioridad, Dussel aprecia algo de incondicionalidad, algo como la libertad del Otro. En la incondicionalidad, en la realidad más allá del ser insertado en el sistema vigente enfocado por la ontología, tenemos el momento analéptico del método dialéctico. Esta es la exterioridad analéptica conceptualizada por Dussel, de manera similar a lo que Hinkelammert llama “transcendencia interna”.⁴ Dussel da un excelente ejemplo de cómo ocurre el momento analéptico como afirmación de una exterioridad, de una realidad vivida fuera de lo que la ontología (elaborada por la filosofía occidental) y la economía política dominan. El momento analéptico ocurre cuando el trabajador se rebela: porque afirma su potencia de vida; porque sabe lo que puede con la vida sustraída de él por el trabajo alienado.

³ Ibid., p. 94.

⁴ Ibid., p. 96.

Este trabajador no está simplemente negando la opresión (negación de su vida en el trabajo alienado), sino afirmando que conoce la vida y su poder en la exterioridad del trabajo alienado. La revolución sandinista es afirmación de la exterioridad.

El método dialéctico comienza con el momento analéctico, de afirmación de la exterioridad, para desde esa vida externa al sistema poder negar la totalidad presente, la opresión, la negación de la vida. Al negar activamente la totalidad presente de opresión, se avanza hacia una nueva totalidad futura de afirmación de una vida distinta.

Al abordar estas cuestiones, Dussel utiliza conceptos como “revelación”, “epifanía” y “alteridade”, que algunos de sus detractores consideran opciones ideológicas camufladas en lenguaje filosófico. Dussel atribuye esta evaluación equivocada al desconocimiento de filósofos como Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Blondel y Zubiri. Aunque los tres primeros eran judíos y, por lo tanto, susceptibles de convertirse en blancos de persecuciones de todo tipo, estos conceptos no habían generado sospechas antes de ser utilizados por la filosofía de la liberación. Dussel explica los ataques a estos conceptos en sus libros como síntoma de una experiencia geopolítica latinoamericana cuyas estrategias de represión a veces desencadenaron genocidios a lo largo del siglo XX.

Dussel destaca la afinidad de cierta filosofía con el exilio, la persecución política y la cárcel: Aristóteles, Demóstenes, Boecio, Fichte, Hegel y muchos hegelianos, Marx, Husserl.⁵ Además de ellos, Gramsci, quien nos dio el concepto de aparato hegemónico, según el cual las clases dominantes ejercen poder a través del dominio cultural, institucional e ideológico. En el caso de América Latina, muchos filósofos fueron asesinados por gobiernos autoritarios, típicos del capitalismo dependiente, que se establecieron después de la dictadura brasileña de 1964. Este período de gobiernos autoritarios fue un punto culminante en la historia de América Latina y necesita ser repensado filosóficamente. Gramsci hizo una auto-crítica de sus trabajos escritos antes de su experiencia en la cárcel y concluyó que los intelectuales participaron en la disolución general de la sociedad italiana porque fusionaban todas las ideas, tradiciones y formaciones históricas sin dejar residuos; en síntesis, sin resto (sin ruido, sin duda, sin distinción, sin indeterminación). Sin el momento analéctico, la dialéctica se convierte en una fusión perfecta de los contrarios que, al no dejar residuos, conduce al dogmatismo.

Dussel destaca que tanto los marxistas como los antimarxistas no han percibido la importancia que Marx daba a la cuestión de la moral de un sistema dado (capitalista) con

⁵ *Ibid.*, p. 102.

sus exigencias de una ética universal. “La economía política no conoce al trabajador desempleado [...]. Son figuras que no existen para ella [...]; son fantasmas que quedan fuera de su reino”.⁶ El sistema capitalista tiene una moral selectiva: una para los propietarios y otra para los asalariados, y sostiene una ética universal hipócrita que contempla solo parcialmente al asalariado (única-mente su existencia ligada al trabajo) y desatiende al desempleado, colocándolo totalmente en la exterioridad del sistema, es decir, en la nada. En la exterioridad de la ética universal y de la moralidad del sistema se encuentra el trabajador en su inexistencia social, ya sea la inexistencia parcial del asalariado o la nada absoluta del desempleado.

En la moral del sistema capitalista, el hombre de trabajo no es el asalariado que conocemos, sino el ideal abstracto de un sujeto libre en el ejercicio de la ética universal con sus exigencias absolutas. El asalariado que conocemos es alguien que experimenta la nada y puede precipitarse en la nada absoluta (el desempleo), es decir, en la realidad de la exterioridad del sistema. Marx niega la ética “universal” (sectaria) de los propietarios; y niega la moral abstracta (hipócrita) que contradice las propias normas, cuando afirma “no robarás”, aunque el propietario debe apropiarse de gran parte del trabajo del otro.⁷

El culto de los universales abstractos, colocados por encima de la vida del otro, es un fetiche moderno, que llamó la atención del joven Marx, y también de Dussel. La ética de los propietarios, esa que dice “no robarás”, es denunciada por Marx como un ejemplo de universalidad parcial, utilizada para encubrir una moral engañosa. Siguiendo un razonamiento similar, Dussel denuncia la forma en que la supuesta universalidad del Espíritu del tiempo, manifestada en el Estado imperial moderno, encubre el primitivismo de esa ética moderna del imperio: venerar el propio derecho a su dominio absoluto frente a otros Estados supuestamente desprovistos de dicho espíritu del tiempo/del mundo. Este derecho absoluto de ese Estado que está poseído por el espíritu del tiempo/del mundo, se presenta como una constatación filosófica (abstracta, ilustrada) de su progreso histórico, pero en realidad solo justifica las prácticas más bárbaras, regresivas, fetichistas/hechiceras, de dominación/inmolación del otro, de expropiación desenfrenada. Si en Filosofía de la religión, Hegel afirma que la ética universal se manifiesta en el espíritu del mundo, donde algunos dominan con derecho absoluto (como en el Estado Imperial), por otro lado Dussel contrasta esta afirmación con la obra de Marx, para quien este dominio no es virtud sino avaricia, fetichismo de un capital muerto, de un Mammon muerto, de un tótem de la

⁶ Karl Marx, “Gespenster ausserhalb ihres Reiches”, en Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, (Fruehe Schriften – Wissen), Buchgesell, Darmstadt, t. I, 1962, p. 576.

⁷ Dussel, *op. cit.*, p. 123.

codicia.⁸ Dussel destaca la atención de Marx a la presencia disfrazada de una religión del Estado Imperial en el pensamiento de Hegel, que fundamenta el pensamiento filosófico, científico, de Occidente. En particular, el joven Marx, leído por Dussel, cuestionaba que la economía política se declarara una ciencia universal, aunque no contenga una ética universal, sino una ciencia moralista, engañosa, la más moral de las ciencias.

En su *Praxis latino-americana*, Dussel presenta desde varios ángulos su perspectiva del pensamiento de Marx sobre el fetiche de la economía política. Dussel plantea la siguiente pregunta: ¿qué criterio absoluto, universal, tenía Marx para juzgar la limitación ética o la moralidad particular de la economía política?⁹ Cuando el trabajador se apropia de la naturaleza, realiza un trabajo sensible y espiritual que objetiva la vida en producto, destinándolo a sí mismo o a otro. Esto es bueno cuando hay reciprocidad, retorno; de lo contrario, ocurre una pérdida del objeto, una pérdida de la vida transformada en producto, y servidumbre. La apropiación sin retorno de la vida del otro, transformada en producto, aparece como objetivación, como holocausto de la vida a Mammon. A medida que el trabajador elabora su vida en un producto y no lo consume, o lo destina a otro, pero no tiene retorno,

va acumulando experiencias de muerte. Su vida transformada en producto¹⁰ se convierte en un capital muerto, que no hace circular la vida elaborada en producto. “Si el producto fue la objetivación del sujeto, la fiesta del consumo es subjetivación del objeto: ciclo de la alegría de la vida”.¹¹

Cuando Dussel afirma, con Marx, que la economía política y el Estado Imperial moderno encubren una falla ética —presentar particularidades como si fueran universales— ¿el filósofo está negando la posibilidad de una ética universal? Antes que nada, Dussel aclara cómo la obstinación moderna por los fundamentos de la universalidad ética ocurrió gracias a la expansión europea hacia otros mundos: las culturas orientales, asiáticas, latinoamericanas, etc. La formulación de estas indagaciones sobre la ética tuvo lugar en un momento kantiano, neokantiano, pre-dialéctico, de positivismo y neopositivismos. Luego, la filosofía siguió obstinadamente con la pregunta por la universalidad ética: el eterno retorno del Mismo nietzscheano, la axiología fenomenológica scheleriana, los cuestionamientos de la filosofía del lenguaje, la crítica ontológica heideggeriana, etc.¹² Dussel indica algunos aspectos de las respuestas dadas a la pregunta por el criterio absoluto de fundamentación de una ética válida en toda situación moral dada. El



⁸ K. Marx, *op. cit.*, p. 512, *apud* Dussel, *op. cit.*, p. 124.

⁹ Dussel, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰ *Ibid*, p. 124.

¹¹ *Ibid*, p. 140.

¹² *Ibid*, p. 125.

criterio no podría ser la Ley pues, aunque sea una exigencia del bien, también siempre es solo la ley aplicable a un sistema moral dado, específico, y además siempre puede resultar en injusticia. El criterio tampoco puede ser el valor, supuestamente eterno, del proyecto europeo de hombre, defendido por las escuelas axiológicas, pues el valor aparece en la mediación de una posibilidad, con una finalidad dada, en una situación específica. Tampoco puede ser la virtud, pues la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche ya demostró cómo la virtud resulta de una evaluación moral particular en una época, en una situación específica. El vicio de la avaricia medieval se transformó en la virtud del ahorro burgués.¹³ El criterio de una ética absoluta tampoco puede ser la propuesta heideggeriana del *télos* o del proyecto (*Entwurf*) identificado con el ser y el poder-ser, pues no conocemos una finalidad perfecta ante todas las moralidades.

En el pensamiento europeo, la cuestión relevante es la del bien que fundamenta un orden social. En cambio, en América Latina, lo más importante es distinguir por un lado un proyecto vigente, ontológico (el ser), y por otro lado un proyecto utópico, metafísico (más allá del ser o del sistema vigente). Esto se debe a que, en América Latina, el bien pertenece únicamente a una parte de la clase dominante, que impone su bien a los demás: clases,

etnias, razas, el pueblo de una nación periférica, oprimido, alienado, reprimido, pero aun así no totalmente negado y resistente en su existencia.¹⁴ El oprimido posee una dimensión positiva, la de su vida posible, e incluso de la fiesta, en la exterioridad de la totalidad vigente, aunque su vida sea devaluada como nada al estar fuera de la ontología de ese sistema.¹⁵

La pregunta por el criterio de una ética absoluta surgió en la Filosofía de la liberación cuando Dussel realizó algunas consideraciones sobre *Totalité et Infini*.¹⁶ En este texto, Emmanuel Levinas demostró que cada Totalidad, sistema, orden, tiene un fundamento moral particular (la moral griega, la azteca, etc.), pero no una ética válida para toda situación humana. Una ética absoluta, transontológica, metafísica, se concibe en el contacto con la exterioridad del Otro. Dado el riesgo de caer en una nueva totalización, Levinas no pudo elaborar una ética política. Sin embargo, la Filosofía de la Liberación dio un paso adelante en este sentido. Los aportes de la Escuela de Frankfurt y la lucha por la liberación del pueblo latinoamericano hicieron posible que Dussel formulara, basándose en Levinas, el cuestionamiento de las totalidades morales históricamente situadas y, simultáneamente, afirmara la posibilidad de nuevas totalidades

¹³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴ *Ibid.*, p. 136.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 136-137.

¹⁶ Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, USTA, 1980, p. 545.

utópicas, analógicas, al servicio del pueblo liberado. El criterio de estas totalidades, concebido como criterio ético válido para toda situación humana, es la propia liberación del pueblo oprimido. Este criterio considera el sistema moral y asume el deber ético de desarticularlo, al tiempo que formula la exterioridad ética del sistema futuro, utópico y realista, dotado de una moral justa.¹⁷ Cuando se implemente, la moral justa de este sistema futuro también se convertirá en una particularidad histórica que deberá ser juzgada de manera trascendental por el pobre, por el oprimido, por aquel que aún se encuentre en la exterioridad radical de este nuevo sistema.¹⁸

A partir de la afirmación del Otro, que es el momento analéctico del proceso histórico dialéctico, se niega su negación en el sistema actual y se formula la exterioridad ética del sistema futuro. Esta formulación de un sistema nuevo, abierto a una exterioridad ética, requiere una ética trascendental frente a las moralidades de este nuevo sistema histórico; y requiere una ética concreta ante la materialidad de la carne, del cuerpo. Esta es una justificación práctica de la legitimidad ética de los

asesinados y torturados en las prisiones, como el comandante sandinista Borge, capaz de perdonar a su torturador al percibir en él la conciencia moral ideológica del dominador, y por una práctica ética trascendental que sitúa al torturador en la exterioridad del nuevo sistema propuesto por la revolución. Además de ser concreta, la ética de la liberación también necesita mantenerse como práctica trascendental, pues incluso la realidad de la libertad humana produce sistemas históricos que, a su vez, siempre tienen oprimidos.

Trascender significa tener un criterio trans-sistemático, trans-moral, más allá del bien, del valor, de la virtud del sistema histórico. La liberación no ocurre sin ruptura y destrucción, lucha y reconstrucción innovadora, porque solo así es posible mostrar la finitud del bien antiguo, que pretendía perpetuarse para siempre.¹⁹ La lógica del bien vigente pretende identificarse con toda realidad, sin concebir su exterioridad. El ser conocido por la ontología coincide con el sistema vigente, pero si esta ontología limitada aún pretende abarcar toda la realidad, no queda lugar para el futuro.²⁰



¹⁷ Dussel, *Praxis*, p. 127.

¹⁸ *Idem*, p. 129.

¹⁹ *Ibid.*, p. 138.

²⁰ *Idem.*, p. 139.