

Entrevista con Enrique Dussel*

Nildo Domingos Ouriques

Empecemos por tu abuelo, Johannes Kaspar Dussel, un socialista que emigra a América Latina en 1870 y que, una vez instalado en Argentina, construye los muebles de la primera "Casa del Pueblo" en Buenos Aires, sede del partido socialista y sus amigos del Vorwärts. ¿Este origen tuvo alguna influencia en tu formación?

Debo decir que no tuvo una influencia directa. En realidad, él era mi bisabuelo puesto que era el padre de mi abuelo. Mi padre fue un médico de Córdoba, positivista y agnóstico. Gracias a mi tía abuela conocí algo de las experiencias de Johannes Kaspar Dussel y me pareció interesante mencionarlas en mis libros, sobre todo porque en cierta manera en el fin del siglo XX reproducimos situaciones parecidas a las de fines del siglo XIX. Mi bisabuelo era un alemán que en la guerra de Baviera contra los prusianos en la época de Bismarck (1870) sale de Alemania –porque es un socialista comprometido con los movimientos obreros– y se va a Buenos Aires. Es ahí donde él, como albañil, hace los muebles de la primera "Casa del Pueblo" de este continente. Fue para mí como un símbolo, nada más.

Naces en 1934 en el pequeño pueblo de La Paz, Mendoza, en Argentina. ¿Cuál es el origen social de Enrique Dussel y el ambiente político de entonces?

Primero el ambiente sociocultural. Era un pequeño pueblo con dos mil o tres mil habitantes, en medio del desierto, en una zona sumamente seca, donde el agua venía en canales desde la montaña a 150 kilómetros. Fue una vida muy ligada a la gente, al caballo, a la fruta, al campo. Mi padre, sin embargo, era médico, era el médico del pueblo. Era un hombre que estaba al servicio de la gente; podríamos decir, un médico "a la antigua" que salía con su auto y cuando se terminaba el camino lo continuaba a caballo y seguía la huella hasta los últimos rincones. Era muy querido, casi adorado por el pueblo. Era un tipo que tenía mucha sensibilidad, no digo que social porque era más bien un conservador,

* Esta entrevista se realizó el 4 de agosto de 1994 en la Ciudad de México. El autor agradece la colaboración de Oscar Linares Alonso por la grabación en video. Las notas de referencia son de Nildo Domingos Ouriques.

pero tenía una gran sensibilidad humana y una entrega completa a la gente. Ser hijo de tal persona para mí siempre ha sido un honor y, al mismo tiempo, una responsabilidad. Yo creo que la conciencia ética, si alguna tengo, se la debo a mi padre y a mi madre.

Entre 1957 y 1966 vives lo que has dado en llamar la "experiencia europea". ¿En qué medida esto fue importante y cómo impactó en tu producción de ese entonces y después?

Yo diría que la cosa empieza antes de esa etapa. Es decir, desde que tenía ocho años empecé a militar en los grupos cristianos. Recuerdo que con mi bicicleta buscaba niños, hacía actas, cobraba cuotas, hacía reuniones de grupos. A los doce años tuve la oportunidad de hablar por micrófono para 500 niños desde un estrado; a los 16 años organicé un campamento para 600 niños en la montaña. Iban quince camiones con niños y tenían que hacer colas de cien metros para la comida, y yo dirigía eso. Es decir, muchas experiencias ya en América Latina y Argentina. Eso era la Acción Católica que después derivará en la Democracia Cristiana. Hubieron muchas cosas que eran parte de un ideal político de grupos de esa época, que después va a quedar atrás. Pero yo diría que ahí hay experiencias muy fuertes para mí. Por ejemplo, hablar en público era casi en *métier*, era casi una profesión. Se podía hablar arriba de un auto o en manifestaciones estudiantiles; hicimos huelgas contra Perón en esa época; fui dirigente de la Federación Universitaria; fui presidente del Centro de Estudiantes. En una ocasión tomamos una Facultad: todo mundo a su casa, cerramos la Facultad y yo me llevé la llave, y tuvimos que elegir un nuevo decano.

Con estas experiencias tan fuertes me voy a Europa en búsqueda de la fundamentación de lo que habíamos hecho. Es decir, no sólo fui a estudiar, sino a fundamentar toda una experiencia socio-política y política ya militante. En una línea demócrata cristiana pero, de todas maneras, una experiencia.

¿Cómo fue este periodo de formación universitaria en Argentina?

Fue un periodo muy interesante. Fue la época de los movimientos humanistas, de los movimientos maritenianos que después se van a hacer humanistas con Mounier. Se dieron en Brasil y en toda América Latina y yo formaba un poco parte de esa gente. Participé en la Juventud Universitaria Católica, la JUC, que después va a derivar en BLOC hacia el socialismo y va a dar origen a grupos revolucionarios muy importantes en todos los países de América Latina. Yo formé parte de estos grupos, pero mi experiencia era muy regional, Mendoza a lo sumo. Pero eso me permitió moverme un poco hacia las provincias, ir a convenciones nacionales, con lo cual fui adquiriendo la conciencia de la militancia, de la experiencia teórica.

En el fondo, estudié filosofía por eso. Yo personalmente hubiese seguido arquitectura, era más bien artista. Pero participando en los movimientos me di cuenta que había que fundamentar las cosas y ahí se me despertó mi vocación filosófica. Pero ésta no fue una vocación ni culturalista ni esteticista, sino estrictamente política. Elegí la filosofía para clarificarme los motivos de la praxis. Ahora bien, fue una formación tomista, tradicional, pero muy seria, con exigencias de lengua, con lectura personal de los autores. Por eso es que al llegar a España yo contaba con un nivel incluso superior al que ahí había (no podría decir lo mismo después cuando llegué a Francia o Alemania). Claro, era el franquismo.

Después de España, en un viaje de vacaciones en 1957, fui a Israel y pasé cinco meses en los países árabes: Israel, Egipto, Jordania. Así, después de ese viaje, cuando yo escuchaba los problemas palestinos, eran para mí más cercanos pues los había vivido. Más tarde regresé a España a terminar mi doctorado sobre un tema de filosofía política: el "bien común" en un disputa entre Jacques Maritain y Charles Koninck.¹ Volví nuevamente a Israel y permanecí durante dos años cumpliendo una labor estrictamente social: me puse a trabajar como obrero diez horas por día, en Israel con los árabes. De tal manera que yo estaba con los pobres de Israel contra el Israel fuerte. Fue una experiencia tremenda de sindicalismo, de trabajo obrero y, al mismo tiempo, de conocimiento del oriente, del idioma hebreo y un poco del árabe. Tengo, entonces, una experiencia del Tercer Mundo no sólo de América Latina, sino del mundo árabe y de otras regiones del Medio Oriente. De ahí volví a Europa, pero esta vez a Francia durante cuatro años y a Alemania, es decir, a la Europa del centro, a la Europa fuerte. La Sorbona, los grandes maestros como Ricouer; en Alemania conozco las lenguas. Al igual que en Israel, ésta fue una experiencia en la misma línea, social, buscando al oprimido, poniéndome del lado de los pobres e intentando fundamentar un pensamiento desde esta posición.

Ya revelaste por qué buscas a la filosofía y no a la arquitectura, ¿nos podrías decir por qué la teología?

Bueno, muy en el fondo de la experiencia de mi militancia cristiana en América Latina –tanto universitaria o sindical y también política– estaba el grupo cristiano; esos grupos existían en toda América Latina. Fue un poco como Althusser que también era de la juventud estudiantil católica en Argelia. Fue una época muy particular. Mi estadia en Israel y Francia fue una experiencia social pero también religiosa. Yo no fui a Israel porque sí, fui al origen del cristianismo. Elijo ser carpintero en Nazareth. Eso era toda una simbología y no ha dejado de tener

¹ *La problemática del bien común*, tomo I-III, tesis de doctorado, 1959.

influencia posterior. Iba a la sinagoga donde el fundador del cristianismo dijo "he sido consagrado para evangelizar a los pobres". El tema de la pobreza era central, el tema del pobre, del oprimido. Yo trabajaba con un cura obrero, Paul Gauthier, que es muy importante en la historia del Concilio Vaticano II y en otras cosas en Francia. Fue mi compañero inmediato. Eramos dos y él había fundado una cooperativa. Fue una experiencia al mismo tiempo que religiosa, social.

Así como elegí filosofía para fundamentar mi praxis, al llegar a París paralelamente a la Sorbona hice una licenciatura completa en Teología como laico para fundamentar mi fe cristiana. Digamos que también fue con el afán de ser coherente. Ahora bien, en ese momento la teología europea estaba sumamente renovada —era la época del Concilio— y yo tuve grandes maestros en París y en Alemania, gente que después marcaría pautas. Así es que yo estudié, digamos, una teología posconciliar. Además, como venía de Israel, mi curso de hebreo lo presenté en hebreo. Teníamos que hacer tres cursos de hebreo, entonces el profesor Casselle me lo dio por aprobado en media hora de charla (porque yo naturalmente no sólo podía leer el idioma, sino que podía hablarlo y discutimos en hebreo).

El tema de la pobreza yo lo descubrí en Israel, aunque en cuanto a experiencia lo traía desde mi militancia en Argentina. Me acuerdo que en Sociología en el segundo año de la Facultad elegí por tema los barrios marginales de mi ciudad e hice un pequeño escrito que aún conservo. En ese entonces recorrí con mi bicicleta esos barrios e hice un mapa ubicándolos; es notable, yo tenía 19 años y planteé en sociología la *marginalidad* que es el tema que planteo hoy. Para mí esto ha sido una experiencia muy larga cuyo origen viene desde La Paz, en donde estuve con la gente pobre, casi india, junto a la cual me di cuenta que eso no podía quedarse como estaba. Es, entonces, una experiencia al principio ético-estética, pero que tiene coherencia hasta hoy en mi vida.

¿Cómo nace la teología de la liberación?

Todos los teólogos de la liberación —me refiero a los principales— estudiaron en Francia: Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez y yo también. Todos. Comblin también tiene influencia de la cultura francesa. Entonces, ¿qué pasa? Esta gente que estudia la teología posconciliar, crítica, histórica, es realmente muy buena. En Europa, todos. Cuando regresan a América Latina se enfrentan principalmente con compromisos con grupos estudiantiles y de la juventud obrera católica. En este momento es claro que con los instrumentos tradicionales ya no es posible encontrar respuestas. Pero esta gente que regresa sabe de teología, sabe pensar teológicamente, y son críticos; de inmediato empieza la construcción de un nuevo discurso teológico que, ahora sí, se confronta con los problemas

de la miseria, la pobreza y la marginalidad en la periferia. Eso no existía en Europa.

Yo regresé a América Latina en 1966 estando en el poder Onganía, al cual le siguió Lanusse y, posteriormente, una etapa militar. Yo era profesor de filosofía, no de teología; ésta la enseñaba en grupos eclesiales. Pero en la universidad yo enseñaba ética, antropología; era filósofo. En mis clases me enfrenté a un dualismo completo: por una parte, explicando a Max Scheler, a Merleau-Ponty, a Ricouer, que eran fenomenólogos europeos; y por otra parte, los alumnos preguntando: ¿y la política, cómo funciona? ¡Y lo cierto es que yo no la veía mucho! Fue hasta 1969 –ya con dos años de estar haciendo filosofía y por el impacto de la teología, pero sobre todo de la teoría de la dependencia– que mientras dictaba un curso de ética me di cuenta de la necesidad de lo que en ese entonces yo llamé *ética de la liberación*. Fals Borda había publicado *Sociología de la liberación*, mientras que Salazar Bondy había escrito un libro sobre cultura de la dominación. Es decir, ya habían teólogos. Entonces dije: “el tema es filosofía de la liberación”. Eso surge al comienzo y yo la seguí cultivando porque, profesionalmente, yo era profesor de filosofía y no de teología.

Hasta 1970 dependías fuertemente de Heidegger. ¿Qué te atraía y cómo superaste esta orientación filosófica?

Al volver de Israel, junto a mi compromiso llamémoslo político-económico-social, estaba la filosofía, pero mi filosofía era escolástica. Al llegar a Francia mi interés estaba en la fenomenología y tengo que meterme a estudiar a Merleau-Ponty y a una cantidad de autores que ni conocía. Fue muy difícil, pero fue una transformación. Por este camino fenomenológico, ya de vuelta en Argentina, la escuela mendozina era muy heideggeriana, muy husserliana; yo tenía los supuestos, yo sabía cómo tratar los temas y me puse a estudiar muy seriamente a Heidegger. Lo hice en parte por la competencia académica, pero al mismo tiempo fue muy valioso porque me permitía la comprensión del mundo cotidiano. Sin embargo, era un mundo cotidiano sin contradicciones y sin dominación. Por eso es que el libro de Marcuse –que es un gran heideggeriano– *El hombre unidimensional*, permite meter la política en la ontología de Heidegger. Aquí estuvo el “clic”, el paso hacia la filosofía de la liberación. Hacia 1968-1969 me convenzo que en la ontología de Heidegger no sería posible una ética y entonces doy el paso hacia Levinas y Marcuse.

Mientras tanto, se da el “cordobazo” y se desata el proceso de lucha contra la dictadura en Argentina. Yo seguía siendo reconocido como líder estudiantil peligroso. De hecho mi carrera universitaria siempre estuvo marcada por mi pasado: en siete años no me llamaron nunca a dictar un curso; siempre fui

interino, no me dieron la titularidad, me tuvieron muy arrinconado porque sabían que era un militante. Aun siendo profesor.

En 1969-1970 la política vuelve a la filosofía y Heidegger se transforma en Marcuse, Escuela de Frankfurt, y ahí empieza una filosofía nueva que es la filosofía de la liberación.

Liberación y dependencia. Esta es la base de un proyecto inicial de tu ética de la liberación. Vista en perspectiva, fue correcta esta opción, ¿agregarías algo nuevo hoy?

Es asombroso. Yo a los 18 años llegué a Mendoza y tuve un excelente profesor: escolástico, tomista, pero era un ético que sabía alemán y nos hacía estudiar muchísimo. Empecé por hacer un curso de ética con duración de un año; en cinco años hice cinco cursos de ética. Me puse a estudiar con este hombre porque era muy capaz. Es decir, a los 18 años empecé a trabajar con la ética, he sido profesor de ética en resistencia cuando volví a Argentina, profesor de ética en Mendoza y soy profesor de ética en la UNAM; es decir, siempre he trabajado sobre la ética.

Da la casualidad que hoy, 1994, la ética está de moda. El profesor Luis Villoro² dijo hace poco en un programa de televisión: "es necesario volver a la ética". Entonces yo, que desde los 18 años estoy en la ética, me digo: "¡ah, que bueno!"

Yo no hago ética porque esté de moda, yo hago ética porque eso es lo que he hecho siempre, desde el comienzo. Lo bueno es que con Levinas y con Apel, se demuestra que la ética está inmersa en todo discurso; y Marx va coincidir en este punto también, porque es la praxis lo que está en la base. Tengo mucho camino recorrido en el campo de la ética y en este momento estoy escribiendo una ética de la liberación, de nuevo, grande, ya inmersa en el debate contemporáneo. Para mí, la ética es precisamente un tratado de la praxis. Me parece que es lo que va atravesar toda la problemática de esta segunda parte del siglo XX.

Y la cuestión de la dependencia y la liberación, tratada desde esta perspectiva, desde la filosofía de la liberación...

Claro, es que había una ética ontológica, la ética de un sistema dado, que sé yo, de los aztecas, del capitalismo, de los griegos. Pero era una ética en la que todos están de acuerdo: sí cumple con las normas y los valores del sistema. Pero gracias a la teoría de la dependencia y también gracias a los estudios sobre la dominación

² Luis Villoro (1922), filósofo mexicano que ha impartido cátedra en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad Autónoma Metropolitana (México).

de una cultura sobre otra, sobre las clases, el machismo, el dominio del varón sobre la mujer, las cosas cambian. Aparece el problema de la dominación. Entonces, ya no estamos ante una ética homogénea: la opresión existe y, por lo tanto, el oprimido tiene que asumir su liberación. Surge toda una nueva temática que todavía hoy estoy obligado a explicar; y después de 25 años este tipo de reflexiones no entra aún en las costumbres filosóficas.

¿Por qué?

Porque el pensamiento filosófico está completamente articulado a la dominación, a las élites dominantes, en Estados Unidos, en Europa y también en América Latina. La filosofía está casi siempre bajo encargo del poder. En esas condiciones, difícilmente puede ser un pensamiento crítico articulado a las clases dominadas, a los sexos dominados, a los grupos culturales dominados, a los excluidos, a los marginados, etcétera. Estos grupos no tienen capacidad de instrumentar y hacer una filosofía crítica. La batalla es lógica, no puede ser de otra manera. No obstante, va haciéndose camino porque el problema de la dominación es universal, está en el centro, en la periferia, en todos los países y en todos los medios, es un tema que empieza abrirse camino ahora lentamente.

Parte de tu vida estudiantil, y después también como profesor, está vinculada al peronismo. En 1973 sufres un atentado organizado por la derecha peronista. ¿Cómo lo valoraste? ¿Cómo oponerse al peronismo si éste representaba los intereses populares? ¿Cómo oponerse al peronismo sin por ello estar con la derecha en Argentina?

En primer lugar, mi experiencia de estudiante –a fines de los años cuarenta y en los cincuenta en Argentina– fue antiperonista; fue la militancia demócrata-cristiana, pequeño burguesa cristiana. Como estudiante, luché contra el sindicato peronista y contra el peronismo en general, lo cual me valió la cárcel. Pero a mi regreso de Europa, comprendí muchas cosas que no había visto antes, sobre todo lo popular, la cultura popular. Me di cuenta que quienes luchaban contra la dictadura militar, eran muchos grupos, eran todos los grupos democráticos y era también el peronismo. En el peronismo se encontraba el enlace con lo popular argentino, cuestión inevitable puesto que era el único partido que se vinculaba a los sectores populares. Sin embargo, era un vínculo muy ambiguo.

Debo decir que yo nunca fui peronista, nunca fui miembro, no obstante que se me hizo la propuesta de pertenecer. Pero, claro, el peronismo siempre tenía que inspirar lo que hacía. Me acuerdo que un día un dirigente peronista de la juventud de mi provincia me dijo: "nosotros hablamos de liberación y no sabemos qué es eso, y tú es lo único que explicas". Es decir, el mismo peronista que hablaba de lo popular no sabía qué era el pueblo. Y yo explicaba lo que era el

pueblo. Entonces yo decía: "cumpló una función crítica con respecto al peronismo, pero en este momento no hay otro movimiento que pueda llevar a cabo la lucha contra los militares". Paradójicamente, sin ser peronista siempre me vincularon a la izquierda peronista.

Por eso el atentado en mi contra unos meses después del regreso de Perón a Argentina. En junio de 1973 son asesinados cuatrocientos miembros de la juventud peronista en el Ezeiza,³ y se desata la represión y la expulsión de la juventud del partido peronista ya con Perón en contra de Cámpora; en octubre de ese año, el "Comando Rucci" —que debe su nombre al asesinado secretario general de la Confederación General del Trabajo, CGT—, realiza como veinte atentados en todo el país, y uno de ellos contra mí. El atentado lo hace un obrero metalúrgico; fue un obrero, pero de extrema derecha. Esta gente se va a vincular después con los militares, de tal manera que no va a existir ninguna discontinuidad entre el peronismo y el gobierno militar: serán los mismos grupos quienes mantendrán la represión y que están ahora con Menem. Es decir, existen grupos que han estado siempre en el poder del sindicalismo argentino.

Son ellos los que pusieron la bomba. Ahora bien, ¿por qué? Porque yo estaba vinculado a un grupo universitario muy fuerte que había hecho una reforma universitaria completa: a partir del pueblo, del problema de la dominación y la liberación; era un grupo en la universidad, muy interesante, de alto nivel. Ellos querían liquidar esta experiencia y por eso pusieron la bomba en mi casa, en octubre de 1973.

¿Cómo valoras, en términos políticos y filosóficos, el nacionalismo?

Tanto la categoría "pueblo", como la categoría "nación", articuladas, son categorías muy ambiguas, pero no por eso podemos dejar de usarlas. No puedo decir que en tanto la categoría "pueblo" es ambigua, la suplo con la categoría "clase". No puede ser, porque la clase es una, y el pueblo y la nación son otros. Por ejemplo, cuando Fidel Castro habla en La Habana al tomar el poder en 1959, él está continuamente refiriéndose al "pueblo cubano" y no dice la clase obrera, no la nombra una sola vez en su discurso. Ho Chi Minh también hablaba del "pueblo vietnamita". Es decir, el pueblo es el sujeto histórico de una formación social, es el bloque social de los oprimidos que atraviesa los distintos sistemas históricos.

Lo mismo con la nación. La nación es fundamental. No hay liberación que no sea nacional. Hoy, todavía —aunque mucha gente cree que ya la globalización

³ La "masacre de Ezeiza", en referencia a la localidad de Ezeiza en donde está el aeropuerto internacional y donde el 20 de junio de 1973 ocurrió el atentado contra los Montoneros y contra los miembros de la Juventud Peronista.

del capital superó a las naciones—, las naciones existen, los ejércitos son nacionales, hay límites, hay fronteras, existen los pasaportes y, sobre todo, se mantienen las diferencias de salarios que es lo fundamental para el capital y existen, sobre todo, las transnacionales. No puede haber liberación ni al nivel de empresa ni del mundo. Las liberaciones todavía se hacen a nivel nacional y así se harán en el futuro. En efecto, existe un cierto nacionalismo que es peligroso, pero también un cierto nacionalismo que tiene toda la dignidad de afirmación de la identidad de un pueblo.

Estos son temas ambiguos, pero son temas que debemos abordar y clarificar. Es decir, el nacionalismo no siempre es perverso, y el pueblo tampoco lo es porque existe un alto grado de dignidad en él. Ciertamente que el populismo hizo uso del pueblo en contra de sus propios intereses; esto fue el populismo latinoamericano, tanto el peronista como el cardenista y los otros. No obstante, ¿no son ellos los únicos gobiernos realmente democráticos que han habido en el siglo XX en América Latina? ¿No fue Perón elegido realmente por el voto, al igual que Vargas y Cárdenas y después de ellos casi nadie más? Fueron todos estos populistas los que en las décadas de los treinta, cuarenta y cincuenta propusieron la industrialización nacional. Después vino la dependencia a mediados de la década de los cincuenta y nadie más habló de industrialización nacional frente a la masiva penetración de capitales extranjeros. Se frenó, entonces, nuestra capacidad de desarrollo. En fin, hay que aclarar muchas cosas, pero yo no estoy por desechar categorías sólo porque son ambiguas; lo que se debe hacer es clarificarlas.

Nos mencionaste tu aproximación a la Escuela de Frankfurt. En los últimos años ésta se puso de moda en América Latina y todavía mantiene un cierto prestigio no tanto por la veta crítica de esa corriente, sino por el discurso de Habermas. Incluso diría que ese fenómeno —la utilización que se hace actualmente de la obra de Habermas— forma parte del proceso de recolonización en curso en América Latina. ¿Cómo analizas esta evolución de la Escuela de Frankfurt y a qué se debe la vigencia de una "segunda historia" de esta corriente de pensamiento en donde el liderazgo de Habermas es total?

Lo que pasa es que en filosofía hay filósofos críticos que pasan. Por ejemplo, los llamados "nuevos filósofos franceses" estuvieron presentes tres o cuatro años y no quedó nada. Aun los posmodernos hacen ciertas críticas parciales, completamente ambiguas y ya empezarán a pasar; ya mismo están perdiendo vigencia. En cambio, los pensadores constructivos —constructores diría yo—, la gente que piensa con coherencia —y que no tiene la pretensión del sistema, pero piensa sistemáticamente—, es la gente que resiste y de los cuales uno puede aprender para construir sobre ellos.

Habermas es un gran constructor, es un albañil, que toma de muchas partes, que intenta superar; cuando uno lo lee, se da cuenta de esta coherencia, se percibe que está informado de la totalidad del pensamiento contemporáneo. Es una síntesis criticable, pero una síntesis que está ahí. Por eso es que Habermas subsiste y va a permanecer en el futuro. Por el contrario, de los posmodernos nadie va hablar dentro de cinco años.

Entonces, yo creo que hay mucha diferencia. El mismo pensamiento analítico, que fue muy crítico, se devoró a sí mismo y hoy no le queda nada. Es así porque le falta eso que tiene la filosofía continental, es decir, el ser "constructor". Yo creo que Habermas es un gran constructor. Ahora bien, lo que sucede es que el propio Habermas está montado sobre Apel y éste, aunque menos conocido, es el filósofo de fondo, es quien hace el puente entre el pensamiento continental alemán y el pensamiento norteamericano pragmático. Eso es una novedad de Apel.

A nosotros los latinoamericanos nos simplifica muchísimo la tarea, porque en tanto tenemos dos interlocutores fundamentales que son Europa y Estados Unidos (o deberíamos tenerlos, pero desde la periferia y con conciencia de lo que somos), el pensamiento de un Apel aclara el pensamiento pragmático norteamericano y el continental europeo y, en ese sentido, nos permite una explicación de cada uno de ellos, de sus propias visiones y, sobre todo, nos permite situarnos en diferencia. Es decir, hemos entrado en una especie de triángulo en el que el objetivo ya no es "abrir sucursales" del pensamiento norteamericano o europeo, sino tener un pensamiento propio que se desarrolle y pueda confrontarse con los otros dos. Contamos con ese puente que permite una comprensión mucho más interesante de ellos. Un diálogo entre Apel y nosotros nos simplifica mucho la tarea y es por eso que, por ejemplo, la crítica que Apel nos ha hecho se va a publicar en *Costelation*, revista que se publica en New York y que es la más importante del pensamiento crítico norteamericano.

El pensamiento crítico norteamericano entiende lo que Apel dice y una crítica de Apel a nosotros, a la filosofía de la liberación, hace que entremos en el discurso norteamericano y europeo, es decir, se forma el triángulo: de pronto surge un nuevo interlocutor en la discusión. Pero nuestra discusión surge desde nuestros pueblos oprimidos y excluidos, que son la mayoría de la humanidad. En este sentido, tenemos un tema fuerte: la pobreza y la destrucción ecológica que le es inherente. Este es un tema universal, ineludible, del cual el mismo Apel dice: "la pobreza, problema número uno de la ética hoy". Al admitir eso, entramos nosotros, pero entramos en un discurso que es comprensible para un pragmático norteamericano, o para un, digamos así, lector de la Escuela de Frankfurt o de la filosofía fuerte, tradicional, continental, europea.

¿Se podría decir que este diálogo norte/sur ya impacta fuertemente a Apel y podría, por ejemplo, abrir una puerta de crítica muy amplia al eurocentrismo de la filosofía europea?

En los últimos veinte años he trabajado mucho por América Latina; ha sido un trabajo incansable e incontable porque he pasado por este continente cien veces y en los años más difíciles (1969-1972): íbamos a Perú, Brasil, Uruguay, Paraguay, Guatemala, Santo Domingo, trabajando con gente y exponiendo temas. Ahora yo siento que esto está en otro nivel, ya es un problema mundial. Es decir, la filosofía de la liberación partió de América Latina pero es un discurso que va a todo el mundo. En Harlem, en la propia Inglaterra, en el Parlamento; hace un año dialogué con un parlamentario europeo que me dijo: "yo fui electo por los ingleses pobres, que son el 25 por ciento de la población inglesa. Yo he leído su ética comunitaria y me ha interesado muchísimo; la tengo como obra de cabecera". Es decir, un parlamentario inglés que es representante de los pobres en Inglaterra, no tiene a otra persona sino a nosotros para explicarle lo que es eso, porque no hay ningún pensador inglés al que le interese el tema de la pobreza, no obstante que éste es uno de los temas universales.

Mi obsesión en este momento es África y Asia. Debemos hacer un frente del Tercer Mundo y mostrar que éstos son temas mundiales. La filosofía de la liberación empezaría un poco a ser una filosofía de respuestas a problemas mundiales, no solamente latinoamericanos. Pero surgió en este horizonte.

¿Cómo te encuentras con Marx y por qué después de algunos años decides releer a Marx desde la perspectiva de la filosofía de la liberación?

No, yo diría que no me propuse releer a Marx, sino simplemente leer a Marx (risas). Lo que había hecho no fue ni siquiera lectura, fue una "cosita de rápida". En cambio, al llegar a México y viendo que el althusserianismo aquí cundía como una cosa tremenda y yo, estando en desacuerdo con el althusserianismo por una cantidad de intuiciones extra-marxistas, me puse a leer a Marx en la UNAM en un seminario que impartí durante veinte semestres. Leímos a Marx cronológicamente: empezamos desde los escritos de 1835 y continuamos. ¿Pero por qué me interesó? Bueno, primero porque había recibido críticas en el sentido de que la filosofía de la liberación era "populista" y otra cantidad de cosas más.⁴ Me di cuenta que la filosofía de la liberación era muy débil en su sustento económico-político. Pero el tema que a mí me interesaba era el problema de los dominados, de los excluidos y el tema de la pobreza. Era, entonces, imprescindible pasar

⁴ Dussel refuta a quienes consideran populista a la teología de la liberación en el siguiente escrito: "La cuestión popular", en *Nuestra América*, México. Centro Coordinador y Difusor de los Estudios Latinoamericanos/UNAM, núm. 11, año 4, mayo-agosto 1984, pp. 15-27 (N. del E.)

por Marx para aclarar, entre otros, el concepto de clases sociales. Fue así que empecé una lectura a fondo de Marx, total, completa, línea por línea, y de allí nacieron mis tres tomos.⁵ Por eso digo que, más que una relectura, es una lectura de Marx.

Conforme me fui metiendo en el discurso y al ir revisando los archivos de Amsterdam y los de Moscú, fui descubriendo lo inédito de Marx. Al mismo tiempo me entró entonces una especie de pasmo porque me dije: ¿dónde está hoy realmente el estudio de Marx? No existe ningún libro clásico sobre *El Capital* (fuera del de Roldosky,⁶ que, por lo demás, no lo es tanto). Es decir, un libro que yo pudiera decir a un profesor, "si usted no sabe nada de Marx lea esto que es la gran entrada a *El Capital*". ¡No tenemos ninguna gran obra sobre *El Capital* después de cien años de haber sido escrito! Para mí fue tremendo este descubrimiento y empiezo a encontrar en Marx cosas que nadie me había dicho. Hoy que muchos ya dejaron de ser marxistas o no hablan de Marx, yo hablo de él más que nunca. En Valencia doy cursos de marxismo; en el Congreso del Perú hace diez días mostré la importancia de Marx; en el congreso interamericano... en fin, en donde quiera que esté siempre hablo sobre el tema.

¿Por qué lo hago? Porque Marx es el único que tiene categorías pertinentes para explicar el tema de la pobreza en el mundo. Es el único. No hay otro. No es que elijamos entre muchos, es el único. ¿Y por qué único? Porque siendo un filósofo, se metió al *British Museum* en Londres (que tiene la mejor biblioteca de economía del mundo) y desde el centro mismo del Imperio que era Inglaterra, estudió economía durante años y años y la pensó filosóficamente. El mismo decía que esta intersección entre la filosofía alemana y la economía política inglesa solamente la logró en un momento muy preciso. De 1850 a 1880 Marx elabora su trabajo y es a partir de éste que a la economía política burguesa no le queda otro camino más que asumir negativamente el discurso marxista; rechazó los descubrimientos marxistas porque sabía que si entraba en ese terreno, estaría perdida. Marx modifica el discurso posterior de la economía; ya luego leerás a otro Marx. Es el único exponente en la historia y sigue siendo único. Para mí lo es, y no porque yo sea marxista; aún más, yo siempre he dicho que no soy marxista.

Sin embargo, ¡Marx es un clásico y hay que pasar por él! Cuando mis alumnos no leen a Marx o no hacen un buen seminario sobre Marx, caen en una am-

⁵ Se refiere a sus obras: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos de 1861-63*, México, Siglo XXI/UAM Iztapalapa, 1988; *El último Marx (1863/1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990.

⁶ Se refiere al libro de Roman Roldosky, *Génesis y estructura de El Capital de Marx (ensayos sobre los Grundrisse)*, México, Siglo XXI, Biblioteca del Pensamiento Socialista.

bigüedad completa, cometen ingenuidades muy profundas. Cuando alguien ha leído a Marx ya no puede cometer ingenuidades, aunque después no trate problemas económicos o marxistas; pero forman su inteligencia con categorías "fuertes", que son los problemas que me interesan.

Marx, para mí, es ahora más necesario que nunca. Porque critica al capitalismo, que es el modo de producción en el que vivimos. Es decir, Marx más que fundador del socialismo es un crítico del capitalismo y, por eso mismo, es más vigente que nunca.

Tu recuperación de Marx ocurre en un momento en que amplios sectores de la izquierda latinoamericana consideran a Marx un "perro muerto"...

Exacto.

¿Crees que exista en América Latina un nuevo espacio para recuperarlo, para una revalorización de su obra?

No sólo en América Latina, en todas partes. Mi crítica a Apel, a Ricouer y a Rorty, así como a todos los filósofos europeos y norteamericanos, incorpora un elemento clave: la *corporalidad*, cuestión que ellos desconocen; hablan de la ley y la razón –cosas con las que yo concuerdo–, pero el sujeto que habla, que razona y argumenta, ¡es un sujeto corporal que tiene que vivir! No obstante esta verdad tan obvia, la reproducción de la vida no entra en el discurso filosófico hegemónico europeo-norteamericano. Por eso yo digo: ¡señores, ustedes están en el aire!

Apel ha reconocido en charlas personales en Moscú, en São Leopoldo (Brasil): "si yo fuera más joven me dedicaría a la construcción de este tipo de racionalidad que es la razón económica". Y lo ha repetido dos veces; lo sé porque me ha llegado por vía de los alumnos. Es decir, Apel se da cuenta que, efectivamente, ahí existe un problema. He mencionado a Apel, pero también está Habermas... Ellos dejaron a Marx, y con él abandonaron la *corporalidad del sujeto*, transformando así su pensamiento en algo completamente abstracto. Mi crítica a esto es muy fuerte y no sólo en América Latina; también en Europa y en todas partes. Claro, en América Latina mucho más, porque aquí el tema nos aprieta el zapato, la miseria aumenta y no hay salida... ¡y no hay salida!

Si al Banco Mundial le interesa la pobreza no es para solucionarla, sino porque la ve explosiva y sabe que es necesario calmarla. De hecho, el problema ya es visible: los excluidos del sistema existen y no se les incluye en el futuro. ¿Qué se hace entonces? ¿Se los mata? ¿Se les deja que subsistan en una economía paralela? Aquí es donde Marx se hace presente. El que no entra por ahí, deja los problemas en el aire.

Existe otra forma de valorar a Marx. Hay quienes aceptan que Marx sigue siendo importante, pero que su teoría del valor es insostenible, que tiene problemas teóricos de fondo. Es decir, la teoría del valor constituye un punto débil de Marx. ¿Qué piensas sobre eso?

En este tema pienso lo mismo que te decía sobre los conceptos "pueblo", "nación", etcétera. Es decir, hay temas sumamente ambiguos, difíciles, complicados, pero hay que ver si el tema es inevitable o no lo es. Yo digo lo siguiente: sin teoría de valor no queda nada de Marx. ¡No queda nada! Es decir, todo lo demás que se le atribuye no tiene sentido. Sweezy, Baran, algunos de *Monthly Review* y Gunder Frank, dicen: "teoría del valor no, pero teoría de los precios sí..." Pero la teoría de los precios sin la teoría del valor ya no es marxista. Es, en todo caso, una teoría del precio cualquiera. ¿Por qué? Porque el problema de Marx es la corporalidad antropológica del sujeto, sus necesidades y la satisfacción de sus necesidades por un producto que tiene valor en cuanto objetivación de la vida. Este valor, en el mercado, se transforma en precios. Pero esta transformación del valor en precios parte de un marco teórico y no necesariamente se le tiene que matematizar, porque a los marcos teóricos no se les matematiza. Cuando se plantean así, estamos ante falsos problemas.

De todas maneras, el paso del valor al precio hace que el precio tenga que referirse a un valor y, por último, a la vida del sujeto. De tal manera que si yo pierdo en el precio, pierdo en el valor, y pierdo vida. En ese sentido, desde la teoría del valor yo puedo hacer un juicio ético de todo el problema del mercado. Sin el valor, no hay mediación; todo el mercado se fetichiza, y se separa el sujeto productor...y ya no hay Marx. Marx desaparece. Por eso la teoría del valor en este punto es fundamental. Sin la teoría del valor no hay Marx. Precisamente esto le explicaba yo a Apel en São Leopoldo y él me hizo el honor de decir ante un público de más de 200 personas en el Goethe Institute: "el colega es un especialista en Marx". Lo dijo Apel reconociendo que conozco del tema, porque él hizo una crítica y quedó mal parado.

Con esta debilidad en el conocimiento de la obra de Marx en América Latina, ¿en qué sentido es legítimo hablar de un marxismo latinoamericano?

Se puede hablar. Justamente estuve en Perú en la celebración del centenario de Mariátegui. Pensadores como Mariátegui, pensadores como el Che Guevara y aun mis interpretaciones de Marx, todo eso es marxismo latinoamericano. Porque parte de la realidad latinoamericana. Es decir, el problema marxista para Mariátegui era el problema del indio; pero no sabía dónde ubicarlo, si en el concepto de clase social o en otro. Aunque no solucionó el problema teóricamente, desde una posición marxista, Mariátegui sostuvo que el dominado en Perú era el indio y que si la categoría no funcionaba había que inventar nuevas.

Eso es lo que pensaba Marx. Cuando Marx entró en contacto con los populistas rusos, con Danielson, dijo: "lo que he hecho vale para Europa occidental, pero no vale para Europa oriental". Para eso hay que hacer estudios particulares y se puso a estudiar. Este era Marx.

Yo he expuesto eso en el tercer tomo, *El último Marx*. Porque después de la publicación de *El Capital* en 1867, empieza una transformación tremenda en Marx: deja de ser desarrollista eurocéntrico, como lo era cuando escribió *El Capital*. Este es el libro de un eurocéntrico desarrollista, más adelante su obra ya no tendrá ese sello. La ruptura de Marx no fue en 1844-1845 como pensaba Althusser; es en 1868 cuando empieza a abrirse a la realidad rusa, a leer en ruso, a analizar el problema agrario, etcétera. Y se da cuenta que lo que ha hecho vale para Inglaterra pero no para otras partes; entonces se dedica a pensar, a movilizar la cabeza para empezar de nuevo; y no lo logra, no publica los tomos II y III porque tiene problemas teóricos. Pero para entender lo que es Marx, es necesario discutir por qué no los escribe.

En fin, sí existe un marxismo latinoamericano, porque es la experiencia del sandinismo, de la revolución cubana y aún del movimiento zapatista en México⁷ que en este momento es parte del marxismo latinoamericano. El EZLN ya no habla de socialismo, no habla de Marx, pero todos estos muchachos que están ahí tienen la cabeza clara...¿conocen a Marx?...¡ciertamente! Entonces sí hay un marxismo latinoamericano, como lo hay asiático, como lo hay, pues, en otras partes.

En este sentido, ¿cuáles son las principales contribuciones teóricas de América Latina a lo que podríamos llamar un "marxismo universal"?

Son muy pocas pero muy determinantes. Y la mal tratada teoría de la dependencia es la principal de todas. Es decir, la intuición de que hay un sistema-mundo —que Walerstein retoma del marxismo, al igual que Gunder Frank y Samir Amin—, en el fondo viene de América Latina: hay un sistema mundo, hay un centro y una periferia, hay explotación por una competencia entre capitales globales nacionales. Eso lo planteo en mi libro: hay transferencia de valor y sin la teoría del valor no se entiende nada. Cuando digo transferencia de valor, no digo de precios, de productos, digo de valor. Porque el valor se puede transferir por pago de interés, o por una máquina, un motor Volkswagen hecho en México y exportado a Alemania cobrando ahí un precio que allá no se pagó. Es decir, la transferencia de valor puede ser a nivel productivo, en todo nivel de inter-

⁷ Se refiere a la rebelión indígena del 1° de enero de 1994 en el sureño estado de Chiapas, México, comandada por el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*.

cambio puede haber transferencia; no es una cuestión de intercambio desigual, es algo mucho más complicado.

En todo caso, la teoría de la dependencia es un aporte latinoamericano. Pero eso viene también de una experiencia política. Por ejemplo, el Che Guevara dijo en la gran conferencia de Argelia: "los rusos, la URSS, también nos explotan". Eso cayó pésimo porque también había una relación centro-periferia en el mundo socialista. Y ahora veo más que nunca que la hubo siempre. La Unión Soviética nunca aceptó la teoría de la dependencia porque ésta también era efectiva en el mundo socialista; también había centro/periferia en los países socialistas.

Yo creo que es a partir de la experiencia latinoamericana que se fue admitiendo la liberación nacional, admitiendo lo popular, como en el sandinismo, los problemas de la cultura popular. El marxismo latinoamericano tuvo grandes innovaciones.

En un extraordinario libro, Las metáforas teológicas de Marx,⁸ sostienes, desde una perspectiva marxista, que "si un cristiano es capitalista y si el capital es la bestia o el demonio visible, dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica". Tal ejercicio abre amplias posibilidades en la política, en la filosofía, en la ética, etcétera. ¿Cuál es la importancia de este planteamiento dentro de la filosofía y la teología de la liberación?

Antes yo diría: ¿cuál sería la importancia para la izquierda? No olvidemos que ésta creyó que debía eliminarse el problema de la religión como, en el fondo, también lo pensaba Lenin. Sin embargo, Marx no pensaba eso. El no permitió la entrada a la Internacional Comunista a una asociación de ateos socialistas que Bakunin quería meter. Marx dijo: "una asociación de ateos es una asociación teológica y en la Internacional no entra". Es decir, Marx estaba en contra del ateísmo militante. Que él fuera ateo, de acuerdo, pero no quería que el tema dividiera a los obreros. Es decir, él estaba en contra del ateísmo militante y en favor de que el problema de la religión no entrara en el movimiento obrero.

En *La cuestión judía* sostuvo que el crítico tiene todo el derecho de poner al cristiano en contradicción con la Biblia; esta idea estuvo presente en todos sus chistes, en todas sus metáforas. El siempre citaba a la Biblia y citaba al pensamiento cristiano crítico que revelaba que el cristiano estaba en contradicción. Eso lo llevó a entender, primero, al dinero –el *der Geldwert*, es decir, "la esencia del dinero"– y esto lo hizo leyendo a Moses Hess, un teólogo judío que plantea al dinero como "mamón" y hace una teología del dinero. Para Marx, el dinero era dios, así lo dice en *La cuestión judía*: "¿Quién es el rey de los judíos?"

⁸ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1993, p. 14.

¡El dinero!" Está claro, ¿no? Hacia esta época no había descubierto el problema del capital (eso lo descubre casi hasta la elaboración de los *Grundrisse*), para él todavía el dinero era la bestia, el apocalipsis. Para Marx, ¡el capital era el demonio! Así lo dice en múltiples textos. En ese sentido, como tu dices, "si el capital es el demonio, y yo soy capitalista pues yo soy demoniaco y estoy en contra del cristianismo".

Marx ponía al cristiano en contradicción consigo mismo, lo cual no quiere decir que él era cristiano; yo creo, por el contrario, que era ateo. Pero un ateo que no hacía de su convicción subjetiva una obligación objetiva para el proletariado; de haber sido así estaría planteando incorrectamente el tema religioso al proletariado. Eso fue precisamente lo que hizo la izquierda: planteó mal el problema religioso.

La teología de la liberación en América Latina planteó la cuestión religiosa al contrario de como la planteaba la izquierda tradicional. Los cristianos –a los que yo pertenecía en parte–, se metieron en la política revolucionaria después de 1959, y perdieron su fe, dejaron de ser cristianos. Capellanes como Gustavo Gutiérrez y Luis Segundo decían: "¿por qué los cristianos pierden la fe cuando se meten en la revolución?" La causa, decían, es que tienen una concepción falsa de Dios y de la historia. Por eso la pierden, porque es falsa. Hay que tener otra concepción para no perder la fe. Es bajo esta óptica que producen una concepción distinta, desde una interpretación auténtica de la propia tradición cristiana. Una vez reconsiderado como funciona Dios en la historia, una vez que es visto como un dios de liberación, se da lógicamente un compromiso con los pobres que no va en contra de Dios sino a favor del evangelio. Los cristianos no perdían más su fe porque tenían ahora una comprensión religiosa de su compromiso histórico. Aún más, algunos la recuperaron (risas). Marta Harnecker, por ejemplo, era presidenta de la Juventud Universitaria Católica de Chile. ¡Marta Harnecker! Ella pierde su fe en el camino, pero después en Cuba la vemos escribiendo sobre los cristianos en la revolución nicaragüense. Es decir, como un retorno, reconciliante, por la teología de la liberación que ya ahora ya no es contradictoria. Siguió un camino que Marx no tomó, pero que tampoco negó.

En efecto, Marx no se propuso rehacer el imaginario religioso para hacerlo liberador. Esta fue una tarea que realizó de manera muy creativa la teología de la liberación. En un libro reciente que será publicado en español en breve en México, Michel Löwy escribe sobre la teología de la liberación. Un ateo, judío, y por añadidura, sociólogo (risas), toma la teología de la liberación como un hecho sociológico latinoamericano. La teología de la liberación toma el imaginario popular y, dentro de las mismas imágenes populares, lo redefine. Así como existió un Moisés que liberó a los esclavos de Egipto, también existió un Hidalgo que luchó por la emancipación nacional e igualmente puede ser un revolucio-

nario... De ahí que –aunque nadie lo entendió– yo dije en *Proceso*⁹ hablando del subcomandante Marcos: "Marcos es como un Moisés". Es decir, es un hombre que habla por un pueblo y que conduce un proceso, es exactamente un Moisés. Se preguntarán, ¿por qué Moisés? ¿Por qué un texto bíblico? Exactamente. Un grupo de esclavos en el reino de Amán en Egipto, Palestina, en la montaña, se liberó de la esclavitud de Egipto pero no en Egipto, sino en Palestina y no en 1800 a.C., sino en el 1200. En fin, toda una historia que ha sido reconstruida. En el fondo, el Éxodo es un gran relato acerca de un grupo de oprimidos que se libera y que puede ser releído en América Latina magníficamente.

Esto es la teología de la liberación. Es la relectura, a la luz de la Biblia, de lo más crítico que tienen los profetas que es, a su vez, lo más crítico del pensamiento universal. En Confucio, en Lao Tsé, en el budismo, en el Corán, en pocos lugares se encuentra gente como Isaías, como Miqueas, que dicen: "justicia quiero y no sacrificio". Una cosa así es tremenda: es una criticidad objetiva muy interesante dentro de la historia universal. Uno aquilata la potencia de este pensamiento sólo cuando se le sitúa en el medio económico-político, en medio de las clases sociales, en el sistema económico de la época; los profetas se lanzan a la crítica a los poderosos, a los patronos, a los que se apropian de la riqueza y acumulan. Es en este marco que uno entiende que dicen cosas muy actuales. Redefinir esta crítica es estar hoy dentro de la más antigua tradición: ninguno que se precie de occidental, de cristiano, puede decir que no, porque está escrito. Eso le da vuelta a las cosas. Incluso yo diría que hasta políticamente hablando es muy interesante.

Es decir, ¿sólo se es cristiano revolucionariamente?

No, eso era lo que pretendían los "cristianos por el socialismo". Pero en la historia hay muchas cosas, no solamente la revolución. También está la vida cotidiana, también hay que saber vivir y hay que saber hacer feliz a la gente. Yo creo que la vida es muy compleja como para ceñirla sólo a eso. Hay que construir sistemas, hay que construir casas, no solamente desarmarlas. Pero hay momentos históricos en que si ciertas personas no asumen su responsabilidad, dejarían de ser cristianos; pero no todas las personas se encuentran en esa situación. Por ejemplo, Hidalgo, el emancipador de México, un cura, actuó como cristiano y lo hizo con toda conciencia. Para él, el evangelio se lo exigía y por eso fue capaz de preguntarse: "¿de dónde surge el nuevo dogma católico que yo tengo que obedecer al rey de España? Si por eso me declaran hereje, pues yo no veo de dónde". Y fue declarado hereje y excomulgado. Por otra parte, ¿qué es lo que dice Morelos en Cuautla?: "el Espíritu Santo nos ha despertado del sueño en que estábamos sumidos para proclamar la libertad del Anáhuac". Es decir, ¡el

⁹ Hace referencia al semanario mexicano *Proceso*.

Espíritu Santo lo estaba despertando! Claro, después el Espíritu Santo también inspirará a los pentecosteses para ponerse en contra de la revolución.

En fin, todo esto es para mostrar que la cosa es muy compleja y que no se puede afirmar "sólo el buen cristiano es revolucionario". Pero sí se puede decir lo contrario: "puede haber un buen revolucionario que sea un buen cristiano". Eso sí, y es eso lo que interesa. El cristianismo no necesariamente hace de uno un buen revolucionario. Puedo ser un buen cristiano, pero un pésimo revolucionario. El cristianismo y la revolución son cosas muy distintas.

La teología de la liberación ha sido objeto de ataque en toda América Latina, tanto por parte de las clases dominantes como por parte de la jerarquía eclesial. En ese plano, existen muchos problemas políticos como, por ejemplo, el caso de Leonardo Boff que tuvo que abandonar su congregación. El argumento conservador ataca a la teología de la liberación en aras de atacar a la liberación misma. ¿Cómo ves este problema hoy en América Latina?

Bueno, es lógico y, además, no es un asunto nuevo. Quien conoce un poco de la historia de estas cosas sabe que hace veinte siglos están pasando. ¡Cuánta gente tachada de hereje!, ¡cuánta gente expulsada por los mismos motivos! Lo que pasa es que la teología de la liberación entiende la causa real de lo que le acontece. No dice: "¡ay! Dios nos ha elegido como mártires". ¡Nada de mártires! Es una lucha interna en la Iglesia y hay gente que está con un sistema perfectamente articulado al Capitalismo hoy, aunque no se dé cuenta. Lo que hay que entender es que esa gente no se da cuenta —y difícilmente lo harán— porque eso forma parte de la lógica de los sistemas.

La teología de la liberación puede decir por qué la iglesia está articulada en buena parte a los órganos capitalistas de dominación y por qué muchos cristianos están también en la lucha de liberación (no olvidemos que la iglesia no es homogénea). La teología de la liberación puede explicar perfectamente por qué está siendo criticada: es lógico, estamos luchando por los pobres y los oprimidos y para quienes ven a los pobres y oprimidos como sus enemigos, la teología de la liberación se convierte también en un objetivo a atacar. Lo interesante es que el ataque contra la teología de la liberación es un signo de que ésta funciona.

El fundador del cristianismo dijo: "Oh padre, ahora se va manifestar en la historia tu gloria". Un tema muy bonito, "tu gloria". Pero ¿cuándo es la gloria? Cuando el justo es perseguido. La gloria de Dios se manifiesta en la historia cuando el justo es perseguido. Abundar sobre esto nos llevaría mucho tiempo, pero sólo quiero comentar que el teólogo de la liberación es capaz de decir: "si estoy perseguido, es prácticamente un signo de verdad". Es como una especie de validación, es tanto como pensar que lo que digo es valioso y verdadero porque estoy tocando realmente los órganos de poder.

Por eso, el que se diga que tras el levantamiento indígena en Chiapas está la teología de liberación, es un honor para la teología de la liberación. Se ve al movimiento en su peligrosidad y ¡vaya que es peligroso! Lo es porque los pobres toman conciencia. Después que pusieron la bomba en mi casa les decía a los amigos: "¡al menos tengo una satisfacción: quien puso la bomba cree que soy peligroso. Por lo menos alguien cree que soy peligroso!" Entonces, si soy peligroso es porque algo toco en realidad; si no, no me la pondrían.

Lo que quiero decir es, en primer lugar, que resulta lógico que la teología de la liberación sea perseguida, no puede no serlo, y segundo, que la teología de la liberación puede explicar perfectamente por qué le acontece esto. Es perseguida y será perseguida. Cuando no sea así, es porque dejó de cumplir su función, servirá para otra cosa.

En el proceso de "recuperación" de Marx y en los varios seminarios en torno al Tercer Mundo, ¿cómo ha sido la discusión de Dussel con la sectores de izquierda respecto a Marx?

En realidad sobre esto hay muy poco porque, como bien dices, yo empiezo a producir mi obra cuando el marxismo se venía abajo. Mi estrategia fue estudiar a Marx tan a fondo y tan bien, que desde el marxismo se pudiera liquidar al stalinismo en Cuba, en Nicaragua, en la exURSS, en Alemania Oriental. Esta era mi propuesta. El materialismo dialéctico se cae en pedazos si lee uno a Marx todo el catecismo stalinista; entonces a mí, como filósofo, me interesaba abrir una brecha desde un pensamiento materialista y no tan idealista –y además tan dominador– como el stalinismo. Todo se vino abajo antes que yo terminara la obra. Y ahora me pregunto ¿qué me queda?

¿Queda la forma de razonar del stalinismo?

Claro, ésa todavía permanece. Sin embargo, de todas maneras me queda algo más interesante: me queda el Marx del futuro, el Marx sobre quien aún existe algo que construir, el Marx de la crítica al capitalismo. Mi objetivo ya no es transformar stalinistas en buenos revolucionarios. Ahora mi objetivo es algo más sustancial: es hacer la crítica al capitalismo para llegar a una sociedad más justa, y Marx sirve para eso.

¿Cómo reaccionan los marxistas ante ello? Pues no reaccionan, porque no tienen tiempo de estudiar a Marx o creen que ya lo saben todo. De ahí que, prácticamente, no he tenido críticos y, por tanto, no he tenido oportunidad de debatir. El único es precisamente un cubano que acaba de escribir una crítica sobre el concepto de "universalidad" y me golpea muy duro. Bueno, yo le respondo en quince páginas a un cubano que es el primero que me critica. El dijo: "Ah, Dussel es un escolástico, habla de 'esencia abstracta'". Entonces yo

le explico que la esencia es concreta con respecto a las determinaciones, pero es abstracta con respecto a otro nivel más concreto de la propia esencia. Es el primero que me ataca en serio, aunque lo hace en el punto sobre la universalidad, que es muy secundario.

Fuera de esto, no ha habido debate. ¿Por qué? Porque no se discute. Otros muchos dicen: "¡Ah, ésta es la interpretación dusseliana!" Es fácil decirlo, pero pruébenlo. No lo prueba nadie, porque para eso es necesario estudiar muy duro. Y no hay quien lo haga, porque casi todo está montado sobre lo que ya se hizo del marxismo. Lo mío, por el contrario, es una vuelta radical al pensamiento original de Marx. Y cuando digo mío, no es *mi* interpretación, sino un volver al Marx económico y político, al de la teoría del valor, es decir, al Marx que trabajó duro las cosas. A este nivel no hay disputa; y en tanto no hay disputa, no hay crítica. Entonces, para responder a tu pregunta de cómo ha sido recibido mi trabajo: no ha sido recibido.

¿La inexistencia de la crítica ha sido una limitante en tu trabajo?

Claro, una limitante a la construcción, al desarrollo del asunto. He tenido que enfrentarme con Apel: ahí sí ha habido desarrollo explicativo, pero no interno. Yo espero que lentamente vuelva a surgir una discusión marxista. Y para volver en serio a ella lo primero que debemos discutir es la teoría del valor. Actualmente estamos preparando un gran Seminario (probablemente será en Madrid el próximo año) que va a girar en torno a eso. Voy a convocar a grandes epistemólogos, economistas, etcétera, para discutir este tema. Por supuesto que convocaremos a gente que esté por la fundamentación de la teoría del valor, contrariamente a un Sraffa, a un Steedman —que han dicho que la teoría del valor no funciona—, o un *Monthly Review* que supuestamente hace una crítica al marxismo analítico pero no tiene nada que ver con el marxismo.

Esta tarea empieza. Mis obras, más que haber sido discutidas están ahí como fundamento de un trabajo por hacer. Espero que se haga en el futuro.

En Brasil y Venezuela —por obvias razones como la corrupción, principalmente— se empezó a discutir la relación entre ética y política. La clase dominante fue quien, finalmente, impuso su visión sobre tal relación. La consigna de la burguesía fue (en Brasil, por ejemplo) la de "ética en la política" que incluso impidió, en la práctica, que se avanzara más a fondo en la lucha contra la corrupción. En este marco, ¿cómo articulas filosóficamente los dos temas? ¿Cómo hacerlo hoy, concretamente en América Latina?

Bueno, yo estoy escribiendo una ética de la liberación: la primera parte la dedico a la ética de la política; la segunda parte a las grandes regiones de la ética. Lo

que sucede es que la ética es algo más profundo porque es el reconocimiento de la persona del otro, del dominado; el problema de fondo de la política es una verdadera teoría de la democracia; el problema de la ética es el problema de la verdadera participación de los afectados. Entonces ahí se arregla. La corrupción se produce porque hay grupos de poder que realmente no son ni electos democráticamente ni evaluados democrática y continuamente. Es decir, no hay participación de los afectados. De ahí que el problema de la corrupción no sea un problema ético de fondo; el problema ético de fondo es la concepción del poder, el ejercicio del poder político.

Precisamente en este punto, Apel o Habermas lo dicen de manera muy exacta: la democracia no es puramente procedimental. ¡No!, la democracia es una fundamentación ética, porque hay un principio ético fundamental: siendo parte de una comunidad de comunicación, hemos de llegar a un acuerdo y este acuerdo tiene validez ética y también política; si todos los afectados pueden ser participantes, significa que quien es afectado en su interés, puede participar en la discusión en *igualdad* con los demás. Este es un principio ético fundamental. Yo agregaría que es un principio pragmático-ético y es el principio de la democracia. Entonces, hay que radicalizar a la democracia como ética y no solamente como procedimiento. Además de que es un procedimiento, es necesario, por supuesto, contar con instituciones que sean viables. Pero en la base de eso, tiene que haber una concepción realmente ética de la democracia ligada al principio ético.

Con esto quiero decir que la ética no está por una parte y la política por otra. En esto yo estoy con la más antigua tradición, pero al mismo tiempo creo que es el futuro: lo político no es sólo procedimental, sino que es también el ejercicio de una relación de comunicación humana que exige que todos los afectados sean participantes para darle validez al acuerdo. Se trata de la validez de los acuerdos que después se promulgan como leyes. Es éste un principio ético intrínsecamente político, y lo político es intrínsecamente ético, es decir, es un juicio práctico que es tan político como ético porque cumple con el criterio de que los afectados son participantes.

En este sentido, hay que radicalizar para no quedarnos en cuatro o cinco expresiones finales (como la corrupción), o en "cositas secundarias", que son finalmente expresiones de un sistema no democrático y, por lo mismo, inmoral.