

## Enrique Dussel en el escenario del marxismo latinoamericano: notas para una (re)consideración

*Enrique Dussel in the Setting of Latin American Marxism: Notes for a (Re)consideration*

Flavio Teruel\*

Fecha de Recepción: 10/05/2022

Fecha de Aceptación: 01/03/2023

**Resumen:** *En este artículo se propone una discusión respecto al lugar del filósofo liberacionista Enrique Dussel, autor del importante comentario de las cuatro redacciones de El capital de Karl Marx, en el marco del marxismo latinoamericano, en el que parece permanecer relegado como una figura secundaria dentro de su desarrollo. En este sentido, se muestran algunos de los elementos centrales en los que debiera situarse esta discusión: 1. una somera indicación respecto de la circulación de las ideas de Marx por América Latina, en particular, en México y Argentina, junto a la conformación de un canon del marxismo en nuestra región; 2. un abordaje de las relaciones con el marxismo tanto de la teología como de la filosofía de la liberación, espacios en los cuales se inscribe la producción de Dussel; y 3. la indicación de los aportes de nuestro autor al desarrollo de las ideas marxistas en la región.*

**Palabras**

**clave:**

*Marxismo Latinoamericano – Karl Marx – El Capital – Enrique Dussel*

**Abstract:**

*This article proposes a discussion regarding the place of the liberationist philosopher Enrique Dussel, author of an important commentary on Karl Marx's Capital, within the framework of Latin*

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), Especialista en Educación y Nuevas Tecnologías por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Profesor de grado universitario en Filosofía (UNCuyo). Ha realizado estudios de Matemática (ISP «San Pedro Nolasco»). Ha sido becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ejerce la docencia en el nivel universitario. Ha participado y participa actualmente en proyectos de investigación. Es investigador independiente en las siguientes áreas: marxismo teórico, filosofía y pensamiento crítico latinoamericanos, pensamiento lógico y matemático. Es autor de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas de circulación nacional e internacional respecto de los temas de su interés. Ha realizado estancias de estudio e investigación en México (CIALC-UNAM) y Suecia (LAI-SU). Ha recibido premios por su labor como poeta. Correo electrónico: [flavioteruel@gmail.com](mailto:flavioteruel@gmail.com)

*American Marxism, where he seems to remain relegated as a secondary figure within its development. In this sense, some of the central elements in which this discussion should be located are shown: 1. A brief indication regarding the circulation of Marx's ideas in Latin America, particularly in Mexico and Argentina, together with the conformation of a canon of Marxism in our region; 2. An approach to the relations with Marxism of both theology and the philosophy of liberation, spaces in which Dussel's production is inscribed; and 3. the indication of the contributions of our author to the development of Marxist ideas in the region.*

**Keywords:** *Latin American Marxism – Karl Marx – Capital – Enrique Dussel*

Propongo discutir en este trabajo el lugar de Enrique Dussel en el marco del marxismo latinoamericano, *i. e.*, el lugar de un pensador que a pesar de haber desplegado una hermenéutica completa del *MEGA*<sup>2</sup> II<sup>1</sup>, internacionalmente reconocida, particularmente en la academia angloparlante (Bidet, 2007a, 2007b; Bidet y Kouvelakis, 2008, Bellofiore y Fineschi 2009a, 2009b; Bellofiore, Starosta y Thomas 2013; Vidal, Smith, Rotta y Prew 2019; Diamanti, Pendakis y Szeman 2019), parece permanecer relegado como una figura secundaria dentro del desarrollo del marxismo teórico vernáculo. En todo caso, este trabajo quiere servir para iniciar una discusión respecto de esta frecuente omisión.

Una primera constatación de lo dicho, y que habilita esta discusión, radica en las pocas referencias que he podido hallar hasta el momento respecto del trabajo hermenéutico de Dussel sobre la obra de Marx, junto a algunas significativas omisiones en el marco de la producción académica “nuestroamericana” (Teruel, 2016, 2022). Como se sabe, las obras de Dussel respecto de Marx han sido publicadas por la editorial Siglo Veintiuno de México, varias de ellas incluso en la colección “Biblioteca del pensamiento socialista” (Dussel, 1985, 1988, 1990a, 1993[2017] y 2014). Sin embargo,

---

<sup>1</sup> Se conoce como *MEGA*<sup>2</sup>, por las iniciales del título en alemán, a la edición histórico-crítica de la obra completa de Karl Marx y Friedrich Engels, *i. e.*, la *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, que en la actualidad el Internationale Marx-Engels-Stiftung (IMES), con sede en Amsterdam, prepara y edita. Véase: <http://mega.bbaw.de/>.

aún son pocos los casos en que este trabajo ha sido considerado como propio del marxismo de nuestra región (Fornet-Betancourt, 2001; Löwy 1991, 1999; Guadarrama González, 1994, 2018; Musto 2015, Infranca, 2018) y las omisiones “brillan por su ausencia”, así, *v. gr.*, el texto de Stefan Gandler sobre el marxismo crítico latinoamericano, donde obvia por completo la mera mención del nombre “Enrique Dussel” bajo esta consideración (Gandler, 2007). Pese a ello, Guadarrama González reconocía en el contexto de desplome del socialismo realmente existente que tal trabajo de recepción de la obra de Marx constituye un tema de extraordinario interés, puesto que permite observar cambios sustanciales al interior de la filosofía de la liberación (2018, p. 17). Como llama la atención el filósofo cubano, Dussel comenzó un proceso de asimilación y de estudio de la obra de Marx, pero distanciándose y hasta rechazando el materialismo dialéctico y aceptando exclusivamente el materialismo histórico (Guadarrama González, 1994, p. 196). Además, conviene tener presente la observación que hace Antonio Infranca (2018) respecto de la labor hermenéutica de Dussel acerca de la obra de Marx. Para el pensador italiano, la filosofía dusseliana de la liberación es complementaria de la tradición marxista:

Está casi completamente ausente una revisión de los textos clásicos, con una única excepción: Enrique Dussel. Sabemos que su acercamiento al marxismo fue previo a la caída del muro de Berlín, pero justo ese acontecimiento lo convenció —al contrario de lo que sucedió con otros intelectuales— de tomar una posición filomarxista clara y radical, hasta el punto que hoy puede ser considerado un pensador marxista que ha renovado originalmente al auténtico y tradicional marxismo. Esta afirmación que hago se basa a) en una relectura rigurosa, detallada —línea por línea, a la manera del comentador escolástico de los textos de Aristóteles [...]— que no tiene comparación alguna en la producción filosófica mundial, que Dussel llevó a cabo sobre las obras económicas de Marx; b) en su original reflexión de naturaleza ética, política y económica de los clásicos del marxismo que han completado e innovado la

tradición marxista, justo porque no es posible adscribirlos por completo a dicha tradición. (Infranca, 2018, p. 193).

Muestro en lo que sigue algunos de los elementos centrales en los que debiera situarse —a nuestro juicio— la discusión planteada. Para ello, brindo una somera indicación respecto de la circulación de las ideas de Marx por América Latina, en particular, en México y Argentina, junto a la conformación de un canon del marxismo en nuestra región. Luego, abordo brevemente las relaciones con el marxismo tanto de la teología como de la filosofía de la liberación, espacios en los cuales se inscribe la producción de Dussel. Finalmente, indico los aportes de nuestro autor al desarrollo de las ideas marxistas en la región.

### **Sobre la circulación de las ideas de Karl Marx y la configuración de un canon del marxismo en América Latina**

El tema planteado en el título de este párrafo excede toda posibilidad de ser tratado en pocas páginas, sin embargo, es posible señalar algunos puntos sobresalientes. El orden de discusión que plantea este trabajo merece partir de una indicación primera respecto de la noción misma de “marxismo latinoamericano” y el canon que la determina. Pienso entonces que algunas de las cuestiones que habría que atender en este punto serían las siguientes: cómo ha sido la circulación de las ideas de Karl Marx en América Latina, qué se entiende por “marxismo latinoamericano” y cómo se halla conformado su “canon”. De algún modo, la cuestión implica hacernos eco de la pregunta de Néstor Kohan acerca de cómo entender ese sincretismo del marxismo latinoamericano, donde el judío alemán Karl Marx “se viste” de indígena, negro, mulato, cristiano revolucionario, campesino sin tierra o piquetero (Kohan, 2006).

En este sentido, pienso que hay al menos dos lecturas posibles respecto de la expresión “marxismo latinoamericano”. Una de ellas es la que enfatiza la dimensión práctico-política, y la otra es la que enfatiza su dimensión teórico-crítica. Ciertamente es, sin embargo, que dentro de la tradición marxista ambas son inescindibles, pero es posible hallar posiciones que se inclinan más hacia un lado que el otro. En particular, sostengo que la posición de Dussel, según nuestra

interpretación, sigue un desarrollo fundamentalmente teórico, aunque su finalidad sea eminentemente práctica, política. Él mismo lo expresa del siguiente modo:

En América Latina hoy, el “ponerse” de la subjetividad del filósofo ante las estructuras de explotación del pobre, del pueblo latinoamericano, determina un pensar crítico, intrínsecamente “ético”, que hemos denominado Filosofía de la Liberación. Ella es un intento de pensar desde nuestra realidad sufriente, desde “el hambre del pueblo”, desde la miseria como el “hecho” empírico global desde donde puede emerger una reflexión que intente cambiar las cosas y no sólo interpretarlas. ¡El Marx de *El capital* a partir de 1857, y también el “último Marx”, el “viejo Marx”, el de la década del 70 hasta 1883, nos autoriza!, todo nuestro trabajo teórico, toda la relectura de Marx que hemos ido efectuando a la largo de nuestros tres libros de comentarios va dirigido a fundamentar las condiciones de posibilidad y de justificación del “marxismo-sandinista”, y, al hablar así, queremos anticipar el “marxismo-farabundista”, etc.; es decir, los marxismos creativos latinoamericanos en sentido estricto. Por ello nuestra “relectura” tiene un significado fundamentalmente político. (Dussel, 1990a, p. 293).

En efecto, la cuestión del marxismo latinoamericano suele ser analizada teniendo en cuenta la dimensión de la praxis política. En ese sentido, pues, hay una linealidad que parte de la magistral figura de José Carlos Mariátegui, el anquilosamiento del estalinismo en la región, la renovación del marxismo latinoamericano a partir de la Revolución cubana, sus desarrollos dentro de la Revolución sandinista y la vía democrática al socialismo de la mano de Salvador Allende y el movimiento de la Unidad Popular en Chile. Esta consideración es atestiguada, entre otros, por Aricó (1982), Guadarrama González (1998), Tarcus (1999), Löwy (2007) y Acha y D'Antonio (2010). Sin embargo, este hecho suele dejar de lado la dimensión de lo que se podría llamar el “marxismo teórico” o el “marxismo crítico latinoamericano”, que lejos de presentarse como un ejercicio meramente académico posee inescindiblemente un propósito práctico. En este sentido, los trabajos de Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, Alberto Parisí, Franz Hinkelammert, René Zavaleta Mercado, entre muchos otros, se inscriben en esta dirección. Para argumentar a favor de esta consideración, sigo otra vez a Guadarrama González (1997) y su indicación acerca de que el concepto “marxista” no presupone necesariamente la militancia en partidos comunistas, socialistas, etc. Aunque sí

presupone una posición política de izquierda, *i. e.*, presupone la coincidencia con las tesis fundamentales de la concepción dialéctica o materialista de la historia, pero, además, esta condición debe estar avalada por la necesaria postura crítica frente al capitalismo, en todas sus formas, por preconizar ideas de orientación socialista, o al menos que subviertan el orden social existente y se planteen una distribución más justa de la riqueza social, así como un cambio radical en las relaciones del poder político (Guadarrama González, 1997, p. 358).

Es ya habitual sostener que a partir del triunfo de la Revolución cubana hacia 1959 se produjo en la región toda una corriente de renovación dentro del marxismo. Sin embargo, esto no imposibilitó que ciertas posiciones se constituyesen como dominantes en el campo del marxismo latinoamericano; así, *v. gr.*, el marxismo-leninismo, el gramscianismo y el althusserianismo (Burgos, 2004). No resulta extraño, entonces, advertir que las posiciones que no se adscribieran a dichas órbitas hayan sido, en buena medida, “excomulgadas”, retaceadas o demoradas en su consideración respecto de su “marxismo”. Así, por ejemplo, las lecturas de Marx que se realizaron dentro del horizonte de la filosofía y la teología de la liberación.

Hacia fines de la década de 1970, cuando Dussel emprende la titánica tarea de estudiar sistemáticamente la obra de Marx, el marxismo era en México aún muy importante. De hecho, la recepción filosófica de la obra de Marx había comenzado allí fundamentalmente cuando la editorial Fondo de Cultura Económica publicara la traducción de *El capital*, realizada por Wenceslao Roces en 1946. El conocimiento directo de las obras de Marx, a través de las traducciones de Roces, permitieron el inicio de una nueva forma de entender el marxismo. Hacia mediados de 1970, Marx será el lenguaje de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La indudable presencia del marxismo en la academia mexicana desde el decenio de 1960 hasta la década de los noventa puede leerse en función de las transformaciones políticas y sociales acontecidas en México desde, diría, la presidencia de Lázaro Cárdenas en 1934. El crecimiento de la población urbana fundamentalmente a través del éxodo campesino a la ciudad por razones de pérdida de trabajo y de tierra, permiten visualizar el incremento del proletariado (Pereda, 2009; Vargas Lozano, 1997). Esto en buena medida explica que el althusserianismo haya tenido en México una importancia tal que llegó a ser hegemónico desde la segunda mitad de los sesenta hasta fines de los setenta. Entre los/as representantes de esta corriente hay que destacar a Carlos Pereyra, Enrique González Rojo, Raúl Olmedo, Alberto Híjar, Cesáreo Morales y Fernanda Navarro (Burgos, 2004; Vargas Lozano, 1997). A propósito, Burgos señala lo siguiente:

El viejo marxismo de origen soviético es puesto en jaque por las nuevas tendencias del llamado “marxismo occidental”, que había ingresado en el universo intelectual mexicano con toda su fuerza a partir de mediados de los años 60. Primeramente Althusser, después Gramsci. [...] En el '65, empieza a difundirse la obra de Althusser. Antes se había difundido la obra de Marcuse, la Escuela de Frankfurt, Erich Fromm, etc. De todas formas, del '65 al '75, la influencia de Althusser fue importantísima. Aquí Althusser fue la figura fundamental. Se reformaron los planes de estudio de las universidades para leer *El capital*. En fin, se transformó todo. Hubo un “althusserianismo”. La intelectualidad teórica de izquierda se dividió entre “althusserianos” y “anti-althusserianos”. Hubo un largo y gran debate sobre Althusser y sus temas, y creo que entre el '65 y el '75 la escuela soviética queda anulada, queda desplazada por el debate epistemológico. (Burgos, 2004, p. 234).

Cuando se habla de marxismo crítico en México, como ya hice notar, la descripción se ciñe fundamentalmente a Adolfo Sánchez Vázquez con su filosofía de la praxis y a Bolívar Echeverría con su crítica de la modernidad capitalista y su teoría del *ethos* barroco (Gandler, 2007). Otros intelectuales que merecen ser mencionados son, *v. gr.*, Eli Eduardo de Gortari, José Porfirio Miranda con su obra *Marx y la Biblia* (2008), y el mismo Enrique Dussel (Vargas Lozano, 1997 y Beuchot, 2008). En la academia argentina, por su parte, Marx y el marxismo eran, contrariamente a lo que sucedía en México, más bien, secundarios. Recién después del derrocamiento del peronismo y de la instauración de la Revolución Libertadora en 1955, el peronismo combativo y el marxismo comenzarán a estrechar vínculos tanto teóricos como prácticos. Sin embargo, no será hasta mediados de la década de 1960 que podrá observarse la radicalización política tanto de la izquierda peronista como del marxismo. Los debates y posicionamientos teóricos al respecto aparecen en revistas del peronismo revolucionario tales como *Peronismo y socialismo* y *Peronismo y liberación*, ambas

dirigidas por Juan José Hernández Arregui. También con el libro de Norberto Galasso, *Peronismo y liberación nacional* o con el del Padre Mugica, *Peronismo y cristianismo* (Tarcus, 1999 y Terán, 2008).

Ahora bien, el grupo más importante era Pasado y presente, con José Aricó a la cabeza, y compuesto por Oscar del Barco, Héctor Schmucler y Samuel Kieczekovsky (Burgos, 2004, pp. 21-22). En la década de los ochenta, fue muy importante la obra que realizaron durante el exilio, junto a, v. gr., Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ípola. En el caso del grupo Pasado y presente, México fue un lugar central para pensar América Latina. Sus miembros realizarán durante su exilio un extenso trabajo de difusión cultural a través de las clases en las universidades mexicanas, el dictado de seminarios, la edición de revistas, la edición de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, y la discusión de las ideas fundamentalmente de Antonio Gramsci y de José Carlos Mariátegui. Los *Cuadernos de Pasado y Presente* suman un total de noventa y ocho números, treinta y cuatro de ellos fueron publicados en México por la editorial Siglo XXI bajo la dirección de Aricó (Burgos, 2004, pp. 21-22 y 246-247). En este sentido, un elemento central de la renovación teórica del pensamiento de izquierda en América Latina lo constituye la lectura de Gramsci, fundamentalmente en torno al concepto de hegemonía, por parte de estos intelectuales. Otro elemento central fue la lectura sobre Mariátegui. Un tercer elemento fue la revisión crítica del pensamiento marxista sobre América Latina a partir de la obra de Aricó, *Marx y América Latina* (2010) (Burgos, 2004 y Vargas Lozano, 1997). Ya con el retorno a la democracia en Argentina hacia 1983, el grupo asumirá otra actividad, tal como lo explica Burgos:

Finalmente, el “aura” del grupo reaparecerá con la recuperación de la democracia política en la década del 80, en la creación del “Club de Cultura Socialista” y de la revista *La Ciudad Futura*, constituyendo algunos de sus miembros el así llamado “grupo Esmeralda”, que era consultado por el nuevo presidente, Raúl Alfonsín, y en la definición y fundamentación del campo de una nueva izquierda democrática. (Burgos, 2004, pp. 21-22).

## Teología y filosofía latinoamericanas y marxismo



Por su parte, las relaciones con el marxismo tanto de la teología como de la filosofía latinoamericanas dejan entrever un vínculo complejo y problemático. De hecho, recién a partir de la década de 1960, se produjo en América Latina un proceso de convergencia entre el cristianismo y el marxismo a través de —aunque no exclusivamente— la teología de la liberación. Este hecho será caracterizado por Michel Löwy como uno de los factores de transformación social más importantes de la historia moderna de América Latina (Löwy, 1991, p. 91). Para el autor, resultará evidente que la convergencia entre marxismo y cristianismo no es consecuencia de una conspiración, estrategia, táctica, infiltración o maniobra de comunistas, marxistas, gramscianos o leninistas, sino esencialmente de “una evolución interna de la Iglesia, a partir de su propia tradición y cultura” (Löwy, 1991, p. 63). Por ello, afirma que es preciso comprender por qué en 1960 y en América Latina una parte del clero y de los laicos cristianos (en particular católicos) experimentaron la necesidad de utilizar el método marxista de interpretación y transformación de la realidad:

Algunos de los principales acontecimientos sociales y políticos de los decenios recientes —como la revolución nicaragüense, la insurrección popular en El Salvador y el nuevo movimiento obrero y popular en Brasil— son incomprensibles e inexplicables si no se toma en consideración la profunda mutación de la cultura católica latinoamericana resultante de la integración, por parte de importantes sectores de la Iglesia, de ciertos temas esenciales del marxismo. (Löwy, 1991, p. 91).

El marxismo apareció a los ojos de los teólogos de la liberación como la única teoría capaz de ofrecer, al mismo tiempo, un análisis preciso y sistemático de las causas de la pobreza y una propuesta precisa y radical de método para abolirla. La vieja tradición anticapitalista de la Iglesia entra en relación con el análisis marxista de la explotación capitalista y con la crítica de los/as marxistas latinoamericanos/as (teoría de la dependencia) en lo que concierne al capitalismo dependiente como causa estructural del subdesarrollo, de la miseria y del autoritarismo militar (Löwy, 1991, p. 100). El “pobre” para los teólogos de la liberación ya no es considerado como víctima pasiva sino como sujeto de su propia liberación, convergiendo así con el principio fundamental del marxismo: la emancipación de los/as trabajadores/as será la obra de los/as trabajadores/as mismos/as (Löwy, 1991, p. 101).

La opción por los/as pobres ha sido interpretada de dos maneras: a) por las corrientes moderadas y conservadoras de la Iglesia como asistencialismo; b) por la teología de la liberación como compromiso en la organización y en la lucha de los/as pobres por su propia liberación (Löwy, 1991, p. 102). El marxismo era considerado por los teólogos de la liberación como un instrumento científico, una herramienta analítica. En este sentido, se rechaza la filosofía marxista por incompatible con la fe cristiana, pero se lo utiliza como ciencia social. Esta distinción corresponde a dos motivos: a) la influencia de Althusser, con su teoría de la “ruptura epistemológica” entre ciencia e ideología; b) frente al antimarxismo del Vaticano y los obispos conservadores, resulta más defendible la relación puramente instrumental con la ciencia marxista (Löwy, 1991, p. 101). La teología de la liberación hará un uso selectivo del marxismo, rechazando su ateísmo, el materialismo cosmológico, la crítica de la alienación religiosa, entre otros aspectos. (Löwy, 1991, p.102).

En este sentido, el reconocimiento que se hace del pensamiento de Dussel relacionado con el marxismo está mediado por el vínculo entre cristianismo y marxismo; así lo hace Michel Löwy en la edición de 2007 de su clásico *El marxismo en América Latina* (2007), donde lo ubica en la órbita de las nuevas tendencias del marxismo en la región a partir de la relación entre marxismo y teología de la liberación. Precisamente su obra reproduce un texto de Dussel titulado *Teología de la liberación y marxismo*, donde este discute una serie de dimensiones de esta compleja relación, tales como la política, la epistemológica, la articulación de la teología de la liberación con el marxismo y la utilización del marxismo por la teología de la liberación (Löwy, 2007; también en Dussel, 1990b). Llama la atención, sin embargo, que la reedición en español del texto del sociólogo brasileño publicada en 2007 nada diga acerca de los trabajos dusselianos sobre las cuatro redacciones de *El capital*.

Por otra parte, veamos brevemente qué ocurre respecto de la circulación de ideas marxistas en el ámbito de la filosofía latinoamericana, especialmente en Argentina y México, y particularmente en el movimiento de la filosofía de la liberación. Según Guadarrama González (2018), el marxismo no constituyó en el período de surgimiento de la filosofía de la liberación un punto de partida, ya que algunos de sus miembros ni siquiera manejaban suficientemente las obras de los clásicos del marxismo, sino a través de sus diversas versiones y “deformaciones” (Guadarrama González, 2018, p. 17-18). Paulatinamente los filósofos de la liberación han encontrado en el marxismo un inobjetable instrumento de valor científico y de compromiso con los/as oprimidos/as que se quieren liberar; así lo han hecho, por ejemplo,

Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Francisco Miró Quesada y Horacio Cerutti Guldberg, entre otros.

En Argentina, un eje central de la discusión entre marxismo y filosofía latinoamericana lo constituye el debate entre populistas y marxistas. El conflicto se hallaba, según Cerutti, en la posición adoptada frente a Marx y el marxismo, por un lado, y, correlativamente, por las posiciones adoptadas frente a las políticas populistas impulsadas por el peronismo de los años setenta. Los/as populistas y antimarxistas, que según la clasificación de Cerutti serían quienes representan las posiciones ontologicista y analéctica, se manifestaban a favor de lo que en Argentina se denominaba “tercera posición” (“ni yanquis ni marxistas, peronistas”). Por su parte, los/as marxistas corresponden, según este esquema, a las posiciones historicista y problematizadora, ambas críticas frente a la “tercera posición” y abiertas a incorporar aportes de la tradición marxista (Cerutti, 2011, pp. 86-87).

### **Un Marx para nuestro siglo: aportes de Dussel al marxismo latinoamericano**

La filosofía de la liberación, como dije, ha tenido desde sus inicios una relación compleja tanto con Marx como con el desarrollo del marxismo en nuestra región. El caso de Dussel es un ejemplo de esta consideración. De hecho, nuestro autor no es un pensador que se defina como marxista, sino que se considera como un discípulo de Marx (Dussel, 2008a, p. 123); en efecto, mientras la filosofía occidental, después de la caída del muro de Berlín, considera a Marx como un “perro muerto”, nuestro autor sostiene que es preciso continuar su discurso inacabado, a partir de lo bosquejado por él y desde América Latina. La filosofía de la liberación desarrollada a partir de 1985 en adelante, con sus obras sobre la interpretación de *El capital*, pero muy especialmente a partir de 1998 con su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, es un intento de ello.

El 15 de agosto de 1975, Dussel comienza su exilio en México. Por entonces, predominaban tres corrientes en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales de la academia mexicana: el marxismo, los estudios latinoamericanos y la filosofía analítica. En ese contexto, nuestro autor provenía de una posición abiertamente antimarxista. Ahora bien, si

fuese posible considerar la preocupación de Dussel de quedar fuera o relegado de la academia mexicana, entonces la hipótesis de que el estudio de Marx tiene que ver con esta situación particular no es menor. Considero que este punto debe ser tenido en cuenta, junto a otros, respecto de los móviles que empujan a Dussel a trabajar la obra de Marx. De hecho, en México, el discurso filosófico dusseliano no podía ser el mismo que el sostenido en Argentina, pues se corría el riesgo de que fuera incomprendido:

Saber leer mis tomos III, IV, y V de *Para una ética de la liberación latinoamericana* bajo esta perspectiva, podría dar mucha luz a nuestra posición. Lo que pasó fue, que, posteriormente por el exilio, lejos de la Argentina, donde nuestro discurso era ininteligible (porque cada país tiene su propio discurso, en América Latina), y como dichos tomos fueron ya editados en el extranjero (en México y Bogotá), en cierta manera se tornaron incomprensibles. Los lectores posibles habían quedado en la Argentina —y eran perseguidos, torturados, asesinados—, o los que podían leer las obras no conocían el contexto coyuntural concreto desde donde se había originado. Era un discurso estrictamente filosófico, criticando posiciones de otros filósofos, pero hablando a estudiantes y hombres concretos en situaciones concretas. (Dussel, 1994, p. 73).

Nuestro autor ha referido que le costó quince años de intenso trabajo intelectual ingresar en el discurso filosófico de la academia mexicana, puesto que era otra tradición, distinta de la que conocía y en la cual participaba en Argentina. Dussel debió, pues, necesariamente atravesar por Marx. Le dedicó diez años de estudio con el propósito de ver cómo Marx podía oponerse a una filosofía de la liberación o ayudar a su construcción. Así, realizó algo que resultó ser único: estudiar a Marx desde sus fuentes y hasta sus obras inéditas, *v. gr.*, los *Manuscritos del 63-65*, alojados en los archivos sobre la obra de Marx en Holanda y Berlín. Dussel ha dicho que lo que hizo con Marx fue lo mismo que Avicena hizo con la obra de Aristóteles, *i. e.*, un comentario, línea por línea, en este caso de las cuatro redacciones de *El capital* producidas entre 1857 y hasta la muerte de Marx en 1883. Nadie hasta ese momento había hecho semejante trabajo.

Dussel ha estudiado, entonces, la arqueología de la construcción de las categorías centrales del pensamiento de Marx.

La exigencia de creación de un marxismo latinoamericano implica la crítica al marxismo dogmatizado. Así, pues, el aporte dusseliano a la constitución de un marxismo latinoamericano comienza con un momento de crítica al marxismo, en particular, al marxismo dogmático. Lo medular de la crítica consiste en mostrar cómo la canonización de los esbozos teóricos existentes llevó al bloqueo de las potencialidades metodológicas de la dialéctica de Marx (Fornet Betancourt, 2001, p. 344). Ahora bien, Dussel entiende que la herencia viva de Marx no es una “doctrina” sino un “método abierto”. De modo que el marxismo latinoamericano tiene que entenderse como una tentativa expresa de continuación creativa del método de Marx. Según el filósofo de origen cubano Raúl Fornet-Betancourt:

[E]l aporte de Dussel a un marxismo latinoamericano debe considerarse, en primer lugar, como un “intento metodológico” lo que quiere decir que se trata del (a) intento de un discurso analítico-crítico sobre la realidad latinoamericana actual que se guía por la lógica de la perspectiva metodológica desarrollada por Marx —y por eso se califica de “marxista”—; pero que, teóricamente, tiene que ir más allá de Marx, esto es, que no se limita a aplicar la teoría de Marx, o repetirla, sino que (b) enfrenta la realidad latinoamericana de manera teóricamente creativa. (Fornet-Betancourt, 2001, p. 343).

A partir de su exilio en México, Dussel comienza la tarea de “leer seria y directamente” (Dussel, 1998, p. 24) la obra teórica de Marx producida entre los años 1857 y 1882. Realiza ese estudio cuando ya su filosofía de la liberación había logrado consistencia teórica. Sin embargo, el estudio sistemático de la obra del filósofo alemán, corporizado en las publicaciones de nuestro autor entre 1983 y 1993, lleva a una ampliación de su horizonte hermenéutico-crítico con respecto a sus obras anteriores y en función de las características de su nueva producción teórica. Para nuestro autor, el resultado de su lectura de la obra de Marx, realizada durante dieciséis semestres entre 1980 y 1990 en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) con un grupo de estudiantes, consiste

en una inversión de las hipótesis que sostenían las lecturas marxistas tradicionales (Dussel, 2020b, p. 38). Al cabo de esos años de arduo trabajo, el resultado es una interpretación novedosa de las cuatro redacciones de *El capital*. En efecto, los desarrollos teóricos del Marx maduro se le revelan como antropológicos y éticos por excelencia, fundamentalmente a partir de las categorías “trabajo vivo”, “pobreza absoluta” y “fuente creadora de valor”, categorías en base a las cuales hallará en Marx la problemática de la exterioridad del pobre, ápice central en la filosofía de la liberación dusseliana. Marx, afirma nuestro autor, “deconstruye la economía capitalista críticamente y la reconstruye antropológica y éticamente” (Dussel, 1994, p. 224). Es en este marco donde se debe situar el desarrollo y consolidación de la dimensión económica en la propuesta filosófica de nuestro autor.

Entre otras cosas, el propósito de reinterpretación de la obra de Marx por parte de Dussel, se inscribe en lo que él llama un “Marx para el siglo XXI” (Dussel, 1993, 2020a y 2020b; también Bautista, 2018a, 2018b y 2018c), *i. e.*, tornar vigente en América Latina el pensamiento de Marx con posterioridad al derrumbe del socialismo realmente existente. De allí que los temas principales que Dussel advierte a partir de su estudio de la obra de Marx sean los siguientes: en primer lugar, la explicitación de la filosofía implícita de *El capital* (*i. e.*, la ineludible presencia en toda la obra de Hegel<sup>2</sup> y Schelling, y las cuestiones de la metafísica semita); en segundo lugar, la interpretación de *El capital* como una ética crítica de la moral burguesa como justificación del capital; en tercer lugar, el materialismo vitalista de Marx; el cuarto lugar, la crítica al ateísmo de Marx; en quinto lugar, la cuestión de la pobreza absoluta como condición necesaria para la existencia del capital; finalmente, en sexto lugar, la consideración de la reflexión

---

<sup>2</sup> De hecho, en la época en la que Dussel realiza su trabajo hermenéutico sobre Marx, campeaba en la academia mexicana, como dije, la interpretación althusseriana respecto de la ruptura epistemológica del filósofo alemán acontecida, según el filósofo francés, en 1845, un año después de la redacción de los *Manuscritos de Economía y Filosofía* (Althusser, 1967 y Althusser y Balibar, 2004). Esto significaba la tesis del abandono de la filosofía hegeliana por parte de Marx. Dussel advierte el error de Althusser señalando la crucial importancia de Hegel en las «cuatro redacciones» de *El capital* (Dussel, 1994). Althusser, según Dussel, no había leído seriamente a Marx. La lectura dusseliana es, en buena medida, una crítica a Althusser y, sobre todo, al althusserianismo de la época.

ecológica en Marx (Dussel, 2020b). Para nuestro autor, todo este universo de cuestiones muestra la pertinencia actual de Marx que crecerá en el futuro inmediato, puesto que continúa siendo el gran crítico del capital (Dussel, 1993b, p. 5):

Yo les diría que el Marx primero, del primer siglo, murió allá por 1989, aunque físicamente murió en el 83 del siglo XIX. Entonces hubo un siglo de la Primera Internacional, de la Segunda, en el cual se recrea un Marx que yo llamaría soviético-leninista, que se transformó en la gran ideología del Partido Comunista. Este primer Marx estuvo protegido en la última etapa por las bombas atómicas soviéticas. Todo eso desaparece en el 89 y parecía que Marx desaparecía también en ese momento. Yo creo, en cambio, que con esa desaparición de la protección atómica de Marx en la Guerra Fría, va a aparecer y aparece un Marx “del segundo siglo”. Y ese segundo Marx va a ser más importante que el primero, porque va a atacar primeramente al capitalismo, que ya está dando estertores de crisis final, aunque parezca triunfante. Pero este segundo Marx también va a permitir una crítica al socialismo real. Y entonces, a partir de ese segundo momento, Marx va a tener que ser estudiado. (Dussel, 2020b, p. 37).

Ahora bien, ¿de qué Marx nos habla Dussel en su obra? Nos lo responde él mismo:

Pero el Marx que nos importa no es el que “entró en crisis” en Europa —allí era un Marx “científico” para el positivismo, teleológico históricamente, materialista dialéctico, etc. “Nuestro” Marx se sitúa, en cambio, en el nivel de las necesidades vitales básicas: es un Marx económico-antropológico, ético, de un “materialismo” productivo que permite al mismo tiempo fundar una liberación nacional y popular; es decir, evadir un capitalismo que impide un desarrollo real. (Dussel, 1990a, p. 268).

Asimismo, Dussel descubre que la producción teórica de Marx quedó inconclusa y, sobre todo, abierta a futuros desarrollos. Para el filósofo mendocino es necesario, en nuestro tiempo, no

sólo reinterpretar la totalidad de la obra de Marx sino incluso continuar su labor teórica, en especial desde América Latina, sobre el capitalismo periférico latinoamericano, en cuyo eje se inscribe la cuestión de la dependencia. En efecto, quien da pie a esta consideración es el propio Marx:

Lo cierto es que Marx publicó en vida sólo la primera de las tres partes (el proceso de la producción del capital), ya que no llegó a publicar el libro II y tampoco el III; es decir, publicó el tratado sobre el capital en su concepto, que sólo era la primera de cuatro secciones (faltaban las correspondientes a la competencia, el capital crediticio, y el accionario), y que hubiera sido sólo la primera de las seis partes del plan (faltaban la renta, el salario, el Estado, sus relaciones con otros estados, y el mercado mundial). Es decir, en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto. Su teoría quedó absolutamente “abierta” a posibles continuaciones de su discurso. Nada más lejos de la mente de Marx que una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente. Fue un pensamiento histórico, y hay que historificarlo en América Latina para que responda a la realidad original de nuestro continente. Ésta es nuestra tarea. (Dussel, 1990a, p. 26).

Precisamente bajo este supuesto, Dussel asume como tarea propia, pero desde el marco de su propia filosofía de la liberación, continuar el discurso de Marx desde América Latina. Esta cuestión presupone la correspondencia categorial que nuestro autor halla entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política. Pienso que la económica de la liberación dusseliana puede leerse como un intento de continuar el discurso inacabado de Marx. De hecho, este no llegó a desarrollar la cuestión de la dependencia entre capitales nacionales a partir de la teoría de la competencia. Esto será trabajado por Dussel en su obra *16 tesis de economía política* (2014). Nuestro autor sostiene que con la cuestión de la dependencia está continuando la tarea de Marx a partir de su marco teórico estudiado con mucha precisión.

Ahora bien, por último, deseo indicar que el trabajo de Dussel, sin embargo, no ha estado exento de duras críticas. Incluso es posible advertir un completo desprecio por la consideración de la figura del Enrique Dussel como pensador vinculado al marxismo y, por ende, como integrante del marxismo latinoamericano. Así, *v. gr.*, las



críticas provenientes desde el mismo campo de la filosofía latinoamericana, como la de Horacio Cerutti, quien le cuestiona el uso de conceptos tales como “pobre” o “pueblo” (Cerutti, 2006), que nada tendrían que ver con el pensamiento de Marx. Respecto de la crítica de Cerutti, dice Dussel:

Cerutti [...] se regodea con mi “antimarxismo” de la época del comienzo de los 70's. Debe entenderse que si a dicho antimarxismo se le hiciera la aclaración de “antidogmatismo”, tan presente en algunos marxismos como el althusseriano, estaliniano, el del PC argentino oficialista, etc., estaría de acuerdo con mi posición de aquella época, hoy también. Como Cerutti parece ignorar la historia del marxismo argentino, no comprende (ni explica, sino que confunde desde horizontes diversos al argentino, por ejemplo el mexicano o ecuatoriano el “sentido” real de la cuestión. ¿De qué otra manera podría pensar alguien que viniera de un pensar crítico pero tradicional y que intentaba articularse a los grupos populares, acerca del “marxismo argentino” hegemónico? Sólo habiendo vuelto al Marxismo y gracias a posturas tales como las de José Aricó (que trabajaba en Córdoba, pero que nosotros no conocíamos), hubiéramos podido corregir nuestro juicio (y que lo hemos hecho desde 1976) pero no desde la posición althusseriana de un Santos o Cerutti, que no aportaban en su momento nuevos horizontes (lo que no significa que no puedan hacerlo hoy). (Dussel, 1994, p. 85 n. 11).

Por su parte, Ofelia Schutte, en un tono análogo a Cerutti, habla de una “dusselianización de Marx”:

Aun así no me parece que estos argumentos sean lo suficientemente convincentes para probar a Dussel como marxista. Pero sí muestran, sin embargo, que intenta hacer de Marx un dusseliano. Sin muchas concesiones a epistemologías postmodernistas, que consideran todo análisis textual como interpretación, Dussel sostiene que puede demostrar lo que “Marx mismo”

pensó, a diferencia de casi todos los demás textos sobre Marx en Latinoamérica (Schutte, 1987, p. 28).

Para la autora, la filosofía de la liberación y el marxismo son teóricamente incompatibles, criticando así la posición de Dussel, que caracteriza como “una alianza teórica entre una ética de la ‘liberación’ y el marxismo” (Schutte, 1987, p. 20). Sostiene además que la mayor dificultad para leer a Dussel radica en su insistencia de haber superado el antagonismo entre cristianismo y materialismo dialéctico. Afirma también que, para Dussel, el marxismo es ateo, materialista y totalitario a menos que se subordine a Dios. Para nosotros, Schutte deja sin explicar y argumentar con propiedad estas consideraciones, situándolas en un margen de intuición inaceptables. Me pregunto dónde ha dejado la científicidad de su trabajo al explicitar conclusiones que solo justifica con la vaga referencia a “toda la obra” de Dussel. Por último, llama la atención que, si este texto ha sido publicado en 1987, insista la autora en oponer la filosofía de la liberación dusseliana con el marxismo. La supuesta crítica resulta ser tan vaga y ambigua como el “vago y ambiguo” criticado.

### **A modo de conclusión: sobre la inclusión de Dussel en la órbita del marxismo latinoamericano**

La figura de Enrique Dussel ha sido retaceada notablemente en lo que se podría denominar la historia del marxismo latinoamericano del s. XX. Suele negarse su inclusión a pesar de haber legado un trabajo de interpretación de la obra de Marx de una magnitud sin precedentes en la región. Pienso que en buena medida ese escamoteo hay que buscarlo por el lado del “jacobinismo” con el que algunos/as intelectuales consideran la producción teórica de nuestro autor, más como un desarrollo de tinte teológico antes que filosófico y político. Amén de que, de modo dominante, la expresión “marxismo latinoamericano” recae sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales críticas, desatendiendo el orden filosófico y, por qué no, teológico de la cuestión.

He demostrado, sin embargo, que la posición dusseliana respecto de Marx es, sin lugar a dudas, una posición teórica, pero no es una teoría ociosa, un pensar por el pensar mismo, sino que es una teoría orientada inexcusablemente a la praxis, y a una praxis de transformación; de modo que, en definitiva, es una posición teórico-política. Si en buena medida los reconocimientos sobre las posiciones marxistas en América Latina tienen una raigambre eminentemente política, pues bien, considero que la de nuestro autor debiera reconocerse —sin más— entre ellas.

### Referencias Bibliográficas

- Acha, Omar, & D'Antonio, D. (2010). Cartografía y perspectivas del “marxismo latinoamericano”. *A Contracorriente*, 7(2), pp. 210-256.
- Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. (M. Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis & Balibar, Etienne (2004). *Para leer El capital*. (M. Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Aricó, José (1982). Marxismo latinoamericano. En N. Bobbio, N. Matteucci & G. Pasquino, *Diccionario de política* (pp. 942-957). Siglo XXI.
- Aricó, José (1983). Marx y América Latina. *Nueva Sociedad*, 66, pp. 72-86.
- Bautista, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal.
- Bautista, Juan José (2018a). Marx y la transmodernidad decolonial. En J. Romero-Losacco, (Comp.), *Encuentros descoloniales. Memorias de la primera Escuela de Pensamiento Descolonial Nuestroamericano* (pp. 127-175). Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Fundación Editorial El perro y la rana.
- Bautista, Juan José (2018b). Hacia un Marx del siglo XXI. El problema de la descolonización del pensamiento crítico contemporáneo. En González Casanova, P. et al., *El vuelo del Fénix. El Capital: lecturas críticas a 150 años de su publicación* (pp. 121-152). CLACSO.
- Bellofiore, Riccardo & Fineschi, Roberto (2009a). *Re-reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*. Palgrave Macmillan.
- Bellofiore, Riccardo & Fineschi, Roberto (2009b). *Marx in questione. Il dibattito "aperto" dell'International Symposium on Marxian theory*. La Città del Sole.
- Bellofiore, Riccardo; Starosta, Guido & Thomas, Peter (2013). *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*. Brill.
- Beuchot, M. (2008). *Filosofía mexicana del siglo XX*. Torres Asociados.
- Bidet, J. (2007a), *Exploring Marx's Capital. Philosophical, Economic and Political Dimensions*. Brill.
- Bidet, J. (2007b). *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de El*

- capital (M. E. Tijoux, Trad.). LOM.
- Bidet, J. & Kouvelakis, S. (eds.) (2008). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Brill.
- Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Siglo XXI.
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti Guldberg, H. (2011). Filosofías para la liberación. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano* (pp. 79-104). Ediciones desde abajo.
- Diamanti, J.; Pendakis, A. & Szeman, I. (eds.) (2019). *The Bloomsbury Companion to Marx*. Bloomsbury Academic.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI/UAM.
- Dussel, Enrique (1990a). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital"*. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1990b). Teología de la liberación y marxismo. En Ellacuría, I. & Sobrino, J. *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I (pp.115-144). Trotta.
- Dussel, Enrique (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. El Verbo Divino. [Dussel, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo Veintiuno.]
- Dussel, Enrique (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista ANTHROPOS. Huellas del conocimiento*, 180, 13-36.
- Dussel, Enrique (2008). *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*. Rincón.
- Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2020a), El Marx del "segundo siglo". *Siete ensayos de filosofía de la liberación: Hacia una fundamentación del giro decolonial* (pp.85-126). Trotta.
- Dussel, Enrique (2020b). ¿Qué Marx para el siglo XXI? En Torres, E. (coord.). *Marx, 200 años: presente, pasado y futuro* (pp.37-57). CLACSO.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (S. Gandler, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Guadarrama González, P. (1998). Bosquejo histórico del marxismo en América Latina. En VV. AA. *Filosofía en América Latina* (pp.180-246). Editorial Félix Varela.
- Guadarrama González, P. (2018). *Marxismo y antimarxismo en América Latina: Crisis y renovación del socialismo*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Infranca, Antonino (2018). Marxismo y filosofía de la liberación. En Gandarilla Salgado, J. & Moraña, M. (eds.). *Del monólogo europeo al diálogo inter-*

- filosófico: Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (pp. 193-210). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Kohan, Néstor (2006). ¿Qué pensó Marx sobre América Latina? Recuperado de <http://espai-marx.net/?p=150>.
- Löwy, Michael (1991). Marxismo y cristianismo en América Latina. *Cuadernos del Sur*, 13, pp. 91-106.
- Löwy, Michael (2007). *El marxismo en América Latina: Antología, desde 1909 hasta nuestros días*. LOM.
- Labrador Sánchez, A. (2016). El influjo de Louis Althusser en México desde la filosofía, la ideología y la política. *Cahiers d'études romanes*, 32, pp. 131-143.
- Miranda, J. P. (2008). *Marx y la Biblia: Crítica a la filosofía de la opresión*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Musto, M. (ed.) (2015). *De regreso a Marx: Nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual* (F. T. Sobrino, Trad.). Octubre.
- Parisi, A. (1988). *Una lectura latinoamericana de "El capital" de Marx*. Letra.
- Pereda, C. (2009). La filosofía en México en el siglo XX: Un breve informe. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 19, pp. 87-106.
- Rodríguez Albarracín, E. (1993). Dinámica y especificidad de las ideas marxistas en América Latina. En G. Marquinez Argote. *et al, La filosofía en América Latina. Historia de las Ideas* (pp. 267-285). El Búho.
- Schutte, O. (1987). Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano. *Prometeo*, 8, pp. 19-42.
- Tarcus, Horacio (1999). El corpus marxista. En S. Cella (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. Vol. 10. La irrupción de la crítica* (pp. 465-500). Emecé.
- Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Siglo XXI.
- Teruel, Flavio (2016). *Un Marx para nuestra América: La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios* [Tesis para optar por el título de magister]. Universidad Nacional de Cuyo.
- Teruel, Flavio (2022). *Elementos fundamentales para una filosofía económica crítica. El capital de Karl Marx en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel* [Tesis para optar por el título de doctorado]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Vargas Lozano, G. (1997). Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX. En Ramírez, M. T. (coord.). *Filosofía de la cultura en México* (pp.81-121). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Plaza y Valdés.
- Vidal, M.; Smith, T.; Rotta, T. & Prew, P. (eds.) (2019). *The Oxford Handbook of Karl Marx*. Oxford University.