

Luis Martínez Andrade

Año 0, No. 0, septiembre 2013

Entrevista publicada en *Metapolítica*, No. 81, Abril-Junio 2013, p. 104-110, México y en *Círculo de Poesía*. Revista electrónica de literatura. Año 4, semana 14, abril, 2013. Versión en francés: « La théologie politique au service de la libération. Entretien », *La Revue des Livres*, No. 10, Mars-Avril 2013, p. 54-59 (Traducida por Benoit Laureau y por Hélène Quiniou).

Entrevista realizada en la ciudad de Lausana el 25 de octubre de 2012, en el marco del Coloquio Internacional *Penser l'émancipation*.

Luis Martínez: En su libro 20 tesis de Política usted plantea re-pensar la Política y lo Político desde un paradigma emancipador. América Latina ha padecido durante más de cinco siglos el peso de la Colonialidad del Poder y la Colonialidad del Saber ¿Cómo realizar el proyecto trans-moderno desde el Estado?

Enrique Dussel: Precisamente. Mi libro 16 tesis de Economía Política va a complementar a las 20 tesis de Política[1]. El marxismo no desarrolló de manera profunda las categorías políticas. Marx redactó *El Capital*, pero no escribió tres tomos sobre el "El Estado". Allí, en el Estado tenemos una polémica con Raúl Zibechi o con John Holloway, terrible. Por su parte, García Linera no escatima en sostener que precisamos del Estado. Por mi cuenta, yo digo: "cuidado, el Estado no es capitalista, ya existía en Egipto hace cinco mil años". Incluso, Samir Amín dice del Estado que es una institución ambigua, pero necesaria. No este Estado sino otro Estado que hay que construir. La visión neoliberal no va a transformar el Estado. Ni siquiera partimos de ella. Lo transformará la democracia participativa pero articulada a la democracia representativa. Allí me opongo a Zibechi y a Holloway y, al mismo tiempo, le digo a García Linera que las contradicciones entre la universalidad y la particularidad son contradicciones creativas y, en ocasiones, destructivas. La cuestión es crear un Estado que responda a una nueva definición del "poder político", no como dominación sino como afirmación de la vida. Se deben crear Instituciones que afirmen la

vida. Cuando no funcionen hay que transformarlas. Pero el único criterio es la democracia participativa, es decir, cuando el pueblo, desde la base, con democracia directa (La comuna hasta el nivel Nacional, como en Venezuela), pueda participar y poner coto a la representación que también es necesaria. La democracia liberal es representativa pero no existe la participación. Sin embargo, Holloway y Negri proponen una democracia de acontecimientos (événements), una democracia desarticulada y participativa, sin representación. Son idealistas, porque no caen en la cuenta de que hay que resolver la cuestión del Estado. Para ellos, el Estado es burgués y no se puede aceptar. Esto es peligroso, porque es la extrema izquierda que se une con la extrema derecha. Esto es Nozick y el Estado mínimo[2]. Esto es Bush que dice: “el Estado no funciona. El ejército se puede privatizar”. Hay un anarquismo de derecha. El Estado es necesario, por supuesto, no el Estado burgués. En la economía también hay instituciones. Las tres instituciones básicas de la económica son la empresa productiva (que existe desde el neolítico), el mercado -hasta el tianguis con su moneda: el “cacao”- y la regulación del Estado. Son instituciones que funcionan en el capitalismo y que no lo hacen bien en el sistema socialista. Tenemos que redefinirlas en la trans-modernidad. La empresa productiva tiene que ser distinta a la propiedad privada y a la propiedad estatal soviética -que no fue democrática ni tomó en cuenta al obrero-, el mercado que es competitivo, pero a la competencia hay que regularla. No hay que eliminar la competencia. El Estado participativo debe regular el mercado. Y el capital financiero debe estar en manos del Estado participativo. La planificación debe estar en manos del Estado participativo. Es una nueva concepción del Estado y una nueva concepción de la economía que no es socialismo real. Hay que tomar del socialismo lo mejor, quizá solo el nombre. Y digo solo el nombre, porque el proyecto es económicamente, políticamente, culturalmente, míticamente y religiosamente distinto al socialismo moderno. Tenemos que ir más allá de la modernidad.

LM: En su libro *La Guerra de Dioses*, Michael Löwy analiza las afinidades electivas entre el marxismo cálido y el cristianismo de liberación[3]. ¿Cuáles serían las afinidades electivas entre la crítica de la modernidad realizada por Walter Benjamin y por los teólogos de la liberación?

ED: Walter Benjamin habla del mesianismo materialista. El materialismo es marxista pero también es semita. Yo parto desde los textos del juicio final de Osiris, tres mil años antes del cristianismo y dos mil cuatrocientos años antes de Isaías, donde Osiris le dice al muerto:

¿qué has hecho bueno para ser resucitado? Y entonces el muerto, en el Libro de los muertos, en el capítulo 125 (los antropólogos lo han ordenado de esa manera), responde: “Di pan al hambriento, di de beber al sediento, di vestido al desnudo y di una barca al peregrino”. Cuatro necesidades como criterio ético de la resurrección. Osiris dice: “iohh, has hecho el bien!”. Por tanto lo resucita. Treinta siglos después, el fundador del Cristianismo repite lo mismo. El criterio del juicio final, que es de Osiris, no cristiano ni judío, es egipcio. Diecinueve siglos después, Marx –el fundador del socialismo– dice ¿cuáles son las cuatro necesidades humanas? “Comer, vestido, casa y calefacción”. Yo digo, en el desierto arábigo era beber, porque allí te mueres de sed. Pero en Alemania había mucha agua pero hacia mucho frío. Entonces Marx cambió “dar de beber” por “la calefacción”. Su hijo Edgar se le había muerto de frío. Aquí la necesidad primera era la calefacción, pero eran las mismas cuatro, este es el materialismo sacramental, esencia del cristianismo. Es un mesianismo, en el sentido que es una ruptura histórica. Entonces, el tiempo-ahora (Jetztzeit) de Walter Benjamin es el kairos de San Pablo, porque Pablo habla del kronos que es el tiempo lineal y el kairos que es el tiempo mesiánico; Benjamin lo toma de las Epístolas a los Romanos. Diez veces escribe kairos. Esto también lo ha analizado Agamben, Žižek (pero no lo interpreta bien, porque lo psicológiza), Badiou (que lo toma por l’*événement*), Taubes y Hinkelammert (quien mejor lo ha interpretado)[4].

La teología de la liberación, como dice Michael Löwy –y fue el primero en decirlo– realizó la intuición de Walter Benjamin. Lo que intuyó Benjamin, la teología de la liberación latinoamericana no sólo lo llevo a cabo sino que además lo reformuló, lo hizo política y lo hizo revolución. Guillermo Almeyra, un marxista argentino radicado en México, publicó un artículo sobre Hugo Chávez donde no entiende por qué el presidente venezolano cita a Marx y lo identifica con Jesús y con Zapata... ¿Cómo puede hacer eso? Yo digo: lo hace muy bien. Habla de Marx. El materialismo mesiánico es Jesús. Zapata es el imaginario popular. Pero para un marxista ortodoxo esto es inconcebible. No se da cuenta que esto es el tema. Lo que para Almeyra es una confusión en Hugo Chávez es una intuición exacta. Es benjaminiano Hugo Chávez. Ahora, hacer esto es muy difícil. Pero la tarea de teorizar es nuestra responsabilidad.

La izquierda siempre concibió al Estado y a la política como dominación. Sin embargo, si hay afirmación de la vida ésta es positiva porque es el ejercicio de la “voluntad de vida”. En este sentido, una teoría política en América Latina no tiene que hacer la crítica de la “política negativa” sino que tiene que realizar la construcción de una política para el ejercicio del poder positivo a favor de un pueblo. Por ello, yo le doy a García Linera, a Hugo

Chávez y a la gente que tiene un poquito de inquietud teórica la clave de una política que se debe desarrollar. No estoy criticando la política sino que estoy dando claves para ejercerla, por consiguiente, les sirve. Cuando estás ejerciendo el poder, criticar la política como dominación no sirve de nada. Ahora hay que ejercer el “poder obediencial”. Y eso, Hugo Chávez lo tiene clarísimo. En una ocasión –él estaba a unos metros- leí un texto titulado “Condiciones democráticas del ejercicio del liderazgo”, que se encuentra publicado en mi libro Carta a los Indignados[5]. Concluyo el texto diciendo: “el liderazgo perfecto es su disolución. Es cuando el líder ya no es necesario porque el pueblo ya sabe gobernar y participar”. Se lo dije a Chávez. Entonces, Hugo Chávez tomó la palabra y me dijo: “Enrique, me gustó mucho lo que has dicho. ‘El liderazgo perfecto es su disolución’”.

Lo trans-moderno es lo que viene más allá del capitalismo y más allá de la modernidad y más allá del socialismo del siglo XX. Yo no hablo del socialismo del siglo XXI porque creo que sería achicar lo que viene. Pero si se habla del socialismo del siglo XXI está bien, porque no es el del siglo XX.

LM: ¿Qué opina del redescubrimiento de San Pablo?

ED: Quien relanza la discusión es Alain Badiou. Con la teoría del événement (que es justamente lo mesiánico y la irrupción de la novedad de la historia), Badiou toma a Pablo para mostrar cómo un hombre abre un mundo y es fiel a ese proyecto. Entonces es un acontecimiento. Lo toma como ejemplo, pero Badiou no da cuenta de que este ejemplo “era fundamental”, porque logró introducir en la filosofía política un tema completamente desconocido. La ruptura se produce en el choque entre el pensamiento semita y el pensamiento helénico. Yo tengo dos libros titulados El humanismo semita y El dualismo en la antropología de la Cristiandad donde analicé cómo se da este choque y, por supuesto, allí se encuentra San Pablo pues están las categorías cuerpo, alma, carne, resurrección, inmortalidad. En Platón, Aristóteles y los estoicos, por ejemplo, la “necesidad” es el fondo de la política. Es el pensamiento semita de Pablo, pero incluso el del fundador del Cristianismo. Todos hablan de Pablo, pero todo lo que dice Pablo ya lo había dicho el fundador del Cristianismo. Por ejemplo, quien primero hace una crítica de la ley es el fundador del Cristianismo: “el sábado está hecho para el hombre, no el hombre para el sábado”. Fundió la ley pero también dijo hay que cumplirla a la letra. Pero la letra es más profunda que la apariencia y si un hombre se está muriendo no voy a dejar que se muera sólo porque es sábado. No, lo voy a ayudar. No voy a cumplir la ley. La vida es la esencia de la ley. El Jesús

Ben Joseph es el importante, no Pablo. Franz Hinkelammert y yo estamos de acuerdo en que el fundador del cristianismo y Pablo son lo mismo. Para los demás filósofos existe una diferencia entre el fundador como sujeto anecdótico y popular y Pablo. Para nosotros no fue sólo popular sino que fue además fue un teórico, con categorías teóricas de gran calado. Por ejemplo, el midrash del Samaritano es un texto categorial, metódico. Le preguntan: ¿Qué es la proximidad?, el cara-a-cara. Que está mal traducido como ¿Qué es el prójimo? Entonces, el construye un cuento. Pero un cuento metodológico. Había un hombre que pasaba por un camino -aquí ya tenemos a la Totalidad-. Vienen los bandidos y lo tiran fuera -aquí ya tenemos a la exterioridad-. ¿Quién pasa primero? Un sacerdote. Entonces, el fundador del cristianismo dice “el origen de toda crítica es la crítica de la religión”. Después lo repite Marx. Él empezó eso. Criticó el templo. Marx lo repitió XIX siglos después. Hace pasar a un sacerdote que preocupado por el templo, no vio al hombre en el camino. Después sucede lo más prestigioso de Israel: la aristocracia. Y no ve al hombre tirado. Luego, pasa un enemigo de Israel, un Samaritano y éste lo ayuda. Entonces, el fundador pregunta al fariseo ¿Quién hizo la experiencia de la proximidad? El tercero, responde: el fariseo. “Entonces haz lo mismo”, espetó el fundador. Aquí tenemos las categorías de “Totalidad”, “Exterioridad”, “crítica social”. Es un texto teológico pero con una teología que se aprende en la sinagoga, técnicamente. Es un gran teórico. El fundador fue más teórico que San Pablo. Pero esto todavía no lo saben ni Badiou, ni Agamben, ni los demás.

Pablo, efectivamente, es un revolucionario político. Incluso, en Estados Unidos se está discutiendo la filosofía en Pablo, Pablo como filósofo. Por supuesto, esto es una locura para el mundo. Pablo habla de que hay una contradicción entre dos sabidurías. Hinkelammert acaba de publicar un libro titulado La maldición de la ley, son seis estudios sobre Pablo. Un libro superior a lo que han escrito los europeos. Estamos en cosas muy constructivas. Por ello, Pablo es clave ya que representa la irrupción del mundo semita en el Imperio Indo-Europeo o Romano y es otra visión de las cosas. Efectivamente, la filosofía nunca se hizo cargo de esta temática. A lo mucho se ocupó de San Agustín. Pero Agustín es un pensador romano y, por tanto, es maniqueo. Pablo es más semita, es más fuerte. Luego, por supuesto, se irá domesticando su pensamiento hasta llegar a la Edad media y, durante el proceso, se perderá el elemento mesiánico. En ese sentido, Walter Benjamin es pertinente porque redescubre el sentido revolucionario del mesianismo.

Para mí, el catolicismo nace al mismo tiempo que el Constantismo, es moderno. La Iglesia medieval era mediterránea ante el Oriente y ante los árabes. En cambio, el descubrimiento del Atlántico redefine todo. El cristianismo del Sur de Europa que se abre al Atlántico y a

América Latina va a ser el catolicismo, que es una nueva interpretación del Cristianismo y su fundación es en Trento, que es moderno. Trento, racionalmente, dice cuáles son los libros de la Biblia y cuáles no. Esto era inimaginable para un medieval. Racionaliza la Iglesia: el celibato es exigido, pone seminarios, estructura la teología, etc. Hace una Iglesia moderna. El constantismo es la contraparte, también moderna.

Hace poco dicté una conferencia en Núremberg y se encontraban como cincuenta luteranos porque van a celebrar los quinientos años de las tesis de Lutero, en Wittenberg. Hice una interpretación de La Reforma y todos se quedaron con “la boca abierta”, ya que les demostré que “la modernidad es la apertura al Atlántico”. El norte de Europa se tenía que conectar a Roma porque si no se conectaba a Roma estaba en el aire, estaba con los osos polares. Pero con el descubrimiento del Atlántico, el Norte de Europa se conecta al Atlántico y se abre al mundo, entonces, ya no necesita más a Roma. El descubriendo de América y del Atlántico, posibilita la separación del norte de Europa, en una visión no-eurocéntrica. Entonces, demostré este hecho. Al final, una profesora de Yale, me dijo: “vous m’avez convaincue”. El eurocentrismo que traen, les impide entender qué es la Reforma. Entonces, cuando uno lo ve en la Historia Mundial entiende que Lutero hubiera sido un heresiarca como Jan Hus, Ulrico Zwinglio, o uno secundario, si Europa hubiera seguido unida a Roma. Sin embargo, Europa se abrió al Atlántico y Lutero tomó una significación mundial. Por tanto, el Sur de Europa se tuvo que re-definir. El Imperio Otomano ya no importaba, porque se le rodeaba por los Océanos. La modernidad: la tesis del Atlántico. El catolicismo es un epifenómeno distinto a la Iglesia medieval, que estaba bloqueada por el mundo otomano-árabe y se desbloqueó en la modernidad y empieza a tener una función colonial. Causa sensación esta visión. Apenas la expuse en Berlín. Todos quedaron impactados.

Los que inventan la visión euro-céntrica son los románticos. Schlegel, Schiller, Windelban y Novalis -quien es citado por Walter Benjamin en su Concepto de la crítica del romanticismo- y dice: “Nosotros inventamos la antigüedad”. En otras palabras, el concepto de antigüedad surgió al final del siglo XVIII y Hegel es el primero que lo capta. Por consiguiente, Hegel es el primero que explica la historia euro-céntrica romántica. Hegel menciona que el concepto de libertad se va desarrollando en la historia. Surge desde el mínimo de libertad -y eso es China- y crece en la India, crece en Persia, en el mundo griego, en el mundo romano... y eclosiona el espíritu cristiano en el mundo germánico. El mundo germánico es la verdad absoluta del cristianismo, como religión absoluta. Por tanto, Marx se enfrenta contra esa religión de Hegel. Por ello Marx dice: “el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión de.... Hegel”. La casualidad es que el fundador del cristianismo había

empezado por la crítica del judaísmo en el Templo, que se había fetichizado: “Habéis transformado mi casa de adoración en una guarida de ladrones”. Entonces sacó el cinto y tiró todas las monedas al suelo. Una crítica económica del fundador del cristianismo. Ese día, los sacerdotes decidieron matarlo. Era un laico. El fundador del cristianismo fue un laico, no fue un sacerdote. Estaba en contra del Templo.

LM: En sus últimos libros, Leonardo Boff menciona que el problema central de la civilización es el antropocentrismo ¿Cuál es su posición al respecto?

ED: La vida es lo más sagrado. Pero la vida tuvo una evolución y produjo un efecto, el más maravillo del universo: el cerebro humano. Perdón, pero es lo más maravillo que ha producido la vida. Tengo quince mil millones de neuronas en mi neo-cortex, con doscientos mil conexiones. Mi cerebro tiene una complejidad maravillosa. Yo soy la culminación de la vida. Yo no produzco al ser humano. La vida nos ha producido. En nosotros la vida tiene auto-conciencia. Ya decía el filósofo Ernst Bloch: “al comienzo; nacemos, respiramos y deseamos[6]”. Pero la vida se nos ha dado a cargo. La autoconciencia. La única vida que tiene auto-consciencia es la vida humana. Somos la gloria de la vida. No hemos producido ni la vida, ni hemos producido al ser humano. Ahora, nuestra auto-consciencia libre debe estar a la altura de lo que somos y de lo que hemos recibido gratuitamente. No es antropocentrismo, somos la gloria de la vida. Pensar que es antropocentrismo es reducirme a una planta. La planta tiene dignidad, no tiene valor. Es un fin, no es un medio. Pero, quien tiene más dignidad de todos los seres vivos es el ser humano porque es lo más esplendido de la vida. Es donde la vida se hizo responsable de la vida, por ello podemos destruir la vida. Ningún ser viviente puede destruir la vida. Claro, hace un equilibrio ecológico necesario. El ser humano es el centro no porque lo hayamos dictado nosotros, sino porque la vida así lo hizo. Ahora tenemos que ser responsables de esa vida. Tenemos que estar al nivel de lo que hemos recibido como don. Los aztecas llaman “macehual” al deudor. Hemos recibido la vida como deuda. Entonces ¿cómo puedo pagar la vida? Dando gratuitamente. Aquí entra la economía de la reciprocidad. Cuando yo regalo algo: pagué mi culpa, pagué mi deuda. Cuando vendo algo: quedo deudor, porque hice uno por uno. Como recibí todo gratis, solo equilibrio dando gratis. Es la economía del don, la economía futura, perfecta, utópica. Esto son las “reducciones jesuíticas” que es el socialismo utópico. Primer capítulo del socialismo utópico. Lo que los Jesuitas realizaron no fue un invento sino que organizaron la vida de los indígenas recolectores que tenían todo en común, era un comunismo total. En 1759, en

Brasil, y 1767, en América Latina, expulsan a los Jesuitas, que eran casi dos mil quinientos y que viajaron por toda Europa y escribieron en todas las lenguas (ruso, checo, húngaro, etc.) Las Reducciones. De allí, tanto Morelli como Babeuf sacan la idea de "Jardín Utópico". Es Latinoamericana. El primer capítulo del socialismo moderno no escrito, ni por Ernst Bloch, ni por nadie. Nosotros tenemos que escribirlo. Eso no es antropocéntrico sino vital-céntrico, porque el ser humano es la gloria de la vida. Incluso Teilhard de Chardin habla de la atmosfera, biosfera y la noosfera. Esta última es la culminación. Por tanto, decir que el ser humano es el centro del universo. No es antropocentrismo sino que es reconocer algo que nosotros no hemos producido sino que hemos recibido gratis. Pero hay que ser responsable. Sin embargo, hemos recibido la vida y la estamos destruyendo. La libertad y la subjetividad son una culminación misteriosa de la vida.

En el concepto de la crítica del romanticismo, Benjamin trabaja con Johann Gottlieb Fichte ya que éste habla de las tres reflexiones 1) conocer la realidad, 2) tener consciencia de que conozco y, 3) tener consciencia que tengo consciencia que conozco, esto es, la crítica. Esto porque hay neuronas en la complejidad gramatical que toma consciencia de ser un sujeto de poseer consciencia. Y esto no lo tienen ni los primates superiores. Esto ha sido fruto de la vida, por tanto, tengo que ser respetuoso de mi dignidad. Hay que venerar al gigante que somos, sin haberlo merecido, somos simplemente deudores.

El sistema no es antropocéntrico sino capital-céntrico. El centro del sistema es el aumento de la tasa de ganancia, esto es lo destructivo. Si el ser humano estuviera en el centro se tendría que afirmar toda la vida. Los seres que no son humanos no tienen derecho, tienen dignidad, ésta última es más fuerte que los derechos. Para tener derecho hay que tener auto-consciencia. Para qué darle derechos a la naturaleza si tiene la dignidad de lo sagrado. Es lo que es fin, lo que no tengo derecho para hacerlo mediación.

LM: Entonces, qué piensa respecto a que en Ecuador se han otorgado derechos a la naturaleza...?

ED: Metáforas... metáforas, como el socialismo del siglo XXI, metáfora. Pero en estricto sentido, para tener derechos hay que tener autoconsciencia. Hay que ser libre. La naturaleza no es libre, pero tiene algo más que los derechos, tiene dignidad. Respeto a la naturaleza porque está viva. Claro, me puedo comer una lechuga como me puedo comer un animal. Es una mediación para la vida. Así lo decidió la vida y yo lo debo cumplir porque yo no puedo poner mi mano -cual si fuera la planta- y generar el proceso de la fotosíntesis. Es

la vida que permite la vida. Hay que trabajar el tema de la dignidad. Por ello, Marx dice “el trabajo vivo no tiene valor, tiene dignidad. El valor es una mediación, la dignidad es un fin”. Kant ya decía que “la persona humana es un fin y no es un medio” Y esa es la doctrina del fetichismo en Marx.

LM: ¿Cuál es el aporte de Leonardo Boff al pensamiento latinoamericano?

ED: Leonardo Boff corresponde a lo que yo llamo la segunda generación de la Teología de la Liberación. Aunque no lo parezca yo soy de la primera generación. Yo me acuerdo cuando conocí a Leonardo en 1975, precisamente en un Congreso que realizamos en México. Él hablaba entonces de la “Teología de la cautividad” porque en aquellos años Brasil todavía se encontraba en plena dictadura; entonces el término de Liberación todavía no le era familiar. Fue un excelente Congreso sobre Teología de la Liberación en el CUC (Centro Universitario). En ese Congreso Leonardo Boff descubre la Teología de la liberación. Yo le dije: “La Teología del Cautiverio -que sería Egipto- es un capítulo de la Teología de la Liberación”. Entonces, allí él captó el tema. Él es de la segunda generación. Yo, en cambio vengo del 67-68, incluso, antes. Por su parte, Boff se encontraba en Alemania y todavía no había captado muchas cuestiones latinoamericanas. Venía aterrizando por allí de 1974-1975. Yo justamente comenzaba mi exilio en México. Leonardo Boff es un gran teólogo. Pero en el tema de Marx no es tan fuerte. Lo ha leído metafóricamente, pero no lo ha leído a fondo. Su pensamiento teológico y aún ecológico es más franciscano, más místico. No está construido en una línea marxista precisa. Que esto no es muy frecuente entre los teólogos de la liberación porque Gustavo Gutiérrez utiliza un Marx gramsciano, que es muy bueno. Yo tengo un artículo titulado “Teología de la liberación y marxismo” donde estudio cómo todos los teólogos trabajan a Marx y casi todos lo hacen desde la Política y desde Gramsci pero la lectura del “El Capital” la hacen realmente Franz Hinkelammert y Hugo Assmann. Y posteriormente, yo. Pero todos los demás teólogos no han hecho una lectura seria del “El Capital”. Leonardo Boff abre una gran visión ecológica, espiritual y mística pero no puede morder la economía de un punto de vista categorial marxista.

LM: Ya desde la introducción de La Filosofía de la Liberación usted apunta que: “La pobreza de gran parte de la Humanidad, situada en el sur del planeta, y la posibilidad ecológica de la extinción de la vida serían los dos problemas centrales de la filosofía en el siglo XXI. La Filosofía de la Liberación los ha situado desde su origen como el punto de partida de su

pensar crítico”.

ED: La Filosofía de la Liberación es una filosofía de la vida, entonces, el comer, el beber, el vestir, el habitar son las exigencias materiales. El primer capítulo y el cuarto, que son la parte material, de mi Ética de la Liberación, son el fundamento de la Ecología[7]. Es una filosofía de la vida y de la muerte. El criterio de verdad es vida o muerte. Pero después he trabajado el tema de la Ecología en Marx. La posición de Marx, que yo explico, es que en la teoría del plus-valor relativo es donde se encuentra la posición ecológica, porque el ecologista siempre se vuelve contra la tecnología -para el ecologista la tecnología destruye la tierra- como si el problema fuera la tecnología. Hay que hacer una tecnología nueva o ecológica. Yo digo no. El tema no la tecnología. El tema es el capital. El peligro es el capital. Para ello hay que ver la teoría del plus-valor relativo. El plus-valor relativo no es el plus-valor absoluto, éste último es cuando yo produzco más porque sobre-exploto el trabajo, cuando hago trabajar más horas o cuando organizo mejor la producción. Pero el plus-valor relativo se logra por la revolución tecnológica, ya que la tecnología permite que en menos tiempo de trabajo se produzca más unidades de producto y, por tanto, hay más plus-valor. Esto significa que la proporción del salario es menor en la unidad de producto. Por ejemplo, cada libro, gracias a la imprenta, hace que el salario que se paga por el libro sea menor. Si lo tengo que escribir a mano uso 200 horas, pero si lo imprimo son 5 minutos. No es que la tecnología produzca valor, lo que hace es que ahorra trabajo humano y, por ello, la proporción del salario baja y sube el del plus-valor, el plus-valor relativo. De tal manera, que la revolución tecnológica fue lanzada no por los grandes inventos teóricos. No es que la ciencia se aplique a la tecnología y la tecnología se aplique al proceso productivo. Es al revés. Es en el proceso productivo que para disminuir el valor del producto que se necesita hacer una revolución tecnológica que permitirá una revolución científica. Es de la economía a la tecnología, y de la tecnología a la ciencia. La explosión tecnológica el siglo XVIII, la máquina de vapor, todas las máquinas se debieron a la exigencia de disminuir el valor del producto. ¿Por qué bajar el valor del producto? Porque existe la competencia entre capitales. El capital que logra producto a menor precio, lo vende. Quien lo tiene a mayor precio pues es eliminado porque no logra venderlo. Entonces, el criterio es quién produce mercancías con menor valor y para ello se utiliza la tecnología. El criterio es el aumento de la tasa de ganancia, pero para aumentar la tasa de ganancia debo producir mercancías al menor precio posible, entonces, en el corto plazo, el capitalista es fustigado por los demás capitalistas para producir con el menor valor posible. Por tanto, utiliza la tecnología que le permite esa reducción de valor. Por ejemplo, un capitalista no puede decir que producirá un

auto eléctrico Ford 1904 en 50 años porque en dos años lo fundió la General Motors. La competencia exige al capital –en el corto plazo– subsumir una tecnología que le permita inmediatamente bajar el valor del producto. Por consiguiente, el problema no es “la mala tecnología” sino el principio de selección de la tecnología que es la competencia y, la esencia del capital, que es el aumento de la tasa de ganancia. En ocasiones, los ecologistas son idealistas porque piensan que la tecnología es un peligro. No, el peligro es el capital, quien elige “la mala tecnología” y no la puede elegir ecológicamente porque necesitaría tanto tiempo para desarrollarla que lo fundirían en el camino. Esa, en el fondo, es la posición de Marx. Pero nadie ha reflexionado sobre ello. Yo, en cambio, planteo otras cuestiones. Por ejemplo, Marx dice que la tierra y el trabajo no tienen valor, son infinitas porque son las fases de la creación del valor. Entonces, la tierra y la vida no tienen valor, tienen dignidad. El trabajo humano no tiene valor, es la fuente creadora de valor. Entonces, el principio ontológico de la ecología es que la tierra y el trabajo humano no tienen valor económico ya que son la fuente. El capital está destruyendo al ser humano como trabajo y está destruyendo a la tierra. El peligro es el capital como criterio de selección de tecnología y no la tecnología en sí. Ahora, en este punto, por ejemplo Leonardo Boff, que es más místico, no puede llegar, porque no sabe qué es el capital. El capital es “valor que se valoriza”, no es dinero, ni bancos, ni fabricas. Para valorizar el valor, hay que extraer “plusvalor” y para extraer “plusvalor” tengo que desarrollar la producción, y para ello, preciso de tecnología. Es una cosa compleja. Si tengo como criterio el desarrollo de la vida y no el aumento de la tasa de ganancia, entonces tengo otro criterio económico completamente distinto y así podría decir: entonces desarrollemos la tecnología a largo plazo, porque la competencia no la voy a eliminar sino que será regulada desde la vida. Ahora estoy escribiendo un libro que se titula “16 tesis de economía política” y allí sí voy a llegar a puntos novedosos: el proyecto pos-capitalistas. Entonces, el criterio vida-muerte es el que tendrá que imponerse como criterio normativo de la economía y no el del aumento de ganancia que es un principio irracional que funda la racionalidad del sistema.

LM: ¿Cuáles son los desafíos de la Teología y de la Filosofía de la Liberación en el contexto de los gobiernos progresistas en América Latina? Por ejemplo, en el Brasil de Lula, el proyecto de transposición del Río de San Francisco ha generado, incluso, un debate al interior de los teólogos de la liberación.

ED: Actualmente Dilma Rousseff, presidenta de Brasil, no ha exigido a las compañías que

talaron gran parte del Amazonas que paguen la devastación que han provocado. Tenían que pagar una cantidad de dinero y la presidenta se los ha perdonado. Hay medidas completamente anti-ecológicas que el gobierno está permitiendo.

El problema también se reproduce en Bolivia. Por ejemplo, el vice-presidente Álvaro García Linera se siente responsable del desarrollo del país. Si el Estado no logra un cierto beneficio económico para la población pues va a fracasar. Pero los indígenas dicen: “Momento. Tenemos que seguir con nuestros usos y costumbres, no modernizarnos así”. Entonces se produce un choque entre García Linera y los movimientos populares, esto es, modernización o ir paulatinamente desde la tradición y desde la Madre Tierra. Este también es el problema en Bolivia. Este tema es central ¿cómo se soluciona? Yo creo que se soluciona poniéndose en lugar de los pueblos originarios y diciendo: “hay que tratar el problema ecológico desde las costumbres pero dialogando con la modernidad y plantearse qué elementos técnicos de la modernidad pueden ser adaptados a un proceso que no sea destructivo”. La única manera es que los mismos pueblos lo realicen. Tendríamos que preguntarles a las comunidades riverseñas del Río de San Francisco cómo desarrollarían la región de manera que no destruya el medio-ambiente.

Notas

[1] Enrique Dussel, 20 tesis de Política, México, Siglo XXI, 2007.

[2] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, United States, Basic Books, 1974.

[3] Michael Löwy, *La guerre des dieux*, trad. de Michael Gibson, Paris, Éditions du Félin, 1998.


[4] Giorgio Agamben, *Le temps qui reste : Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Rivages, 2004 ; Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 2002 ; Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998 ; Jacob Taubes, *La théologie politique de Paul*, trad. de Mira Kôller et Dominique Séglerd, Paris, Seuil, 1999 ; Slavoj Žižek, *La marionnette et le nain*, trad. de Jean-Pierre Ricard et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2006.

[5] Enrique Dussel, *Carta a los indignados*, México, La Jornada, 2011, capítulo 2.

[6] Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, Madrid, Trotta, 2004.

[7] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*,

Madrid, Trotta, 2003.

 3569total visits.