

Enrique Dussel y la cuestión de la dependencia. Apuntes en torno a un debate en el marco de la filosofía latinoamericana

Enrique Dussel and the Question of Dependency. Notes on a Debate Within the Latin American Philosophy

Adriana María Arpini¹

 <https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

Resumen:

Exploramos el impacto que tuvieron los planteos acerca de acerca del problema de la dependencia y la dominación en los desarrollos de la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Revisamos las posiciones de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti Guldberg y Arturo Andrés Roig. Nos detenemos en las consideraciones de Enrique Dussel antes y durante su exilio mexicano. Nos interesa visualizar el modo en que esa problemática es incorporada y desempeña funciones de crítica y transformación social.

Palabras clave: dependencia, dominación, filosofía latinoamericana, historia de las ideas

Abstract:

We explore the impact that the approaches to the problem of dependence and domination had on the developments of latin american philosophy and the history of ideas. We review the positions of Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.
Contacto: arpini@mendoza-conicet.gob.ar

Cerutti Guldberg and Arturo Andrés Roig. We stop at Enrique Dussel's considerations before and during his Mexican exile. We are interested in visualizing the way in which this problem is incorporated and performs functions of criticism and social transformation.

Keywords: dependence, domination, latin american philosophy, history of ideas

In memoriam

Tras el fracaso de las teorías y políticas del desarrollo, formuladas por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) durante la posguerra, se inicia un período de luchas socio-políticas potenciado por el triunfo de la Revolución cubana, que se extendió hasta el golpe de Estado en Chile, que el 11 de setiembre de 1973 derrocó al presidente Salvador Allende. Durante ese período, que suele denominarse “década revolucionaria”, se intensifica la preocupación teórica por los problemas de la dependencia económica en América Latina. Desde la segunda mitad de la década de los 50, los estudios sobre la dependencia encontraron un ambiente propicio para su desarrollo en Universidades Chilenas, con la creación de centros e institutos de investigación social, donde tuvieron acogida científicos sociales, politólogos, filósofos, educadores exiliados de Brasil y Argentina. En los debates y polémicas acerca de la dependencia, que se dieron desde mediados de los 60 y en los primeros años 70, participaron intelectuales procedentes de diversos puntos de América Latina, produciendo un desplazamiento de la centralidad que hasta el momento habían tenido las teorías del desarrollo².

Nos interesa explorar el impacto que tuvieron los debates en torno al problema de la dependencia en los replanteos filosóficos que

² J. C. Cárdenas Castro (2016) denomina “giro dependetista” a este momento en el desarrollo de las ciencias sociales y la economía, con la presencia entre 1970 y 1973 de algunas interesantes polémicas, que repercutieron en el desarrollo de la teoría política, social y económica del Continente.

se dieron en la misma época. Nos interesa, en particular, revisar la producción de algunos de nuestros filósofos, directamente vinculados a la emergencia de la filosofía latinoamericana de la liberación, con el propósito de comprender cómo fue la incorporación del problema de la dependencia en nuestra filosofía y en nuestra historia de las ideas, y su significación en desarrollos posteriores. Nos referiremos en particular a textos de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Roig y nos detendremos en consideraciones de Enrique Dussel anteriores y posteriores a su exilio mexicano y a su detenida lectura de los escritos de Karl Marx. Atendemos a las diferencias en el modo de incorporar la problemática de la dependencia en ambos momentos de sus reflexiones.

1. La cuestión de la dependencia en el contexto de emergencia de la filosofía de la liberación

Es bien conocido el ensayo que Augusto Salazar Bondy dedica al problema de la existencia de una filosofía auténtica y original de nuestra América, cuyas conclusiones negativas despertaron no pocas reacciones y polémicas entre quienes se dedicaban a la Historia de las ideas latinoamericanas. El asunto venía siendo trabajado por el filósofo peruano desde mediados de los '60 y alcanza una primera formulación en el ensayo *La cultura de la dominación* (1966)³. Allí retoma ideas del ingeniero y economista peruano Jorge Bravo

³ Sometido a discusión en diversas reuniones, la versión definitiva del ensayo es publicada en el volumen colectivo *Perú Problema* (Lima, 1968). Otros escritos del autor sobre el mismo tema son: "Filosofía y Alienación ideológica" (1969/1971), la serie de artículos periodísticos "Cultura y dominación" (1972), "Dominación, valores y formación humana" (1972/1974), "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación" (1973), "El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo" (1973/1995), *Bartolomé o de la dominación* (1974).

Bresani y del economista francés François Perroux acerca del desarrollo, el subdesarrollo y la dominación y las aplica a la interpretación de la cultura y la filosofía peruana y latinoamericana⁴. En 1973, Salazar participa en las Cuartas Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina) y en el subsiguiente Simposio de filosofía latinoamericana. Allí expone sobre “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. Entiende por dominación:

(...) una relación entre dos instancias, que pueden ser personas, o clases, o países, relación tal que A domina a B, tiene el poder de decisión sobre lo que es fundamental respecto a B. B, que es dominado, sufre como resultado una depresión, una falta de posibilidades de desarrollo, una limitación, es decir, todo lo que se puede considerar como defectivo porque el dominador lo subyuga en cuanto tiene la capacidad de decidir siempre por él. Están en una relación tal que son dependientes el uno del otro en el sentido de que están trabajando juntos, viviendo juntos, compartiendo determinadas tareas vitales juntos, pero en la cual uno domina al otro (Salazar Bondy, 1995, p. 153).

Entiende, además, que la dominación de un país sobre otro se da en íntima relación con la dominación de unos grupos sobre otros al interior del mismo país, ya sea entre clases, castas, regiones, etc. Y que la dominación es determinante fundamental del subdesarrollo del país dominado, es decir, del estado de depresión y desequilibrio crónico en que se encuentran los países de nuestra América. Por lo que hace a la cultura, esta queda debilitada y se deterioran sus capacidades de creación; aun cuando puedan existir

⁴ Nos hemos explayado sobre la relación de Salazar Bondy con los economistas J. Bravo Bresani y F. Perroux en el capítulo sobre “La cultura de la dominación en la tensión dominación/liberación” de nuestro libro *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy* (Lima, 2016).

productos de indiscutible creatividad, en su conjunto se trata de una “cultura de la dominación”. En estas condiciones, la filosofía queda igualmente afectada: “(...) la filosofía de nuestra América –dice Salazar Bondy–, de cada uno de nuestros países o del conjunto de los países latinoamericanos, es una filosofía de la dominación, y por lo tanto defectiva” (p. 155) Sin embargo, a pesar de lo desfavorable del diagnóstico, Salazar Bondy apuesta a los sectores de la sociedad y la cultura que emergen, que tienen la posibilidad de salir de la situación generalizada, porque esta no es cerradamente determinante. Antes bien, se puede proponer una acción de la filosofía, en la docencia y fuera de ella que siga un camino diferente al de la dominación; que, en conexión con procesos que se dan al interior de la sociedad, se oriente en el sentido de la liberación. Para ello es necesario: acentuar del sentido crítico de la filosofía, apelando a los instrumentos de la epistemología, el análisis lingüístico y la crítica histórico-social; cambiar el modo de plantear los problemas filosóficos, partiendo de la propia situacionalidad; reconstruir la filosofía a partir de la crítica y el replanteo de los problemas, de manera de producir un pensamiento filosófico liberador. El mismo Salazar Bondy aporta a la reconstrucción de la filosofía peruana con su obra *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, cuya primera edición en dos volúmenes data de 1965⁵.

Otra de las voces importantes en el debate acerca de la relación entre dependencia y filosofía, más precisamente entre dependencia e historia de las ideas, es Leopoldo Zea. En 1969, responde al desafiante texto de Salazar Bondy con un ensayo titulado *La filosofía americana como filosofía sin más*. Ya hemos comentado lo que el intercambio entre ambos autores significó para nuestra

⁵ La obra ha sido reeditada en varias oportunidades. La última, con estudio preliminar de Pablo Quintanilla data de 2013 e incluye como quinta parte el texto *¿Existe una filosofía de nuestra América?*

historia de las ideas⁶. En 1974 publica un conjunto de trabajos sobre el tema en un volumen titulado *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Allí ubica su propio quehacer como historiador de las ideas mexicanas y latinoamericanas que, en virtud de su formación filosófica, busca interpretar el sentido de esa historia. Al mismo tiempo, toma distancia del modo de proceder de investigadores de la historia intelectual pertenecientes a la academia norteamericana –v.gr. Charles A. Hale y William D. Raat– que, desde cierta exigencia de asepsia científica, pretenden evitar interpretaciones en las que se “mezcle” la historia con la filosofía o la sociología. Asimismo, se separa de las exigencias de Luis Villoro de que la filosofía como “auxiliar de las ciencias” se atenga a procedimientos analíticos del proceder científico, abierto a lo universal y evite concepciones generales e ideológicas proclives a caer en el nacionalismo cultural. El problema –responde Zea– es saber a qué tipo de apertura y universalismo se aspira:

¿Al universalismo y apertura propios del neocolonialismo, o al universalismo y apertura a que aspiran los pueblos como los nuestros? Dos formas distintas de relación universal y apertura. ¿La universalización por vía de la subordinación, la *dependencia* a un imperio o a otro, a determinados intereses supranacionales que esos imperios simbolizan o bien por el contrario, la universalización y apertura por la vía de la *solidaridad* de pares entre pares? (Zea, 1974, pp. 13-14).

Frente a la crítica de producir historias subjetivas y no respetar el precepto de mantener la objetividad en el relato histórico, Zea reacciona preguntando, a su vez, si sus críticos escapan al subjetivismo o si la exigencia de objetividad no es más bien expresión de su propia situación, convirtiendo a esa exigencia en una ideología.

⁶ Véase nuestro trabajo: “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del Historicismo en América Latina”, en Arpini (2003; 2020).

Al contrario, para el filósofo mexicano el proyecto latinoamericano parte de la:

Conciencia de la existencia de un aparato de dominio, cuyos lazos serán más difíciles de romper porque están insertos en la mente, en los hábitos y las costumbres de los hombres que formaban los pueblos colonizados. Conciencia de la existencia de lo que en nuestros días llamamos cultura de dominación (Zea, 1974, p. 19).

Y agrega a continuación: “Pero tomar conciencia de nuestro pasado, de nuestra historia a nivel nacional, continental y universal es hacer filosofía de la historia. Una filosofía de la historia a partir de nuestra propia y original situación de pueblos dependientes, colonizados.” (Zea, 1974, p. 26).

De ahí el carácter programático que Zea asigna a nuestra historia de las ideas, el cual se hace expreso como programa de desenajenación y de descolonización que va implícito en la toma de conciencia y que nos coloca como hombres concretos en los marcos de una historia más amplia. En la que buscamos cambiar la relación de *dependencia* por una de *solidaridad* entre iguales. Es claro que la cuestión de la dependencia y de su posible superación queda circunscripta, para Zea, en términos de una toma de conciencia, sin llegar a profundizar en los aspectos estructurales del problema.

Por su parte, Horacio Cerutti Guldberg, en el capítulo dedicado a la teoría de la dependencia, de su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), se pregunta si esta nueva etapa de las ciencias sociales en América Latina, constituye o no una doctrina. Siguiendo a Fernando H. Cardoso señala tres vertientes que aportan al surgimiento de la noción de dependencia: los análisis a los obstáculos del desarrollo, la actualización de los estudios del capitalismo internacional en su fase monopólica desde una perspectiva marxista y el análisis clasista de la historia latinoamericana. Todo ello en vistas de profundizar la crítica al

desarrollismo y a la filosofía de la modernización. Según estas coordenadas teóricas, sería un error considerar a la teoría de la dependencia como un bloque homogéneo; al contrario, existieron agudas polémicas en su interior. De modo que puede ser caracterizada como una corriente de pensamiento con una problemática común, pero con planteos y enfoques diferentes. Theotonio dos Santos diferencia al menos dos líneas de desarrollo: por una parte, frente a un diagnóstico de agotamiento del capitalismo dependiente, el grupo de Gunder Frank, Dos Santos, Caputo, Pizarro, formula una propuesta política coyuntural revolucionaria como vía de despegue económico hacia un desenvolvimiento autónomo de los países latinoamericanos. Por otra parte, Cardoso y Faletto centran la reflexión en el análisis de clase de las sociedades latinoamericanas y muestran marcada preocupación por la función del Estado en situación de dependencia, señalan la existencia de situaciones de dependencia con desarrollo capitalista circunscripto. Ahora bien, ninguna de estas líneas –consigna Cerutti– considera el concepto de “modos de producción”, cuyas implicaciones fueron destacadas por Ruy Mauro Marini, junto a aspectos de la teoría del intercambio desigual, considerada también por Franz Hinkelammert.

Según el análisis de Gunder Frank:

(...) el sistema capitalista comercial e industrial en expansión (...) incorporó a América Latina, o igualmente a Asia y África, dentro de su propia estructura. En este proceso, por cierto, surgió una especie de sociedad dual en América Latina, pero no en el sentido (...) de dos partes separadas, un sector campesino, “feudal”, aislado de la sociedad capitalista nacional e internacional. Al contrario, es una sociedad dialécticamente dual con partes diferentes, pero no separadas: una explotada por la otra. (...) el poder y la determinación de la suerte del país han descansado en la oligarquía burguesa comercial y financiera interna y externa, cuya fortuna, a

la vez está determinada por su participación en el sistema imperialista. El imperialismo (...) es la estructura de todo el sistema económico, político, social –y también cultural– dentro del cual América Latina y todas sus partes (...) se encuentran asociadas en tanto que víctimas de la explotación. (...) La periferia puede desarrollarse sólo si rompe las relaciones que la han hecho y mantenido subdesarrollada (Gunder Frank, 1974, pp. 15-17; citado en Cerutti Guldberg, 2006, pp. 124-125).

Cabe destacar el esfuerzo de Gunder Frank por enfocar el caso de América Latina desde la totalidad del sistema, aunque es necesario atender también al modo de producción al interior de la región. Cardoso, por su parte, advierte que no cabe hablar de dependencia como una noción totalizante, propone la noción de “situaciones concretas de dependencia”. Su análisis constituye un complemento a la clásica teoría del imperialismo. La crítica dependencista se endereza contra las interpretaciones del desarrollismo, el evolucionismo y el funcionalismo; hace un uso causal-significante del concepto de dependencia, para recuperar, en el análisis de la historia, la significación política de los procesos económicos. Así, llega a afirmar que la dependencia es “la expresión política en la periferia del modo de producción capitalista” (Cardoso, 1970, pp. 402-214).

De su análisis sobre el dependencismo, Cerutti Guldberg concluye que “desde un punto de vista epistemológico es falso afirmar que se trata de una teoría”, hay situaciones de dependencia que requieren explicación, en el marco del sistema imperialista, en la etapa monopólica del capital. Propone como hipótesis de lectura para el análisis de la incorporación del dependencismo en la filosofía, en particular en algunos autores que participaron del movimiento de la filosofía de la liberación, que en su imagen de divulgación fue asumida como una doctrina, a pesar de denominarse como teoría, e incorporada en bloque, acriticamente, como supuesto del que

derivan otras proposiciones. Esta crítica de Cerutti a cierto modo de incorporación del dependentismo en la filosofía de la liberación vale, en particular para aquellos que identifica, según su propia clasificación, en el grupo de los populistas⁷.

En el caso de Arturo Roig, la cuestión de la dependencia, sin perder de vista los problemas estructurales, es enfocada siempre desde la perspectiva de la historia de las ideas, en la convicción de que la significación de esta para nuestra América radica en el hecho de que:

(...) surgió y se desarrolló como una de las tantas formas culturales de autoafirmación (...). La Historia de las ideas ha adquirido para nosotros los latinoamericanos un sentido que ha superado hace tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autoconocimiento (Roig, 1983, p. 153).

Tales afirmaciones conllevan el reconocimiento de un desplazamiento desde la idea hacia el sujeto que la porta –*a priori* antropológico⁸–, quién, en más de una ocasión, como consecuencia de su situación de colonizado y dependiente de culturas ajenas, acabó negándose a sí mismo. Esta situación se ha revertido, entre otras razones –dice Roig–, por la acción de nuestros historiadores de

⁷ Entre las diversas líneas de desarrollo de la Filosofía de la liberación Cerutti diferencia, por una parte, al sector populista, cuyas expresiones son “el dogmatismo de la ambigüedad concreta” y el “populismo de la ambigüedad abstracta”; por otro lado, el sector crítico del populismo, con dos vertientes, el subsector historicista y el problematizador. El populismo es considerado como un “obstáculo” en la marcha de la filosofía, que, junto a las ciencias sociales latinoamericanas y a la práctica política, busca el efectivo cumplimiento de transformaciones estructurales.

⁸ Roig utiliza la categoría de *a priori* antropológico para referirse a sujetos sociales que en determinadas situaciones se afirman a sí mismos como valiosos y consideran valioso conocerse a sí mismos, en vistas de una posibilidad de transformación de la propia situación. (cf. Roig, 1981).

las ideas que supieron señalar la fecunda relación epistemológica que hay entre el hecho de historiar ideas y la pregunta por el hombre que está detrás de ellas. (cf. Roig, 1984) Siendo así que, incluso el diagnóstico pesimista de Salazar Bondy contribuyó a movilizar el interés por el conocimiento de nuestro pasado cultural. Tanto la teoría de la dependencia, que está en el trasfondo de las interpretaciones de Salazar Bondy, como las primeras formulaciones de la filosofía de la liberación, impulsaron los replanteos acerca de la comprensión de la realidad social, nacional y continental como heterogénea y conflictiva. Y, aun cuando aquellas tendencias significaron un momento bisagra en el desarrollo de la historia de las ideas, esta ha prevalecido en la base de cualquier filosofía latinoamericana.

Si se acepta que la historia de las ideas es un tipo de historiografía fuertemente marcada por situaciones históricas y sociales que no pueden obviarse, habría que señalar como sus características específicas, además de la predominante atención al pensamiento filosófico y del permanente interés por el problema de la identidad cultural, la tendencia hacia una lectura explicativa y crítica del desarrollo de las ideas en relación con un tema que acompaña al problema de la identidad, cual es la cuestión de la dependencia. Sea cual sea la forma de incorporar la cuestión de la dependencia, no es posible eludirla porque, como bien señala Roig, la Historia de las ideas es un filosofar que se ha ejercido de modo no ajeno a la praxis:

La filosofía latinoamericana se presenta como una herramienta de lucha en la que lo teórico no se queda en el mero plano de un 'juego de lenguaje', sino que es organizado en función de un programa de afirmación de determinados grupos humanos. (...) Dentro de nuestra tradición no son las ideas en sí mismas las que interesan, sino su naturaleza y su función social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que, si las

circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias (Roig, 2008, pp. 171-172).

2. La cuestión de la dependencia en escritos de Enrique Dussel

Otro es el caso de Enrique Dussel. Como anticipamos, es posible advertir diferencias en la forma de encarar el problema de la dependencia entre sus escritos anteriores al exilio mexicano y los posteriores, más específicamente los producidos después de sus estudios sobre la obra de Karl Marx⁹.

En sus escritos de los años '70 incorpora la problemática de la dependencia con referencia a las condiciones sociales, políticas y culturales del quehacer filosófico latinoamericano. En línea con la interpretación de Salazar Bondy, considera que, si hasta ahora nuestra filosofía ha sido expresión "auténtica" de un ejercicio defectivo en situación de dependencia, ha de ponerse en juego "un nuevo estilo de pensar filosófico". "Un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependiente de la Tierra presente." Tal pensar, si toma en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos, desde la opresión y la dependencia "no puede ser sino una *filosofía de la liberación*" (cf. Dussel, 1973). En algunos escritos de esa época se ocupa de hacer una disquisición histórica, no en el sentido de la historia de las ideas, sino, más bien en clave de una filosofía de la historia. En parte para responder a Leopoldo Zea y criticar, por elevación, a la filosofía de la historia de Hegel, en relación con la afirmación del no lugar de América en la historia. En parte para hablar de la "irrupción de una

⁹ *Filosofía de la producción* (1984), *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988), *El último Marx (1863-1882)* y *la liberación latinoamericana* (1990), *Las metáforas teológicas de Marx* (1993).

nueva generación filosófica en Argentina”. En esta dirección, descifra la existencia de diversos momentos en el devenir filosófico del país: un momento óptico liberal: desde fines del siglo XIX hasta la década de los '30, que responde a los intereses de la oligarquía ganadera del Plata; un momento ontológico: se extiende hasta los años '60, su crítica es abstracta, universalista e insuficiente, en la medida que contiene un equívoco al interpretar el ser como sistema, incluso por parte del nacionalismo populista anti-inglés; y un momento metafísico de la liberación: el cual se vendría gestando desde mediados de los '60, busca ir más allá del ser como fundamento y sistema y formula la cuestión filosófico-política señalando que “no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas” (Dussel, 1975, pp. 217-222). Con esta historización del proceso de la filosofía en Argentina –que por lo demás deja flancos a la crítica– lo que busca Dussel es señalar el momento de inflexión en que, tras la incorporación de la problemática de la dependencia en la reflexión filosófica, se habría puesto en marcha una auténtica filosofía de la liberación, que piensa desde la exterioridad/alteridad de la cultura latinoamericana periférica y dependiente.

Pero recién a mediados de la década de los '80, en forma concomitante a su lectura de los textos de Karl Marx y la publicación de sus primeros libros dedicadas al estudio de la obra del filósofo de Tréveris –más específicamente *Filosofía de la producción* (1984b)–, Dussel se ocupa sistemática y críticamente del problema de la dependencia y fija su posición frente a la de otros teóricos dependentistas. En relación con nuestro objetivo, nos ocuparemos de los principales conceptos y de la estrategia argumentativa de Dussel con relación a la filosofía latinoamericana. Nos basamos principalmente en el artículo “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)” de 1984, donde busca esclarecer la médula de la dependencia. Ella no se encuentra en el nivel superficial de la

circulación, sino en el nivel más profundo de la producción. De ahí la necesidad de analizar el trabajo, considerado como “determinación esencial de la cultura”: A diferencia de la vida animal, la vida humana se caracteriza por producir un entorno cultural, material y simbólicamente, por la mediación del trabajo. Pero la cultura no es sólo el fruto del trabajo, ni este es mera mediación, sino que la actividad misma de trabajar es cultura.

El trabajo mismo es la “sustancia” de la cultura, su esencia última, su determinación fundamental (...) el trabajo es un modo de producir la vida humana, de autoproducirla, de crearla. (...) Trabajar es la “actualidad” que modifica la materia natural por medio del uso de una energía carnal (corporal-espiritual), gracias a la cual se transforma dicha naturaleza cumpliendo con la exigencia de una necesidad –ella misma humana–. La necesidad humana, por ser humana, es “trascendental” de la mera necesidad biológico-animal, está abierta a la creatividad (Dussel, 1984a, p. 78).

Pero este análisis es todavía abstracto y general. En un nivel mayor de concreción el sujeto de la cultura es la clase social, que según Marx se determina a partir de la contradicción capital/trabajo. En la lógica del sistema capitalista de producción, mientras el capital, en su afán de aumentar la ganancia, rompe todas las barreras; el trabajo, que es la vida del trabajador, se anonada al ser reducido a mercancía para un intercambio desigual. Intercambio por el cual el trabajador asalariado “entregará más vida (plusvalía) de la que recibirá como dinero (...) el trabajador se torna ‘nada absoluta’” (p. 84).

Ahora bien, cuando se trata de la relación entre países, lo que está supuesto es el horizonte concreto del “mercado mundial”, donde un país tiene una composición orgánica global nacional más desarrollada (por su componente tecnológico) que otro país menos desarrollado. Lo que se expresa en las categorías de “país central” y

“país periférico” respectivamente. En efecto, la tecnología es un factor nuclear en la competencia entre naciones. La tesis del intercambio desigual no termina de explicar la cuestión de la dependencia o explotación de la periferia, porque el problema anida en el nivel más profundo del capital productivo, como bien lo había sintetizado Ruy Mauro Marini en el concepto de “superexplotación”¹⁰ o trabajo remunerado por debajo de su valor en la periferia, como mecanismo de compensación de la pérdida de plusvalía en el centro. Con estas precisiones, es posible comprender el sentido de las relaciones de dependencia entre dos países industriales, uno central y otro periférico, y consecuentemente del imperialismo cultural. Dice Dussel (1984a):

Después de la II Guerra Mundial –en realidad guerra por la hegemonía dentro del capitalismo central– se produce la internacionalización del capital productivo mismo: se instala en la periferia el momento productivo (medios de producción y trabajo asalariado: las transnacionales). Esta transnacionalización del aparato productivo es penetración del capital central desarrollado en el interior del mercado nacional de los países periféricos. Es decir, la valorización del capital podrá usar los recursos nacionales para su reproducción. El imperialismo cultural, más que una manipulación consciente y programada como expansión cultural propiamente dicha, es la modificación total de la vida de las naciones periféricas desde la racionalidad de la ganancia. Producción de nuevas necesidades, imposición de nuevos objetos por la propaganda,

¹⁰ Cf. Marini, 1973. Acerca de la superexplotación del trabajo dice Marini: “Vimos que el problema que plantea el intercambio desigual para América Latina no es precisamente el de contrarrestar la transferencia de valor que implica, sino más bien el de compensar una pérdida de plusvalía, y que incapaz de impedirlo a nivel de las relaciones de mercado, la reacción de la economía dependiente es compensarla en el plano de la producción interna. El aumento de la intensidad del trabajo aparece, en esta perspectiva, como un aumento de plusvalía, logrado a través de una mayor explotación del trabajador y no del incremento de su capacidad productiva” (p. 22).

control de la “moda”, en fin, extensión y profundización del mercado (el mundo del “deseo”) para sus mercancías.” (p. 91)

El imperialismo cultural penetra en toda la estructura cultural de los países dependientes: en el aparato militar, en las tecnologías y los medios de comunicación, en el sistema educativo, en las formas de recreación, hasta en el inconsciente. “Nunca la humanidad ha sufrido tal tipo de ataque ideológico-cultural, en comparación con el cual los métodos de la inquisición o los del nazismo son verdaderos pigmeos insignificantes” (p. 92). Entre la negación de la cultura nacional y su afirmación como populismo, se abre la posibilidad de la liberación de una cultura nacional revolucionaria. Dussel ubica su propia propuesta de una Filosofía de la liberación como una forma de pensamiento crítico y situado desde la periferia, en particular desde América Latina, aunque reconoce que “nunca fue simplemente pensamiento latinoamericano, ni historiografía de este, fue –dice– filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos” (Dussel, 2015, p. 39). La finalidad de dicho pensamiento es reconstruir desde un horizonte amplio el método, las categorías y los fundamentos teóricos que movilicen transversalmente “el diálogo intercultural transmoderno”, cuyo propósito último es “la mutua liberación de las culturas universales poscoloniales” (cf. Dussel, 2015).

El concepto de “trans-modernidad” reúne tradiciones culturales despreciadas por la modernidad y las proyecta hacia el futuro por medio del diálogo crítico intercultural. Uno de los momentos claves en este proceso de autoafirmación consiste en una “estrategia de resistencia” o tiempo hermenéutico, para la comprensión de los textos y símbolos de la cultura propia, pero también de la cultura hegemónica y la de las élites colonizadas. Es por esta vía que las consideraciones acerca de la dependencia son actualizadas por Dussel en relación directa con la filosofía latinoamericana, entendida como filosofía de la liberación, e

indirectamente con la historia de las ideas, por cuanto la posibilidad de autoafirmación requiere la revisión y rescate de nuestro pasado intelectual en vistas de la liberación.

3. En síntesis

Hemos visto que la cuestión de la dependencia y la dominación se incorpora como forma constitutiva e ineludible de los planteos de la filosofía latinoamericana y de la historia de las ideas al promediar la década de los '60.

Salazar Bondy señala, a propósito de la cultura y en particular de la filosofía, la necesidad de considerar las causas estructurales de la dependencia y la dominación. Aunque considera que ellas no son cerradamente determinantes, por lo que es posible una transformación de las mismas por la emergencia de los sectores sociales subalternos, gracias, entre otros motivos, a la función social de la filosofía.

Por su parte Leopoldo Zea discute con representantes de la historia intelectual pertenecientes a la academia usamericana¹¹ y de la filosofía analítica, frente a los cuales afirma que existe una posibilidad de universalización de la filosofía por vía de la solidaridad, a partir de una toma de conciencia de nuestra situación de pueblos dependientes y colonizados. Ello imprime carácter programático a la historia de las ideas y a nuestra filosofía.

Cerutti Guldberg, a partir de su análisis de las diversas explicaciones de los dependentistas, concluye que no se trata en sentido epistemológico estricto de una teoría. No obstante, propone,

¹¹ "Usamericana", apelamos a este neologismo, utilizado por Horacio Cerutti Guldberg, para referirnos a los centros de estudios sobre América Latina, Asia y África de la academia norteamericana.

como hipótesis de lectura, incorporar de manera crítica, no doctrinaria, la cuestión de la dependencia en la filosofía, con especial referencia a sus causas estructurales.

Para Roig, la historia de las ideas es una forma genuina de hacer filosofía desde nuestra América, por cuanto elabora la problemática del autoconocimiento y la autovaloración de sujetos sociales emergentes. Ella no puede eludir el problema de la dependencia, toda vez que es una praxis, una manera de luchar para la transformación de la propia situación en sentido crítico y liberador.

En los trabajos de Dussel anteriores al exilio, aunque se mencionan las causas estructurales de la dependencia, no se llega a profundizar hasta el meollo de las mismas. Desde esa mirada de superficie, afirma que el punto de partida de la filosofía de la liberación es el oprimido. Pero en escritos de la década de los '80 busca esclarecer el problema medular de la dependencia y fijar posición frente a los teóricos dependentistas. Sostiene que la cuestión enraíza en el problema de la producción. Más específicamente en la mediación del trabajo, que es energía corporal transformadora de la naturaleza en vistas de su transformación, creativa, para la satisfacción de las necesidades. Por eso mismo el trabajo es capaz de transformar las relaciones sociales –materiales, políticas, culturales–. Incluye el análisis de las relaciones de dependencia en el mercado mundial, atendiendo al problema de la “superexplotación”, ya señalado por Ruy Mauro Marini. Con lo cual logra una más acabada comprensión del imperialismo cultural como “modificación de la vida de las naciones periféricas desde la racionalidad de la ganancia”. No obstante, entre la negación de la propia cultura y su afirmación como populismo, se abre un intersticio donde es posible la liberación de la cultura –y de la filosofía–. Para ello propone movilizar el “diálogo intercultural transmoderno” en vistas de la mutua, solidaria, liberación de las culturas de los pueblos colonizados/dependientes/dominados.

Si como sostiene Roig, la historia de las ideas es un modo genuino del filosofar desde nuestra América, y si ese filosofar tiene sus raíces más profundas en la condición colonial y dependiente de nuestros pueblos, no es posible eludir la tarea de la filosofía y de la historia de las ideas como crítica de esa realidad y praxis transformadora de la misma. El hecho de que Enrique Dussel vuelva sobre la cuestión, después de haber trabajado profundamente la cuestión de la producción y la extracción de plusvalía del “trabajo vivo” en condiciones de “superexplotación”, viene a confirmar y renovar la necesidad y el modo de incorporar (in-corporar) la cuestión de la dependencia en la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas, como condición de su propio desarrollo.

Referencias bibliográficas

Arpini, Adriana María (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Arpini, Adriana María (2003). La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del Historicismo en América Latina. En A. Arpini (Comp.), *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas* (pp. 45-70). Mendoza: Qellqasqa.

Arpini, Adriana María (2020). Historia de las ideas en nuestra América. Genealogía de una disciplina: de José Gaos a Arturo Andrés Roig. En A. Arpini, *Tramas e itinerarios. Entre Filosofía práctica e Historia de las ideas de nuestra América* (pp. 149-176). Buenos Aires: Teseo.

Cárdenas Castro, Juan Cristóbal (2016). La subsunción de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la liberación: del *giro dependentista* al *giro decolonial*. En J. G. Gandarilla (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 283-318). México: Akal / Inter pares.

Cardoso, Fernando H. (1970). Teoría de la dependencia o análisis de situaciones concretas de dependencia. *Revista latinoamericana de Ciencia Política*, vol. 1, n° 3, 402-414.

Cerutti Guldberg, Horacio (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. (Tercera edición). México: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición: 1983; segunda edición: 1992).

Dussel, Enrique (1973). A manera de manifiesto. En AA: VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.

Dussel, Enrique (1975). La filosofía de la liberación en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. *Revista de Filosofía latinoamericana*, tomo 1, n° 2, 217-222.

- Dussel, Enrique (1984a). Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo). *Análisis*, vol. 19, n° 39-40, 63-108.
- Dussel, Enrique (1984b). *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofía del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Gunder Frank, André (1974). Feudalismo no: capitalismo. En AA. VV., *América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?* (Segunda edición). Bogotá: Oveja negra.
- Marini, Ruy Mauro (1973). *Dialéctica de la dependencia*. México: Ediciones Era.
- Roig, Arturo Andrés (1977). De la Historia de las ideas a la Filosofía de la liberación. *Latinoamérica*, (10), 45-72.
- Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. (Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana 2009).
- Roig, Arturo Andrés (1983). La Historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales. *Revista de Historia de las ideas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, (4), 151-166.
- Roig, Arturo Andrés (1984). La Historia de las ideas cinco lustros después. *Revista de Historia de las ideas* (Edición facsimilar). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, I-XLI.
- Roig, Arturo Andrés (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. (Edición corregida y aumentada). Buenos Aires: El Andariego. (Primera edición: Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994)
- Salazar Bondy, Augusto (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. (2 tomos). Lima: Francisco Moncloa.
- Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Salazar Bondy, Augusto (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. (Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla). Lima: Fondo editorial de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Zea, Leopoldo (1943). *El positivismo en México*. México: Colegio de México.
- Zea, Leopoldo (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.
- Zea, Leopoldo (1984). *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Adriana María Arpini

Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), donde se desempeñó como Profesora Titular de Antropología Filosófica y del Seminario Temas de Historia de las Ideas Políticas hasta su reciente jubilación. Continúa como profesora de posgrado en el Doctorado en Filosofía. Es Investigadora Principal Contratada de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía

Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Fue directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Autora y compiladora de libros, capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional. Dirige proyectos de investigación, tesis y becas. Ha recibido invitaciones especiales y distinciones por su labor académica.