

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE FILOSOFÍA**



## **EL CONCEPTO DE FETICHISMO EN ENRIQUE DUSSEL**

Tesis para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

Presenta:

**Ricardo Noé Betanzos Alva**

Asesor: Dr. Pedro Enrique García Ruiz

Nezahualcóyotl, Diciembre del 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Ceci*

*Mi AMOR-compañera: “¡Qué hermosos tus amores, hermosa mía, novia! ¡Qué sabrosos tus amores! ¡Más que el vino!” (הַשִּׁירִים שִׁיר)*

*A Rosario Alva y Rutilo Betanzos*

*Con AMOR por todo su apoyo a lo largo de estos años*

*A Enrique Dussel*

*Con admiración y cariño*

*Este pequeño trabajo es un homenaje hacia su 80 aniversario*

*A Lalo y Claus*

*Por su compañía y charlas*

*Que sea un estímulo en su quehacer universitario*

*A todos los AMIGOS que he hecho a lo largo de mi vida*

*A los de la cuadra e infancia*

*A los de la secundaria y CCH Oriente*

*A los de la Facultad de Filosofía y Letras y UPIICSA*

*A los del taller de periodismo comunitario del FARO de Oriente y muchos más*

*Todos ustedes saben que sus nombres aparecen aquí*

*Agradezco a mi asesor Dr. Pedro Enrique García Ruiz y a los sinodales por los generosos comentarios a la tesis:*

*Dras. Julieta Lizaola Monterrubio y Rosaura Martínez Ruiz*

*Dr. Jorge Armando Reyes Escobar y Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño*

# ÍNDICE

PRÓLOGO.....	7
<b>CAPÍTULO I. IDOLATRÍA Y FETICHISMO.....</b>	<b>10</b>
INTRODUCCIÓN: RELACIÓN DE LA IDOLATRÍA CON EL FETICHISMO.....	11
1. IDOLATRÍA: UNA VISIÓN SEMITA.....	15
1.1. El concepto.....	15
1.2. La prohibición de ídolos.....	16
1.3. Los profetas: justicia e injusticia.....	20
1.4. El dinero (y la riqueza) como objeto idolátrico.....	22
1.5. El discernimiento de los dioses.....	26
2. FETICHISMO: VISIONES ANTROPOLÓGICAS.....	30
2.1. Fetichismo: Orígenes en la etnología.....	30
2.1.1. <i>Charles de Brosses</i> .....	30
2.1.2. <i>Edward B. Tylor</i> .....	32
2.2. El fetichismo en la antropología filosófica.....	33
2.2.1. <i>Hume: El politeísmo como religión primaria</i> .....	33
2.2.2. <i>Kant: El fetichismo de la Religión ante la ley moral</i> .....	34
2.2.3. <i>Hegel: Los fetiches del África negra</i> .....	36
2.2.4. <i>Comte: Fetichismo, estado mental inferior de la inteligencia humana</i> .....	38

2.2.5. <i>Nietzsche: El fetichismo de la razón y el nuevo ídolo</i> .....	40
2.3. Freud: Fetichismo, sustituto del objeto sexual y recuerdo encubridor.....	42
2.3.1. <i>Tres ensayos sobre Teoría Sexual (1905)</i> .....	42
2.3.2. <i>Fetichismo (1927)</i> .....	45
2.4. Filosofía de la Liberación de Dussel: Fetichización Ontológica.....	46
2.4.1. <i>Totalización o subsunción de la exterioridad</i> .....	46
2.4.2. <i>Fetichización en sus niveles concretos</i> .....	52
<b>CAPÍTULO II. RE-LECTURA DE MARX</b> .....	<b>58</b>
INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL FETICHISMO EN LA TRADICIÓN MARXISTA.....	59
3. EL FETICHISMO EN EL JOVEN MARX.....	65
3.1. Descubrimiento y nacimiento de la categoría fetichismo (1842).....	65
3.2. El fetichismo del dinero como potencia universal (1843-1849).....	68
3.2.1. <i>Sobre la cuestión judía</i> .....	68
3.2.2. <i>Manuscritos del 44</i> .....	71
3.2.3. <i>Miseria de la filosofía y Trabajo asalariado y capital</i> .....	74
4. EL FETICHISMO EN LAS CUATRO REDACCIONES DE <i>EL CAPITAL</i> .....	76
4.1. Los <i>Grundrisse</i> (1857-1858).....	76
4.1.1. <i>La autonomización del dinero</i> .....	77
4.2. Los <i>Manuscritos del 61-63</i> .....	81
4.2.1. <i>Confrontación con el sistema de categorías de la economía burguesa</i> .....	81

4.2.2. <i>Oposición entre ciencia y fetichismo</i> .....	85
4.3. Los <i>Manuscritos del 63-65</i> .....	92
4.3.1. <i>Progresiva fetichización del capital</i> .....	92
4.4. El Libro I de <i>El Capital</i> (1867), segunda edición (1873).....	97
4.4.1. <i>El carácter fetichista de la mercancía y su secreto</i> .....	97
<b>CONCLUSIONES</b> .....	102
<b>APÉNDICES</b> .....	105
1. Totalidad y pensamiento crítico semita.....	106
2. La dualidad de la Alienación y los <i>Manuscritos del 44</i> de Marx.....	125
3. Idolatría y fetichismo en el ámbito de la religión.....	141
4. Cronología de Enrique Dussel (hasta 1993).....	146
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	150

*Perseguido como Sócrates, como Aristóteles que debió también huir hasta morir en la isla de Eubea; como Tomás de Aquino, calumniado por muchos en París; como Fichte, expulsado de la Universidad de Jena; como Marx que nunca pudo ser profesor universitario; como Husserl también expulsado por el nazismo de la universidad de Friburgo; como Aranguren, expulsado por el régimen de Franco en España, y como tantos otros filósofos que se atrevieron a alzar su voz contra los regímenes establecidos de su tiempo y como muchos latinoamericanos (como Ignacio Ellacuría y sus compañeros jesuitas, asesinados y con sus asesinos impunes a pesar de saber quiénes son).*

(Moreno Villa, 1993: 39-40; respecto al atentado de bomba sufrido por Enrique Dussel en 1973 debido a la función práctico-política de su filosofía)

*¿De qué manera puede el pensador “pensar” Latinoamérica? ¿De qué manera debe el filósofo “oponerse” (ponerse-ante) Latinoamérica? ¿Cómo debe el intelectual descubrir la Latinoamérica en la que viviendo y conviviendo no llega a hacerla objeto de su propia reflexión? Es siempre así, y ha sido siempre así, lo más habitual, lo que “llevamos puesto”, por ser tan cotidiano y vulgar, no llega nunca a ser objeto de nuestra preocupación, de nuestra ocupación. Es todo aquello que por aceptarlo todos pareciera no existir; a tal grado es evidente que por ello mismo se oculta. Por ello todo latinoamericano, por el solo hecho de serlo, ha nacido, se ha originado, ha descubierto las cosas, las existencias en un “mundo”, en un sistema intencional, desde un conjunto de perspectivas constituyentes, que por tan sabidas no las sabe ya nadie.*

(Dussel, 1973c: 25)

## PRÓLOGO

Primero queremos indicar que el trabajo trata del *concepto* de *fetichismo* que va del período de publicación de las obras de Enrique Dussel de *El humanismo semita* a *Las metáforas teológicas de Marx*. Este período transcurre de 1969 a 1993<sup>1</sup>, años de aparición de la primera edición de estas obras. Resaltamos este dato porque Dussel tiene obras que han sido publicadas mucho tiempo después de ser escritas. *El humanismo semita* fue “escrito hasta 1964 en París, y publicado en la Editorial de la Universidad de Buenos Aires, en 1969” (Dussel, 1998: 18). Otro caso es *El humanismo helénico* -primera obra de Dussel- escrito en 1961 pero publicado hasta 1976 (Dussel, 1998: 17)<sup>2</sup> por la misma editorial que la obra anterior. El caso extremo es la obra *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal* escrito en 1966, apenas publicado en 2012 por la editorial Docencia en Buenos Aires.

Estuvimos tentados en poner uno de los siguientes subtítulos al trabajo: 1) “De *El humanismo helénico* a *Las metáforas teológicas de Marx* (1961-1993)”, aunque cronológicamente preciso, no expresaría adecuadamente el tema de investigación de este trabajo y; 2) “De *El humanismo semita* a *Las metáforas teológica de Marx* (1969-1993)”, como es sabido, la idolatría es un tema propio de los pueblos semitas y antecede a la problemática del fetichismo, por ende, el trabajo tiene que ver más con el humanismo semita. Como latinoamericanos y particularmente como mexicanos, podemos considerarnos culturalmente dentro de la tradición semita<sup>3</sup> y parte de la investigación es ir a los orígenes del fetichismo, a la historicidad del concepto, por tanto, a una parte de nosotros mismos.

En general para tener cabal comprensión de la filosofía de Enrique Dussel, y en particular del concepto de fetichismo, por lo menos debemos hacer una revisión de sus estudios semitas. Aquí encontramos un hueco bibliográfico del tema. Son pocos los

---

<sup>1</sup> Para este período en la vida de nuestro filósofo remitimos al Apéndice 4 “Cronología de Enrique Dussel (hasta 1993)”: 146.

<sup>2</sup> En la publicación viene el año de 1975.

<sup>3</sup> Como ha dicho el periodista mexicano de origen libanés Alfredo Jalife: “Yo soy triplemente semita. Por genética, lengua (árabe) y cultura (maronita)”. Claro que tenemos que añadir la influencia de la cultura helénica y por supuesto que no olvidamos ni negamos la influencia de nuestro pasado y presente indígena.

trabajos que toman como antecedente fundamental los estudios sobre el pensamiento semita<sup>4</sup>, algunos señalan a Emmanuel Levinas como el punto de arranque de la influencia semita en Dussel, cuando podemos señalar que la influencia en la reflexión filosófica es de origen, de su realidad histórica<sup>5</sup> -aunque no podemos decir lo mismo al respecto del tema de la idolatría, el fetichismo y la filosofía crítica de Marx.

Nuestra investigación tiene relevancia porque no se ha realizado un trabajo exclusivamente sobre el tema hasta el momento. La presente investigación se enfoca únicamente en los textos de Enrique Dussel donde trata explícitamente el tema de la idolatría y el fetichismo. El capítulo I hace una revisión histórica, sobre la procedencia y utilización de los conceptos idolatría y fetichismo, presenta la historicidad de los conceptos: Desde los textos sagrados de la tradición semita, hasta grandes filósofos europeos en la modernidad, Freud y el mismo Dussel. El capítulo II trata del *fetichismo* en la re-lectura que Dussel hace de Marx, donde descubre aspectos importantes sobre el *fetichismo* que

---

<sup>4</sup> A nuestros fines mencionamos los siguientes ejemplos: 1) El trabajo de Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* (2003). Este trabajo responde a la hipótesis ¿existe ruptura o continuidad en el pensamiento de Enrique Dussel? por lo cual el autor necesariamente se remonta a las primeras obras de nuestro filósofo *El humanismo helénico* y *El humanismo semita*. Es importante señalarlo porque Dussel en toda su vida tendrá un diálogo y confrontación permanente con la filosofía occidental de influencia helénica. Pedro Enrique realiza una síntesis de estas dos visiones del mundo: “el monismo trascendente y el dualismo antropológico-ético” del Helenismo y “la Metafísica de la Alianza y la unidad antropológica-ética” del mundo semita, a su vez, constitutivas de la cristiandad que se conformará “entre la unidad y el dualismo antropológico”. 2) La tesis para la obtención del grado de Doctor de Mario Moreno Villa, *Filosofía de la Liberación y Personalismo*. Moreno Villa se dedica un capítulo (1993: 14-65) a la “Biografía intelectual de Enrique Dussel”, cabe destacar que se remonta a la experiencia personal de Dussel en Israel (1959-1961), período donde se sitúa desde la “persona pobre para construir un sistema filosófico”. Incluso se remonta a la tesis doctoral de filosofía en la Universidad Central de Madrid: *El bien común. Su inconsistencia teórica*, desde los presocráticos hasta Kelsen. 3) La tesis doctoral de Gildardo Díaz Novoa, *Enrique Dussel en la Filosofía Latinoamericana y frente a la Filosofía Eurocéntrica* (2000-2001). El segundo capítulo lo dedica a “El proceso filosófico de Enrique Dussel”. En la p. 91 apenas hace notar que el filósofo “trabajó como carpintero en la cooperativa árabe de Nazareth y como pescador con el *Kibbutz Ginnosar*” y que es autor de tres obras que intentan explicar el ser latinoamericano: *El humanismo semita*, *El humanismo helénico* y *El dualismo de la antropología de la cristiandad*, sin embargo, estas obras no le merecen un párrafo –falta lamentable para nosotros, aún con las muchas cualidades del trabajo-, inmediatamente pasa al estudio de la “primera ética”. De las pp. 197-205 trata el tema del *antifetichismo* desde la perspectiva de las obras *Filosofía de la Liberación* y el quinto tomo de la “primera ética”: *Filosofía Ética Latinoamericana. Arqueológica latinoamericana, una filosofía de la religión antifetichista*.

<sup>5</sup> Desde los años de juventud en la militancia de la Acción católica. “En plena adolescencia, a los quince años. Una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad para con el Otro. Visitábamos hospitales de niños deficientes mentales; leímos, devorábamos las obras de san Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero integrado al compromiso social, gremial político” (Dussel, 1998: 15). O sus años de estancia en Medio Oriente, 1959-1961.

influirán de manera esencial en su pensamiento, los subsumirá. La investigación pretende ser un acicate para ampliar la bibliografía sobre el fetichismo en la filosofía –muy descuidado por esta disciplina del saber-, no sólo en Enrique Dussel sino en Hume, Kant, Hegel, Comte, Nietzsche -sobre Freud existe la suficiente- u otro filósofo que no examinamos. Estamos convencidos que hemos vertido los datos suficientes para entender el *concepto de fetichismo* en Dussel respecto a los demás autores trabajados, tanto en que se distingue, como en sus correspondencias analógicas.

Por último debemos señalar que esta investigación es una primera parte. La segunda parte deberá abarcar el *concepto de fetichismo* en Enrique Dussel desde 1994 a la actualidad. Será el momento de la *fetichización del poder* en la actual elaboración del volumen III de la *Política de la Liberación* de nuestro filósofo. Así pudiera servir esta investigación a los estudiosos de la Filosofía de la Liberación, Filosofía Latinoamericana, estudiantes universitarios que asisten a los cursos de Enrique Dussel. También como introducción a quienes quieran adentrarse en el origen, desarrollo y significación de la categoría política de la *fetichización del poder* -ya que ésta sería imposible sin sus trabajos acerca de la obra de Marx-, por tanto, a la *Política de la Liberación* en el debate de la filosofía política contemporánea.

# CAPÍTULO I

## *IDOLATRÍA Y FETICHISMO*

## INTRODUCCIÓN: RELACIÓN DE LA IDOLATRÍA CON EL FETICHISMO

Como es bien sabido, el concepto del fetichismo ha sido desarrollado de manera especial por dos grandes pensadores, Freud y Marx. La influencia del concepto fetichismo ha sido de gran alcance mediante el psicoanálisis que aún lo usamos en el lenguaje común sin necesidad de ser unos entendidos en la disciplina. La significación del fetichismo, en el ámbito de la sexualidad, es de fácil comprensión, sabemos de lo que se habla en su aspecto general cuando se pronuncia el término, sin embargo, no es de comprensión sencilla saber las causas del fetichismo en el mismo aspecto sexual. Para la filosofía, para la economía y aún en menor grado en el lenguaje común, ha influido el *carácter fetichista de la mercancía* desarrollado por Marx. ¿Cómo es posible que dos pensadores tan distantes en estudios teóricos puedan usar el mismo concepto, uno para explicar un aspecto de la sexualidad humana y otro para explicar las relaciones económicas del sistema capitalista? Aunque se quiera pasar inadvertido, el concepto de *fetichismo* tiene su origen en la religión y la teología, en el concepto de *idolatría*. No está de más resaltar que tanto Marx como Freud están situados, por su origen, en una tradición semita, por tanto, no les es desconocido el tema de la idolatría.

Es importante poner énfasis en el concepto de idolatría para comprender el de fetichismo. Por ello, es fundamental a nuestro trabajo, remitir a este concepto y esclarecer qué ha significado en la cultura semita el carácter idolátrico. Para el filósofo lo que le importa, no es el significado religioso -no por ello sin importancia y que debiera ignorarse-, sino ver en la expresión teológica un relato metafórico o enseñanza de un aspecto ético, político o económico -desde la perspectiva del no creyente-, deber del filósofo desentrañar y explicar, si está implícito hacerlo explícito. Así tenemos, por ejemplo, una explicación teológico-filosófica del fetichismo -por tanto, implícitamente tiene que ver con la idolatría- en Kant. Radicalmente diferente Comte -quien tiene una concepción “científica” negativa de la teología y la metafísica-, ya que el fetichismo representaría un momento histórico inicial en el desarrollo intelectual de la humanidad. Los contenidos semánticos de la idolatría quedarán subsumidos en el de fetichismo, pero este llevará tiempo en el desarrollo teórico y saltará entre disciplinas y autores. Uno de los objetivos de nuestro trabajo es

mostrar que el tema del fetichismo no ha pasado desapercibido en la filosofía. A nuestro parecer, Marx y Dussel -el segundo alzado en los hombros del primero- son quienes han desarrollado más y mejor el concepto del fetichismo, radicalizado su contenido y utilizado como poderosa herramienta de análisis de la realidad.

Fetichismo e idolatría son conceptos semejantes. Ambos tienen que ver con la “creación de dioses” y la sumisión humana ante ellos, no se puede prescindir su ligazón con la religión. En rasgos generales, pareciera que la *idolatría* tiene que ver con la fabricación de dioses falsos -una problemática acerca de los dioses o Dios (semita) verdadero(s), es decir, el discernimiento de los dioses- y el *fetichismo* con la “hechicería” -con la utilización de los poderes, energías, fuerzas o dioses existentes contenidos en objetos específicos<sup>6</sup>-. El filósofo debiera explicitar el núcleo racional, si se nos aceptan los términos, de la metáfora teológica y de la simbología mítica. Cabe la pertinencia que la tarea de este capítulo no es clarificar las especificidades de cada concepto hasta agotarlas y dar las definiciones exactas de cada concepto, esto correspondería a otro tipo de trabajo ya que ambos conceptos hacen intersección con otros en una rica complejidad y a la vez estos deberían ir quedando definidos. Un ejemplo es cuando Freud habla del tótem y encuentra un rasgo distintivo de este con el fetiche<sup>7</sup>. Algo que señalamos son los rasgos esenciales suficientes para entender nuestro tema. Es importante esto para nuestro estudio porque se notará que cuando Marx y Dussel hablan sobre el fetichismo, en casos específicos, parecen remitirnos al concepto de idolatría -en otros explícitamente<sup>8</sup>-, sin embargo, subsumido el contenido semántico del segundo en el primero<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> En el Apéndice 3: 141, elegimos algunos expertos en religión que nos hablan sobre la idolatría y el fetichismo, comparamos lo que entienden por ambos conceptos. Añaden datos valiosos a nuestra exposición y dejan constancia de la interrelación compleja con otros conceptos propios de la religión.

<sup>7</sup> Freud cita a Frazer: “La conexión entre un hombre y su tótem es recíproca; el tótem protege al hombre, y este da muestras de respeto al tótem de diversas maneras: por ejemplo, no matándolo si se trata de un animal, y no recolectándolo si es una planta. El tótem se diferencia del fetiche en que nunca es, como este, una cosa singular, sino siempre un género, por lo común una especie animal o vegetal, rara vez una clase de cosas inanimadas y más raramente todavía una de objetos artificiales” (1978, vol. 13: 106).

<sup>8</sup> “Ante esta Economía Política ilustrada, que ha descubierto la *esencia subjetiva* de la riqueza -dentro de la propiedad privada-, aparecen como *adoradores de ídolos* [...] Por eso Engels ha llamado con razón a *Adam Smith* el *Lutero de la Economía*” (Marx, 1974b: 135-136).

<sup>9</sup> “Marx realiza, en sentido estricto, una crítica *religiosa* de la economía política, es decir, descubre los mecanismos de *dominación* del capitalismo como estructuras fetichistas, demoniacas, satánicas, idolátricas. El ‘carácter fetichista’ del capital es, justamente, su estatuto religioso estricto” (Dussel, 1993: 127-128).

Tampoco debiera extrañarse el filósofo de encontrar este tipo de exposición, por el contrario, debe enfrentar el tema de la idolatría y el fetichismo sin el prejuicio jacobino. Conceptos de la filosofía han tenido su origen en el ámbito religioso, si esto es así, debe ser abordado si no, se entenderá poco o no se entenderá nada. El marxista István Mészáros en *La teoría de la alienación en Marx* (1978) va a los orígenes, aborda el enfoque judeo-cristiano del concepto. Para un marxista dogmático o un jacobino, no tendría sentido lo que afirma Mészáros sobre la alienación: “Porque la forma en que se concibe la superación mesiánica de la enajenación no es cosa de poca importancia” (Mészáros, 1978: 28). Nuestro marxista entiende bien que en el judeo-cristianismo la alienación se refiere a la separación del ser humano de Dios, la “caída” del ser humano del paraíso -desde una visión neoplatónica-, el pecado entendido como una vida separada de Dios (*Epístola a los Efesios*: 2, 12). En la teología cristiana, Cristo sería la superación de la alienación como conciliación y restauración (*Epístola a los Efesios*: 2, 13-22). Pero Mészáros no se queda allí en su análisis, sino que liga el concepto de alienación con un problema concreto político-económico de Marx en *Sobre la cuestión judía*. Lo importante es resaltar que el origen del concepto alienación, en alemán, es cristológico<sup>10</sup>.

Enrique Dussel tiene principalmente dos fuentes para el desarrollo de su concepto de fetichismo: 1) Estudios histórico-filosóficos de las fuentes semitas -cualidad y ventaja-, las cuales darán frutos en su contribución a la Teología de la Liberación y 2) de Marx “mismo” -como le gusta decir-, esto es, no por las interpretaciones marxistas. Dussel con la efervescencia de la Teología de la Liberación -y la influencia del marxismo en cuestiones de interpretación sobre las causas de la desigualdad e injusticia social- en Latinoamérica es cuando en pasajes aislados de su obra y conferencias en los años 70s comienza a valorar la cuestión de la idolatría y el fetichismo, aunque de forma marginal y no esencial: “Los profetas contra el ídolo. El ateísmo de Jesús” (1974a: 21-25). El primer trabajo donde encontramos una valoración positiva de Marx y el fetichismo es en la Comunicación presentada en la II Semana de la Asociación de teólogos argentinos (Córdoba, 1972): *El*

---

<sup>10</sup> “Lutero traduce *ekenose* por ‘entaüssen sich’(es decir, ‘se alienó a sí mismo’), de donde los maestros de Tuebingen enseñarán la doctrina de la ‘alienación’, de donde se inspirará Marx para definir su propio concepto de ‘alienación’, que tiene históricamente un origen cristológico” (Dussel, 1993: 19); Cf. (Olea, 1988: 15, nota 7). Para el concepto de alienación en inglés y castellano véase el Apéndice2: 125-129.

*ateísmo de los profetas y de Marx*<sup>11</sup>. Como cabría esperar, el mismo Dussel tardará años en poder desarrollar el tema y hacerlo centro de su discurso a partir de una lectura exhaustiva de toda la obra de Marx en los años 80s, de la cual descubrirá muchos aspectos nuevos sobre el fetichismo que subsumirá en su propio pensamiento.

No debe entenderse que Dussel hace teología, en muchos casos habla para una comunidad de creyentes, esto sólo indica que en su discurso hace una interpretación teológico-filosófica de los textos. Con lo cual, cuando Dussel aborda el tema de la idolatría el creyente entenderá perfectamente su significado en el campo religioso y el filósofo -o alguien no creyente- entenderá los supuestos ético-económicos-políticos de los textos de la tradición -encontrándose en un nivel secular-. Por lo dicho, no debe causar sorpresa cuando Dussel en sus obras Histórico-teológicas hable sobre “El pecado como totalización del sistema” (1974a: 25-29) o en sentido filosófico estricto lo desarrolle como “Fetichización ontológica del sistema” (1980: 34-48), ambas exposiciones dan cuenta de aspectos reales de la perversión ética de un sistema, sea en el campo económico, cultural, político, etc.

Concluimos que es necesario hacer una revisión histórica, no exhaustiva pero suficiente, sobre la procedencia de los conceptos *idolatría* y *fetichismo*, desde su origen hasta la actualidad. De no hacerse de otro modo, no entenderemos la originalidad filosófica de Dussel al abordar la cuestión respecto a sus predecesores, aún menos se valorara su importancia teórica como instrumento de explicación de la realidad. En el concepto de la idolatría se inicia el camino para entender filosóficamente -por lo menos en tres aspectos- qué entiende Dussel por la *Fetichización de la Totalidad u Ontológica* (Totalidad totalizada o pretensión totalizadora), inspirado en Marx cuál es la oposición entre “Ciencia” y *Fetichismo* y, subsumiendo el contenido semántico del concepto lo traslada al campo político, en este momento se entendería el significado de la categoría *Fetichización del Poder* -objeto de nuestra siguiente investigación.

En el primer apartado tratamos brevemente la concepción de *idolatría* que han tenido los semitas -en este trabajo, principalmente hebreos y cristianos- a lo largo del tiempo. El segundo apartado trata sobre el origen del concepto *fetichismo* y las visiones

---

<sup>11</sup> Aparece como apéndice en varias obras de Enrique Dussel (En 1993: 235-255 con el nombre ampliado de “El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx”).

antropológicas europeas que se han desarrollado, hasta la Filosofía de la Liberación de Dussel en la década de los 70s del siglo pasado. Comparativamente, la mayoría de los autores europeos que tratamos tienen una concepción negativa sobre el modo de vivir esta religiosidad, una visión eurocéntrica, cuestiones de superioridad-inferioridad ante la otra cultura: Modos de vida, raciales y de racionalidad<sup>12</sup> -y hasta patriarcal en el caso de Freud, si nos atenemos a lo que dice Dussel.

## 1. IDOLATRÍA: UNA VISIÓN SEMITA<sup>13</sup>

*Es demasiado sabido que los profetas de Israel lucharon contra la idolatría. Lo que quizá no ha sido pensado es que dicha lucha significa un cierto ateísmo: es negación de los dioses; es ateísmo de ciertos dioses. Es bueno, por otra parte, recordar que los mismos cristianos fueron acusados por los romanos de no adorar a los dioses y, por ello, iban a los circos acusados de ateísmo. El peor acto de infamia contra el pueblo romano era la negación en adorar la divinidad del emperador. El emperador era dios, es decir, el imperio era sagrado, y por sobre todos los dioses debía rendirse culto al que significaba el poder unitivo del imperio: el poder imperial. Cuando los cristianos, ateos de los dioses romanos, no adoraban al emperador, eran culpables de subversión contra el orden cosmopolita y reos de sacrílega traición a las tradiciones patrias.*

(Dussel, 1993: 236)

### 1.1. El concepto

---

<sup>12</sup> Por ejemplo, Freud dice: “No sin acierto se ha comparado este sustituto [del objeto sexual] con el fetiche en que el salvaje ve encarnado a su dios” (1978, vol. 7: 139). El joven Marx creyó que los indígenas cubanos eran salvajes.

<sup>13</sup> “Cuando hablamos de ‘semitas’, aunque nos referiremos de hecho principalmente a los hebreos, queremos abarcar todos esos pueblos que han sido clasificados bajo una tal apelación: *a) orientales: los acadios* (o asirios-babilónicos), *b) occidentales: los amorreos* (ugaríticos, canaaneos y arameos, fenicios y púnicos, hebreos, moabitas), *los árabes*, himaritas y etíopes” (Dussel, 1969: 6). No debemos olvidar que las primeras comunidades cristianas son mucho más cercanas a la ética semita (por obviedad de origen), sobre todo de los profetas, que la posterior asimilación del pensamiento greco-romano, convertido en cristiandad.

En los textos semitas, sobre todo lo que en la Cristiandad conocemos como el “Antiguo Testamento (o Primer Testamento)” y “Nuevo Testamento (o Segundo Testamento)”, existen diversas palabras en hebreo, arameo y griego que los traductores en lengua castellana nos han hecho llegar como *idolatría*. Dos de ellos son los más empleados en los textos semitas: 1) *Hishtajavá* (hebreo) en el Primer Testamento y 2) *Proskuneo* (que es la traducción de la Septuaginta de la palabra *hishtajavá*) en el Segundo Testamento. La palabra hebrea *hishtajavá* significa inclinarse, posternarse, postrarse, rendir homenaje, arrodillarse. La palabra viene de *shajá* (*shahah*): encorvarse, inclinarse, doblarse; bajar la cabeza, estar humillado. No queda duda de que *hishtajavá* se refiere a una determinada posición corporal. Este gesto es social, se da hacia una autoridad, respeto hacia un anciano o familiar, e inclusive a una persona digna de admiración por su comportamiento o conocimientos. Igualmente sucede con el término griego *proskuneo*.

Mientras *idolatría* en castellano se asocia con la adoración. Según el *Diccionario de la Real Academia Española* la palabra *adorar* significa: “Reverenciar con sumo honor o respeto a un ser, considerándolo como cosa divina. Reverenciar y honrar a Dios con el culto religioso que le es debido. Amar con extremo. Hacer oración. Tener puesta la estima o veneración en una persona o cosa.” Esta palabra proviene de la palabra latina *adorāre* que se compone de dos palabras: *ad* que significa “a” o “hacia”, y *orare* que significa “hablar”, “orar”.

Como es evidente *hishtajavá* tiene un significado menos fuerte que adorar. Es difícil encontrar la equivalencia entre el *hishtajavá* y la *idolatría* o la adoración en muchos casos. Una persona puede inclinarse y arrodillar ante otra y no implica que se la esté idolatrando (igual en los textos semitas), sin embargo, existen textos muy claros que nos indican qué es lo que se entiende por *idolatría* y su prohibición. Esto tiene que ver más con una *intencionalidad subjetiva e intersubjetiva*, frente a una cosa, persona o relaciones sociales. Estos son los aspectos que nos interesan revisar.

## 1.2. La prohibición de ídolos

Tenemos dos problemáticas para los pueblos semitas: 1) Distinguir entre el Creador y lo creado y 2) La relación del ser humano ante sus creaciones<sup>14</sup>.

1) La visión semita del mundo permite que la adoración sólo sea hacia Yahveh -o al Abba como hacia Jeshua ben Josef- como hace referencia el texto de *Ex.* 20, 3-4 en el cuál la orden es: “No habrá para ti otros dioses delante de mí [...] No te harás escultura ni imagen alguna [...] No te postrarás ante ellas ni les darás culto”<sup>15</sup>. En *Mt.* 4, 8-11 leemos el encuentro de Jeshua ben Josef con el enemigo: “Todo esto te daré si postrándote me adoras. Dícele entonces Jesús: Apártate, Satanás, porque está escrito: Al Señor tu Dios adorarás, y sólo a él darás culto.”

La problemática para los pueblos semitas es, lo que ellos consideran, la distinción entre el Dios verdadero y los dioses falsos. Entre la Divinidad y quien se quiere hacer pasar como lo divino. Entre el Creador y lo creado. La idolatría es adorar lo creado en lugar del creador, como más adelante dirá el apóstol: “adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador” (*Rm.* 1, 25). El mejor ejemplo de esta problemática la encontramos en el libro de las *Revelaciones* donde el apóstol Juan (según la tradición) estuvo cerca de caer en idolatría en dos ocasiones:

Entonces me postré a sus pies para adorarle, pero él me dice: No, cuidado; yo soy un siervo como tú y como tus hermanos [...] A Dios tienes que adorar (*Ap.* 19, 10). Y cuando lo oí y vi, caí a los pies del Ángel que me había mostrado todo esto para adorarle. Pero él me dijo: No, cuidado; yo soy un siervo como tú y tus hermanos los profetas y los que guardan las palabras de este libro. A Dios tienes que adorar (*Ap.* 22, 8-9).

En todo caso es la actitud subjetiva que se tiene ante lo creado lo que permite descubrir cuando se cae en idolatría. Como vemos en los textos, lo que Satanás le pide a Jeshua es que se *postre* ante él y que le *adore*. Jeshua rechaza la proposición de Satanás. Por su lado, Juan se *postra* y *cae a los pies* del Ángel, *convencido subjetivamente* para adorarle. Pero el Ángel le advierte en las dos ocasiones: “No, cuidado”. Jeshua, ni se postra

---

<sup>14</sup> Para saber que entienden los semitas por creación y ésta en relación a la idolatría, véase Apéndice 3: 108-114.

<sup>15</sup> De no hacerse alguna indicación, siempre se cita de la *Biblia de Jerusalén*.

ni adora, Juan se postra pero es detenido en su *intención* de adorar a la creatura.

2) La segunda cuestión es más complicada. El ser humano, la criatura, trata de “representar” de forma material a Yhaveh, el creador. Se adora el objeto como divino y se pierde de vista que son productos realizados por el ser humano<sup>16</sup>. En este aspecto es demasiado ilustrador el profeta Isaías:

Los que modelan ídolos no valen nada, y es inútil lo que ellos aman, sus devotos no ven nada ni conocen; por eso quedan defraudados. ¿Quién modela un dios o funde una imagen si no es para sacar algo? Miren: todos sus seguidores quedarán defraudados, porque los que los fabrican no son más que hombres. Que se reúnan todos para comparecer: sentirán espanto y vergüenza a la vez. El herrero trabaja el ídolo en las brasas, lo va modelando con el martillo, lo trabaja con brazo robusto; pasa hambre, se agota, no bebe y está exhausto. El tallista aplica la regla, lo diseña a lápiz, lo trabaja con la gubia y lo delinea con el compás: le da figura de hombre y belleza humana, para instalarlo en un templo. Se corta cedros, se escoge una encina o un roble, dejándolos crecer entre los árboles del bosque, o planta un fresno que crece con la lluvia. A la gente le sirve de leña, lo toman para calentarse o también para hacer fuego y cocer pan; pero él hace un dios y lo adora, fabrica una imagen y se postra ante ella. Con una parte hace fuego: asa carne sobre las brasas, se la come, queda satisfecho, se calienta y dice: Bueno, estoy caliente y tengo luz. Con el resto se hace la imagen de un dios, se postra, lo adora y le reza: Líbrame, que tú eres mi dios. No comprenden ni distinguen, tienen los ojos cegados y no ven, la mente, y no entienden. No reflexiona, no tiene inteligencia ni criterio para decir: La mitad la he quemado en el fuego; he cocido pan sobre las brasas, he asado carne para comer. ¿Y voy a hacer del resto un ídolo? ¿Y a postrarme ante un trozo de madera? Él se alimenta de ceniza, una mente ilusa lo extravía, no es capaz de liberarse diciendo: ¿No es un engaño lo que tengo en mi mano? (*Is. 44, 10-20: La Biblia de Nuestro Pueblo*).

Señalemos algunos aspectos a lo que se refiere el profeta: 1) El ídolo es producto del trabajo humano; 2) El ser humano como ser necesitado, ser corporal viviente (“pasa hambre, se agota, no bebe y está exhausto”) produce el ídolo con el mismo tipo de

---

<sup>16</sup> “Plata y oro son sus ídolos, obra de mano de hombre. Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen, tienen nariz y no huelen. Tienen manos y no palpan, tienen pies y no caminan, ni un solo susurro en su garganta” (*Sal. 115, 4-7*).

materiales (la leña, el fuego, etc.) que procura satisfacer sus necesidades; 3) Los objetos naturales, transformados por el trabajo humano, son *medios* para la satisfacción de las necesidades del viviente y, no *finés* para que el viviente satisfaga al objeto (al ídolo); 4) La relación se invierte, el viviente es dominado por su objeto (el creador por lo creado, el sujeto por el ídolo: “Líbrame, que tú eres mi dios” ); 5) Subjetivamente (“No reflexiona, no tiene inteligencia”) acepta esta relación invertida y epistemológicamente (“¿No es un engaño?”) queda encubierto el fundamento de la relación sujeto-objeto.

Esta tradición acerca de la fabricación de ídolos, en su *contenido*, es asumida y se mantiene invariable alrededor de los comienzos del movimiento cristiano (o mesiánico). El apóstol comenta a los atenienses: “El Dios que hizo el mundo [...] no habita en santuarios fabricados por manos humanas, ni es servido por manos humanas [...] no debemos pensar que la divinidad sea algo semejante al oro, la plata o la piedra, modelados por el arte y el ingenio humano” (*Hch.* 17, 24-29). La visión semita del mundo se caracteriza por hacer énfasis en decir lo que no es Dios, es decir, se niega a los dioses falsos para llegar a saber quién es Dios. En este sentido, se les puede llamar “ateos”, pero de los dioses falsos. Esta fue la acusación del Imperio Romano al origen del movimiento cristiano<sup>17</sup>.

Marx y Dussel van a tener en cuenta estas referencias constantemente al desarrollar su pensamiento filosófico en su crítica a la economía política burguesa y la teoría política liberal, respectivamente cada uno. Por ello, pensemos lo siguiente y digámoslo hasta el cansancio a través de todo nuestro estudio: a) En la idolatría las cosas aparecen como si fueran seres dotados de vida; b) En el mercado las mercancías aparecen como si fueran personas y las personas como si fueran cosas y; c) En la política la *potestas* aparece como su fundamento cuando es la *potentia* el fundamento de la política. Son las inversiones de las relaciones prácticas.

---

<sup>17</sup> “No es difícil que se llamara a los cristianos ‘ateos’, esto significa simplemente que como elementos disconformistas [*sic*] dentro del imperio habían comenzado una revolución al nivel cultural: al nivel del *ethos* y del núcleo mítico de la cultura antigua [...] A la principal acusación que contra los cristianos se levantaba, de ser ‘a-teos’ (es decir, ‘sin-los-dioses greco-romanos’), Atenágoras los defiende atacando el fundamento, los últimos valores de la propia cultura helenística; ‘A Diágoras sí que le reprochaban con razón los atenienses su ateísmo. Pues no sólo exponía públicamente la doctrina órfica y divulgaba los misterios de Eleusis [...], sino que hacía pedazos la estatua de Heracles, afirmando derechamente que Dios no existe en absoluto [...] Nuestra doctrina admite un solo Dios, hacedor de todo el cosmos, y no creado [...] sino creador de todas las cosas” (Dussel, 1974b: 64-68).

### 1.3. Los profetas: Justicia e injusticia

Lo señalado arriba no es el único modo de idolatría, la codicia es señalada como acto de idolatría por Pablo de Tarso (*Col. 3, 5*). Los libros de los profetas y otros textos semitas muestran que la idolatría no se da meramente en la relación objeto-sujeto, sino, en una relación intersubjetiva y relaciones sociales objetivas de injusticia.

La idolatría comienza con la negación del Otro, cuando se niega su *corporalidad* (más bien “carnalidad”) viviente. Recordemos que los semitas tienen una antropología de la *corporalidad unitaria* (Dussel, 1969: 21-45), es una *unidad indivisible del ser humano*. El sentido de la existencia humana es ser una carne-espiritual -*Básar*= carne; *rúaj*= espíritu y *néfesh*= “Es como el centro de conciencia [...] no es una parte del hombre, sino el hombre entero” (Dussel, 1969: 27; Véase García Ruíz, 2003: 57-59)- o si se quiere un cuerpo-psíquico. Al contrario del dualismo antropológico y ético que separa el alma y el cuerpo, donde el segundo es negativo para el primero<sup>18</sup>, la ética semita es crítica porque ve que la esencia de la ética se juega en el comer y en el beber, en la justicia con el Otro, es decir, en lo sentido, en la corporalidad:

Inmola a un hijo a los ojos de su padre quien ofrece víctima [sacrificio] a costa de los bienes de los humildes. Pan de indigentes es la vida de los pobres, quien se lo quita es un hombre sanguinario. Mata a su prójimo quien le arrebató su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero (*Si. 34, 20-22*).

---

<sup>18</sup> Platón nos dice: “En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté colmada esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos [...] El cuerpo nos procura mil preocupaciones por alimentación innecesaria [...] Nos colma de amores y deseos [...] ¡cuán es verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! [...] nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad [...] si alguna vez vamos a saber algo limpiamente. Hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma” (*Fedón 66b-d*) Lo importante para estas culturas es la liberación del alma, el cuerpo es una cárcel. Esta es la tarea para el filósofo según Platón: “obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto [...] pero no mientras vivimos [...] los que en verdad filosofan [...] se ejercitan en morir” (*Fedón 67a-e*). Véase Dussel, 1975a.

La *ética* de los profetas es la *responsabilidad con el Otro*, no de una manera formal, sino concreta en la corporalidad viviente, buscan la reproducción de la vida rechazando la muerte. El pecado es el asesinato del hermano, como el relato semita de Caín y Abel. La injusticia hacia el Otro, a los ojos de los profetas, no puede considerarse como obra de Yhaveh. Yhaveh habla a su pueblo mediante el profeta, es la conciencia intersubjetiva de la comunidad:

¡Ay del que edifica su casa con injusticia, piso a piso, quebrantando el derecho! Hace trabajar de balde a su prójimo sin pagarle el salario. [...] Si tu padre comió y bebió y le fue bien, es porque practicó la justicia y el derecho; hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme (*Jr. 22, 13-16: La Biblia de Nuestro Pueblo*).

Los profetas siempre mantienen un punto de vista crítico de su sociedad. Ellos ven las injusticias económico-políticas de dominación y las denuncian. Todo acto de dominación en el cual no se le reconoce su humanidad al Otro, es acto de injusticia: “Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias” (*Am. 2, 6*). Su misión consiste en que se haga justicia con los desprotegidos, con los desamparados, con las víctimas y con los excluidos del sistema vigente: “Aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda” (*Is. 1, 17*). “Defended al débil y al huérfano; haced justicia al afligido y al menesteroso (*Sal. 82, 3*)”. Por eso, para los profetas, la Liberación es en la tierra: “El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad” (*Is. 61, 1*). No debe extrañar que el criterio de resurrección en el cristianismo sea por criterios de la *corporalidad viviente y materiales* con el Otro, en la afirmación de su vida:

Vengan, benditos de mi Padre, a recibir el reino preparado para ustedes desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber, era emigrante y me recibieron, estaba desnudo y me vistieron, estaba encarcelado y me vinieron a ver [...] Les aseguro que lo que hayan hecho a uno solo de éstos, mis hermanos menores, me lo hicieron a mí (*Mt. 25, 34-36: La Biblia de Nuestro Pueblo*)

#### 1.4. El dinero (y la riqueza) como objeto idolátrico

Pareciera que cierto tipo de pensamiento llega a vislumbrar que una de las causas de los orígenes de las desigualdades e injusticias sociales tiene que ver con el dinero y la acumulación de riqueza. Aunque realmente no se vislumbre la causa y confunden el efecto con la causa. El dinero y la acumulación de la riqueza no son la causa de las desigualdades, sino los efectos de la organización social. La tasa de ganancia (en el capitalismo) como criterio principal de la organización económico-política de la propiedad privada y el robo del plusvalor del trabajador -serían las verdaderas y principales causas- se encuentran ocultos bajo distintos mecanismos prácticos e ideológicos. Marx en los *Grundrisse* tiene una disputa acerca del dinero con el socialismo proudhoniano (en particular con Darimon), quienes sugieren la abolición del dinero como una alternativa al capitalismo. Para Marx siempre aparecerán formas distintas de dinero, lo cual lo llevará a distinguir al dinero como dinero y al dinero como capital.

Lo que debemos apuntar y no debemos dejar pasar es lo siguiente: El dinero y la acumulación de riqueza son características fundamentales cuando aparecen las injusticias. Un sistema dominador es idolátrico bajo ciertas formas. Los antiguos hebreos identificaban al dios fenicio Moloch con la riqueza. A Moloch le eran sacrificados por medio del fuego, recién nacidos. Los sacerdotes del templo hacían sonar tambores y trompetas, de manera que no oían el llanto de los infantes. Los ricos podían comprar hijos de los pobres para darlos en sacrificio. “Marx consideró a su propio hijo (hijo de un pobre) un sacrificado al dios Moloch: la sociedad burguesa en su conjunto”<sup>19</sup> (Dussel, 1993: 34-35).

En el cristianismo el ejemplo es Mammón, la palabra aramea que utiliza Jeshua ben Josef para referirse al dinero y a la riqueza: “Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis

---

<sup>19</sup> En el filme *Metrópolis*, el personaje Freders tiene una visión, en la fábrica Moloch aparece en forma de una enorme máquina infernal devorando seres humanos, ingente cantidad de trabajadores pierden la vida en holocausto. El capital, junto al dinero y la riqueza, es el nuevo Moloch a quien deben entregárseles vidas humanas en sacrificio.

servir a Dios y al dinero” (*Mt.* 6, 24 y *Lc.* 16, 13). O se sirve a Dios o se sirve al ídolo, Mammón. No sorprende que 1) Jeshua tenga un encuentro con un rico, le pide desapegarse de sus riquezas, le dé a los pobres sus bienes y después lo siga, el cual prefirió sus pertenencias; 2) Que anuncie “Felices los pobres” porque los que tienen hambre serán saciados y “¡Ay de ustedes los ricos!”. Los padres de la iglesia están en el mismo tenor. Dice Juan Crisóstomo:

Dime, ¿De dónde te viene a ti ser rico?, ¿de quién recibiste la riqueza?; y ése ¿de quién la recibió? Del abuelo, dirás, del padre. ¿Y podrás, subiendo el árbol genealógico, demostrar la justicia de aquella posesión? Seguro no podrás, sino que *necesariamente su principio y su raíz han salido de la injusticia* (Citado en Miranda, 1989: 28).

Y del mismo modo dirá Jerónimo: “*todas las riquezas descienden de la injusticia [...] El rico o es injusto o es heredero de un injusto*” (Citado en Miranda: 1989: 28-29). También Ambrosio y Basilio el Grande:

¿Es que se va a llamar ladrón al que desnuda al que está vestido y habrá que darle otro nombre al que no viste al desnudo pudiendo hacerlo? Del hambriento es el pan que tú retienes; del desnudo es el abrigo que tienes guardado en el armario; del descalzo es el calzado que se está pudriendo en tu poder; del necesitado es el dinero que tienes enterrado en tu poder (Citado en Miranda, 1989: 29).

Como se hace notar, es una tradición de siglos ininterrumpidos de ética de responsabilidad con el Otro. Los criterios tienen que ver con la corporalidad viviente. Uno debe permitir la vida del Otro, no cualquier tipo de vida, sino una vida buena cualitativamente. Esta es la interpretación que da Dussel de un texto semita sobre la prohibición de la idolatría como dinero:

Es sabido que para los hebreos cualquier figura era idolátrica, porque les estaba prohibido hacer representaciones de cosa alguna (vegetal, animal o persona), para no caer en el totemismo, idolatría o fetichismo. De ahí que Jesús pide una moneda con la imagen del César – que por llevar una figura humana es un signo de idolatría-, y pregunta: ‘¿De quién son la *imagen* y la leyenda que lleva? Le contestaron: del César. Les replicó: pues entonces lo que es del César devolvedlo al César y lo que es de Dios a Dios’ (Lucas 20, 23-25), con lo cual de ninguna manera aprobó que se pagara tributo, sino que, simplemente, los

amonestó a que arrojaran ese objeto idólatra lejos de ellos. La moneda, como el esclavo, llevan ‘en su frente’ el signo de su señor: han sido subsumidos por él (Dussel, 1993: 69-70).

En esta interpretación de Dussel, Jeshua les deja en claro a sus interlocutores que el verdadero señor y a quien sirven es al César como dios, a Mammón y no a Dios. El ídolo se hace pasar por Dios, o mejor, la subjetividad humana considera al ídolo como si fuera Dios. La subjetividad del humano es esclava del ídolo.

En la invasión de América por parte de Europa, iniciada por España, se impondrá el modelo de la cristiandad -inversión del cristianismo como dominación-. Pero aún bajo la circunstancia de conquista y dominación, habrá un episcopado crítico protector de las poblaciones originarias en toda Latinoamérica y el Caribe. Este episcopado crítico, reivindicando a la mejor tradición cristiana profética, muestra bien que los españoles no llevan una vida cristiana, sino por el contrario: pecadora e idolátrica. Bartolomé de las Casas O.P. (1484-1566) será el mayor genio exponente:

La causa final [...] porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, han sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas. [La causa ha sido] por la insaciable codicia y ambición que han tenido (Citado en Dussel, 1994: 49). Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque *toda ella* ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes [...] desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar, e matar y extirpar aquellas naciones, *no se haya hasta hoy advertido* que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos, y finalmente tan universales asolaciones y *despoblaciones haya sido pecado y grandísima injusticia* (Citado en Dussel, 1995: 38-39).

Antonio de Montesinos O.P. (c. 1475-1540) desde Santo Domingo, La Española, el 21 de Diciembre de 1511 ya había dicho: “*Vox clamantis in deserto* [...] todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes

víctimas” (Citado en Dussel, 1979b: 35-36). Fray Tomás de Toro O.P., obispo de Cartagena escribía al rey:

Por donde quiera que van [los españoles] queman con sus pies las hierbas y la tierra por donde pasan, y ensangrientan sus manos matando y partiendo por medio niño; ahorcando indios, cortando manos y asando algunos indios e indias, porque no les dicen donde hallaren oro, que esto es su apellido y no el de Dios y el de V .M. Ni los unos ni los otros pueden oír el nombre de cristianos más que demonios y basiliscos (Citado en Dussel, 1979b: 53)

“En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia” (Marx, 1975, vol. I/3: 892). Históricamente la plata latinoamericana, es parte constitutiva de la acumulación originaria de dinero<sup>20</sup>, del capitalismo mercantil<sup>21</sup>, del origen de la modernidad que inicia un largo recorrido para que Europa se convierta en centro. Este origen es idolátrico:

Avra quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynfierno por la qual entra cada año grand cantidad de gente, que la cobdicia delos españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí (Carta del que será obispo de La Plata, Domingo de Santo Tomas, del 1 de julio de 1550; AGI, Charcas 313). Mucha de la plata que aca se saca y va a esos Reynos, se beneficia con la sangre de yndios y va envuelta en sus cueros (Carta del obispo michoacano Don Juan de Medina y Rincon, del 13 de octubre de 1583; AGI, México 374)<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> En *El Capital* leemos: “Todo el proceso, pues, aparece suponer una acumulación ‘originaria’ previa a la *acumulación capitalista* [...] una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*” (Marx, 1975, vol. I/3: 891). “Por otra parte llega al Mediterráneo y Europa en el sólo siglo XVI diez veces más plata y cinco del oro existente, procedente de las minas explotadas con la sangre de los indios. Es el origen de la riqueza colonial, capital acumulado que será la base esencial de la posterior revolución industrial” (Dussel, 1995: 36).

<sup>21</sup> Marx en el *Manifiesto comunista* había escrito: “El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y la China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido” (1983: 29).

<sup>22</sup> Citados de la Tesis doctoral de Dussel en La Sorbonne: *El episcopado Hispanoamericano. Institución misionera de defensa del indio (1504-1620)*.

## 1.5. El discernimiento de los dioses

Con el punto anterior señalado, indicamos que una cuestión fundamental a tratar es sobre el discernimiento de los dioses. La Teología de la Liberación ya en el siglo XX asumirá categorías de las ciencias sociales y elaborará análisis ideológico. Usará herramientas y categorías propias del marxismo en su análisis de la realidad, como hizo Santo Tomás de Aquino con Aristóteles para crear su sistema, transformándose en una Teología crítica en favor de la opción por los pobres y el pueblo oprimido. Estas herramientas asumidas teóricamente, le permiten descubrir los ídolos modernos, a semejanza de lo que señalamos con Moloch y Mammón. Para el teólogo de la Liberación Dios se revela en la Historia concreta, en la vida cotidiana<sup>23</sup>.

“El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia Teología de la Liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino como idolatría/fe”<sup>24</sup> (Hinkelammert, 2008: 20). Muchos pensadores en la Historia han puesto como dilema la cuestión de ser creyente o ser ateo. En la URSS, Stalin concibió como mira ideológica un Estado ateo. Durante el siglo XX llegó a plantearse la idea de si era necesario ser ateo para ser revolucionario. Pablo Richard señala que el ateísmo revolucionario, político y militante de los que luchan por la justicia no aparece como enemigo de los cristianos: “Los revolucionarios ateos hablan de ideologización de la fe o fetichismo; los creyentes denuncian lo mismo como idolatría” (En Ellacuría y Sobrino,

---

<sup>23</sup> “El único lugar de la revelación es la historia. El único ‘lugar teológico’, es la historia: la concreta historia que vivimos cada día [...] ¿Qué significa entonces *theo-lógos*, teología? Significa un pensar acerca de Dios, pero un Dios que se revela en la historia. Creer la revelación de Dios es comprender el sentido de lo que Él nos revela, es decir, comprender la historia” (Dussel, 1972: 11-15). Había escrito el cura Hidalgo: “Son ciertamente incalculables, amados ciudadanos míos, los males a que quedáis expuestos, si no aprovecháis este momento feliz que la Divina Providencia os ha puesto en las manos” (Manifiesto de Miguel Hidalgo en que contesta cargos de la Inquisición, 15 de Diciembre de 1810). Por su parte el cura José María Morelos había dicho: “Este pueblo oprimido, semejante con mucho al de Israel, trabajado por el faraón, cansado de sufrir, elevó sus manos al cielo, hizo oír sus clamores ante el solio del Eterno y, compadecido éste de sus desgracias, abrió su boca y decretó ante la corte de los serafines que el Anáhuac fuese libre” (Discurso inaugural del Congreso de Chilpancingo, 13 de Septiembre de 1813). Lo que significa la liberación del pueblo de Israel en Egipto, a nivel de una narrativa simbólica, puede verse en el Apéndice 1: 117-119.

<sup>24</sup> Existen “dos religiones: la del ídolo y la del Dios creador de Israel que salva” (Dussel, 1974a: 24).

1994: 207). A su parecer, la problemática está en cuanto a “la manipulación idolátrica del Dios verdadero como la sustitución por otros dioses creados por el ser humano” (Richard en Ellacuría y Sobrino, 1994: 207). Aquí ya no estamos hablando de ídolos en cuanto objetos materiales de creación humana, sino ídolos que son sistemas, totalidades. El Dios verdadero, desde la perspectiva del creyente cristiano, ha sido asumido como ídolo. El Dios de la vida no puede ser el dios de la muerte. Se distingue muy bien los momentos cuando la Iglesia ha sido creativa y participativa en los proceso transformadores, pero también cómplice de los poderes; sin embargo, hay que poner énfasis en la distinción de los dos momentos históricos. Una institución de la dominación, aunque hable de Dios, éste no es el Dios de la vida, sino el ídolo y la relación idolátrica con la muerte. Los creyentes que han usado el nombre de Dios han cometido una perversión idolátrica del nombre de Dios:

Los conquistadores fueron todos cristianos y la colonización se hizo en nombre de Dios. También los responsables de la esclavitud fueron cristianos y apoyados por naciones europeas cristianas; la Iglesia, por su parte durante siglos legitimó la esclavitud. Y hoy todos los dictadores militares y en general los responsables de la opresión económica, política e ideológica son normalmente cristianos. La dominación ha sido y es en consecuencia fundamentalmente idolátrica<sup>25</sup>, lo que ha significado una amenaza seria para la fe del pueblo pobre y creyente. El peligro para la fe no viene por lo tanto de los revolucionarios ateos, sino de los opresores idólatras<sup>26</sup> (Richard en Ellacuría y Sobrino, 1994: 207).

El cura Miguel Hidalgo (1753-1811) ya en la guerra de independencia, el 15 de Diciembre de 1810 había escrito, contra el edicto de la Inquisición (13 de Octubre de 1810) que lo acusaba de declarar la “guerra a Dios, a su Santa Religión, y a la Patria”, lo siguiente:

---

<sup>25</sup> “El fruto del pecado es la muerte, la dominación, la opresión, la aversión, y, por lo tanto, alienación de uno, que va ser el oprimido, pero también, al mismo tiempo, la del dominador, porque al enterrarse en la totalidad él mismo se va a pervertir” (Dussel, 1975b: 29).

<sup>26</sup> Esto es lo que Dussel llama *antifetichismo*: El “antifetichismo es, estrictamente, ateísmo de la divinidad del sistema. Hay, entonces y efectivamente, dos ateísmos: el del capitalismo fetichista que niega al Dios-Otro que se revela por el pobre: el Dios de la religión infraestructural [Véase nota 54] se epifaniza en el oprimido. Y el ateísmo del revolucionario antifetichista que niega al sistema como divino: el ateísmo del fetiche” (Dussel, 1977b: 50-51).

Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos sino por política: su Dios es el dinero, y las conminaciones sólo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?

El Imperio Español se auto-consagraba, pretendía haberse identificado con “Dios”, pero el orden vigente colonial, de dominación, era un sistema idolátrico y la teología vigente que excomulgó a Hidalgo era una religión del sistema. Sobre estas cuestiones Dussel nos dice:

Quiere decir entonces que para poder afirmar, predicar a Dios hay que negar al ídolo, y negar al ídolo que se dice Dios es un *ateísmo* [...] Los profetas *eran* ateos de los dioses falsos, también lo eran los cristianos. Los cristianos, que no adoraban al emperador romano, al Estado, ni a ningún otro ídolo o *dios* falso, eran llevados al circo por *ateos* y morían por ateos. Sólo si soy ateo de ese *dios* puedo afirmar al *Dios* creador; si niego al Dios creador, entonces me divinizo [...] El ateísmo no es el error ni la cuestión; la cuestión es decir de cual Dios soy ateo [...] Solamente se puede amar a Dios creador si se es ateo del dios falso, del ídolo [...] Si del sistema se puede hacer un dios, también se puede hacer una religión del sistema. Cuando los romanos adoraban al emperador cumplían con una religión y adoraban a sus dioses (Dussel, 1974a: 23).

El Imperio Romano era un sistema de dominación que en la figura del César como dios en la tierra (a los ojos de la comunidad cristiana era el ídolo), era la justificación religiosa del mismo. No se debe confundir cuando la Iglesia o la religión son conformadas por el espíritu profético-crítico de, cuando se quiere acallar la profecía por complicidad dominante idólatra<sup>27</sup>. La Iglesia y la religión son más que simples aparatos ideológicos del Estado, aunque en tiempos históricos concretos cumpla esa función. Analógicamente son válidas estas reflexiones a los demás creyentes de otras religiones. Distinguir cuando un tipo de religión, con sus instituciones, está del lado del opresor. “La idolatría dominante nos presenta un dios racista, machista y dominador” (Richard en Ellacuría y Sobrino, 1994:

---

<sup>27</sup> “Los profetas o críticos religiosos tienden a manifestar el sentido total religioso de la historia mundial (historia santa), mientras que las estructuras clericales tienden a mostrar como la única historia del fenómeno religioso la historia de las religiones. Unos amplían el horizonte de lo religioso, los profetas, mientras que los que viven de los bienes religiosos tienden a reducirlo al campo en que ellos tienen hegemonía absoluta” (Dussel, 1983a: 41).

208), etc. Lo fundamental es hablar de la experiencia de la vida y de la muerte. La muerte como miseria, pobreza, injusticia, opresión, discriminación, dominación etc., y vida como esperanza, recreación, alegría, liberación. “Hoy ya no es más significativo que alguien se declare creyente, debe explicar *en cuál* Dios él cree. Igualmente no es significativo que alguien se diga ateo, debe especificar *de cuál* dios es ateo” (Richard en Ellacuría y Sobrino, 1994: 208-209) No se debe declarar la muerte de Dios (o habría que aclarar la muerte de que dios) porque puede estar más vivo y vigente que nunca. Así lo hace ver Agamben (2012) cuando declara en una entrevista que “Dios no murió. Se transformó en dinero”, evidentemente contra Nietzsche. Parafrasea a Walter Benjamin y comenta:

El capitalismo es, realmente, una religión, y la más feroz, implacable e irracional religión que jamás existió, porque no conoce ni redención ni tregua. Ella celebra un culto ininterrumpido cuya liturgia es el trabajo y cuyo objeto es el dinero. Dios no murió, se tornó Dinero. El Banco -con sus funcionarios grises y especialistas- asumió el lugar de la Iglesia y de sus sacerdotes y, gobernando el crédito (incluso el crédito de los Estados, que dócilmente abdicaron de su soberanía), manipula y administra la fe -la escasa, incierta confianza- que nuestro tiempo todavía trae consigo. Además de eso, al hecho de que el capitalismo sea hoy una religión, nada lo muestra mejor que el título de un gran diario nacional (italiano) de hace algunos días atrás: “salvar el euro a cualquier precio”. Así es, “salvar” es un término religioso, pero ¿qué significa “a cualquier precio”? ¿Hasta el precio de “sacrificar” vidas humanas? Sólo en una perspectiva religiosa (o mejor, pseudo-religiosa) pueden ser hechas afirmaciones tan evidentemente absurdas e inhumanas (Agamben, 2012).

Un tipo de ateísmo ingenuo cae en lo siguiente: 1) Si “no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico, y se transforma en otro tipo de metafísica” (Hinkelammert, 2008: 46). 2) No puede ver el análisis de la realidad concreta por no tener la categoría correcta al discernir los dioses. Si caemos en un jacobinismo o una afirmación narcisista del ser humano, no veremos el carácter idolátrico de las relaciones humanas y del

ser humano con los objetos, la materia, la naturaleza. En esto derivó el materialismo dialéctico e histórico como ideología y vivencia en la URSS<sup>28</sup>.

Para Hinkelammert la estrategia de globalización está empujada por este dios idolátrico: el criterio de la tasa de ganancia. El criterio de discernimiento es el suicidio, pero no el individual, sino el suicidio colectivo. La estrategia de globalización en esencia es asesina y suicida, aniquila a la naturaleza y al Otro. Está matando la misma posibilidad de la vida, en el matar al Otro yo mismo me mato, su vida es nuestra vida. La estrategia de globalización es la forma idolátrica actual, y se encuentran en los ideales de la libertad del mercado y la intervención en la defensa de los “derechos humanos” (que no es sino la inversión de los derechos humanos y su destrucción). Los ídolos siempre son ídolos de la muerte.

## 2. FETICHISMO: VISIONES ANTROPOLÓGICAS

### 2.1. Fetichismo: Orígenes en la etnología

#### 2.1.1. *Charles de Brosses*

Sobre la cuestión del fetichismo hay un punto en el que no cabe duda, el origen del término. La palabra fetiche proviene del portugués *feitiço* (“hecho”, de allí que se le relacione con la “hechicería”) datada en el siglo XVI, más específico en 1552 (Assoun, 1995: 18). El término fue acuñado cuando los navegantes portugueses llegaron a las costas occidentales africanas, se referían con este término a los cultos que realizaban las culturas del África

---

<sup>28</sup> “El movimiento socialista entendió al socialismo como una acción de transformación institucional, para la cual esta ética [del sujeto que lo pone como centro de la historia humana y de todas las instituciones y leyes posibles] parecía irrelevante. Por lo tanto, la dejó de lado. Pero haciéndolo, construyó un sistema con características centrales parecidas a los sistemas anteriores, cuyo ateísmo metafísico resultó ser un ateísmo idolátrico [...] La misma imaginación soviética del tránsito al socialismo no era más que parte de este espacio abierto por el mito del progreso. Resultó que la historia no tienen metas definitivas intrahistóricas, pero sí tiene caminos. Hay caminos de liberación, pero los logros no se miden por una meta futura a alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia” (Hinkelammert, 2008: 47).

negra. El término lo utilizará Charles de Brosses por vez primera en 1756 en *Historia de las navegaciones a las tierras australes*, después, el término lo incorpora como concepto teórico en 1760 en la obra *Del culto de los dioses fetiches (Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie)*. Esta obra contiene una cantidad importante sobre los informes de los viajeros europeos<sup>29</sup>.

De Brosses realiza la primera teoría sobre el fetichismo. De Brosses siguiendo el espíritu de la época del Siglo de las Luces, tiene una visión ascendente del progreso humano, por ello llegó a considerar al *fetichismo* como la primera forma de religión<sup>30</sup>. Considera al fetichismo como “el culto directo dado, sin intermedio de figuras e imágenes, a los productos animales o vegetales [...] designamos en general con este nombre [fetichismo], a toda religión que tiene como objetivo de culto a los animales o seres terrestres inanimados” (Citado en Bueno, 1989: 255). La característica de ser un culto “directo”, sin “intermedio”, marca una diferencia esencial con la *idolatría*. La idolatría pasa por un culto que hace representaciones de otros objetos y el fetichismo por ser un culto directo, sería el culto al objeto en sí, según nuestro autor. En el culto a la idolatría, la adoración se dirige a un dios, espíritu, *anima*, etc., distinto del objeto de la representación, esto es, el dios, etc., no reside en el objeto. En el estudio del objeto fetiche, en general, podemos encontrar dos tipos distintos: 1) En el fetiche existe un espíritu originario, esto es, el fetiche es espíritu y objeto en tanto *Uno*, por otro lado; 2) en el objeto fetiche reside un espíritu, etc., sin tener ninguna relación de dependencia con él, el objeto es un habitáculo. Hay una diversidad de los fetiches, los cuales pueden ser “un árbol, una montaña, el mar, un pedazo de madera, la cola de un león, un guijarro, una concha, sal, un pez, una planta, una flor, un animal de cierta especie, como la vaca, la cabra, el elefante, el carnero” (Citado

---

<sup>29</sup> “Notemos que De Brosses, en la primera sección de su gran obra sobre el fetichismo, cita los relatos de estos viajeros: Bossman, Des Marchais, Loyer, autor del *Viaje por Issini*, así como a Rochefort, Herrera, Le Clerc, Charlevoix, Lery, Oxmelin, Marquette, autores de *Historias* (respectivamente de las Antillas, de las Indias, de Gaspesia, de Santo Domingo, del Brasil, de los Filibusteros), sin contar las *Cartas de los misioneros* y la *Recopilación de los viajes por el Norte*. Se refiere igualmente a los conocedores de América [por ejemplo, la referencia al misionero jesuita Joseph François Lafitau, quien observó las costumbres amerindias, y sus obras *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos e Historia de los descubrimientos y conquistas de los portugueses en el Nuevo Mundo*]” (Citado en Assoun, 1995: 23-24).

<sup>30</sup> “De Brosses -dice Reinach (*Orpheus. A History of Religions*, 1931)-, mal informado, creyó que el culto a los fetiches era el origen de todas las religiones. El fetichismo habría sido el primer paso para el culto de los ídolos” (Citado en Bueno, 1989: 256).

en Assoun, 1995: 24), pero también objetos como dientes, plumas, uñas, minerales, etc. Cabe señalar que De Brosses distinguirá entre el fetichismo y el *sabeísmo*, ya que en el primer caso el culto, desde su perspectiva, inicia por superstición, temor o ignorancia<sup>31</sup>; mientras la segunda es el culto a los astros, producto de la admiración y hasta cierto punto, un grado de racionalidad. Por lo dicho anteriormente, aceptamos la conclusión de Gustavo Bueno: “en la teoría de la religión, y el fetichismo, en la teoría de De Brosses, es algo así como la religión de los pueblos más salvajes” (1989: 256).

### 2.1.2. Edward B. Tylor

Tylor va a clasificar de manera distinta al fetichismo de como lo hace De Brosses, por tanto, de Comte que sigue a este último como veremos adelante. El referente de trabajo sobre el fetichismo es *Cultura primitiva (Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom)*. El fetichismo, para Tylor, es una forma del *animismo*<sup>32</sup>, doctrina de las almas.

Antes de considerar a un objeto como fetiche, es preciso asegurarse claramente de que la gente a quien pertenece estima que un espíritu está encarnado en ese objeto o que ese espíritu ejerce una influencia por su conducto [...] Es preciso demostrar, además, que se considera que el objeto en cuestión tiene una conciencia y un poder personales, que se le habla, se le adora, se le dirigen súplicas, se le ofrecen sacrificios, se le abandona o se le maltrata según se haya conducido bien o mal o haya colmado o no los anhelos de sus adoradores (Citado en Assoun, 1995: 47).

Es importante resaltar el carácter personal del fetiche que nota Tylor. El fetiche es la personificación del objeto, lo cual nos recuerda a la teoría del fetichismo de Marx (iniciada en 1842 e irá desarrollando hasta 1872), la obra de *Primitive culture* es de 1871. La interpretación sobre el fetichismo de Tylor respecto a la de Brosses no es radicalmente

---

<sup>31</sup> “El fetichismo es de ese género de cosas tan absurdas que puede decirse que ni siquiera brindan asidero al razonamiento que quisiera combatirlos” (Citado en Assoun, 1995: 29).

<sup>32</sup> “Me pareció que era mejor emplear el término *animismo* para designar la doctrina de los espíritus en general y limitar la significación del término *fetichismo* a la parte de esta gran doctrina que le pertenece muy en particular, es decir servirse de él para designar *la doctrina de los espíritus encarnados en ciertos objetos materiales, de los espíritus asociados a esos objetos o de los que ejercen una influencia por conducto de los mismos* (subrayado del autor)” (Citado en Assoun, 1995: 46).

diferente. Para De Brosses, la primera forma de religión es el fetichismo; para Tylor, el animismo es la religión natural –lo cual nos hace suponer la influencia de David Hume- y el fetichismo uno de sus aspectos. En esta teoría evolucionista, el fetichismo habría sobrevivido en las sociedades modernas en prácticas personales y tradiciones populares de los seres humanos más “civilizados”.

## 2.2. El fetichismo en la antropología filosófica

### 2.2.1. Hume: *El politeísmo como religión primaria*

Hume no usa el término fetichismo en su obra *Historia natural de la religión* (1757), sin embargo, nos es importante referirnos a este estudio para entender la cuestión sobre el fetichismo posterior, sobre todo a Comte. Esta obra es muy cercana en el tiempo a *Del culto de los dioses fetiches*. En este estudio el politeísmo es “la religión primitiva de la humanidad” (Hume, 2007: 11) y Hume afirma que la “mente progresa gradualmente desde lo inferior a lo superior” (2007: 7). Este es su razonamiento:

Parece cierto que, de acuerdo con el progreso natural del pensamiento humano, las ignorantes multitudes tuvieron que adoptar primero una noción tosca y familiar de los poderes superiores antes de alcanzar la idea de un Ser Perfecto, ordenador de todo el sistema de la naturaleza. Tan razonable sería imaginar que los hombres habitaron palacios antes que en chozas, y que estudiaron geometría antes que agricultura, como asegurar que la Deidad se les presentó primero como espíritu puro, omnisciente, omnipotente y omnipresente, antes que la concibieran como un ser con poderes limitados y con pasiones, apetitos, órganos y miembros humanos (Hume, 2007: 6-7).

Para Hume es un absurdo imaginar la degradación de las religiones, que el politeísmo sea una degeneración de un culto monoteísta, por ejemplo, como le pasó al pueblo de Israel en el culto del becerro de oro en ausencia de Moisés. Hume tiene en mente que el monoteísmo es una religión superior al politeísmo y por ello una avance superior en la racionalidad humana. El politeísmo como religión no contempla a la naturaleza, es decir,

no hay una admiración de ella, sino por el contrario, hay una preocupación de las pasiones humanas: “la ansiosa preocupación por la felicidad, el miedo a posibles desdichas futuras, el terror a la muerte, la sed de venganza, el apetito, por el apetito y otras necesidades. Agitados por esperanzas y miedos de esta naturaleza, especialmente por los segundos” (Hume, 2007: 15). Por estas razones, para Hume, el politeísmo está lleno de supersticiones, lleno de ideas confusas ante las causas desconocidas de la naturaleza, por ello se le adscribe voluntad a cada cosa benéfica o maléfica en el mundo natural, “cada huerto o sembrado se representa como poseído por un genio o potestad particular invisible que lo habita y lo protege” (2007: 19). Se personifica a la deidad, atribuyéndosele cualidades, sentimientos, virtudes, defectos y razón humana. Se contempla a la naturaleza llena de deidades en contradicción, generación y degeneración, nacimiento y muerte, los dioses en continuo combate, lo cual supondría deidades más poderosas que otras (el dios del trueno destruye al dios del árbol) o deidades más perfectas que otras. Estas culturas “siguen todavía sin alcanzar la idea de un creador supremo dotado de un espíritu infinitamente perfecto” (Hume, 2007: 20). Al considerar Hume este aspecto de la condición humana, el politeísmo se encuentra “entre la mayor parte de la ignorante humanidad” (2007: 21) o “prevalezca en todas partes durante las épocas bárbaras” (2007: 20), en pueblos bárbaros y “tribus salvajes de América, África y Asia [donde] son todas ellas idólatras” (2007: 6).

### 2.2.2. Kant: El fetichismo de la Religión ante la ley moral

Kant hace una interpretación teológica-filosófica del fetichismo desde la ley moral. En *La religión dentro de los límites de la razón* nos habla de dos tipos de religión: a) La Religión revelada (o necesitada de una revelación) donde “yo he de saber de antemano que algo es un mandamiento divino para reconocerlo como deber mío” (Kant, 2001: 186-187) y; 2) La Religión natural “en la que he de saber primero que algo es deber, antes de que pueda reconocerlo como mandamiento divino”<sup>33</sup> (2001: 87). Kant señala la existencia de una *fe racional* y una *fe de revelación*. La primera es “considerada como una fe libremente aceptada por cada uno (*fides elicit*)” (2001: 197) y la segunda es considerada “como una

---

<sup>33</sup> “Aquel que declara moralmente necesaria –esto es: deber- sólo la Religión natural puede también ser llamado *racionalista*” (Kant, 2001: 87).

fe impuesta (*fides imperata*)” (2001: 198). Kant entra en el debate sobre la Religión cristiana como Religión natural y como Religión erudita. Kant enfatiza que la Religión cristiana como Religión natural es donde encontramos el *verdadero servicio*:

La Razón humana universal en una Religión natural ha de ser reconocida y honrada en la doctrina de fe cristiana como el supremo principio imperativo, en tanto que la doctrina revelada, sobre la que está fundada una iglesia y que necesita de los eruditos como intérpretes y conservadores, ha de ser amada y cultivada como simple medio, si bien sumamente estimable, para dar a la primera claridad incluso para los ignorantes, extensión y permanencia. Éste es el verdadero *servicio* de la iglesia bajo el dominio del principio bueno; en cambio, aquel en el que la fe revelada debe preceder a la Religión es el *falso servicio*, por el que el orden moral es totalmente incondicionadamente (inmediatamente como fin) (Kant, 2001: 199).

Para Kant, el falso servicio se realiza porque la fe es impuesta, no se basa en principios racionales, incondicionados, leyes. La fe revelada no se basa en la Razón pura. Kant deduce la existencia de la religión estatutaria como falso servicio a Dios. Este tipo de religión cae en lo que Kant considera como *ilusión religiosa*, donde hay una aparente veneración a Dios, pero no es lo que exige Él. La religión estatutaria, está basada en el temor o en principios arbitrarios (de autoridad). Este tipo de religión no se basa en el *principio bueno*, esto es, la *buena conducta* en la vida, la intención moral. El ser humano puede ofrecer todo a Dios excepto su intención moral, esto es, el ser humano puede hacer alabanzas, peregrinaciones, rituales, cumplir las observancias institucionales, etc., pero no necesariamente implica que el ser humano sea bueno, son acciones para querer ser agradable a Dios, mas no implica la moralidad. Kant en este punto critica fuertemente el *fanatismo* religioso, el cual lleva a la muerte moral de la Razón.

Así pues, quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias, que necesitan de una revelación, como necesaria para la Religión, y no sólo como medio para la intención moral, sino como la condición objetiva para hacerse por ello inmediatamente agradable a Dios, y pospone a esa fe histórica el esfuerzo en orden a una buena conducta de vida (en vez de que la primera, como algo que sólo *condicionadamente* puede ser agradable a Dios, haya de erigirse por la última, que es lo único que place a Dios *absolutamente*), ése transforma el

servicio de Dios en un mero *fetichismo* y ejerce un falso servicio que anula todo trabajo en orden a la verdadera Religión (Kant, 2001: 215-216).

El *falso servicio* a Dios por excelencia, para Kant, es el *clericalismo*. Es en este tipo de Religión donde encontramos comúnmente el *fetichismo*. “El *clericalismo* es, pues la constitución de un iglesia en cuanto a ella rige un *servicio de fetiches*, lo cual se encuentra en todas partes donde la base y lo esencial no lo constituyen principios de moralidad, sino mandamientos estatutarios, reglas de fe y observancias” (Kant, 2001: 217). El ser humano no se rige por la ley moral, sino por los estatutos, “en tal caso es siempre una fe fetichista aquello por lo que la muchedumbre es regida y privada de su libertad moral mediante la obediencia a una iglesia (no a la Religión)” (Kant, 2001: 217). El servicio a Dios debe ser un servicio libre, un servicio moral, el fetiche está en haber creído que las observancias son instituidas por Dios. Par Kant, la verdadera iglesia universal, la de las personas de buena conducta y de buenos pensamientos es una iglesia invisible con doctrina de fe cristiana (supremo principio imperativo).

### 2.2.3. Hegel: Los fetiches del África negra

Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* aborda el tema del fetiche cuando habla de África. Hegel divide África en tres partes: 1) La del norte del desierto, “el África europea”, la que “debería anexionarse a Europa”<sup>34</sup>; 2) La de la cuenca del Nilo, “centro de gran cultura independiente” y; 3) La del sur del desierto del Sahara. “*La África propiamente dicha*”, la que no “tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización”, la cual “es el país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente” (Hegel, 1999: 179-180). Es en esta última parte del África, según la clasificación de Hegel, donde se encuentran los pueblos adoradores de fetiches.

---

<sup>34</sup> “Puede decirse que esta parte no pertenece propiamente a África, sino más bien a España; con la cual forma una cuenca. El Polígrafo francés De Pradt dice por eso que en España se está ya en África [...] Esta parte de África que, como la de Asia anterior, está vuelta hacia Europa, debería anexionarse a Europa, como justamente ahora están intentando, con fortuna, los franceses” (Hegel, 1999: 180). La conquista de Argelia se lleva a cabo en 1830.

En general hemos de decir que en el interior de África la conciencia no ha llegado todavía a la intuición de una objetividad fija. La objetividad fija se llama Dios, lo eterno, lo recto, la naturaleza, las cosas naturales. El espíritu<sup>35</sup>, al ponerse en relación con estas cosas fijas, se sabe dependiente de ellas; pero sabe que también son un valor, puesto que se eleva a ellas. Pero los africanos no han llegado todavía al reconocimiento de lo universal; su naturaleza consiste en estar reclusos en sí mismos. Lo que nosotros llamamos religión, Estado, lo que es en sí y por sí, lo que tiene validez absoluta, no existe todavía para ellos (Hegel, 1999: 182).

Hegel por un lado describe lo que él considera los dos rasgos de la religión del África negra y por otra parte menciona que la religión inicia con la conciencia de algo superior al ser humano, lo cual es inexistente en los negros. En esta visión antropológica, los negros de África viven en la inmediatez, no tienen una representación de Dios, ni de la ley, no conocen la universalidad, la perfección, ni nada como poder superior al ser humano, este sigue dominado por sus pasiones. “El negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia [...] Es este estado natural primero el estado animal” (Hegel, 1999: 183). El primer rasgo de la religión de esta parte de África es: El ser humano vive en oposición con la naturaleza, sin embargo, domina lo natural. El africano se atribuye un poder sobre la naturaleza, de allí la hechicería como rasgo distintivo de esta religión. Con la hechicería se domina los fenómenos naturales, se dominan sus fuerzas, se hace llover en tiempos de sequía -por ejemplo- mediante rituales, danzas, cantos, brebajes e incluso se llega al sacrificio humano y la antropofagia. La existencia de la hechicería es la prueba de la inexistencia de un ser superior, en cambio, la naturaleza está bajo dominio del individuo, del hechicero. El segundo rasgo específico de esta religión, es el fetiche. Hegel es muy claro en este punto:

El segundo momento de su religión consiste en que se forjan intuiciones de su poder, situándolo fuera de su conciencia y haciendo imágenes de él. Los individuos adquieren estos objetos de los sacerdotes. Este objeto es entonces el *fetiché*, palabra que los portugueses han puesto en circulación y que procede de *feitizo*, hechizo. Aquí, en estos

---

<sup>35</sup> “la historia universal, se desenvuelve *en el terreno del espíritu* [...] El reino del espíritu es el creado por el hombre” (Hegel, 1999: 59). “El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo*” (Hegel, 1999: p. 65).

fetiches, dijérase al pronto que aparece la independencia frente al capricho individual. Pero como esa misma objetividad no es otra cosa que el capricho individual, que se intuye a sí mismo, resulta que este capricho conserva siempre poder sobre sus imágenes. Eso que los negros se representan como el poder de tales fetiches no es nada objetivo, nada fijo y diferente de ellos mismos. El fetiche sigue estando en su poder; y es expulsado, derribado tan pronto como no accede a la voluntad de sus poseedores. Los africanos, pues, hacen de otro un poder superior, se imaginan que esa otra cosa tiene poder sobre ellos y, sin embargo, conservan siempre dicha cosa en su propio poder. En efecto, si acontece algo desagradable que el fetiche no ha evitado; si los oráculos resultan falsos y se desacreditan; si no viene la lluvia y la cosecha sale mala, encadenan y apalean a los fetiches o los destrozan y anulan, para crearse otros. Esto quiere decir que su dios permanece en su poder, que Dios es por ellos a capricho depuesto o instituido. Los africanos no superan, pues, su capricho propio. Estos fetiches no tienen independencia religiosa, ni menos artística; son siempre criaturas que expresan la voluntad de sus creadores y que permanecen siempre en manos de estos (Hegel, 1999: 186).

Lo que se encuentra en el fetiche es una subjetividad humana individual. En el fondo, el fetiche no es una Otredad, no es un ser superior al ser humano ya que el fetiche se identifica con la voluntad y el dominio de su creador, el objeto es un reflejo de su creador. En esta visión notamos una diferencia singular respecto a lo que hemos dicho del ídolo. Dijimos respecto al ídolo, que el sujeto quedaba sometido al objeto de su creación. Hegel nos dice que el ser humano tiene control hasta cierto punto del fetiche, no queda dominado absolutamente como en el caso del ídolo, de allí que si el fetiche no cumple la función para lo que fue creado sea destruido, remplazado o se cree otro fetiche. Notamos que para Hegel no existe el fetichismo, si entendemos por ello la existencia de la religión fetichista y el fetichismo como la teoría que la explica.

#### *2.2.4. Comte: Fetichismo, estado mental inferior de la inteligencia humana*

El tema del fetichismo aparece en Comte donde estudia la “Superioridad mental del espíritu positivo” con su “Ley de la evolución intelectual de la humanidad”. Es sabido que para Comte existen tres estados por los cuales inevitablemente debe pasar la humanidad: 1) El

estado teológico o ficticio; 2) El estado metafísico o abstracto y; 3) El estado positivo o real. Es en el primer estadio, “provisional y preparatorio”, de “situación inicial de nuestra inteligencia” donde el fetichismo tiene cabida como primera forma de las especulaciones subjetivas. Nos dice Comte:

La más inmediata y la más pronunciada constituye el fetichismo propiamente dicho, que consiste ante todo atribuir a todos los cuerpos exteriores una vida esencialmente análoga a la nuestra, pero más enérgica casi siempre, según su acción, más poderosa de ordinario. La adoración de los astros caracteriza el grado más alto de esta primera fase teológica, que, al principio, apenas difiere del estado mental en que se detienen los animales superiores. Aunque esta primera forma de la filosofía teológica se encuentra con evidencia en la historia intelectual de todas nuestras sociedades, no domina directamente hoy más que en la menos numerosa de las tres grandes razas [entiéndase la del África negra como la sitúa Hegel] que componen nuestra especie (Comte, 2000: 18-19).

Comte recibe la influencia de De Brosses, Hume y Hegel. Comte acepta la idea de Hume sobre que la mente progresa de lo inferior a lo superior. Mientras Hume cree que la primera forma de religión es el politeísmo, Comte dice que el fetichismo se transforma en politeísmo compartiendo la teoría de De Brosses. Igualmente De Brosses influye a Comte cuando éste considera que “la adoración de los astros caracteriza el grado más alto de esta primera fase teológica”, que en el primero es el *sabeísmo*. Las frases de que el fetichismo “apenas difiere del estado mental en que se detienen los animales superiores” y el fetichismo “no domina directamente hoy más que en la menos numerosa de las tres grandes razas” nos recuerda a Hegel. Sobre el fetichismo, Comte hace una síntesis del pensamiento de De Brosses, Hume y Hegel, por ello comparte todas las ideas negativas de estos autores. La única diferencia que notamos es que Comte le atribuye una vida más enérgica a los fetiches que la del ser humano.

También notamos una cuestión racial de Comte, el fetichismo como “situación inicial de nuestra inteligencia” se encuentra en la raza negra. Del politeísmo no ha salido la mayor parte de la humanidad, según nuestro autor, “persiste hoy en la más numerosa de las tres razas humanas [la Asiática], sin contar lo más escogido de la raza negra y la parte menos adelantada de la raza blanca” (Comte, 2000: 19). El monoteísmo se encuentra “en la

inmensa mayoría de la raza blanca” (Comte, 2000: 20). En esta antropología filosófica, la raza blanca europea se encuentra en un estado superior de racionalidad.

### 2.2.5. Nietzsche: *El fetichismo de la razón y el nuevo ídolo*

2.2.5.1. *La razón.* Nietzsche arremete contra la tradición filosófica que ha puesto énfasis en la razón como instrumento de acceso a la realidad, iniciada por Sócrates, según su perspectiva. A estos los llama “señores idólatras de las ideas”. Como es sabido, la filosofía de Nietzsche pone mayor énfasis en los sentidos y en los instintos. Considera que los filósofos que han despreciado los sentidos y los instintos, lo han hecho porque desde su perspectiva los sentidos nos engañan y por ellos no se puede acceder a la verdad, recuérdese a Platón. Estos filósofos buscan las causas primeras, lo eterno, el ser, la esencia, la substancia, lo inmutable, lo perfecto, la unidad, lo imperecedero, la Idea, etc., lo cual sería el acceso al conocimiento verdadero. No se puede acceder a estos por los sentidos porque estos sólo captan el devenir, el cambio, la historia, lo perecedero, lo contingente, etc., por eso para los filósofos de la razón es indispensable deshacerse de los sentidos, del cuerpo. Estos mienten, falsean la realidad, en estos no se puede confiar, es indispensable el uso de la razón para poder acceder al *mundo-verdadero*, de lo contrario, nos quedamos en el *mundo de las apariencias*. Nietzsche señala que este mundo de las apariencias, como lo consideran los filósofos de la razón, es el único existente y no miente.

La razón es la causa de que falseemos el testimonio de los sentidos. Estos no mienten cuando nos muestran el venir a ser de las cosas, la desaparición, el cambio. Mas en su afirmación de que el ser es una ficción, Heráclito tendrá eternamente la razón. *El mundo de las apariencias* es el único real, el mundo verdad ha sido *añadido por la mentira* (Nietzsche, 1985: 1186).

Debe afirmarse y no negarse el único mundo existente. Si negamos el único mundo que tenemos, el del devenir, el de los cambios, el de los sentidos y el cuerpo, nos quedamos sin nada. La realidad es cambiante y en perpetuo movimiento, para Nietzsche. El problema no se encuentra en la razón, sino en otra parte, en el lenguaje. El fetichismo de los filósofos se encuentra en la razón ya que han dejado pasar de largo el carácter metafísico del

lenguaje. “Por su origen, pertenece el lenguaje a la época de las formas rudimentarias de la psicología; penetramos en el campo de un grosero fetichismo cuando nos hacemos cargo de las condiciones primeras de la metafísica del lenguaje, es decir, de la razón” (Nietzsche, 1985: 1188).

Lo que nos dice Nietzsche es que los filósofos que propugnan por la razón como herramienta de acceso a la verdad, están entrapados en la dinámica del lenguaje, su error ha consistido en creer en los conceptos más generales como: el ser, lo absoluto, la verdad, la perfección, etc., no los encontramos en la realidad, estos son conceptos vacíos, carentes de contenidos. Por esta razón a Nietzsche se le hace inaceptable la postulación del Yo cartesiano, la Voluntad de Schopenhauer, las categorías kantianas u otras metafísicas, de las cuales no nos dan cuenta los sentidos:

Vemos entonces, dondequiera, acciones y cosas activas creemos en la voluntad como causa general, creemos en el yo, en el yo como ser, en el yo como substancia, y proyectamos la substancia del yo y la creencia en él sobre todas las cosas... así es como creamos el concepto de *cosa*. El ser imaginado en todas partes como causa, puesto en el lugar de la causa, y del concepto del *yo* emana como una derivación simplemente la noción del ser. Originariamente existía aquel gran y funesto error en considerar a la voluntad como una cosa que obra. Queríase que la voluntad fuese una facultad. Hoy sabemos que esto no es más que una palabra hueca. Mucho después, en un mundo mil veces más ilustrado, la *seguridad*, la *certeza* subjetiva en el manejo de las categorías de la razón, vino a la conciencia de los filósofos, sorprendiéndolos. Dedujeron ellos que esas categorías no podían venir empíricamente, puesto que todo el empirismo está en contradicción con ellas. *¿De dónde vienen entonces? [...] ¡La razón en el lenguaje, qué vieja embustera! Temo que no nos libremos jamás de Dios, puesto que creemos todavía en la gramática* (Nietzsche, 1985: 1188-1889).

El lenguaje no es racional, la razón no refleja fidedignamente la realidad, el lenguaje no es, como el espejo, el reflejo de la realidad. El fetichismo de los filósofos, desde la perspectiva de Nietzsche, es haber hecho de la razón un “ser supremo” como herramienta de acceso a la verdad, creer en ella como si se tratara de la divinidad e incluso de su origen divino.

2.2.5.2. *El Estado*. Nietzsche tiene una visión negativa del Estado moderno, contraponía el pueblo a este: “‘Yo, el Estado, soy el pueblo’ [...] Donde todavía hay pueblo, éste no comprende al Estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos” (Nietzsche, 1972: 82). Nietzsche considera que el Estado moderno conlleva la uniformidad de la vida, por tanto, la pérdida de las tradiciones de los pueblos, de la cultura y la realización individual se pierde entre las masas: “Estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos son bebedores venenosos: Estado, al lugar en que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismos: Estado al lugar donde el lento suicidio de todos - se llama ‘la vida’” (Nietzsche, 1972: 83-84). Todo lo promete el Estado moderno, tienta al individuo, alerta Zaratustra: “¡Héroes y hombres de honor quisiera colocar en torno a sí el nuevo ídolo! [...] Todo quiere dároslo a *vosotros* el nuevo ídolo, si *vosotros* lo adoráis” (Nietzsche, 1972: 83). El Estado representa todo lo contrario de la realización de la individualidad, del ser humano que puede transmutar los valores, el *sobrehumano (Übermensch)*:

Allí donde el Estado acaba comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible. Allí donde el Estado *acaba*, -¡Mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arcoíris y los puentes del sobrehumano (*Übermensch*)?- (Nietzsche, 1972: 85).

### 2.3. Freud: Fetichismo, sustituto del objeto sexual y recuerdo encubridor

#### 2.3.1 *Tres ensayos de Teoría Sexual (1905)*

Freud trata la cuestión del fetichismo por primera vez en *Tres Ensayos de Teoría Sexual* de 1905. Más específico en el primer ensayo sobre las aberraciones sexuales, las desviaciones con respecto a la meta sexual y, a su vez, dentro de las transgresiones anatómicas. Aunque no corresponde a este parágrafo entrar en detalle sobre cada punto que toca Freud, sí podemos decir algunas breves concepciones para explicar nuestro tema.

Freud distingue entre *objeto sexual* y *meta sexual*: “llamamos *objeto sexual* a la persona de la que parte la atracción sexual, y *meta sexual* a la acción hacia la cual esfuerza

la pulsión” (Freud, 1978, vol. 7: 123). A las personas que se *desvían respecto al objeto sexual* los llama *invertidos*<sup>36</sup>. En esta clasificación también encontramos a las personas que escogen como objeto sexual a los niños, por lo cual se encuentran dentro de las aberraciones<sup>37</sup>.

En la explicación que Freud da sobre las *desviaciones con respecto a la meta sexual* nos dice: “La unión de los genitales es considerada la meta sexual normal en el acto que se designa como coito y que lleva al alivio de la tensión sexual y a la extinción temporaria de la pulsión sexual” (1978, vol. 7: 136). En este punto, Freud clasifica la existencia de las perversiones que considera *trasgresiones anatómicas*. Estas son destinadas a zonas del cuerpo cuya unión sexual no es la normal (la unión de los genitales). Para hablar de las trasgresiones anatómicas, Freud incluye en su análisis la *sobrestimación del objeto sexual*<sup>38</sup>. Aquí tiene cabida el uso de la boca y el orificio anal como órganos sexuales, cuyo análisis es importante respecto a la superación del asco. El hecho del asco se encuentra en la función biológica de estos órganos respecto al uso sexual<sup>39</sup>:

Este factor del asco estorba el camino de la sobrestimación libidinosa del objeto sexual, pero a su vez puede ser vencido por la libido [...] La fuerza de la pulsión sexual gusta de afirmarse venciendo este asco (Freud, 1978, vol. 7: 138).

---

<sup>36</sup> Existen hombres cuyo objeto sexual es la mujer y mujeres cuyo objeto sexual es el hombre. Para Freud *los invertidos* serían aquellos hombres cuyo objeto sexual no es la mujer, sino otro hombre y las mujeres cuyo objeto sexual no es el hombre, sino otra mujer. Hace una clasificación de tres tipos de invertidos: *invertidos absolutos*, *invertidos anfigenos* e *invertidos ocasionales*. Estas personas serían quienes tienen una desviación sexual con respecto al objeto sexual considerado normal (Véase Freud, 1978, vol. 7: 124-125).

<sup>37</sup> Freud comenta: “Sólo por excepción son los niños objetos sexuales exclusivos; casi siempre llegan a desempeñar este papel cuando un individuo cobarde e impotente se procura semejante subrogado o cuando una pulsión urgente (que no admite dilación) no puede apropiarse en el momento de un objeto más apto” (1978, vol. 7: 135). También comenta que este razonamiento es válido a quienes la atracción sexual rebasa la barrera de la especie y el acto sexual lo llevan a cabo con los animales. Tanto los niños como los animales cumplen la función de sustitutos de la satisfacción sexual normal.

<sup>38</sup> “Y bien; esta sobrestimación sexual es lo que apenas tolera la restricción de la meta sexual a la unión de los genitales propiamente dichos y contribuye a elevar quehaceres relativos a otras partes del cuerpo a la condición de metas sexuales” (Freud, 1978, vol. 7: 137).

<sup>39</sup> Freud pone, en el caso de la mucosa labial, el ejemplo del cepillo de dientes. “El que besa con unción los labios de una bella muchacha quizás usará con asco su cepillito de dientes, aunque no tenga fundamento alguno para suponer que su propia cavidad bucal, que no le provoca asco, esté más limpia que la de la muchacha” (1978, vol. 7: 138). En el caso del orificio anal, el uso de este como desviación de la meta sexual, según Freud, se da por la función natural de este órgano: la excreción, la cual está ligada a lo asqueroso, de allí que sea pervisión.

El asco es una barrera para la sobrestimación de las otras zonas del cuerpo, consideradas no normales de la meta sexual, es decir, de los genitales. En los casos de la boca y el ano como metas sexuales, la pulsión sexual ha vencido el asco, sobrestimando el objeto sexual diferente a los genitales. Esta *sobrestimación sexual*, para Freud, conlleva a un abandono de la meta sexual.

En este primer trabajo de *Tres ensayos de Teoría Sexual*, el *fetichismo* aparece como sustituto inapropiado del objeto sexual, es decir, inapropiado para la meta sexual. En el caso del fetichismo el “sustituto del objeto sexual es, en general, una parte del cuerpo muy poco apropiada a un fin sexual (el pie, los cabellos), o un objeto inanimado que mantiene una relación demostrable con la persona sexual, preferiblemente con la sexualidad de esta (prenda de vestir, ropa interior)” (Freud, 1978, vol. 7: 139). Sin embargo, no quiere decir que toda circunstancia de fetichismo es patológica. Freud observa que este comportamiento es, hasta cierto punto, normal en ciertas etapas del enamoramiento “en que la meta sexual normal [el coito] es inalcanzable o su cumplimiento parece postergado” (Freud, 1978, vol. 7: 140). Aclara Freud que:

El caso patológico sobreviene sólo cuando la aspiración al fetiche se fija, excediéndose de la condición mencionada, y remplace a la meta sexual normal; y además, cuando el fetiche se desprende de esa persona determinada y pasa a ser un objeto sexual por sí mismo (Freud, 1978, vol. 7: 140).

O como diría Hugo Bleichmar, el fetiche está “en una relación inversa con respecto al genital: si uno es estimulante entonces no el otro. El fetiche es excitante, sobrevalorado, en reemplazo del genital” (1984: 94). En estas circunstancias, el fetichista encuentra más satisfactorio el objeto inanimado u otra zona del cuerpo distinta del genital.

En este trabajo de 1905 sólo menciona estos aspectos del fetichismo sin dar mucha explicación sobre las causas de este. Únicamente menciona Freud, acorde a sus teorías, que el fetichismo se debe a una impresión sexual en la primera infancia. Sólo en las notas agregadas a las posteriores ediciones de este trabajo en 1910, 1915 y 1920, Freud observará la existencia de un temor, una fase sepultada y un “recuerdo encubridor” correspondientes a los primeros años de la infancia. Será en 1927 donde volverá a tratar el tema del fetichismo

(independientemente de las menciones marginales sobre el tema, anteriores y posteriores a esta fecha) con una teoría que trata de darle una explicación más profunda.

### 2.3.2 *Fetichismo (1927)*

Freud hasta este momento sólo había dicho que el fetiche era el sustituto del objeto sexual, pero no había dicho cuál es el objeto sexual que sustituye. En el texto de 1927 nos dice que “el fetiche es un sustituto del pene” (Freud, 1978, vol. 21: 147), pero no de cualquier tipo de pene, sino, uno específico: “el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) [...] la mujer está castrada” (Freud, 1978, vol. 21: 147-148; Véase vol. 11: 88-90). En el complejo de castración, quien castra a la madre es el padre. Según Freud, el varoncito sufre una angustia u horror al percatarse de la castración de la mujer porque su “pene corre peligro”. El varoncito vive angustiado bajo la amenaza de ser castrado por el padre<sup>40</sup>. El fetiche viene a representar la sustitución del pene materno, lo cual le permite, al varoncito, seguir creyendo en su existencia y, por tanto, le hace creer que la castración no puede sucederle a él. El fetiche como sustituto cumple la función de alivio (o evita el desarrollo) de la angustia u horror del varoncito por poder perder el pene. El fetiche como sustituto del falo femenino permite que algo no sea sabido, a saber, la suspensión de un proceso traumático<sup>41</sup>, en este caso, de la infancia. El proceso traumático queda en la conciencia como recuerdo encubridor, se olvida, se reprime. Freud llega a la conclusión que:

En lo psíquico [del varoncito] la mujer sigue teniendo un pene, pero este pene ya no es el mismo que antes era [...] el horror a la castración se ha erigido un monumento recordatorio con la creación de este sustituto [...] Perdura [el fetiche] como el signo del triunfo sobre la amenaza de la castración y de la protección contra ella (Freud, 1978, vol. 21: 149).

Para Freud, la cuestión del fetichismo es donde se asevera la existencia del complejo de castración, por lo cual recomienda su estudio. En particular, le llama la

---

<sup>40</sup> “Lo amenazaron [al varoncito] con que el padre lo castraría, e inmediatamente después, de manera simultánea a la creación del fetiche, aflora en él una intensa angustia que lo ocupará largo tiempo y que sólo podrá dominar y sobrecompensar con todo el gasto de su virilidad. También esta angustia ante el padre calla sobre la castración” (Freud, 1978, vol. 23: 277).

<sup>41</sup> “En la instauración del fetiche parece serlo, más bien, la suspensión de un proceso, semejante a la detención del recuerdo en la amnesia traumática” (Freud, 1978, vol. 21, p. 150).

atención la *escisión del yo* en el fetichista (Freud, 1978, vol. 23: 204-206) o la bi-escindida actitud del fetichista respecto a la mujer castrada. Escribe lo siguiente sobre el fetichista:

No sería exhaustivo destacar que venera al fetiche: en muchos casos lo trata de una manera que evidentemente equivale a una figuración de la castración. Esto acontece, en particular, cuando se ha desarrollado una fuerte identificación-padre; el fetichista desempeña entonces el papel del padre, a quien el niño, en efecto, había atribuido la castración de la mujer (Freud, 1978, vol. 21: 151-152).

Este sería el caso del fetichismo del cortador de trenzas, según Freud, donde el sujeto siente placer al cortar el cabello. El cortar las trenzas está a un nivel simbólico, donde el sujeto representa al padre castrando el pene de la madre. Estos fetichistas “desempeñan, sin saberlo, el papel de personas que ejecutan el acto de la castración en los genitales femeninos” (Freud, 1978, vol. 11: 90). El fetichista afirma y reniega la castración: 1) castra simbólicamente a la mujer (afirma) y sustituye el falo femenino por el objeto fetiche (reniega la existencia de la castración), he allí la *escisión del yo* o la actitud bi-escindida del fetiche. La existencia del falo de la madre y la renegación de la castración, es en el inconsciente reprimido, puesto que en la conciencia el fetichista reconoce las diferencias de los sexos. Como señala Bleichmar, “lo que era una ausencia -el falo- ha quedado transformado en una presencia, el fetiche” (1984: 101). Por lo cual Freud concluye que: “Su acción [del fetichista] reúne en sí las dos aseveraciones recíprocamente inconciliables: la mujer ha conservado su pene, y el padre ha castrado a la mujer” (Freud, 1978, vol. 21: 152).

## **2.4. Filosofía de la Liberación de Dussel: Fetichización ontológica**

### *2.4.1. Totalización o subsunción de la exterioridad*

La *Totalidad* es la categoría que funda el sentido de los entes en el mundo. La Totalidad no es un objeto al que podamos conocer por los sentidos, un ente empírico, ni siquiera es el conjunto total de los hechos u objetos de la realidad existente, simple y llanamente es el

fundamento del sentido. La Totalidad es una totalidad de sentido que vale para los vivientes de una comunidad. *Es un todo estructurado de significado para la comunidad y sus vivientes*. Esto es, el ser humano ya *es-en* un mundo, los entes son cosas-sentido porque ya soy parte de una comunidad. Los entes no se me aparecen de manera caótica, sino que ya tienen un orden, una función en un todo desde el cual son comprendidos por las personas<sup>42</sup>. La Totalidad es el fundamento del sentido e indica el límite del sentido de los entes (no confundo el fútbol con la natación en el campo deportivo). Por otra parte la Totalidad está ligada al Mundo:

Cuando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido [...] Todo mundo es una totalidad [...] El mundo es la totalidad fundamental; en la totalidad de totalidades [...] “mundo”, de etimología latina, quiere designar la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental. Mundo es así la totalidad de los entes (reales, posibles o imaginarios) que son por relación a la persona y no sólo reales, *de suyo* [...] El mundo es así el sistema de todos los sistemas que tienen al *homo* como su origen. Los sistemas económicos, políticos, sociológicos, matemáticos, psicológicos, etc., son sólo subsistemas de un sistema de sistemas: el mundo (Dussel, 2011: 53-54).

El mundo al que pertenezco supone un *estar-en* una cotidianidad, en una totalidad espacio-temporal donde los entes cobran sentido en mi pertenencia a una comunidad y cultura, además, establezco relaciones humanas dentro de campos y sistemas prácticos. La Filosofía de la Liberación toma en serio la Geopolítica porque sabe que hay distintas totalidades y mundos. De lo que se trata es saber situarse en el lugar espacio-temporal de enunciación:

No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York (Dussel, 2011a: 18). El donde-nací es la predeterminación de toda determinación. Nacer entre los pigmeos del África o en un barrio de la Quinta Avenida de Nueva York, es ciertamente igual a nacer.

---

<sup>42</sup> Pongamos un ejemplo en el campo deportivo. El fútbol no es ni el balón, los jugadores, el árbitro, los jueces de línea, los aficionados, la cancha, la vestimenta deportiva o el estadio, cada uno de ellos son entes de una parte de lo que llamo fútbol; las reglas del juego son el fundamento de este deporte, por lo cual todo lo mencionado me aparece en un orden, en una totalidad de sentido, por lo cual comprendo que lo que veo (o practico) es un juego de fútbol, aunque no vea como ente al fútbol.

Pero es nacer en otro mundo [...] El que nació entre los pigmeos tendrá el proyecto de ser un gran cazador de animales; el que nació en Nueva York forjará el proyecto de ser un gran banquero, es decir, cazador de seres humanos (Dussel, 2011: 56).

La Totalidad y el mundo condicionan la cercanía o lejanía con los entes, la interpretación y comprensión de la realidad y mi cotidianidad, con objetos y personas:

De esta manera, todo mundo quedará definido como una totalidad de totalidades, como un sistema de sistemas (y por ello es un sistema que comprende lo económico, político, militar, erótico, pedagógico, etc.) que explica todo comportamiento parcial, singular, de cada miembro, sujeto, yo particular (Dussel, 2011: 59).

La comprensión de mi cotidianidad, por ejemplo, en el campo económico, en el sistema capitalista, puedo entenderla mejor en la Totalidad de lo que es el *capital* (valor que se valoriza<sup>43</sup>), que en la particularidad de la utilización de una máquina por parte del trabajador; no hay mayor concreción al mercado mundial capitalista, totalidad de totalidades del sistema económico vigente, predominante a partir de la caída del muro de Berlín. Desde la Totalidad se explica mejor el por qué la utilización de la máquina por cualquier trabajador en la cotidianidad de la vida, el mundo del trabajador<sup>44</sup>. Análogamente hay mundos, totalidades y sistemas eróticos, pedagógicos, políticos, simbólicos, etc., los cuales explican el comportamiento de la pareja varón-mujer (incluso podemos añadir varón-varón y mujer-mujer) en la erótica; las relaciones familiares y educativas en la pedagógica; las relaciones entre los ciudadanos en la política; la relación con el Absoluto en la simbólica.

La *Exterioridad* es “la categoría más importante en cuanto tal de la Filosofía de la Liberación” (Dussel, 2011: 76). Dussel toma esta categoría de Lévinas<sup>45</sup> (1973: 97ss.) y le

---

<sup>43</sup> Véase *infra*, capítulo II.

<sup>44</sup> “El método ontológico consiste justamente en remitir los entes o partes al mundo que lo funda [...] Toda ontología sabe cómo explicar las partes por el todo [...] El proceso que se inicia en las partes y se dirige hacia el todo es ontológico; el que parte del todo hacia las partes del sistema es apodíctico, demostrativo o científico” (Dussel, 2011: 59).

<sup>45</sup> “¿Por qué Lévinas? Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el ‘hecho’ masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como ‘señor’ de otra subjetividad” (Dussel, 1998: 20).

permite criticar a todas las filosofías de la Totalidad, ontológicas y dialécticas<sup>46</sup> por el método analéctico (Dussel, 1991):

Sin embargo, el que me permitió [...] y “me despertó del sueño ontológico” (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la Exterioridad* [...]. Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses (ya que a los veinticuatro años fue alumno de Husserl y de Heidegger en Freiburg y que en su tesis de 1929 critica ya al Heidegger de *Sein und Zeit*, y que traduce personalmente para Husserl sus *Meditaciones cartesianas* para sus conferencias de París en 1930) me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlas. La “exterioridad del Otro”, del pobre, se encuentra, desde siempre más allá del ser (Dussel citado en García Ruiz, 2003: 173).

Influencias imprescindibles para la superación de la ontología también le vienen a nuestro filósofo del último Shelling, Sartre<sup>47</sup>, Zubiri<sup>48</sup> “y la Escuela de Frankfurt, al ‘politizar’ la ontología heideggeriana”<sup>49</sup> (Dussel, 1998: 21). Pese al gran impacto que tuvo

---

<sup>46</sup> “‘Lo Mismo’, como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo. ‘Lo Mismo’ devora la temporalidad histórica, y termina por ser lo Neutro ‘desde siempre’ (*aídon*)” (Dussel, 1973a: 97)

<sup>47</sup> “Sartre, en *Cuestión del Método* (1957) y en *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960), analiza el horizonte del mundo y sostiene que éste puede ser totalidad totalizada; que la dialéctica es proceso de totalización pero indefinido, que ella es una historia permanente, abierta y sin forma circular [...] en Sartre sucede un cierto divorcio con las ciencias naturales y un alejamiento con respecto a la estructura del cosmos porque, para él, la naturaleza no es dialéctica; la dialéctica real y distinta es la dialéctica del pensar, es la praxis social fundada en el horizonte del mundo, pero procedente de los individuos en último término, porque son los individuos los que tejen las sociedades, la historia y los círculos dialécticos que se dan entre ellos. Sartre también distingue que el conocer, la dialéctica real e histórica, es un método dialéctico o razón histórico-universal diferente a la comprensión dialéctica cotidiana, y que ese saber totalizante no adviene totalización ontológica, sino que sólo es una totalización reflexiva, un saber que va detrás de la comprensión dialéctico-histórica y la tematiza” (Díaz Novoa, 2000-2001: 271-272). Cf. “1.2. *La influencia de Sartre en Dussel*” en Moreno Villa, 1993: 173-176.

<sup>48</sup> “Demuestra [Zubiri] cómo en la génesis esencial de las cosas, contrario a la afirmación de los griegos y de Aristóteles, las formas sí devienen, que ellas en sí mismas también se transforman. Para Zubiri, toda esencia, además de su constitución, tiene la potencialidad ‘genético-esencial’ de producir otra esencia individual y específicamente distinta. Se trata de la ‘meta-especiación’ de la evolución que sucede cuando el ser vivo trasmite un esquema constitutivo al hijo, esquema que si se encuentra con nuevas notas origina, no sólo un nuevo individuo, sino un nuevo *phylum* o especie. Ahora, describir las notas constituyentes de una cosa, o esencia individual, es tarea inacabable porque ellas son infinidad y no plenamente definidas” (Díaz Novoa, 2000-2001: 272-273).

<sup>49</sup> “El regreso que realiza Dussel a los posthegelianos y al último Schelling, así como a Sartre y a Zubiri, responde a una sola problemática: encontrar en estas filosofías los antecedentes de un planteamiento que se sitúe allende de la ontología y de la dialéctica [...] sus filosofías responden a fines distintos; sin embargo,

la filosofía de Lévinas en Dussel, nuestro filósofo se separa de él (1973b) y lo critica por sus limitaciones (1975b, *Palabras preliminares*), principalmente por: 1) No descubrir que el indígena, asiático o africano es el Otro respecto a la Totalidad europea -Latinoamérica ha sufrido más de 500 años la dominación de la modernidad europea- y su prolongación estadounidense; 2) Por considerar a la mujer “como pasividad, como interioridad de la casa, como recogimiento del hogar” (Dussel, 1975b: 8) y; 3) Por no saber responder correctamente por una praxis liberadora, una política de la liberación.

Dussel nos dirá que en el mundo hay un ente distinto a los demás, este ente no es instrumento, no es mediación, sino que tiene “historia, biografía, libertad”; este ente es el Otro, una persona, no igual a mí, ni diferente a mí, sino dis-tinto. “El rostro de la persona se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien” (Dussel, 2011: 78). No debemos confundir y pensar que cuando se habla de *exterioridad* como categoría, se habla de un espacio físico, por el contrario, es una herramienta epistemológica que permite romper con la cotidianidad del mundo, con lo no-pensado en la totalidad; un instrumento que permite pensar lo nuevo y lo dis-tinto, dejando atrás “lo mismo”, acceder al proyecto futuro y la liberación, dejar de ser lo que ya se es. Pero antes de ser exteriores como personas, se es exterior geopolíticamente en la Historia:

El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro del mestizo, el rostro surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de una historia, de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Tupa Amaru, Lumumba, Nehrú y Mao Tse-tung [...] El otro, la alteridad meta-física, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular (Dussel, 2011: 82-83).

---

es evidente lo que comparten: un intento de superar tanto la filosofía de Hegel como la de Heidegger y proponer una apertura, o mejor dicho, una trascendencia en el horizonte del mundo y la historia” (García Ruiz, 2003: 173-174).

En esta relación entre pueblos, naciones y Estados, el centro representará a la Totalidad, la ontología, el orden vigente de la dominación; la Exterioridad son los pueblos periféricos, la meta-física, los que construyen la liberación ya que en el presente son los dominados. En la relación cara-a-cara de la erótica, la Totalidad es el machismo y la mujer la Exterioridad; en la económica la Totalidad es el capital y la Exterioridad el trabajo vivo al que se le roba vida en el plusvalor, etc. Por eso el método analéctico “quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa ‘más allá’ (*aná-*) del horizonte de la totalidad” (Dussel, 2011: 238):

El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad [...] Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica [...] La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad. La conversión al pensar meta-físico es muerte a la totalidad [...] La conversión al pensar analéctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el del otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo [...] desde la exterioridad de la dominación (Dussel, 1991: 187-188).

Si la dialéctica parte de la negatividad ontológica o de la intra-totalidad, el método analéctico parte de la afirmación de la exterioridad, de lo trans-ontológico. Esto que se ha dicho parte de lo abstracto, lo cual tendremos que explicar en los niveles concretos de la ética.

La categoría alemana “*Aufhebung* es subsunción (es incorporación en el todo por trans-formación o negación de lo asumido; negación del otro *independiente* y transformación como *parte* del todo)” (Dussel, 2011: 96)<sup>50</sup>. Subsumir, entonces, es meter algo lo que estaba fuera, en este caso, lo que era exterior se vuelve totalidad. La subsunción es un momento previo a la alienación y *toda alienación será una subsunción realizada*.

---

<sup>50</sup> Texto añadido en la edición del FCE.

Alienación procede del latín *alienus* y, a su vez, de *alius* que significa otro. De manera abstracta, la alienación consiste en hacerse o hallarse en otro<sup>51</sup>:

El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino *dis-tinto* (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro, en ello consiste la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. (Dussel, 2011: 95-96).

El trabajador o corporalidad viviente es exterior al capital, es subsumido al ser incorporado en el proceso de producción del capital al vender su capacidad de trabajo, después, se encuentra alienado como trabajo asalariado. La exterioridad del trabajador es totalizada, pasa a ser parte de la ontología del capital, ahora sólo es un momento de la totalidad del capital en la cual aparece como capital humano. “Se aliena el ser del otro al descolocarlo de su propio centro; al hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena” (Dussel, 2011: 96). En el fetichismo ontológico del capital, el trabajador en tanto trabajo asalariado, aparece como un factor de la producción y el capital como el fundamento de la producción<sup>52</sup>. Del mismo modo, los conquistadores llevan a cabo un *ethos* de la dominación, hacen girar el sentido del Otro (cultura, nación, etc.) en el suyo, no se afirma su otredad, sino que se la niega y subsume al Otro en la totalidad; al indígena se le destruye su cultura, a la mujer se le castra su sexualidad, al libre se le hace esclavo, la autodeterminación de la nación se hace dependiente, etc.

## 6.2. La fetichización en sus niveles concretos

Toda totalidad o sistema tiende a totalizarse, auto-referirse, auto-centrarse, pretende cerrarse sobre sí mismo, mostrarse como el orden natural de las cosas, eternizarse temporalmente:

Llamamos fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza (Dussel, 2011: 154-155). La absolutización *hecha* por el hombre, con voluntad

---

<sup>51</sup> Para ahondar sobre el concepto véase la parte del Apéndice 2: 125ss.

<sup>52</sup> Este tema propio de Marx lo desarrollaremos a lo largo del Capítulo II.

de poder, del fundamento del sistema en nombre de la cual se domina a los hombres es el proceso de *fetichización* [...] La fetichización, sin embargo, no es sólo "absolutización", sino que es igualmente fundamento de acción y de culto: el fetiche es operante además de fascinante, luminoso, sagrado. El fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento práctico del sistema de dominación (Dussel, 1980, 46-47).

El fetichismo se realiza en la vida cotidiana, es praxis, no se cuestiona, es la normalidad de las experiencias diarias:

El fetichismo en cuanto representación encubridora es ideológica, y en cuanto a su operatividad es mágica: se "identifica la cosa, y su función", es decir, la sed llama inmediatamente a "Coca Cola", y por otra parte, "no hay ningún lapso entre la denominación y el juicio: el cierre del lenguaje es perfecto"; es "el recurso al lenguaje mágico ritual". Lo mágico es esa inmediata operatividad que tiene un objeto. La funcionalidad o funcionamiento de una cosa es el lugar que se le asigna en la Totalidad. De esta manera, la praxis "institucional" es el modo moderno del culto al fetiche: sacralizado el sistema en totalidad, se cumplen acciones definidas dentro de un orden también mítico-mágico, y cada cosa responde a las exigencias esperadas de ella. Lo político-religioso es una ontología. El fetiche o "dios" se ha identificado, la praxis y la teoría, según el ideal de Hegel en la Idea absoluta, son idénticas: el hombre en sus costumbres (la *Sittlichkeit*) cumple las acciones rituales del absoluto, el fundamento del sistema (Dussel, 1980: 47).

El fetichismo en el mundo es una religión de lo mundano, sacralización de las relaciones humanas de dominación. El ser humano se transforma en mediación de otro, se le cosifica; los objetos, de mediaciones para la vida, se transforman en fines en cuyo sentido giran los seres humanos, es la sociedad capitalista de consumo -la felicidad es el objeto- y del lujo, de la desigualdad del ingreso, del problema ecológico. El fetichismo es la cotidianidad y la aporía entre la obesidad, el hambre y la desnutrición; la cosificación del cuerpo y su instrumentalización en la cirugía plástica. Todos estos aspectos cuentan con una ideología justificadora que sustenta el actuar cotidiano.

Dussel en su *Filosofía ética latinoamericana* estudia los niveles concretos: la histórica, erótica y la pedagógica (1977a); la política (1979a) y la arqueológica latinoamericana (1980). La finalidad de la Histórica es saber ubicar a Latinoamérica en la historia mundial como contexto socio-cultural: "¿Qué significa en realidad *ser-*

*latinoamericano?* ¿Qué es lo que me define y me distingue de todo otro grupo humano? ¿Cómo podría explicar mi ‘sentido’, mi mundo, mi proyecto, las mediaciones que conducen a su realización?” (Dussel, 1977a: 27). En la erótica latinoamericana plantea la cuestión de la liberación de la mujer en la Totalidad machista:

Para dar razón al feminismo, optamos, ontológicamente, por una lectura negativa de Freud; es decir, Freud propondría un diagnóstico machista o patriarcalista de la realidad femenina: “genitalidad masculina o castración [...] Lo masculino comprende el sujeto, la actividad, y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como albergue del pene”<sup>53</sup>. Si esta fuera la definición de la sexualidad en cuanto tal, Freud sería un patriarcalista. Pero... si ésta fuera el diagnóstico del machismo cultural que produce las patologías femeninas, entonces, sería exactamente una visión antipatriarcalista o crítica del machismo. La Totalidad machista oprime a la feminidad, a la mujer (Dussel, 1998: 22).

En la pedagógica latinoamericana:

El tema central es el Edipo reprimido y ahora ideológicamente dominado, la juventud domesticada, la cultura popular subalterna de los países coloniales del Sur. Se descubre al gran pedagogo de la Totalidad pedagógica burguesa: Rousseau. El Emilio huérfano, sin padre ni madre, sin cultura comunitaria previa cumple la currícula y el aprendizaje del burgués originario, bajo la autoridad de un preceptor autoritario. Por el contrario, Paulo Freire, el Rousseau del siglo XX, parte no de un huérfano sino de un miembro de una comunidad popular, con padre y madre, con familia, con cultura propia y “desde donde” el pedagogo “sirve” como horizonte crítico que toma en cuenta todo ese recurso histórico para colaborar en la educación del sujeto individual y socio-político. La praxis de liberación pedagógica es comunitaria, popular, antihegemónica (Dussel, 1998: 22).

En la política latinoamericana se trata de la relación del cara-a-cara del momento hermano-hermano de la ética. La política de la dominación, de la Totalidad totalizada, la define Dussel de la siguiente manera en estos años 70s:

El “espacio” *político* es una multitud de tensiones que luchan por el control del poder, la dominación de un cierto ámbito bajo el Imperio de una voluntad orgánica. Cuando un

---

<sup>53</sup> Véase lo dicho sobre Freud, especialmente 2.3.2.

estado autónomo estructura una Totalidad espacial con libertad real, dicho mundo es geopolíticamente “centro”. Todos los “espacios” que penden y se definen por ese centro son periféricos e incluidos por su “frontera”. Ontológicamente la frontera es el horizonte del mundo: abarcar, dominar, poseer como horizonte una frontera es la *com-prensión política del ser*. El que tiene dentro de dichas fronteras el poder, al menos el control, la posibilidad de manipular los entes comprendidos, es un “yo” constituyente, es el que ontológicamente *es* (Dussel, 1979a: 65-66).

Latinoamérica, África y Asia, por ende, son los dominados, la periferia respecto a Europa y Estados Unidos; pero también lo son los excluidos, los pobres, lo desempleados, los sin-derecho, los indígenas, los invisibles del sistema, de una nación, los nopersonas - diría George Orwell-. Por otra parte, “es justa o buena una acción política si se encamina a afirmar, respetar, ‘dejar ser’ al pobre, a la clase oprimida, a la nación dependiente” (Dussel, 1979a: 76).

En la arqueológica latinoamericana trata la cuestión del antifetichismo, o dicho de otra manera, el ateísmo del fetiche. Y por otra parte, como se ha dicho, la Totalidad tiende a totalizarse o absolutizarse, divinizarse, es el momento en que el Imperio o el sistema se justifica “por” o “como” religión. “El culto es el acto por el que se rinde adoración al absoluto. En su esencia, como explica Hegel, es la ‘certeza’ que se tiene de ser Dios o de manifestarlo en la historia” (Dussel, 1977b: 29). A continuación citamos un texto extenso, pero no deja ninguna duda sobre lo que Dussel entiende por la divinización, justificación y legitimación de la Totalidad en la Historia:

Lo cierto es que todo sistema (desde las formaciones sociales primitivas hasta las naciones o imperios actuales) llega a totalizarse en un determinado momento y se estructura autosuficientemente. La religión, como conjunto de mediaciones simbólicas y gestos rituales, como doctrina explicativa del mundo y en referencia al absoluto (sea cual fuere), viene a ser un momento esencial de este “cierre” del sistema sobre sí mismo. La totalización del sistema es un proceso de divinización. En el animismo lo sagrado lo invade todo como un *mana*, como un manto divino que todo consagra. Pero aun en las religiones de la India o la antigua China, la de los mayas o aztecas, la del Imperio romano o persa, la religión es el último horizonte de consagración del sistema. Los dioses bendicen al Estado. El Inca, el Faraón, el César son dioses. Divinización o, absolutización del sistema es lo mismo. La

religión legítima y justifica en último grado el poder dominador del Estado. Esto es igualmente válido para las Cristiandades, como la bizantina, latina, germana o latinoamericana de las Indias Occidentales (1492-1808). En la Modernidad, por su parte, el *ego cogito* cartesiano es interpretado por Spinoza como una modalidad de la “Única substancia de Dios mismo”; en Hegel el *cogito* absoluto es Dios como *Wissen*, portado por el Imperio de turno (en su tiempo el imperio anglo-germano). La noción de religión como supraestructura<sup>54</sup> ideológica quiere dar cuenta de esta función de ocultamiento de la dominación que juega en estos casos la religión. Divinización o absolutización del sistema europeo y después norteamericano en la Edad Moderna, significa un des-historificar la totalidad social, la formación social concreta. Significa des-dialectizar un proceso que tiene origen, crecimiento, plenitud y fin histórico. El imperio no resiste a reconocerse como un hecho histórico, finito, modificable, que tendrá fin. Posibilidad y contingencia carcomen las pretensiones absolutas del sistema. El fetichismo indica, exactamente, la constitución a-histórica, con pretensión de eternidad (por su origen y término), de la totalidad social vigente. La fetichización consiste en identificar la estructura actual del sistema con la naturaleza (como en el caso de los estoicos con su “cosmopolitismo”), con lo que el hombre es por su esencia, con lo que la divinidad ha decidido (Dussel, 1977b: 26-27).

El nazismo exclamaba *Got ist mit uns* (Dios está con nosotros). Estados Unidos justifica su expansionismo en un Destino Manifiesto “divino” y expresa su dominio en su moneda que lleva inscrito *We trust in God*. Inglaterra canta *God save the Queen*, también era cantado en sus colonias. La URSS se justificaba en un Materialismo acríptico cosmológico, la Materia se absolutizaba, se divinizaba; el Estado era el reflejo de la Materia (Dussel, 1980: 45-46; 1977b: 27-29). Por eso, la cuestión del antifetichismo, trata del ateísmo de los sistemas de dominación. Para la Filosofía de la Liberación de Dussel la cuestión no es la “muerte de Dios”, como para Nietzsche, sino, la muerte del fetiche: ser ateos de los imperios<sup>55</sup>, del machismo, del capital.

---

<sup>54</sup> Dussel es crítico de las categorías infraestructura y supraestructura sobrevaloradas por el marxismo estándar, sin embargo, si las emplea en esta obra es por la siguiente razón: “es necesario situar este discurso. Ponencia en un encuentro que se realizó en un país socialista (Yugoslavia) y que tuvo como interlocutor el pensamiento del mismo” (1977b: Introducción).

<sup>55</sup> “‘Dios ha muerto’, es decir, Europa ha muerto porque se había identificado con Dios: el fetiche al menos ha muerto para nosotros, y con ella Estados Unidos como su cuantitativa prolongación. La muerte del fetiche es importante, porque como ‘toda crítica comienza por la crítica de la religión’ fetichista, la liberación es posible sólo cuando se tiene el coraje de ser ateos del imperio, del centro, afrontando así el

---

riesgo de sufrir su Poder, sus boicots económicos, sus ejércitos y sus agentes maestros de la corrupción, del asesinato, de la tortura y de la violencia” (Dussel, 2011: 32).

## CAPÍTULO II

### *RE-LECTURA DE MARX*

## INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL FETICHISMO EN LA TRADICIÓN MARXISTA

Afirmamos que pocas categorías y conceptos en la elaboración teórica de Marx están presentes, explícita e implícitamente, en toda su vida como el *fetichismo*. Como ejemplo, bástenos un par de textos. En la primera edición de *El Capital* (1867) Marx escribe:

Para una sociedad de productores de mercancías, productores cuya relación social general consiste en comportarse frente a sus productos como ante *mercancías*, o sea *valores*, y en relacionar así sus trabajos privados, bajo esta *forma de cosas*, como *trabajo humano indiferenciado*, la *forma de religión* más adecuada es el *cristianismo* [en su etapa histórica dominante como cristiandad] con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc. (1975, I/3: 1011-1012).

En este primer texto, Marx señala explícitamente la correlación del fetichismo de las relaciones de producción en el capitalismo y una determinada relación social histórica de religiosidad, los medios de producción de vida y la producción de ideas como simbología cultural. Poco más adelante, Marx cita uno de sus textos de la *Miseria de la Filosofía* (1847), donde metafóricamente y analógicamente los economistas proceden como los teólogos:

No hay para ellos más que dos tipos de instituciones: las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales; las de la burguesía, naturales. Se parecen en esto a los teólogos, que distinguen también entre dos clases de religiones. Toda religión que no sea suya es invención de los hombres, mientras que la suya propia es, en cambio, emanación de Dios... Henos aquí, entonces, con que hubo historia, pero ahora ya no la hay (1975, I/3: 1014, nota 28).

La tradición marxista ha trabajado el tema del fetichismo de manera marginal o ha sido un tema secundario. Entre los propios marxistas ha interesado el aspecto “científico” o “humanista”, el económico o el filosófico de Marx, al menos para el porcentaje más grande de la tradición. Por ejemplo, para los marxistas más intrincados en el aspecto económico uno de los temas que más les ha interesado es “La ley del descenso tendencial de la tasa de ganancia”. Por otra parte, los marxistas de formación filosófica han puesto mayor énfasis

en la “teoría de alienación” o la “teoría de la cosificación”. Tampoco olvidamos a los marxistas que han encontrado una teoría de la revolución, lucha de clases, derrumbe del capitalismo, leyes intrínsecas cosmológicas y de la historia, etc. Hinkelammert desde hace más de tres décadas había advertido lo siguiente:

El análisis del fetichismo es aquella parte de la economía política de Marx que ha llamado menos la atención en la tradición del pensamiento marxista. Sin embargo, constituye un elemento central de este análisis. El objetivo de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible [...] Las relaciones mercantiles parecen ser otra cosa de lo que son [...] El análisis del fetichismo se dedica a las formas de ver y vivir las relaciones mercantiles, y no al análisis de la producción mercantil [...] El análisis del fetichismo pregunta por el modo de ver y el modo de vivir las relaciones mercantiles (Hinkelammert, 1978: 15-18).

Si Hinkelammert ya advertía el aspecto importante del fetichismo en la economía política, parte de estudio de este capítulo, mucho menos se hizo énfasis en el estudio sobre el concepto de *fetichismo* en el joven Marx. Por otra parte, es fundamental señalar que el concepto de *fetichismo* tiene relación con el de *alienación* y el de *cosificación*, sin embargo, no deben confundirse, para esto nos ha servido hablar en el trabajo sobre la *idolatría*.

Mészáros en su obra *La teoría de la alienación en Marx* (1978) tiene el mérito de buscar el origen del término y los sentidos en que los usa Marx: *Entäusserung*<sup>56</sup> es usado cuando se hace énfasis en la exteriorización u objetivación, en ocasiones emplea *Vergegenständlichung* (objetivar); *Entfremdung* acentúa el hecho de que el hombre es *enfrentado* por un producto *hostil*, producido por él; *Veräusserung* es el acto de trasladar a la práctica (en la forma de vender algo) *entäusserung* (Mészáros, 1978: 294, nota 3). Pero a nuestro parecer, comete el error de olvidar el *origen* cristológico de la alienación -aún ligado al concepto de idolatría-, lo cual se nota en la definición de fetichismo que le hace decir a Marx porque iguala el *fetichismo* a la *alienación*:

El fetichismo significa, en el sentido que Marx da al término, considerar la riqueza solamente como algo exterior al hombre e independientemente de él; como algo que posee el carácter de objetividad absoluta (Mészáros, 1978: 123). El término fetichismo se

---

<sup>56</sup> Véase nota 10.

emplea [...] para significar que el fenómeno en cuestión aparece como algo externo al hombre, que se le enfrenta como un poder ajeno a él (Mészáros, 1978: 134).

1) Concordamos con Mészáros en que para Marx la naturaleza y el trabajo son las fuentes de los valores de uso y la riqueza material<sup>57</sup>, es una relación, por ende, no puede haber una objetividad absoluta de la riqueza. 2) Que un poder ajeno se enfrente al ser humano es un aspecto que podemos rastrear en la tradición semita: la crítica de los profetas a la fabricación de ídolos<sup>58</sup>. Son dos momentos distintos en el tiempo que una cosa aparezca con el *carácter de objetividad absoluta* (fetichismo), y otra que *su producto se enfrente* al ser humano como *poder ajeno a él* (alienación). 3) Por lo tanto, Mészáros no es preciso conceptualmente al referirse al *fetichismo* como lo entiende Marx, aunque es entendible porque le interesa resaltar la disputa feudal de si la tierra es o no enajenable, el tránsito histórico de las sociedades feudales europeas al capitalismo industrial; la disolución del feudalismo y el carácter común de la tierra, por la sociedad moderna basada en la propiedad privada y el interés egoísta.

Ya en 1922 Georg Lukács -del cual parte Mészáros- había señalado que “el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo *moderno*” (1969: 90)<sup>59</sup>. Basándose en *La Contribución a la crítica de la economía política* y *El Capital*, descubrirá que en las relaciones productivas del capitalismo existe una estructura *cosificadora* y una conciencia *cosificada* de los agentes de la producción. En las relaciones humanas de producción, las relaciones humanas aparecen como *coesidad*. Por ello, el tema es la toma de conciencia de clase del proletariado, de su función como objeto y mercancía en el capitalismo. El proletariado debe superar estas funciones al tomar conciencia de clase, *conciencia de sí mismo*, de su papel histórico. La conciencia proletaria, al contrario de la burguesa, asimila una conciencia *descosificada*. La herramienta principal de la descosificación, según Lukács, es el partido. El problema de la cosificación en la producción capitalista es un problema epistemológico-práctico, en la esclavitud es más sencillo ver donde reside la cosificación del ser humano,

---

<sup>57</sup> “El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre” (Marx, 1975, I/1: 53).

<sup>58</sup> Véase capítulo I, 1.2. *La prohibición de ídolos*.

<sup>59</sup> Cabe hacernos la pregunta: ¿el problema del fetichismo de la mercancía es específico del capitalismo moderno o, más bien, es la etapa histórica donde presenta su carácter más oculto, mistificado y aparente?

sin en cambio, en el capitalismo aparece como un mecanismo sofisticado que oculta las relaciones reales de las personas en la producción. Siendo esto así, podemos rastrear que la cuestión de la cosificación en sus rasgos esenciales, generales, ya la plantea en el ámbito de la religiosidad el profeta Isaías, como hemos visto<sup>60</sup>. Volviendo al tema, Emilio Lamo de Espinosa comenta:

Lukács tenía toda la razón al hacer del fetichismo de la mercancía y su contexto histórico el núcleo central del marxismo, pues se trataba no sólo del eslabón perdido entre el joven Marx y el más maduro Marx, sino también del engarce entre su filosofía y la crítica de la economía política (1981: 115).

Cabe de nuevo hacer unas precisiones. 1) Con los textos que se tenían en la época, Lukács no pudo revisar que el fetichismo tal como aparece en el primer libro de *El Capital*, es el momento de llegada de un largo desarrollo sobre el concepto. El último texto escrito por Marx en *El Capital* es “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, aunque en el orden lógico de la exposición se encuentre en la sección primera, capítulo 1, de la segunda edición (1873) -esto lo veremos en la exposición-. Por esta razón, es de admirar el acierto que tuvo Lukács en llamar la atención en un concepto teórico sumamente maduro en el pensamiento de Marx. 2) Si hacemos una lectura cronológica de Marx, podemos ver que la cuestión religiosa no le era desconocida, sino, por el contrario, tenía un interés en él. Sabemos que Marx en 1842 leyó la obra de De Brosses *Del culto de los dioses fetiches*. Después de esta lectura, en el joven Marx poco a poco perderá presencia el concepto de idolatría como metáfora y desarrollara con el tiempo la cuestión del fetichismo en muchos aspectos del proceso de valorización del capital, del cual *el carácter fetichista de la mercancía* es el último. Por eso fue importante que en el capítulo I de este trabajo, para entender un aspecto del fetichismo en Marx, nos remitiéramos a lo que dice De Brosses sobre el fetichismo, de este, a su vez, a la idolatría, abordando el tema como etnólogo.

Por su parte Karl Korsch en 1938 había visto muy bien que en el *fetichismo* “los productos de la mano humana adquieren una peculiar propiedad que influye básicamente en todo el comportamiento de los hombres” (1975: 128). Hablando sobre “El carácter fetichista de la mercancía”, nos dice:

---

<sup>60</sup> Véase nota 58.

Lo que aquí llama Marx “fetichismo del mundo de las mercancías” es la expresión científica de lo mismo que antes, en su período hegeliano-feuerbachiano<sup>61</sup>, había llamado “autoalienación humana” [...] Pero ya entonces había visto Marx [...] que las distintas formas en que aparece en la sociedad actual esa “categoría” filosófica -“propiedad, capital, dinero, trabajo asalariado, etc.” - no son “ideales fantasmas del cerebro” sino cosas “muy prácticas, muy objetivas” (Korsch, 1975: 129-130).

1) Korsch al igual que Lukács se da cuenta que el fetichismo es una cuestión relacionada a la actividad humana, a las relaciones vividas en la producción capitalista y un problema epistemológico. 2) Nos indica que a Marx no le es suficiente la categoría de la *alienación* para entender el concepto general del capital cuando dice: “Marx da a su crítica económica una significación más profunda y general mediante la reducción de todas las demás categorías alienadas de la economía al carácter de fetiche de la *mercancía*” (Korsch, 1975: 131). 3) Korsch descubre que Marx ataca tanto a la producción capitalista y al sistema de categorías de la economía burguesa por estar fetichizadas -aunque no indica como, cuestión epistémica fundamental-:

El ataque de Marx se amplía así y pasa de ser una acción particular a ser un ataque general al vicio de la producción capitalista de mercancías que aparecen en la forma fetichista de todas las categorías económicas, ataque, esto es, al vicio de todo el presente modo de producción capitalista y de la formación social que descansa en él. Marx ha rebasado realmente en su nueva teoría todas las formas y fases de la economía y de la teoría social burguesas precisamente porque ha revelado que *todas* las categorías económicas y sin excepción forman un único y gran fetiche (Korsch, 1975: 131).

En este sentido, Karel Kosík en 1963, en una parte de su estudio *Dialéctica de lo concreto* hace un magnífico análisis sobre cómo entiende la economía política al ser humano. Hace una crítica epistemológica. El análisis del ser humano no parte de las relaciones humanas concretas y de este con su entorno dentro del sistema, sino, del sistema en tanto función que debe desempeñar el ser humano para el funcionamiento del sistema capitalista:

---

<sup>61</sup> Una de las tesis que defiende Dussel (2004, 1988 y 2007a) es justamente que el Marx maduro es aún más hegeliano que el joven.

Para la economía clásica el hombre existe como parte del sistema, y, al mismo tiempo, sólo se *conoce* como hombre por el hecho de considerarse a sí mismo una parte del sistema. Abstraerlo al máximo de su propia subjetividad, casualidad y particularidad, transformarlo en “magnitud física” construida a priori, descriptible y, en última instancia, expresable también matemáticamente como otras magnitudes de la mecánica clásica; tal es el ideal científico del conocimiento del hombre [...] *La realidad objetiva se transforma en una realidad objetual, la realidad de los objetos [...] el hombre es transformado en objeto, y es analizado como si estuviese al mismo nivel que las cosas y los objetos. El mundo humano se convierte en mundo físico, y la ciencia del hombre en ciencia del hombre-objeto, es decir, en física social [...] se opera una sustitución de la realidad: la realidad objetiva es sustituido por la realidad objetual. Por cuanto la realidad social ha sido concebida como naturaleza en el sentido físico, y la ciencia económica como física social se ha transformado de realidad objetiva en realidad objetual, en el mundo de los objetos* (Kosík, 1976: 111-113).

En el análisis de la *realidad* las relaciones humanas son transferidas al estudio abstracto de ellas situándolas al nivel de un “plano cartesiano”, imposibilitadas de ascender al estudio de la *realidad concreta*. De este modo la ciencia económica burguesa sólo llega a indagar sobre las leyes internas de un mundo cosificado. En esta “sustitución de la realidad”, o dicho más preciso, *inversión* de la realidad, es lo que se considera como *fetichismo*. El fetichismo de la economía burguesa se encuentra en cosificar el mundo, ocultar al ser humano su humanidad, en cuanto ser corporal viviente y comunitario, al reducirlo a un objeto matematizable. “Cuanto más fetichizada está la ciencia (la economía política) tanto más se presentan los problemas de la realidad exclusivamente como cuestiones lógicas metodológicas” (Kosík, 1976: 109, nota 18).

*En este punto encontramos la aportación de Enrique Dussel sobre el tema, por considerar al fetichismo como categoría de gran importancia, el cual queda reflejado en su propio pensamiento.* Tratar todos los aspectos de la religión como la considera Marx no es de interés a nuestros fines. Un trabajo de Dussel que se aproxima a esta consideración es la obra *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), sin embargo, a los fines de este trabajo interesa la primera parte: “La crítica del fetichismo” (Dussel, 1993: 27-128). Esta primera parte contiene el primer capítulo titulado “El fetichismo en el joven Marx (1835-1857)” que

es la reelaboración y ampliación de breves trabajos anteriores como “Sobre la juventud de Marx (1835-1844). A propósito de una traducción reciente”, “El fetichismo en los escritos de juventud de Marx” y “La religión en el joven Marx (1835-1849)”<sup>62</sup>; El segundo capítulo titulado “El fetichismo en las cuatro redacciones de *El Capital* (1857-1882)” y; el tercero titulado “Crítica al carácter fetichista del capital” son de rica elaboración teórica. Segundo y tercer capítulo son las conclusiones y profundizaciones a las que llega Dussel respecto al fetichismo en sus tres obras sobre Marx en la década de los 80s: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63 y El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. En esta re-lectura que Dussel hace de la obra de Marx, habremos de separar lo que dice Marx, de las formulaciones propias de Dussel inspiradas en el pensamiento de éste. En varios puntos seguimos una interpretación propia.

### 3. EL FETICHISMO EN EL JOVEN MARX

#### 3.1. Descubrimiento y nacimiento de la categoría fetichismo (1842)

En el año de 1842 Marx entra en contacto con la obra de De Brosses *Del culto de los dioses fetiches* (Berlín, 1785)” como queda constatado en los *Cuadernos de Bonn*<sup>63</sup>. En su etapa como publicista en la *Anekdotia* en el artículo “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura”<sup>64</sup> ya aparece la primera referencia al fetichismo de manera implícita:

Estamos ante una especie de *aparente liberalismo*, que se presta a concesiones y sacrifica a las personas, a los instrumentos [mediaciones], para mantener en pie la cosa, la institución

---

<sup>62</sup> Los tres trabajos de 1982 se encuentran recopilados en: Dussel, 1983b.

<sup>63</sup> *Ueber den Dienst der Fetichsgötter oder Vergleichung der alten Religionen Egyptens mir der heutigen Religionene Negritiens* (Marx y Engels, vol. 1: 540)

<sup>64</sup> “Escrito entre el 15 de Enero y el 10 de Febrero de 1842, vio la luz en Febrero de 1843 en Suiza” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 713, nota 55).

[...] Se convierte en un encono contra las personas lo que es un encono contra la cosa. Y se cree hacer mudar a la cosa con un simple cambio de personas. Se desvía la mirada de la censura para hacerla recaer sobre algunos censores (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 150).

Lo que aquí ataca Marx es la hipocresía del Estado prusiano por la supuesta libertad de prensa, cuando la censura era más fuerte. Como puede verse, ya es un adelanto a la hipótesis del *fetichismo* de *identificar a las personas con cosas y las cosas con personas*. Donde aparece nuestro tema explícitamente es en los escritos de la *Gaceta Renana* en los Debates de la VI Dieta (Asamblea) Renana. El joven Marx pequeño burgués demócrata radical escribe lo siguiente el 10 de Mayo de 1842 en la disputa sobre la libertad de prensa:

Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse, en ciertas condiciones prescritas, estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de los fetiches, que se trata de dioses salidos de sus manos (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 187).

En “El editorial del número 179 de la ‘Gaceta de Colonia’” el 10 de Julio de 1842 Marx escribe contra el agente secreto y periodista del gobierno prusiano Karl Henrich Hermes:

El artículo editorial llama al fetichismo la “forma *más tosca*” de la religión. Concede, pues, lo que aun sin su consentimiento saben todos los hombres de la “investigación científica”, es decir, que el “culto a los animales” es una forma religiosa *más alta* que el fetichismo ¿y acaso el culto a los animales además de degradar al hombre por debajo de animal, no hace de éste el dios del hombre? ¡Y no digamos el “fetichismo”! ¡Una erudición verdaderamente barata! El fetichismo, lejos de elevar al hombre sobre los apetitos, es, por el contrario, “la *religión de los apetitos de los sentidos*”. La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una “cosa inanimada” abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos. Por eso el tosco apetito del fetichista *destruye* al fetiche cuando éste deja de ser su más sumiso servidor (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 224).

Queda claro en esta cita que para el joven Marx la zoolatría es una forma religiosa más elevada que el fetichismo, no para De Brosses, sino, al igual que Hegel cuando habla

de la religión egipcia y el culto a los animales<sup>65</sup>.

Uno de los textos más significativos del joven Marx donde aparece el tema del ídolo es en sus primeras incursiones a los problemas económicos y críticas a la propiedad privada. En el artículo “Debates sobre la ley castigando los robos de leña” Marx sale a la defensa de los ciudadanos pobres contra dicha ley de la Dieta, esta considera “que se incluya en la categoría de robo el hecho de *sustraer ramas de árbol* o de recoger leña seca” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 249) de los bosques. El 25 de Octubre de 1842 comenta lo siguiente:

De una parte, una vez votado el artículo, se impone la necesidad de que una masa de hombres sin ánimo delictivo sean talados por el árbol verde de la moral y entregados como leña seca del infierno del crimen, la infamia y la miseria. De otra parte, si dicho artículo es rechazado, existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los ídolos de madera triunfarán, inmolándose a ellos los hombres (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 250).

Si partimos del hecho de que *idolatría* y *fetichismo* son conceptos semejantes, estamos de acuerdo con Dussel: “Es ya conceptualmente el tema del fetichismo como ‘inversión’: la persona es tomada como cosa, y la cosa como persona” (1993: 37). El tema de la inmolación aparece de nuevo apenas una página después: “Y si la ley llama robo de leña a un acto que apenas constituye una transgresión, la ley *miente*, y el pobre es inmolado a una mentira legal” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 251). Esto nos recuerda lo que hemos comentado sobre Moloch<sup>66</sup>, sólo que en el plano político-jurídico -más adelante, Marx lo retoma en la cuestión económica-. Al final del artículo “Debates sobre la ley castigando los

---

<sup>65</sup> “Sin duda el animal, como individualidad viva, es superior al sol. Y es cierto que los pueblos que han adorado el sol y las estrellas, no pueden ser considerados de modo alguno como superiores a aquellos que adoran al animal, sino más bien a la inversa. Los egipcios contemplaban en el mundo animal lo íntimo e inconcebible” (Hegel, 1999: 39).

<sup>66</sup> Sabemos que al joven Marx no le es desconocido el dios Moloch. En notas de su tesis doctoral escribe: “Las pruebas de la existencia de Dios no son más que *vacuas tautologías* [...] ¿Acaso no dominaba Moloch? ¿Y no era el Apolo de Delfos un poder real en la vida de los griegos?” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 69). Posteriormente en 1855 y 1850 escribirá: “Es sabido que los señores de Tiro y Cartago no aplacaban la cólera de los dioses *sacrificándose* ellos mismos, sino comprando niños *a los pobres* para arrojarlos a los brazos ígneos de Moloch”. “El pobre niño -refiriéndose Marx a su propio hijito Heinrich Guido, muerto antes de un año en su pobrísimo y frío departamento de dos habitaciones, en Londres- ha sido un *sacrificio (Opfer)* a la *Misère* burguesa” (Citados en Dussel, 1993: 34.).

robos de leña”, el 3 de Noviembre de 1842 escribe:

Los *indígenas cubanos* veían en el oro el *fetiché de los españoles*. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar<sup>67</sup>. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la *leña* el *fetiché* de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma Dieta hubieran aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las *liebres* para salvar a los *hombres*<sup>68</sup> (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 283).

Marx es totalmente consciente de que el *fetiché* es producto del ser humano y que más allá de ser un objeto de culto, es un producto particular al que se le sacrifican vidas humanas. Marx usa la analogía del fetiché en sus textos porque ve claramente que en las sociedades modernas existen fetiches a los cuáles es sacrificado el ser humano. En este período Marx se da cuenta que la libertad de expresión y la vida material del ser humano es sacrificada a un fetiché creado por el Estado: la legalidad estatal. Desde este nuevo altar que es el derecho prusiano se justifica la censura, la propiedad privada, etc.

Marx a partir de este momento no abandonara el concepto *fetichismo* de su marco categorial -aunque no use el concepto se identifica claramente cuando hace referencia a él, como veremos en el próximo apartado-, le es esencial para explicar procesos relacionales.

### 3.2. El fetichismo del dinero como potencia universal (1843-1849)

#### 3.2.1. Sobre la cuestión judía

Hasta 1843 el joven Marx había entrado en las disputas teóricas sobre religión y política. De pronto en la II parte de *Sobre la cuestión judía* empieza abordar la problemática económica, ya que había tenido el contacto en París con la clase obrera industrial y había de

---

<sup>67</sup> Dussel nos dice que Marx hace referencia a un texto de Bartolomé de la Casas que se encuentra en la *Brevísima relación de la destrucción de las indias* sobre el cacique Hatuey (Véanse 1993: 40, nota 50; 1983b: 168, 189 y 202.).

<sup>68</sup> “Alusión al proyecto de ley sobre los atentados contra los preceptos forestales, que privaba a los campesinos incluso del derecho de cazar conejos en sus propias tierras” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 718, nota 123).

recibir el impacto de la obra *Esbozo de una crítica de la economía política* de Engels. Hasta el momento la disputa había recaído sobre la cuestión del Estado cristiano (luterano en Prusia o en Dinamarca que tanto criticó Kierkegaard). El agente secreto Hermes había dicho en la *Gaceta de Colonia* -afín al catolicismo-: “La religión es el fundamento del Estado” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 224) y Marx había señalado:

¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed las obras de San Agustín *De civitate dei* o estudiad a los demás padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo y, una vez que lo hayáis hecho, volved, y decidnos cuál es el “Estado cristiano”, si el Estado o la Iglesia (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 233).

Marx observa que la esencia real del cristianismo es contraria a su utilización de ideología dominante por parte del Estado, aunque no por ello no haya sido utilizada como “opio del pueblo”<sup>69</sup> en circunstancias históricas de dominación. En *Sobre la cuestión judía*, aparecido en los *Anales franco-alemanes*, Marx crítica al teólogo, filósofo y exprofesor suyo, Bruno Bauer. Marx rebate a Bauer haciendo un análisis que ya no es simplemente teológico o político:

Intentemos romper la formulación teológica del problema. Para nosotros, el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento *social* específico que es necesario vencer para superar el judaísmo [...] Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no como hace Bauer en el *judío sabático*, sino en el *judío de todos los días*. No busquemos el misterio del judío en su religión; busquemos el misterio de su religión en el judío real [...] ¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El *dinero* (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 485).

Marx más que criticar al judaísmo como creencia religiosa, critica la práctica real del judío de la época y el cuál también ha venido practicando el cristianismo en la sociedad burguesa: La usura, el dinero y el egoísmo.

---

<sup>69</sup> “La *crítica de la religión* ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica [...] El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el hombre hace la religión* [...] la religión, *una conciencia del mundo invertida* [...] La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real [...] La religión es el *opio* del pueblo [...] La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 491-492.). Este texto refleja cómo se va dando el cambio de intereses temáticos en Marx.

El judío se ha emancipado [...] no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino por cuanto que *el dinero mismo* se ha convertido, a través de él y sin él, en potencia universal y el espíritu práctico de los judíos en el espíritu práctico de los pueblos cristianos (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 486).

Marx descubre que “la *necesidad práctica*, el *egoísmo*, es el principio de la *sociedad burguesa* [...] El Dios *de la necesidad práctica y del egoísmo* es el *dinero*” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 487). Debido a este hecho, en la sociedad burguesa hay una contradicción en las creencias religiosas -desde la teoría- y las prácticas religiosas. En la sociedad burguesa, en la práctica real y concreta, el dinero como ídolo o fetiche, es el objeto que se busca, adora y ante el cual se rinde el ser humano. El dinero como fetiche, sustituye en la sociedad burguesa a los demás dioses:

El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. *El dinero humilla a todos los dioses del hombre* y los convierte en una mercancía. *El dinero es el valor universal de todas las cosas*, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor propio y peculiar del mundo entero, al mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza. *El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él* [subrayado nuestro] (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 487).

A semejanza de lo que buscaban las grandes religiones monoteístas sobre un Dios Universal, *en la sociedad burguesa el valor y potencia universal que domina como culto práctico secularizado, es el dinero*. Marx tiene conciencia clara que en la sociedad burguesa pese a las prohibiciones del cristianismo, el ídolo que se había erigido es Mammón -Marx distingue bien entre este y Moloch<sup>70</sup>, dioses de la dominación-. Bien comenta Dussel: “Tenemos ya explícita, aunque no desarrollada, la categoría de ‘fetichismo’ en su sentido económico definitivo” (Dussel, 1993: 47).

Decimos del *fetiche* lo que ya habíamos dicho sobre el *ídolo*: 1) El fetiche es producto del trabajo humano; 2) El ser humano como ser necesitado, ser corporal viviente, produce el fetiche con el mismo tipo de materiales que procura satisfacer sus necesidades;

---

<sup>70</sup> “En general hay que observar que allí en donde tanto el obrero como el capitalista sufren, el obrero sufre en su existencia y el capitalismo en la ganancia de su inerte Mammón” (Marx, 1974b: 53).

3) Los objetos naturales, transformados por el trabajo humano, son *medios* para la satisfacción de las necesidades del viviente y, no *fin*es para que el viviente satisfaga al objeto; 4) La relación se invierte, el viviente es dominado por su objeto; 5) Subjetivamente acepta esta relación invertida y epistemológicamente queda encubierto el fundamento de la relación sujeto-objeto -este aspecto es el que más adelante descubrirá Marx, desarrollara y teóricamente aparece mejor formulado en su madurez.

También es interesante señalar la relación existente de la teoría de la enajenación o alienación existente con el fetichismo: *la enajenación humana como esencia extraña que lo domina y es adorada por él*. Podemos preguntar provocativamente ¿No será que el tema del fetichismo es igual de importante en el pensamiento del joven Marx que la teoría de la alienación? Esto no por el número de menciones en los textos, sino por el lugar que el *fetichismo* ocupa en el marco categorial del joven Marx. Estas cuestiones no son parte de este trabajo resolver, sin embargo, podemos sugerirla como hipótesis en lo que queda de nuestra exposición en este apartado, *la relación entre el fetichismo y la alienación*, sin embargo, no hay que igualar los conceptos.

### 3.2.2. Manuscritos del 44

Marx en sus notas de lecturas de 1844 sobre los economistas burgueses, también conocidas en castellano como *Cuadernos de París*, sigue abordando la cuestión del fetichismo, ahora en relación a la alienación:

En el régimen del *dinero*, en la completa indiferencia tanto hacia la naturaleza del material o naturaleza específica de la propiedad privada como hacia la personalidad del propietario privado, se hace manifiesto el dominio completo de la cosa enajenada *sobre* el hombre. Lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la *cosa* sobre la *persona*, del producto sobre el productor (Marx, 1974a: 145-146).

Y en los *Manuscritos del 44*:

El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado

en un objeto, que se ha hecho cosa [...] en el estadio de la Economía Política [...] la objetivación [aparece] como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación<sup>71</sup> (Marx, 1974b: 105-106). La actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder *extraño*<sup>72</sup> (Marx, 1974b: 119).

Aquí Marx habla del sacrificio de la vida del trabajador -se ve más claramente el tema de la corporalidad viviente, lo que derivara en la categoría de *trabajo vivo*-, su actividad productiva pertenece a un *ser extraño* a él, o ajeno. Se pregunta: “Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces? A un ser *otro* que yo. ¿Quién es ese ser? ¿Los dioses?” (Marx, 1974b: 114). La respuesta es: a *otro* ser humano, pero no cualquier otro, sino uno específico, ese ser humano en la sociedad burguesa es el capitalista. El trabajador sacrifica su vida en la fábrica, su actividad, al capital; su trabajo y actividad productiva son apropiadas por este *ser extraño*, el *capitalista*. Marx observa como en la sociedad moderna el ritual sacrificial ha transmutado, va vislumbrando y descubriendo paso a paso donde reside el fetichismo de la sociedad burguesa.

El joven Marx necesita descubrir el fetichismo de la sociedad burguesa para hacer efectiva la crítica a la economía política. En un inicio creará que el fetiche que domina al ser humano en las sociedades modernas, basadas en la propiedad privada, es el dinero. En el tercer manuscrito describe las cualidades mágicas del dinero. El dinero como tomando vida cumple las funciones vitales del ser humano. *El dinero de ser cósmico se personifica* -apareciendo una vez más el tema de la inversión-, dominando entre todos los objetos con su cualidad apropiadora de los demás objetos, se convierte en amo de todo:

Todo lo que no puedes lo puede tu dinero. Él puede comer y beber, ir al teatro, ir al baile; conoce el arte, la sabiduría, las rarezas históricas, el poder político; puede viajar; *puede* hacerte dueño de todo esto, puede comprar todo esto, es la verdadera *opulencia*. Pero siendo todo esto, el dinero no puede más que crearse a sí mismo, comprarse a sí mismo, pues todo

---

<sup>71</sup> Nosotros encontramos cuatro modalidades del *trabajo enajenado* en estos manuscritos de Marx, véase el apéndice 2: 137-140.

<sup>72</sup> Estos textos de profunda reflexión filosófica son paradigmáticos, se ve claramente la relación existente entre la alienación y el fetichismo, por otra parte, Marx aún no termina de separar definitivamente ambos conceptos, a la creación del concepto fetichismo falta maduración y desarrollo.

lo demás es siervo suyo y cuando se tiene al señor se tiene al siervo y no se le necesita (Marx, 1974b: 160). El *dinero*, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia. La universalidad de su *cualidad* es la omnipotencia de su esencia; vale, pues, como ser omnipotente (Marx, 1974b: 177).

El dinero como ser omnipotente universal, tiene cualidades divinas ante las que se rinde el ser humano. Pero quien tiene el dinero, también tiene en sus manos utilizar el poder omnipotente, universal. No es que el ser humano domine al dinero, sino, que se beneficia de su omnipotencia. En la utilización humana, el dinero transforma al ser humano y como quien pide favores a un dios, el dinero los hace realidad. Al dinero, igual que al fetiche, se le atribuye propiedades transformadoras, mágicas. Y efectivamente, el dinero transforma al ser humano cuando éste se somete a aquel. Marx comenta un texto de Goethe:

Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme la mujer *más bella*. Luego no soy *feo*, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero [...] soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? [...] ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario? (Marx, 1974b: 178-179).

Y sobre un texto de Shakespeare, acerca del dinero, comenta:

Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión de todas las cosas [...] Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos. La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales [...] la fuerza *divina* del dinero radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de *la humanidad* [...] El dinero] transustancia mis deseos, que son meras representaciones; los traduce de su existencia pensada, representada, querida, a su existencia *sensible, real* [...] El dinero es [...] la *verdadera fuerza creadora* (Marx, 1974b: 179-180).

Marx, a nivel simbólico, compara el dinero con la Puta de Babilonia -asociada al Anticristo y a la Bestia- del libro de las *Revelaciones* que domina a los reyes de la tierra, pueblos y naciones con los que ha fornicado<sup>73</sup>. Como es sabido, para los pueblos semitas -al cual pertenece Marx-, el ídolo quiere hacerse pasar por Dios -desde el relato adámico (*Gn.* 3, 5), hasta Satanás (*Mt.* 4, 8-11)-; quiere invertir la relación, la criatura quiere hacerse pasar por el creador. *El dinero como verdadera fuerza creadora es el ídolo o fetiche*, el ser humano crea el dinero, no el dinero al ser humano; la criatura (el dinero) se ha hecho creador, la criatura domina al creador (el ser humano). Mammón y la Puta de Babilonia, si los vemos como símbolos de la riqueza idolátrica, fetichista, dominan al ser humano. Por ello, Marx concluye que el dinero “es la confusión y el trueque universal de todo, es decir, el *mundo invertido* [subrayado nuestro]” (1974b: 180). Ya tiene en lo esencial la definición conceptual del *fetichismo como la inversión de una relación*.

### 3.2.3. Miseria de la filosofía y Trabajo asalariado y capital

En Marx aún resuena la cuestión del dinero como potencia universal y la relación entre el fetichismo y la alienación, en su estancia en Bruselas. En su controversia contra el socialista francés Proudhon, acerca de la “oposición entre el valor de uso y el valor de cambio”, escribe:

Por último llegó un momento en el que todo lo que los hombres habían venido

---

<sup>73</sup> “Entonces vino uno de los siete Ángeles que llevaban las siete copas y me habló: ‘Ven, que te voy a mostrar el juicio de la célebre Ramera, que se sienta sobre grandes aguas, con ella fornicaron los reyes de la tierra, y los habitantes de la tierra se embriagaron con el vino de su prostitución.’ [...] Y vi una mujer, sentada sobre una Bestia de color escarlata y títulos blasfemos [...] La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandecía de oro y perlas; llevaba en su mano una copa de oro llena de abominaciones, y también las impurezas de su prostitución, y en su frente un nombre escrito -un misterio-: ‘La Gran Babilonia, la madre de las ramera y de las abominaciones de la tierra.’ [...] Me dijo además: ‘Las aguas que has visto, donde está sentada la Ramera, son pueblos, muchedumbres, naciones y lenguas [...] Y la mujer que has visto es la Gran Ciudad, la que tiene la soberanía sobre los reyes de la tierra’ (*Ap.* 17)”. Y cuando caiga la Gran Babilonia: “Llorarán, harán duelo por ella los reyes de la tierra, los que con ella fornicaron y se dieron al lujo, cuando vean la humareda de sus llamas; se quedarán a distancia horrorizados ante su suplicio, y dirán: ‘¡Ay, ay, la Gran Ciudad! ¡Babilonia, ciudad poderosa, que en una hora ha llegado tu juicio!’ Lloran y se lamentan por ella los mercaderes de la tierra, porque nadie compra ya sus cargamentos: cargamentos de oro y plata, piedras preciosas y perlas, lino y púrpura, seda y escarlata, toda clase de maderas olorosas y toda clase de objetos de marfil, toda clase de objetos de madera preciosa, de bronce, de hierro y de mármol; cinamomo, amomo, perfumes, mirra, incienso, vino, aceite, harina, trigo, bestias de carga, ovejas, caballos y carros; esclavos y mercancía humana (*Ap.* 18, 9-13)”.

considerando como inalienable se hizo objeto de intercambio, de tráfico y podía enajenarse. Es el momento en que incluso las cosas que hasta entonces se transmitían pero nunca se intercambiaban, se donaban pero nunca se vendían, se adquirían pero nunca se compraban, tales como virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc. Todo, en suma, pasó a la esfera del comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o, para expresarnos en términos de economía política, el tiempo en que cada cosa, moral o física, convertida en valor dinerario, es llevada al mercado para ser apreciada en su más justo valor (Marx, 1987: 5).

Aunque la temática y el interés de Marx es el tema de la economía política, observamos la continuidad del tema, esta cuestión ya había sido parte de su análisis en *Sobre la cuestión judía* cuando cita a Thomas Müntzer: Es “intolerable que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre” (Marx y Engels, vol. 1: 488).

La sociedad burguesa convirtió los valores humanos en valores de cambio, todo es susceptible de venta, el lugar predilecto donde se hace el intercambio es el mercado. La sociedad burguesa socavó todas las relaciones de propiedad anteriores, no había de considerar nada sagrado, ni siquiera la vida, para poder ser comercializada. El dinero es el poder absoluto con el cual se puede adquirir todo. El valor dinerario es el amo de los seres humanos en la sociedad burguesa.

Marx en un trabajo basado en unas conferencias dadas en la Asociación Obrera Alemana de Bruselas en 1847 titulado *Trabajo asalariado y capital* (En Marx, 1983: 63-102; Marx y Engels, 1982, vol. 11: 1-30) -publicado en los números 264-267 y 269 de la *Nueva Gaceta del Rin* en Abril de 1849-, vemos que poco a poco va distinguiendo claramente entre dinero y capital. Ya no será el dinero el amo, sino el capital el ídolo a quien debe entregársele en sacrificio los medios de vida de los trabajadores y la vida de los trabajadores. Marx comenta sobre la crisis económica:

El mundo comercial sólo logra mantenerse a flote sacrificando a los dioses del averno una parte de la riqueza, de los productos y hasta de las fuerzas productivas [...] Pero el capital no vive solamente del trabajo. Este amo, a la par distinguido y bárbaro, arrastra consigo a la tumba los cadáveres de sus esclavos, hecatombes enteras de obreros que sucumben ante la crisis (Marx, 1983: 101-102).

Será en 1857, en los *Grundrisse*, cuando tratara a fondo la cuestión del *dinero como dinero* y el *dinero como capital*. Pero ya vemos las intuiciones de Marx al abordar los temas de la economía política burguesa.

Para concluir el apartado decimos que el lugar que ocupa el tema del fetichismo en el joven Marx no es superficial, ocupa un lugar importante para explicar aspectos de la vida de la sociedad burguesa y de la teoría de la economía política. Como dijimos, ya no va dejar el tema, sino por el contrario, lo va a desarrollar hasta convertirse en una categoría fundamental en *El Capital* para explicar relaciones sociales que se *invisibilizan* en la teoría económica.

#### 4. EL FETICHISMO EN LAS CUATRO REDACCIONES DE *EL CAPITAL*

*En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza Monsieur le Capital y Madame la Terre rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas.*

(Marx, 1975, vol. III/8: 1056).

##### 4.1. Los *Grundrisse* (1857-1858)<sup>74</sup>

El 24 de Agosto de 1849 Marx cruza el canal de la Mancha para situarse en Londres, el 17

---

<sup>74</sup> En castellano: Marx, 1982, vols. 1-3; Comentario de Dussel, 2004.

de Septiembre llega su esposa Jenny con sus tres hijos y en espera del cuarto. “Durante 1850-1851, Marx pasó largos períodos en el Museo Británico reanudando los estudios económicos [...] Marx llegó a estar convencido, a fines de 1850 [...] que una crisis comercial y financiera sería la inevitable precondition de cualquier revolución” (McLellan, 1977: 322-323). En este contexto Marx trabajó arduamente de Septiembre de 1850 a Agosto de 1853, dejando 24 cuadernos de apuntes, reflexiones y comentarios sobre diversos temas, en especial relacionados a la economía burguesa. Entre los temas que estudió en 1851 estaban: metales preciosos, dinero, crédito, moneda, principios de economía, valor, riqueza, sistemas industriales, ingresos de la agricultura, población, colonización, economía del mundo romano, banca, agronomía y tecnología (Véase McLellan, 1977: 325) En 1853 comienza a trabajar como articulista del *New York Daily Tribune* por invitación del director gerente Charles Dana, muy a pesar suyo, aunque necesario por la falta de ingresos, por lo cual detiene sus estudios económicos<sup>75</sup>. Por fin la crisis económica, que tanto venía anunciando Marx, llega en 1857. El 23 de Agosto de 1857 es el inicio de los escritos que llevan el nombre de *Grundrisse*, en interpretación de Enrique Dussel, la primera redacción de *El Capital*.

#### 4.1.1. *La autonomización del dinero*

La cuestión del fetichismo aparece en el análisis sobre el dinero, por tanto, en la esfera de la circulación. Lo “que el dinero hace circular, son valores de cambio, y por consiguiente, *precios*”<sup>76</sup> (Marx, 1982, vol. 1: 120). Estos valores de cambio refieren a los productos del trabajo humano. Un producto tiene tres determinaciones que deben distinguirse: 1) El producto en tanto producto por el hecho de ser fruto del trabajo humano -lo que Dussel llama la *productualidad*-, todo producto en cuanto *objetivación* de tiempo de trabajo humano contiene *valor*; 2) El *valor de uso* como utilidad, uso efectivo en el consumo -y

---

<sup>75</sup> “El continuo estercolero periodístico me aburre. Me ocupa mucho tiempo, dispersa mis esfuerzos y, en último análisis, no es nada. Por lo independiente que uno quiera ser, todavía depende del periódico y del público, especialmente si, como hago yo, se recibe el pago en dinero. Las obras puramente científicas son algo completamente diferente” (Citado en McLellan, 1977: 327).

<sup>76</sup> En ese mismo lugar Marx apunta: “Una determinación esencial de la circulación es la de que hace circular valores de cambio (productos o trabajo), o mejor valores de cambio determinados como *precios*” (Marx, 1982, vol. 1: 120).

como condición de posibilidad de intercambio en la circulación-; 3) El *valor de cambio* como *intercambiabilidad*, el producto deviene mercancía porque tiene como finalidad el mercado, el valor de cambio conlleva relaciones sociales. Aclarado esto, debemos decir que para Marx las funciones del *dinero* son: a) *Medida de valor*, mercancía que mide el tiempo de trabajo objetivado de otras mercancías, el dinero es la mercancía general que mide el valor de otras<sup>77</sup>; b) *Medio de circulación*, es decir, como medio de intercambio. La mercancía aparece en la circulación con un precio y en cuanto *medida de valor* el dinero representa el precio, por lo tanto, el dinero es el medio de intercambio de compra-venta de las mercancías; c) *dinero como dinero*, es decir, *como tesoro, como medio de pago y como moneda mundial* -a nuestro fin sólo nos interesa su determinación como *tesoro*- (Véase Dussel, 2004: 102-105). El tesoro es la acumulación de dinero, por ejemplo, en su forma de objetos preciosos, de allí que el dinero obtenga cierto grado de autonomía respecto a la circulación<sup>78</sup>. La acumulación de dinero sería algo así como un “poner-fuera” de la circulación, sin embargo, “negado [el dinero] como mera *forma universal de la riqueza*, está obligado a realizarse en las sustancias particulares de la riqueza real” (Marx, 1982, vol. 1: 170), por ello, “su entrada en la circulación debe ser también un momento de su permanecer dentro-de-sí, y este permanecer-dentro-de-sí también un entrar en la circulación” (Marx, 1982, vol. 1: 170-171). Dicho lo anterior, tenemos los elementos suficientes para saber en dónde reside el fetichismo en la *forma* de dinero: En el grado de autonomía que adquiere el dinero, como mercancía general que adopta toda mercancía particular y como representante de la riqueza. El dinero se “transmuta”:

De su figura de siervo [el dinero] en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios<sup>79</sup> en el mundo de las mercancías. Representa la

---

<sup>77</sup> “El dinero, la forma común en la que todas las mercancías como valores de cambio se transforman, la mercancía universal, debe existir ella misma como mercancía *particular* junto a las otras” (Marx, 1982, vol. 1: 93). “Dado que la mercancía deviene valor de cambio general, de aquí resulta que el valor de cambio deviene una mercancía particular: esto debido al hecho de que una mercancía particular frente a todas las otras recibe el privilegio de representar, de simbolizar el valor de cambio de éstas, vale decir, el privilegio de convertirse en *dinero*” (Marx, 1982, vol. 1: 95)

<sup>78</sup> “El dinero tiene, pues, una existencia autónoma fuera de la circulación [...] Como mercancía *particular* puede ser transformado de su forma de dinero a los objetos de lujo, joyas de oro y de plata. Pero también puede ser acumulado como dinero y constituir un tesoro” (Marx, 1982, vol. 1: 152).

<sup>79</sup> El dios fetiche que se vuelve soberano del mundo de las mercancías es Moloch: “[...] el dinero como carniceiro de todas las cosas, como Moloch al cual todo es sacrificado como déspota de las mercancías [...] el

existencia celestial de las mercancías, mientras que éstas representan su existencia terrena (Marx, 1982, vol. 1: 156).

Marx dirá que el dinero es asumido como “*valor de cambio autonomizado*” (Marx, 1982, vol. 1: 172). El dinero es el representante universal de la riqueza, por tanto, al acumular dinero, lo que se acumula es riqueza social, valores de cambio que representan las relaciones sociales de los productores, trabajo social humano. El *dinero* es *medida* colectiva de *valor*, es decir, de *tiempo de trabajo* que se ha *objetivado* por la *fuerza de trabajo* en el producto humano que aparece como mercancía en la circulación. La función dineraria es un modo de aparecer del valor. El dinero al autonomizarse se convierte en el soberano en el mundo de las mercancías al poder intercambiarse por todas las mercancías. El dinero, en los pueblos comerciales, como en la moderna sociedad burguesa es el objeto del enriquecimiento y debido a sus cualidades que obtiene al autonomizarse, es el objeto de avaricia:

El dinero es, por lo tanto, no sólo *un* objeto, sino *el* objeto, de la sed de enriquecimiento [...] La sed de enriquecimiento en cuanto tal, como forma particular de apetito, es decir como forma diferente del deseo de una riqueza particular como por ejemplo el deseo de vestidos, armas, joyas, mujeres, vino, etc., es posible únicamente cuando la riqueza universal, la riqueza como tal, es individualizada en un objeto particular, es decir, cuando el dinero es puesto en su tercera determinación [como tesoro, medio de pago o moneda mundial]. El dinero por lo tanto no es solamente el objeto, sino al mismo tiempo la fuente de la sed de enriquecimiento. La sed de tener es posible también sin dinero [...] Pero] la sed de enriquecimiento es en cambio ya el producto de un determinado desarrollo social, no es algo *natural*, sino algo *histórico* [...] La sed de placeres en su forma universal y la avaricia son las dos formas particulares de la avidez de dinero. La sed abstracta de placeres presupone un objeto que contenga la posibilidad de todos los placeres. La sed abstracta de placeres efectiviza al dinero en su determinación de *representante material de la riqueza*; y la avaricia, solamente en cuanto él es la forma universal de la riqueza respecto de las mercancías como sustancias particulares suyas. Para retener el dinero como tal, la avaricia debe sacrificar y renunciar a toda relación con los objetos de las necesidades particulares, y así satisfacer la necesidad propia de la avidez del dinero como tal (Marx, 1982, vol. 1:

---

dinero figura efectivamente como el Moloch a cuyo altar es sacrificada la riqueza real [...] De esclavo del comercio [...] se ha convertido en su déspota” (Marx, 1982, vol. 1: 133).

157).

Por eso en la sociedad burguesa la acumulación del dinero aparece como acto religioso ascético -lo cual nos recuerda un texto de los *Manuscritos del 44-*:

El culto del dinero tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro *eterno*. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero<sup>80</sup> (Marx, 1982, vol. 1: 168).

La acumulación de dinero es la forma de asegurar la riqueza, sin embargo, el dinero debe entrar nuevamente en la circulación, como representante material de la riqueza, para efectivizarse. El dinero como representante universal de la riqueza, se realiza en las sustancias particulares de la riqueza real. Esto es, las mercancías particulares se realizan como valores de cambio, en la compra-venta de estas al realizar sus precios, para lo cual el dinero es el medio de intercambio en la circulación. De allí que para Marx el culto ascético del dinero, la acumulación, se transforme en la práctica de dominación de la vida humana por el *ídolo* o *fetiché* -simbolizado por La Bestia del libro de las *Revelaciones-*. Marx cita de la vulgata de Lutero:

*Illi unum consilium habent et virtutem et potestatem suam bestiae [...] Et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiae, aut numerum nominis ejus* (Marx, 1982, vol. 1: 173) [Estos tienen un consejo y darán su potencia y autoridad a la bestia [...] Y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal, o el nombre de la bestia, o el número de su nombre]<sup>81</sup> (Ap. 17, 13 y 13, 17).

El tema del dinero es de gran importancia para Marx. Al saber qué es el dinero podrá explicar la *contradicción* “originaria” entre el *trabajo vivo* y el *dinero* en la esfera de

---

<sup>80</sup> En 1844 Marx había escrito: “La Economía Política, esa ciencia de la *riqueza*, es así al mismo tiempo la ciencia de la renuncia, de la privación, del *ahorro* y llega realmente *ahorrar* al hombre la *necesidad* del *aire* puro o del *movimiento* físico. Esta ciencia de la industria maravillosa es al mismo tiempo la ciencia del *ascetismo*, y su verdadero ideal es el avaro *ascético*, pero *usurero*, y el esclavo *ascético*, pero *productivo* [...] La autorrenuncia, la renuncia a la vida y a toda humana necesidad es su dogma fundamental. Cuanto menos comas y bebas, cuanto menos licores compres, cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, esgrimes, etc., tanto más *ahorras*, tanto *mayor* se hace tu tesoro al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu *capital*” (1974b: 159).

<sup>81</sup> Este mismo texto lo cita Marx en 1975, vol. I/1: 106.

la circulación, la subsunción del primero por el segundo cuando este encuentre la *capacidad de trabajo* o *fuerza de trabajo* en el mercado; el momento en que el *poseedor* de dinero compra la *fuerza de trabajo* como mercancía en el pago del primer salario -en la futura sección segunda (“La transformación de dinero en capital”) del libro I de *El Capital*, segunda edición, 1873.

#### 4.2. Los Manuscritos del 61-63<sup>82</sup>

Aunque Dussel nos habla de que la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) -donde se abordan los capítulos sobre la mercancía y el dinero, 1 y 2 del futuro *El Capital*- de Marx es el comienzo de los *Manuscritos del 61-63* y hay referencias implícitas al fetichismo de la mercancía y el dinero, no nos detenemos en ello. A nuestro parecer, lo relevante de estos manuscritos, sobre nuestro tema, es resaltar la cuestión del *fetichismo en oposición a lo científico*<sup>83</sup>. De estos manuscritos Dussel va aprender demasiadas cosas de Marx, sobre todo lo referente a la crítica, la formación de nuevas categorías y el fetichismo, cuestiones importantes para el desarrollo de su *Política de la liberación*.

##### 4.2.1. Confrontación con el sistema de categorías de la economía burguesa

En la re-lectura que Dussel hace de Marx de los *Cuadernos VI al XV* (1862), las llamadas *Teorías sobre el plusvalor*<sup>84</sup>, nos dice que no son una historia de las teorías del plusvalor o una teoría sobre el plusvalor, sino, una confrontación crítica de todo el sistema categorial de los economistas burgueses. Marx en estos cuadernos, según Dussel, confronta sus

---

<sup>82</sup> Parcialmente en castellano: Marx, 1980b, t. I-III; Comentario de Dussel, 1988.

<sup>83</sup> “[...] lo contrario a lo científico, dialéctico, correcto, es lo fetichizado, lo que considera como real o esencial lo meramente ‘aparente’, lo que se desprende de ‘la forma fetichista del capital’ La oposición es ‘ciencia-fetichismo’ (y no ‘ciencia-ideología’), por lo menos en Marx mismo” (Dussel, 1988: 218). “La ciencia se opone al fetichismo, que va en aumento desde la economía clásica, pasando por la economía vulgar y la apologética, hasta culminar en su forma profesoral” (Dussel, 1988: 288.). “Para Marx, lo contrario a la crítica y la ciencia no es la ideología (como para Althusser), sino, como hemos dicho, el fetichismo y la forma ‘fetichista’” (Dussel, 1988: 295.). También véase Dussel, 1993: 76.

<sup>84</sup> *Supra* nota 82.

descubrimientos, su marco categorial con el de los economistas burgueses, somete a la crítica el marco categorial de la economía vigente, del cual constituirá nuevas categorías (Dussel, 1988: 109-116). Desde el inicio Marx es muy claro:

Todos los economistas incurren en la misma falta: en vez de considerar el plusvalor puramente en cuanto tal, lo consideran a través de las formas específicas de la ganancia y renta de la tierra (Marx, 1980b, t. I: 33).

Marx señala los progresos y retrocesos que va teniendo la teoría económica, no sólo señala las confusiones y contradicciones de los economistas, también reconoce los descubrimientos, aciertos y avances de los mismos.

En esta confrontación categorial, Marx descubre las más diversas formas de fetichismo y hace sus reflexiones más profundas sobre la cuestión. Encontramos el *fetichismo* en la *renta de la tierra*. Los fisiócratas llegaron “a considerar la forma capitalista de la producción como una forma natural y eterna [...] lo que es [en realidad] la ley material que corresponde a una determinada fase histórica de la sociedad” (Marx, 1980b, t. I: 37), concibieron el plusvalor como un “don de la naturaleza”, debido a que sólo consideraban productivo el trabajo agrícola. El terrateniente recibe el plusvalor en la forma de la renta de la tierra. De lo que no se dan cuenta los fisiócratas es que el terrateniente, con la disolución de la sociedad feudal, aparece más como capitalista y menos como propietario. El terrateniente obtiene un excedente en la producción, ya que compra la capacidad de trabajo como una mercancía. El terrateniente es en lo esencial un capitalista al comprar con dinero la capacidad de trabajo, el cual aparece como salario del trabajador. Ésta relación es *apropiación de trabajo ajeno*. La contradicción fundamental de los fisiócratas es:

La de que, habiendo comenzado por explicar el plusvalor por la apropiación de trabajo ajeno [...] este sistema no vea en el valor, en términos generales, una forma del trabajo social y no considere el plusvalor como plus-trabajo, sino que concibe el valor como simple valor de uso, como simple materia, viendo en el plusvalor simplemente un don de la naturaleza [...] de las relaciones con la tierra y no del intercambio entre los hombres (Marx, 1980b, t. I: 43-44).

El *plustrabajo* es el tiempo de trabajo por encima que el trabajador requiere para la reproducción de su capacidad de trabajo, su salario, la parte *retribuida* por su tiempo de trabajo. La parte *no retribuida* de su *tiempo de trabajo* es *plustrabajo*, del cual sale el *plusvalor*. Así, el terrateniente actúa como capitalista al apropiarse el trabajo ajeno no retribuido del trabajador. El plusvalor no se da en la relación del ser humano con la naturaleza, sino, en las relaciones humanas de producción. La renta es apropiación de una parte del plusvalor. Para Marx, *la tierra en sí no tiene valor*, en cuanto no es producto del trabajo humano. El trabajo humano es la fuente creadora de valor. Comentando Marx, sobre una obra de James Anderson dice:

Partiendo de una concepción verdadera de la renta, lo primero era, naturalmente [comprender] que ésta no proviene de la tierra [misma], sino del producto de la agricultura y, por tanto, del trabajo, del precio del producto del trabajo [...] Del valor del producto agrícola, del trabajo aplicado a la tierra, y no del suelo [mismo] (Marx, 1980b, t. II: 126).

La forma *fetichista* en la renta del suelo en la producción capitalista se encuentra en invertir las siguientes relaciones: 1) la tierra es la fuente de la renta y no el *trabajo objetivado* en ella; 2) la ganancia -en la esfera de la circulación- aparece como renta de la tierra debida al capital (Marx, 1980b, t. III: 430)<sup>85</sup> y no como una parte del *plusvalor* -en la esfera de la producción-.

En la confrontación categorial con la escuela ricardiana Marx descubrirá, quizá el aspecto más importante y central sobre el fetichismo, la *absolutización del valor* o *autonomización del valor*, es decir, la absolutización de lo relativo. La confrontación es específicamente con Samuel Bailey:

Es absolutamente falso decir que, de este modo, el valor de la mercancía se convierte de algo *relativo* en algo *absoluto* [...] Por el contrario, en cuanto valor de cambio, aparece como algo *puesto*, simplemente determinado por su relación con el tiempo de trabajo socialmente necesario [...] Hasta tal punto relativo, que, al cambiar el tiempo de trabajo [...] cambia su valor (Marx, 1980b, t. III: 114).

---

<sup>85</sup> “El valor de la tierra no es otra cosa que el precio que se paga por la renta de la tierra capitalizada” (Marx, 1980b, t. III: 96). *La tierra es subsumida* -al igual que el *trabajo vivo* como *fuentes creadoras de valor*- en el proceso de valorización del capital.

“En que profundo *fetichismo* se hunde nuestro sabihondo”, considera que el “*valor* es una *cualidad de las cosas*”. Bailey ignora que el trabajo vivo es la fuente creadora de valor, el *valor de cambio* es una cualidad de las mercancías en tanto reflejo de las relaciones humanas, de producción e intercambio de sus productos. Pero para Bailey, las cosas se relacionan entre sí como propiedad natural de ellas, prescindiendo de las relaciones sociales. Al separar las relaciones sociales de producción de los productos, el valor de cambio aparenta ser propiedad de las cosas y no del carácter social del trabajo:

El carácter social del trabajo se “representa” como “property” de las cosas; porque [en él] una relación social se manifiesta como una relación de las cosas entre sí [...] Esta apariencia es considerada por nuestro adorador de fetiches como algo real y cree, en verdad que el valor de cambio de las cosas se determina por sus *properties as things* y que es *a natural propriety* de ellas (Marx, 1980b, t. III: 115).

Y remata Marx:

Éste *wiseacre* [sabiendo] convierte, pues, el valor en algo absoluto, en “una cualidad de las cosas”, en vez de ver en él algo solamente relativo, la relación entre las cosas y el trabajo social, de un trabajo social basado en el trabajo privado y en el que las cosas no se determinan como algo dotado de existencia propia, sino como meras expresiones de la producción social (1980b, t. III: 115).

Es importantísimo este aspecto del fetichismo por la separación de la relación de los términos. Al separar la relación del *valor de cambio* del *tiempo de trabajo social*, *trabajo pasado acumulado*, *trabajo objetivado* o del *trabajo vivo*, el valor “aparece” como auto-referido, autónomo de toda determinación social, absolutizado. “Absolutizarlo es el primer momento de la fetichización del capital *como tal*, en su ser más fundamental” (Dussel, 1988: 215). Este aspecto le permite a Marx comprender como el capital se absolutiza. En las teorías de la economía política burguesa, el capital rompe la relación con la fuente creadora del valor, siendo el capital el generador de la riqueza y la ganancia. Se invierten los términos. El fetichismo es el ocultamiento de uno de los términos de la relación. Así, la teoría se vuelve una justificación ideológica, no científica -Lo contrario a la ciencia es el fetichismo, lo cual veremos.

Adelantémonos, el fetichismo como concepto en general -al igual que el *capital en*

*general-*, va hacer todo el recorrido en la *Totalidad* del capital como proceso, en sus determinaciones y en sus funciones. El proceso de *fetichización* asciende, va del capital industrial al capital comercial y culmina en el capital que rinde interés (Dussel, 1988: 235, esquema 21).

La forma del ingreso y las fuentes de éste expresan las relaciones de la producción capitalista bajo su forma *fetichizada*. Su existencia, tal como se manifiesta en la superficie [de las cosas] aparece desconectada de las conexiones ocultas y de los eslabones intermedios que sirven de mediadores. La *tierra* se convierte, así, en fuente de la *renta*, el *capital* en fuente de la ganancia y el *trabajo* en fuente del *salario*. Y la forma invertida en que se manifiesta la inversión real [...] es un tipo de ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar [...] Y, sin embargo, de todas estas formas, el más perfecto de los fetiches es el *capital a interés* [...] La *tierra* o la *naturaleza* como fuente de la *renta* [...] es ya bastante fetichista [...] También es bastante peregrino el *trabajo* como fuente del *salario* [...] Con el capital e interés se perfecciona este *fetichismo automático* (Marx, 1980b, t. III: 403-404).

Como hemos visto, para Marx la tierra *no crea valor*, sino el trabajo objetivado en ella. La ganancia es una parte del plusvalor –o tiempo de trabajo no retribuido- apropiado por el capital. El salario sólo es la parte que el capital retribuye por el tiempo de trabajo requerido para reproducir la capacidad de trabajo. El capital nunca compra trabajo, lo que realmente sucede, es la compra de la *capacidad de trabajo como mercancía*, la cual crea valores por encima del salario. El fetichismo está en no vincular las formas de ingreso y sus fuentes al trabajo vivo. El interés aparece como la “*creación de valor* que del capital emana [...] y culmina la *forma fetichista* del capital, como la representación del *capital-fetichismo*” (Marx, 1980b, t. III: 410). De este modo, el capital que rinde interés está tan alejado del trabajo vivo –del proceso de producción- que parece ser autónomo, sin embargo, este sólo trafica con el valor creado, con el plusvalor de los trabajadores, con el trabajo no retribuido y acumulado de la riqueza social. Mientras la *fetichización* asciende, de lo simple a lo complejo, el ocultamiento del trabajo vivo va en aumento.

#### 4.2.2. Oposición entre ciencia y fetichismo

Desde la interpretación de Dussel iniciamos con la pregunta: ¿Qué es “ciencia” para Marx?

-para entender su oposición, el fetichismo.

La *ciencia* y lo racional son para Marx: *a*] la *crítica* trascendental, fundamental, de la matriz de toda economía política posible (particularmente la economía política capitalista); *b*] el *desarrollo del concepto* de trabajo vivo en general (y en especial el trabajo objetivado como capital), sin saltos, lógicamente; *c*] la *constitución de categorías*, las mínimas pero las necesarias para permitir un sistema explicativo de toda economía posible (particularmente la economía política capitalista); *d*] la *aclaración ética* de toda economía posible (particularmente de la economía política capitalista); *e*] la *conciencia del proletariado* (función práctico-política revolucionaria objetiva) (Dussel, 1988: 286).

1) En primer lugar, la ciencia es un momento en la función de las fuerzas productivas, subsumida al proceso de valorización del capital en su aplicación tecnológica:

Si el proceso productivo se convierte en la esfera de aplicación de la ciencia, ésta por el contrario, se convierte en factor, en función del proceso productivo. [...] El modo capitalista de producción es el primero en poner las ciencias naturales al servicio directo del proceso de producción, cuando el desarrollo de la producción proporciona, en cambio, los instrumentos para la conquista de la naturaleza. [...] La *explotación de la ciencia* y del progreso teórico de la humanidad. El capital no crea la ciencia sino que la explota apropiándose de ella en el proceso productivo (Marx, 1980a: 162).

Y respecto de la relación de la ciencia aplicada con el trabajador en el proceso productivo, por medio de la máquina, Marx apunta:

Hacen productivo el trabajo, sin aumentar el costo del producto, sin acrecentar el valor de la mercancía. Por el contrario, *disminuyen* el valor de la mercancía individual, aumentan la *masa* de las mercancías producidas en el *mismo tiempo de trabajo*, al disminuir el valor de cada una de las partes correspondientes de esa masa. Disminuye también el valor de la fuerza de trabajo, o sea, se reduce el tiempo de trabajo necesario para la producción del salario y aumenta el plusvalor, ya que aquellas mercancías entran en la producción de la fuerza de trabajo. En este sentido, el capital mismo se apropia las fuerzas de la naturaleza (Marx, 1980a: 161).

En segundo lugar, para Marx el sentido de ciencia no es el habitual, sino el de la cultura alemana que va de Jacob Böhme hasta Hegel, “ciencia” como *saber* (Wissen)

(Dussel, 1988: 287-288). Esto es, Marx critica sobre todo a los economistas por dos aspectos: a) Por la falta de desarrollo adecuado de las categorías en el concepto, se saltan momentos intermedios del análisis y; b) Por la falta adecuada de abstracción. Esto lleva a los economistas a confusiones conceptuales y contradicciones, esto es lo no-científico para Marx, si se quiere ver como un no-saber. Más bien, para Marx, “*ciencia es la crítica de la apariencia* (del puro fenómeno que aparece en el mundo de las mercancías); referencia de dicha apariencia al *mundo esencial del real movimiento interno* (en este caso del valor del capital): para *desarrollar* el concepto esencial a través de categorías” (Dussel, 1988: 290)

2) Uno de los mayores aportes que hace Dussel sobre los estudios de Marx, es el “rescate” de la categoría *trabajo vivo*. “Marx realiza la *crítica* de toda ciencia económica política posible *desde* el ‘trabajo vivo’” (Dussel, 1988: 293). Para Dussel, el *trabajo vivo* es la persona, corporalidad viviente y la dignidad que *trasciende*, está *fuera o más allá* del capital. El *trabajo vivo* es la *exterioridad* frente al *capital*. Es importante señalar que *el trabajo vivo* no es el *trabajo objetivado* -ésta relación es el inicio dialéctico de enfrentamiento al ser subsumido el trabajador en la *totalidad* del capital<sup>86</sup>:

El primero es el hombre mismo, la actividad, la subjetividad, la “fuente creadora de todo valor”; lo segundo es la cosa, el producto, el valor producido [...] la *crítica* del capital (como totalidad *cósica*) se efectuará desde la *exterioridad* del “trabajo vivo”. [...] La “realidad” del “no-capital” [la exterioridad, el trabajo vivo] es el ámbito desde donde se cumple la *crítica* de la *totalidad* del valor que se valoriza (cosa): la crítica del capital (Dussel, 1988: 293).

Si bien Dussel no lo dice explícitamente, la categoría de *subsunción* es más importante en Marx que la de *alienación*. Si el *trabajo vivo es la exterioridad*, en contraposición, el *trabajo objetivado*, dicho propiamente, es alienación de la capacidad de trabajo que deviene ser *cósico* (producto, mercancía, dinero, capital -trabajo pasado objetivado). La *subsunción* del *trabajo vivo* en el proceso productivo capitalista -que deviene trabajador asalariado por el pago en dinero del primer salario-, antecede a la

---

<sup>86</sup> Dice Marx: “Lo único que se contrapone ante el trabajo objetivado es el trabajo no-objetivado, el *trabajo vivo*. Uno está en el espacio, el otro es trabajado en el tiempo; uno está en el pasado, el otro en el presente; uno es valor de uso incorporado, el otro se da como actividad humana en el proceso de estar objetivándose; uno es valor, el otro es creador de valor. Se intercambiará valor dado por la actividad creadora de valor” (Citado en Dussel, 1988: 63).

*alienación de la capacidad de trabajo*, sin embargo, el trabajo vivo *trasciende* a la totalidad del capital por ser la fuente creadora del valor. El capital no es algo distinto de los valores creados por el trabajo social. *El fetichismo se da cuando el capital aparece como valor que se valoriza, cuando se rompe toda relación del trabajo vivo con el trabajo objetivado, sea teóricamente o real:*

La no relación del trabajo-objetivado (capital cuando es valor que se valoriza) con el trabajo-vivo es la fuente de todo fetichismo. Por ello, para Marx lo no crítico es lo *fetichista*: lo absolutizado en y para sí *sin relación* con el trabajo vivo (como *teoría*: causa de todos los errores, confusiones, ilusiones seudocientíficas; como *realidad*: la pretensión del capital de producir *desde sí* la ganancia, la renta, el interés, etc.) (Dussel, 1988: 293-94).

3) Otro punto en el que hace énfasis Dussel sobre el proceder teórico “científico” de Marx, se refiere a la utilización de la *Lógica* de Hegel (1858 y 1860 respectivamente). Para Marx la *ciencia* es el pasaje del *fenómeno* a la *esencia* o el “desarrollo” del concepto, de la apariencia a lo real, de lo superficial a lo profundo, de lo visible a lo invisible.

Toda ciencia sería superflua si la forma fenoménica y la esencia de la cosa coincidieran inmediatamente (Citado en Dussel, 1988: 289). Es una tarea de la ciencia reducir el movimiento visible y puramente fenoménico al movimiento real interno (Citado en Dussel, 1988: 290).

La esfera de la circulación y todo lo que aparece en ella es lo superficial o fenoménico, la esfera de la producción es lo profundo y esencial. En la circulación lo que aparece como ganancia, en la producción es la creación de plusvalor, de trabajo impago. En el mercado, el dinero circulante oculta el valor. En la superficie, el salario aparece como pago del precio del trabajo, en lo profundo sólo paga la capacidad de trabajo para reproducir ésta. Ontológicamente lo que aparece primero no es la esencia de lo real.

Cuando se lee a Marx, nos sugiere Dussel, se debe poner atención epistemológica. En la lectura epistemológica que hace Dussel es fundamental distinguir entre concepto, categoría y determinación, para entender el proceder científico de Marx:

El concepto (como su nombre lo indica: fruto de una concepción racional) se refiere al

*contenido* global y en movimiento (es un “todo” conceptualizado: el capital, por ej.); mientras que las categorías indican un momento del mismo concepto, constituidas por el entendimiento representativo (es el momento analítico; en cambio el conceptualizar es dialéctico), como instrumento de interpretación y como parte de un sistema, como un momento del discurso dialéctico. Las determinaciones, por su parte, son el contenido singular representativo de las categorías, que constituyen el discurso sistemático científico (Dussel, 2007b: 1-2; Cf. Dussel, 1988: 21-24).

Esto nos hace pensar al concepto como lo universal, las categorías como lo particular y las determinaciones como lo singular. Desde los *Grundrisse* Marx se refiere al estudio de la “producción en general” y después al “capital en general”. El capital debe estudiarse como proceso, totalidad en movimiento. Las categorías serían el movimiento interno del concepto y las determinaciones el contenido de las categorías. El dinero es una categoría necesaria y relacionada con otras para entender el capital como totalidad, que a su vez tiene determinaciones o “momentos” (el *dinero como equivalente general* se distingue del *dinero-como-dinero*, *dinero-como-capital*, como *precio* de las mercancías, por ej.).

4) De lo que se trata es de “la crítica general de todo el sistema de las categorías económicas” (Marx, 1980b, t. III: 226). En carta a Lasalle del 22 de Febrero de 1858 ya había escrito: “El trabajo de que se trata, por de pronto, es *crítica* de las categorías económicas, o bien, si prefiere, el sistema de la economía burguesa *expuesta críticamente*” (Citado en Dussel, 1988: 295). Este aspecto es fundamental para Enrique Dussel cuando realice su *Política de la Liberación*, ya que se tratara de la crítica de todo el sistema de categorías de la política burguesa.

Una categoría sirve como instrumento epistemológico de interpretación. Muchas categorías forman un sistema por el cual se puede interpretar la realidad. El marco categorial del que se parte es un proceder metodológico. “La sucesión y conexión de categorías organizadas sin saltos en un sistema, constituye un momento esencial de lo que Marx entiende por ‘ciencia’” (Dussel, 2007b: 2; Cf. Dussel, 1988: 303). Por eso Marx en las *Teorías sobre el plusvalor*, confronta su marco categorial con el de los economistas burgueses. Como hemos dicho, estos cometen, principalmente, dos faltas: a) No construyen las categorías adecuadas y por ello se saltan momentos intermedios en el análisis de la

realidad y; b) Por la falta adecuada de abstracción. “La ‘abstracción’ es un procedimiento metódico por el que ‘puede’ separarse lo simple de lo complejo, la parte del todo, lo ‘abstracto’ de lo ‘concreto’” (Dussel, 2007b: 5-6). Así, por ejemplo, para entender el concepto de plusvalor (desde el nivel esencial), necesitamos por lo menos la articulación adecuada del concepto con las categorías de plustrabajo (nivel esencial) y la de ganancia (nivel superficial). Estas dos categorías, nos diría Dussel, son momentos diferenciados del concepto. Por ello no debe confundirse el plusvalor como concepto, con uno de sus momentos, la ganancia (o la renta de la tierra). Esto es lo que critica Marx, todos los economistas burgueses confunden al plusvalor (nivel profundo) con una de las formas específicas de ganancia (nivel superficial). Saltan pasos intermedios de las categorías o confunden las categorías, lo que los lleva a contradicciones y errores.

Para Marx entonces, en este desarrollo del concepto de trabajo vivo (y del capital como trabajo objetivado), lo racional es que cada categoría suceda a las anteriores coherente, lógicamente, sin saltos, o, [...] una vez presupuesto que el valor es trabajo objetivado (y el plusvalor injusto robo de trabajo vivo), la “ley del valor” tendrá siempre vigencia sin contradicciones (Dussel, 1988: 306).

Lo que en el fondo comprueba Marx, es la incapacidad de los economistas burgueses “de mostrar el origen real del plusvalor y la ganancia”. Marx clasifica a la economía capitalista de cuatro maneras: La *economía clásica, vulgar, apologética* y la *forma profesoral*. De la *economía clásica* a la *forma profesoral* habrá una progresiva fetichización en la teoría económica. La *economía clásica* “reduce, así, a una sola forma, la de la ganancia, todas las formas del ingreso y todas las figuras y títulos independientes” (Marx, 1980b, t. III: 443); confunden la forma histórica (capitalista), con una forma natural de producción humana; ven en las categorías económicas leyes eternas, y no leyes vigentes para un determinado desarrollo histórico; en su pretensión de científicidad, es consciente de sus contradicciones. La *economía vulgar* “se desarrolla como un sistema de contradicciones [...] encuentra su expresión más acabada como una compilación erudito-sincrética, ecléctica y carente de todo carácter” (Marx, 1980b, t. III: 444). La *economía apologética* “trata de eliminar forzosamente, con sus charlatanerías, los conceptos y las contradicciones correspondientes” (Marx, 1980b, t. III: 444). La *forma profesoral* “aborda los problemas ‘históricamente’ y busca en todas partes ‘lo mejor’, con prudente sabiduría, sin que

importen tanto las contradicciones como la sistematización. Se mata el espíritu en todos los sistemas, embotándolos, y haciéndolos convivir pacíficamente unos junto a otros [...] Y huelga decir que [estos autores] se elevan con la misma arrogancia por encima de las fantasías de los socialistas” (Marx, 1980b, t. III: 444). Con los saltos teóricos y la falta de un marco categorial adecuado, la teoría económica burguesa es mero fetichismo, es irracional, no-ciencia (Véase Dussel, 1988: 226-230).

5) Marx da las herramientas teóricas para que los trabajadores, oprimidos y excluidos tomen conciencia del proceso de producción capitalista. La teoría de Marx se convierte en un arma práctico revolucionaria, factor de transformación del sistema histórico vigente al mostrar la insostenibilidad del sistema teórico de la economía burguesa, en primer lugar, y de las contradicciones del capitalismo en el nivel real, en segundo lugar. La esencia del capitalismo no aparece, no se muestra, sino que, aparece invertido:

En el *proceso capitalista*, cada uno de *los elementos, hasta el más simple*, por ejemplo la mercancía, *es ya una inversión y hace aparecer* [lo que son] *relaciones entre personas como cualidades de las cosas* (Marx, 1980b, t. III: 449). De este modo, *los agentes de la producción capitalista* [incluso los trabajadores] *viven en un mundo encantado* y lo que son *sus propias relaciones se revelan ante ellos como cualidades de las cosas* [subrayado nuestro] (Marx, 1980b, t. III: 455).

Para Marx el “capitalista *no sabe nada* de la esencia del capital y el plusvalor sólo existe en su *conciencia* sólo en la forma de ganancia” (Dussel, 1988: 307). Para la conciencia lo que aparece es el fetichismo, por lo cual es fundamental mostrar donde reside lo invertido o lo que oculta. Por ejemplo, no sólo el capitalista no sabe nada, sino que el trabajador no sabe en donde se encuentra el carácter perverso del capitalismo, lo *no-ético*. Ni siquiera puede emitir un juicio sobre los fundamentos éticos o no-éticos del capitalismo porque el *mecanismo fetichista lo invisibiliza*. La desigualdad, el robo y la injusticia que padece el obrero en la extracción de plusvalor como trabajo vivo (fuente creadora de valor), se encuentra fetichizado, invertido, como trabajo objetivado, por ello, sólo el trabajo aparece como fuente del salario. En cuanto el pago del salario se realiza, al obrero se le aparece un acto de igualdad por su trabajo, de justicia, pero no da cuenta de que vive en un mundo encantado, mistificado, ilusorio. El trabajador es corporalidad viviente, trabajo vivo

y fuente creadora de valor, por ello, no sólo se le roba el plusvalor o el plusproducto; se le roba vida, el trabajo objetivado es vida objetivada. Nos dice Dussel cuál es el fin de la elaboración científica de Marx:

Tiene como fin *concreto* la “toma de conciencia” del trabajador, como individuo y como clase, en cada nación y en todo el mundo donde el capital ejerza su hegemonía, de la injusticia oculta, mistificada, fetichizada que constituye la esencia del capital (Dussel, 1988: 308).

Y concluye sobre lo que es ciencia para Marx:

Este *saber (Wissen)* de la “conciencia del proletariado” de la esencia del capital, y no tan sólo de su apariencia fenoménica y fetichizada, es la *realización histórica* efectiva de la ciencia (*Wissenschaft*) en el sentido que le daba Marx (Dussel, 1988: 310).

#### 4.3. Los Manuscritos del 63-65<sup>87</sup>

Este es el período donde Marx redactó por única vez los tres libros de *El Capital*. Del primer libro sólo nos quedó el llamado *Capítulo 6 (Inédito)* (Marx, 1971). La primera parte del *Manuscrito principal* del Libro III, el *Manuscrito I* del libro II y, la segunda parte del *Manuscrito principal* del Libro III; de estos manuscritos, fundamentalmente, saldrán los tomos II y III de *El Capital* de la edición de Engels. También debemos recalcar que de Junio de 1865 es su trabajo *Salario, precio y ganancia* (Marx y Engels, 1982, vol. 11: 467-510).

##### 4.3.1. Progresiva fetichización del capital

Uno de los temas interesantes que encontramos en el *Capítulo 6 (Inédito)* es la distinción existente entre el *trabajo vivo* y el *trabajo objetivado*:

---

<sup>87</sup> Véase el comentario de Dussel, 2007a: 29-131.

La diferencia entre *trabajo objetivado* y *trabajo vivo* se manifiesta en el *proceso real de trabajo* [...] Sólo se distinguen en que el primero está *objetivado* en valores de uso y el otro se halla implicado en el proceso de esa *objetivación*; el uno es pasado, el otro presente; uno está muerto, el otro vivo; uno está *objetivado* en el pretérito perfecto, el otro se está *objetivando* en el presente. En la medida en que el trabajo pasado sustituye al trabajo vivo se convierte en un proceso, se *valoriza* [...] Esta absorción suya de trabajo vivo adicional constituye su *proceso de autovalorización*, su *transformación real en capital*, en valor que se valoriza a sí mismo [...] tan sólo dentro del proceso de producción el *trabajo objetivado* se transforma, mediante la absorción del trabajo vivo, en *capital*, y sólo así, pues, *el trabajo se transforma en capital* (Marx, 1971: 23-25).

Marx nos dice que el capital es trabajo objetivado, siempre en relación al trabajo vivo. La distinción se encuentra en una lógica temporal-espacial del proceso real de trabajo en el proceso de producción, el trabajo vivo se realiza en el presente como actividad creadora y, el trabajo objetivado como producto o como capital, siempre es trabajo humano pasado acumulado. Marx llegado a este punto, revela el *misterio* del capital, su *esencia*: *El capital es valor que se valoriza a sí mismo*, por tanto, siempre remite al *trabajo vivo*. El conflicto esencial del trabajo objetivado y el trabajo vivo o el “proceso originario de intercambio entre el capitalista y el obrero” -diría Marx-, se da cuando estos se enfrentan como poseedores de mercancías, uno como poseedor de dinero y otro como poseedor de capacidad de trabajo, por el cual se llega al proceso de apropiación de trabajo vivo ajeno. Este tema nos permite entender la cuestión del fetichismo como *personificación* del capital:

Las *funciones* que ejerce el capitalista no son otra cosa que las funciones del capital mismo -del valor que se valoriza succionando trabajo vivo- ejercidas con *conciencia* y *voluntad*. El capitalista sólo funciona en cuanto capital *personificado*, es el capital en cuanto persona; del mismo modo el obrero funciona únicamente como *trabajo* personificado, que a él le pertenece como suplicio, como esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como sustancia creadora y acreedora de riqueza [...] La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor [...] En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social -pues esto es el proceso de producción- se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa (Marx, 1971: 19).

Como Marx muestra, de nuevo es la inversión de las relaciones. Es interesante señalar que el trabajo vivo sea dominado por el trabajo muerto, ya que la objetivación de trabajo es objetivación de vida del trabajador. También señala Marx que un trabajo productivo es aquel que “genera directamente plusvalor, esto es, que valoriza al capital” (Marx, 1971: 18). Con lo cual ya tenemos todos los elementos de “la concepción fetichista, peculiar al modo de producción capitalista y derivada de la esencia del mismo” (Marx, 1971: 86) -por lo que es muy interesante revisar el apartado titulado “Mistificación del capital”-:

Como el trabajo vivo -dentro del proceso de producción- está ya incorporado al capital, todas las *fuerzas productivas sociales del trabajo* se presentan como *fuerzas productivas* del capital, como propiedades inherentes al mismo, exactamente al igual que en el dinero el carácter general del trabajo, en la medida en que éste forma valor, aparecía como propiedad de una cosa [...] El capitalista no es poderoso sino cuanto personificación del capital [...] El capital *emplea* el trabajo. Ya esta relación [es], en su sencillez, personificación de las cosas y reificación de las personas (Marx, 1971: 93-95).

Pero la inversión fetichista es de tal grado que la ciencia y la tecnología al ser subsumidas por el capital, de fuerzas sociales del trabajo se transforman en propiedades del capital:

La transposición de las fuerzas productivas sociales del trabajo en propiedades del capital, a tal punto ha ganado terreno en la imaginación que las ventajas de la maquinaria, la aplicación de la ciencia, de los inventos, etc., se conciben en esta su forma *enajenada* como la forma *necesaria*, y por tanto todo esto como *propiedades del capital* (Marx, 1971: 101).

“De este modo el capital se convierte en un ser extremadamente misterioso” (Marx, 1971: 98) para la conciencia que no tiene las categorías económicas adecuadas de estudio, para quien únicamente ve el fenómeno, la superficie, las apariencias en el mundo de las mercancías.

Marx al mostrar la inversión de las relaciones sociales en el proceso real de trabajo, en el proceso de producción capitalista, irá describiendo el ascenso del fetichismo desde dos puntos de partida: 1) El trabajo vivo es la única fuente creadora de valor, por tanto, de

plusvalor; por lo que el capital no es otra cosa diferente a trabajo impago acumulado. 2) No habrá creación de plusvalor, este sólo se distribuirá del ya creado en el proceso de producción del capital industrial<sup>88</sup> al capital comercial<sup>89</sup> (en sus dos modos: capital que trafica con mercancías y capital que trafica con dinero) y, por último al capital que rinde interés<sup>90</sup> (o financiero), en *forma de ganancia*<sup>91</sup>. En el *mundo fenoménico*, aparentemente no existe relación del *trabajo vivo* con el *capital*; al romper dicha relación, el capital se absolutiza por lo que a nivel *fenoménico* el capital *aparecerá* de modo *autonomizado* como creador de riqueza, deviniendo el proceso de *fetichización* al pretender ocultar teóricamente toda relación con el *trabajo vivo*. En la redacción del libro III de *El Capital* se lee: “Cuanto más sigamos el proceso de valorización del capital<sup>92</sup>, tanto más se mistificará la relación del capital, y tanto menos se develará el misterio de su organismo interno” (Marx, 1975, vol. III/6: 56). Por eso, al igual que en los *Manuscrito del 61-63*, la cuestión del fetichismo es un problema epistemológico, es la oposición a “ciencia”:

El análisis de las conexiones internas reales del proceso capitalista de producción es una cuestión sumamente complicada y exige un trabajo muy minucioso [...] Es una tarea de la *ciencia* reducir el movimiento *visible* y solamente *aparente* al movimiento *real interno*; es obvio que en las cabezas de los agente de la producción y de la circulación capitalistas se forman representaciones [...] que son sólo una expresión consciente del movimiento aparente. Las representaciones de un comerciante, de un especulador bursátil, de un banquero, están *necesariamente*, totalmente invertidas (Citado en Dussel, 2007a: 110; Cf. Marx, 1975: vol. III/6: 400).

---

<sup>88</sup> “La renta, el interés y el beneficio industrial no son más que otros tantos nombres distintos para designar las distintas partes del plusvalor, de la mercancía o del trabajo no retribuido materializado en ella” (Marx y Engels, 1982, vol. 11: 497).

<sup>89</sup> “El capital comercial no es otra cosa que capital que actúa dentro de la esfera de la circulación [...] en el proceso de la circulación no se produce ningún valor, y por consiguiente tampoco se produce valor alguno [...] Si en la venta de la mercancía se realiza un plusvalor, ello ocurre porque ese plusvalor ya existe en ella [...] el capital no produce absolutamente nada, y por ende tampoco produce plusvalor [...] Por consiguiente, el capital comercial no crea valor ni plusvalor” (Marx, 1975, vol. III/6: 358-359).

<sup>90</sup> “El interés [...] aparece originariamente, es en un principio, y en realidad sigue siendo solamente esa parte de la ganancia, es decir del plusvalor, que el capitalista actuante, industrial o comercial, en la medida en que no utiliza su capital sino un capital prestado, debe pagarle al propietario y prestamista de este capital” (Marx, 1975, vol. III/7: 473).

<sup>91</sup> “En los hechos, la ganancia es la forma en la cual se manifiesta el plusvalor, y este último sólo puede ser deducido por análisis de la primera” (Marx, 1975, vol. III/6: 55).

<sup>92</sup> Había escrito Marx: “al proceso de valorización, al verdadero objetivo de la producción capitalista” (Marx, 1971: 25.).

El máximo grado de *fetichización* del *capital* se presenta en la forma de capital que rinde interés:

En el capital que rinde interés donde la relación del capital cobra su forma más enajenada y fetichista (*fetischartigste*) [...] El capital se revela como una fuente misteriosa y autocreadora (*mysteriöse und selbschöferische*) de interés, de su propio incremento [...] El fetichismo del capital y la representación del capital como fetiche aparecen consumados aquí. En la fórmula D-D' tenemos la forma sin contenido conceptual (*begriffslose*) del capital, la inversión (*Verkehrung*) y cosificación (*Versachlichung*) de las relaciones de producción elevadas a la más alta potencia [...] La mistificación del capital en su forma más descarada (Citado en Dussel, 2007a: 114-115; Cf. Marx, 1975: vol. III/7: 499-501).

De aquí la necesaria urgencia que tiene Marx en mostrar al trabajador, como agente de la producción, la función del proceso de valorización del capital, la totalidad ontológica del sistema capitalista. La toma de conciencia del trabajador del proceso global del capital, ya que, tanto al obrero como al capitalista todo les aparece invertido. La *fetichización* como proceso de ocultamiento ontológico para el trabajador está en que: Como trabajo vivo y creador de valor, no puede ver que se le ha arrebatado *fente de vida*, parte de su producción; la forma de ganancia industrial, comercial y de interés sólo es distribución y tráfico de plusvalor creado por él -bien señala Dussel que la "*fetichización* es progresiva, la invisibilización del trabajo vivo va en aumento"- . Desde las fábricas hasta los bancos, la riqueza mundial, todo es creación del trabajador. Para Marx el modo de producción capitalista se presenta a la humanidad como Moloch y Mammón:

Este sacrificio de vidas humanas se debe, en su mayor parte, a la sórdida avaricia [...] En cambio es, mucho más que cualquier otro modo de producción, una dilapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de carne y hueso, sino también de nervios y cerebro (Marx, 1975: vol. III/6: 107).

#### 4.4. El Libro I de *El Capital* (1867), segunda edición (1873)<sup>93</sup>

Marx redactó el Libro I de *El Capital* de la siguiente manera:

- 1) De Enero de 1866 a comienzos de 1867 los capítulos 2 al 6.
- 2) Desde fines de 1865 a comienzos de 1867 el capítulo 1.
- 3) De abril a Julio de 1867 el apéndice sobre “La forma de valor”.
- 4) El 17 de Julio de 1867 el “Prólogo” a la primera edición.
- 5) De Abril de 1871 a Enero de 1872 las páginas para correcciones de la segunda edición.
- 6) De 1871 a 1873 la segunda edición y epílogo.
- 7) Corrección y traducción a la edición francesa (Dussel, 1993: 83, esquema 2.2; Cf.

Dussel, 2007a: 137, esquema 6).

##### 5.4.1. *El carácter fetichista de la mercancía*

Esta cronología es de mucha importancia para reforzar nuestro tema. Como hemos visto en el transcurso de este capítulo, Marx utiliza el término de *fetichismo* desde 1842. Desde su juventud hasta su madurez Marx emplea el término y lo va introduciendo -primero como analogía, metáfora, o crítica al comportamiento dominador de una autoridad política- como categoría y concepto de análisis epistemológico de la teoría económica burguesa. También hemos visto que el fetichismo, aunque tema recurrente, no tiene aún un lugar propio en *El Capital* en sus respectivas redacciones. En la primera edición de 1867, no tenemos un apartado propio para el tema del fetichismo aunque en el capítulo 1 de “La mercancía” y el apéndice sobre “La forma de valor”, principalmente, se hace referencia explícita a la cuestión del fetichismo. Sabemos que en la Sección primera (“Mercancía y Dinero”) de la

---

<sup>93</sup> Traducción castellana basada fundamentalmente en la segunda edición alemana publicada en vida de Marx, 1975, vol. I/1-3; De apéndice contiene el capítulo 1 (“La mercancía”) y el apéndice (“La forma de valor”) de la edición de 1867 (Basada en la cuarta edición alemana revisada por Engels [1890]). Comentario de Dussel, 2007a: 133-197.

edición de 1873 -los capítulos de la edición de 1867 se vuelven secciones en la segunda<sup>94</sup>-, el apéndice de la primera edición será refundido en el capítulo 1<sup>95</sup>. Así la cuestión del fetichismo ocupa su lugar definitivo en el parágrafo 4 de capítulo 1 de la edición de 1873: “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Marx vira en el Libro I respecto a los *Manuscritos del 61-63*, en los manuscritos se empleaba la *forma fetichista* mientras en *El Capital* se utiliza el *carácter fetichista*<sup>96</sup>. Con lo cual se comprueba que Marx tenía la intención de mostrar como el *carácter fetichista atraviesa la totalidad del capital*, el capital en general, sus determinaciones y funciones, desde el *fetichismo de la mercancía* hasta el nivel más concreto, la *fetichización trinitaria (capital-ganancia o capital-interés, suelo-renta de la tierra y trabajo-salario)*<sup>97</sup>. Por lo dicho, la cuestión del fetichismo en el Libro I de *El Capital* es un texto sumamente maduro y definitivo. De 1842 a 1872 –En Junio aparece la segunda edición alemana por fascículos y concluye en Mayo de 1873- pasaron 30 años en que Marx desarrolla el *concepto de fetichismo*. El fetichismo es mucho más que una simple metáfora, es una herramienta teórica de análisis de la realidad. El fetichismo es el des-ocultamiento o des-cubrimiento de la realidad en-cubierta. La tradición marxista no puso énfasis en el tema como se debe a pesar de ser un concepto fundamental en Marx. Creemos que ha sido un grave error. Paradójicamente la mayoría de la tradición marxista ha

---

<sup>94</sup> Para ver el “Plan por capítulos en 1867 y por secciones en 1873” del Libro I de *El Capital*, véase Dussel, 2007a: 187, esquema 8.

<sup>95</sup> Véase Marx, 1975: 1087, nota del traductor [313]. Para ver dónde queda integrado “La forma de valor” en el capítulo 1 de *El Capital* de 1873, véase Dussel, 2007a: 188, esquema 10.

<sup>96</sup> “Para el Marx definitivo, ‘forma’ es forma de aparición, determinación que aparece como fenómeno. El fetichismo es un *modo* del capital como totalidad y de cada determinación. La palabra ‘carácter’ quiere indicar este *modo* de ‘ponerse’ y de cada determinación: es una *posición* del capital o cada determinación como no-religada, no referida, separada, autónoma, como absoluta. El ‘carácter’ fetichista es un *modo* de ponerse el capital, y al mismo tiempo es un *concepto* [...] una *categoría* interpretativa, y un *mecanismo* ideológico de ocultamiento (mecanismo cotidiano del capitalista o el obrero, y del economista científico capitalista).” (Dussel, 1993: 94-95).

<sup>97</sup> “Capital-ganancia (ganancia empresarial más interés) suelo-renta de la tierra, trabajo-salario: ésta es la fórmula trinitaria que comprende todos los misterios del proceso social de producción [...] En la fórmula capital-interés, tierra-renta del suelo, trabajo-salario, capital, tierra y trabajo aparecen respectivamente como fuentes de interés (en vez de ganancia), y renta de la tierra y salario como sus productos, sus frutos; aquellos son el motivo, éstos la consecuencia; aquéllos la causa, éstos el efecto, y ello de tal manera que cada fuente por separada sea referida a su producto como lo segregado y producido por ella [...] el interés aparece entonces como independiente, ya sea del trabajo asalariado del obrero, ya del propio trabajo del capitalista, y manar del capital como de su propia fuente independiente. Si originariamente el capital apareció sobre la superficie de la circulación como un fetiche de capital, como un valor generador de valor, ahora se vuelve a presentar en su forma más enajenada y característica” (Marx, 1975, vol. III/8: 1037-1055) Véase la cita con la que se inicia el apartado, *supra*. En los *Manuscritos del 61-63* (Marx, 1980b, t. III: 403-426) ya se había estudiado el tema.

caído en el *fetichismo* justo como Marx lo entendía.

En un texto ya clásico señala Marx: “A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (Marx, 1975, vol. I/1: 87). Para Marx el misterio de la mercancía no proviene del *valor de uso* de la mercancía, ni siquiera del *valor* propiamente dicho, esto es, en cuanto “trabajo humano indiferenciado”, “trabajo abstractamente humano”, “gasto de fuerza de trabajo humana”; en cuanto “cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, [las mercancías] son valores” (Marx, 1975, vol. I/1: 47):

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores [...] Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto le llamo el fetichismo (Marx, 1975, vol. I/1: 88-89).

El problema de la forma mercantil reside en la determinación de la mercancía como *valor de cambio*. Lo que intercambian los productores son *valores*, tiempo de trabajo humano. Las mercancías por ser productos del trabajo humano tienen tres determinaciones, *productualidad*, *valor de uso* (utilidad) y *valor de cambio* (intercambiabilidad); “es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso” (Marx, 1975, vol. I/1: 89). El producto no sólo se produce para ser producido o utilizado, sino, para ser intercambiado, por lo que hay una escisión en la utilidad del producto y su valor de cambio. La cuestión del fetichismo se da cuando se cree que a las mercancías le es inherente el *valor de cambio*, es decir, que valen en sí mismas, cuando hemos visto en la exposición que para Marx el

*valor* sólo es creado por el trabajo vivo. Por eso Max ironiza en como hablarían las mercancías si pudieran y como hablan los economistas:

Si las mercancías pudieran hablar, lo harían de esta manera; Puede ser que a los hombres no les interese nuestro valor de uso. No nos incumbe en cuanto cosas. Lo que nos incumbe *en cuanto cosas* es nuestro valor. Nuestro propio movimiento como cosas mercantiles lo demuestra. Únicamente nos vinculamos entre nosotras en cuanto valores de cambio. Oigamos ahora cómo el economista habla desde el alma de la mercancía: “El *valor*” (valor de cambio) “es una tributo de las cosas” [...] una perla o un diamante *son valiosos* [...] Hasta el presente, todavía no hay químico que haya descubierto en la perla o el diamante el valor de cambio (Marx, 1975, vol. I/1: 101-102).

Es una ilusión, una mistificación en la que caen los economistas cuando en el análisis de las mercancías, parten del supuesto que éstas son valiosas, las mercancías *contienen valor* que es muy distinto. La perla y el diamante contienen *valor* porque su extracción -el diamante de la mina, por ejemplo- es producto del trabajo humano. La perla y el diamante, en tanto mercancías, se deben al *trabajo abstracto* como valor, elemento común a todo tipo de trabajo, y al *trabajo concreto* como valor de uso, aunque sea para la estética. El fetichismo se encuentra en no ver las relaciones humanas detrás de los productos, “el valor es una relación entre personas [...] una relación oculta bajo una envoltura de cosa” (Marx, 1975, vol. I/1: 90, nota 27).

Del mismo modo acontece en el *fetichismo del dinero*<sup>98</sup>: La “forma del dinero es exterior a la cosa misma, y por tanto mera *forma de manifestación* de relaciones humanas ocultas detrás de ella. En este sentido toda mercancía [...] en cuanto valor es sólo *envoltura objetiva* del trabajo humano empleado en ella” (Marx, 1975, vol. I/1: 111). Recordemos que el dinero es una mercancía que mide a las demás mercancías, es el equivalente general. Lo que mide el dinero en las mercancías es el tiempo de trabajo contenido en ellas:

Las mercancías no se vuelven conmensurables por obra del dinero. A la inversa. Por ser *todas* las mercancías, en cuanto valores, *trabajo humano objetivado*, y por tanto conmensurables en sí y para sí, pueden medir colectivamente sus valores en la misma mercancía específica y ésta convertirse en su medida colectiva de valor, el dinero es la

---

<sup>98</sup> Véase lo dicho en 4.1.

*forma de manifestación necesaria* de la medida del valor *inmanente* a las mercancías: el tiempo de trabajo (Marx, 1975, vol. I/1: 115).

Es una fantasía creer que el oro o la plata, la moneda o el dólar valen en sí mismos, todo esto es un mero fetiche. Todos son un *signo de valor*, el revestimiento cósmico del dinero. El dinero mide valores, tiempo de trabajo objetivado.

El *enigma* que encierra el *fetiche del dinero* no es más, pues, que el *enigma*, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetiche de la mercancía* (Marx, 1975, vol. I/1:113).

# CONCLUSIONES

Si partimos de premisas como el caso en que la idolatría se da únicamente en cuanto adoración de objetos o tiene que ver con una disputa imaginaria entre dioses verdaderos y dioses falsos, no se podrá descubrir las relaciones humanas de dominación, esto es, el carácter *no-ético* de un sistema de relaciones prácticas humanas. La idolatría en el pensamiento semita no se reduce a la relación sujeto-objeto o personal-espiritual, sino a *relaciones intersubjetivas y relaciones objetivas* de injusticia. 1) El creyente ingenuo, o mejor, alienado en una institución dominadora, cree que Dios se manifiesta en su vida personal, en consecuencia en la historia, pero que no lo hace de manera comunitaria -en la crítica profética se anuncia la necesidad de la ruptura histórica, la liberación-. De esta manera el creyente cae en la ingenuidad y en un individualismo al darle la espalda a los sufrimientos de la humanidad, al criterio material de la vida, al aspecto ético de la responsabilidad por el Otro; reduciéndose a pequeñas obras caritativas y cultuales para tener buena conciencia que se cumple con principios formales y ritualistas; se cumple con la institución pero no con la liberación del Otro. 2) Por su parte el “crítico” cree haber superado todo pensamiento mítico, religioso o teológico, por lo cual no ve en conjunto el *carácter idolátrico* del sistema, sólo llega vislumbrar aspectos específicos, parciales y desconectados de la injusticia, pero no la totalidad; su crítica se vuelve fragmentaria e ineficaz, el pensamiento crítico se diluye al no asestar en el punto medular la crítica. Por lo tanto, el creyente como el “crítico” pueden ser (y son) idólatras de su época ante la *actitud e intencionalidad subjetiva* de pasividad ante los acontecimientos.

Descubrimos semejanzas y diferencias esenciales acerca de cómo entienden el fetichismo las diversas visiones antropológicas que tratamos aquí. 1) Todos los autores estudiados concuerdan en que el ser humano cae en el fetichismo cuando son dominados por los productos de sus manos. De Brosses, Tylor, Hume -aunque no usa el término fetichismo-, Comte y en parte Hegel, dirán que el ser humano en su “origen” evolutivo fabrica objetos que después adorara por creer encontrar un espíritu o energía depositados en ellos; el fetichista, según Freud, reemplazará el deseo sexual del genital por un objeto. Kant dirá que el fetichismo está en creer que las observancias institucionales (principios de moralidad, estatutos, reglas de fe, etc.) fueron instituidas por Dios y no por el ser humano, lo cual deriva en *un falso servicio* a Dios; Nietzsche por su parte ve el fetichismo de los filósofos en el abandono de los instintos, en la parte corporal del ser humano; pretender que

somos puro ser de razón, que vivimos para acceder a la verdad y contemplar la perfección del mundo es una irracionalidad absoluta. 2) El fetichismo nos remite a algo pasado que en el presente está encubierto. Como hemos dicho, el fetichismo se encuentra al “origen” de la evolución mental del ser humano, un pasado remoto si éste ha mantenido un progreso lineal ascendente; para Freud sería un *recuerdo encubridor*, ya no de la historia humana, sino de las impresiones de la infancia; en el sistema económico capitalista, nos diría Marx, lo *encubierto* es el *plusvalor* creado en la esfera de la producción por el *trabajo vivo*, en todas sus fases y determinaciones; para Dussel la *fetichización es el proceso de divinización del sistema*, el hacerse pasar por la naturaleza de las cosas, la *pretensión de eternidad*, es decir, *el sistema encubre su hecho y fin histórico en la cotidianidad del “mejor de los mundos posibles”*.

Hemos llamado la atención en que el *concepto de fetichismo* es fundamental para comprender el pensamiento de Enrique Dussel, aspecto donde no han puesto énfasis los estudiosos sobre nuestro filósofo. Notamos que la utilización de la categoría de *fetichismo* como la entiende Dussel tiene una doble vertiente: *Ética y ontológica-epistemológica*. En sentido filosófico estricto desde la *Ética*, la *idolatría* y la *fetichización*, como los entiende Enrique Dussel, se refieren a relaciones sociales de injusticia como sería la dominación y opresión del Otro, la avaricia y la usura. En sentido filosófico estricto desde la epistemología y la ontología, la *fetichización* consiste en que el *fundamento* aparece como fundado y lo *fundado* como fundamento: *absolutización* de lo fundado, de lo relativo. La *fetichización* es un mecanismo epistemológico de ocultamiento que “distorsiona” la realidad invirtiéndola. Ahora bien, partiendo de la exposición que Dussel hace sobre el pensamiento de Marx, nos hace suponer que en éste último ya tenemos todos los elementos esenciales para poder crear una *teoría general del fetichismo* -que Dussel ni siquiera insinúa en ninguna línea de sus obras, clases universitaria o conferencias- en un *orden categorial lógico*, necesario más que nunca para la elaboración de *nuevas herramientas epistemológicas de un pensamiento auténticamente crítico*. Si se pretende superar la modernidad, si se pretende pensar y saber decolonialmente en serio, el primer paso es *descubrir el fetichismo* en cada campo de la vida, describirlo para desmontarlo; por lo tanto, será una meta futura a realizarse con los elementos vertidos en nuestro trabajo.

# APÉNDICES

## APÉNDICE 1

### **Totalidad y pensamiento crítico semita**

**Resumen:** El trabajo versa sobre el núcleo ético-mítico racional de algunos textos de la tradición semita. Partimos del texto de la creación. Este texto es el fundamento del cual surge un pensamiento crítico y de responsabilidad por el Otro. Describimos la Totalidad cerrada del pensamiento griego. Nos preguntamos si existe alguna novedad en la tradición semita respecto a otras culturas. Comparamos las consecuencias de una antropología dualista de cuerpo-alma, con la antropología unitaria de la carnalidad. Y mostramos como la Totalidad en el pensamiento semita siempre está abierta, es decir, se abre a la Exterioridad.

#### *1) ¿Qué es Totalidad?*

Si la conciencia del pensamiento semita es crítica se debe a la concepción implícita de la categoría de Totalidad existente en el seno de su cultura. Pienso que este hecho se deriva a partir del libro del Génesis y tiene como fundamento el acto de la Creación. Entonces lo primero a realizar es esclarecer mínimamente lo que es la categoría de Totalidad.

Karel Kosík, filósofo marxista, checo, es quien ha estudiado mejor esta categoría filosófica importantísima, implícita en toda la tradición:

Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* (clase de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos (juntos) no constituye aún la totalidad. Los hechos son conocimientos de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes del todo. Lo concreto, o sea la totalidad, no es, por tanto, todos los hechos, el conjunto de hechos, el agrupamiento de todos los aspectos, cosas y relaciones, ya que en este agrupamiento falta aún lo esencial: la totalidad y la concreción (Kosík, 1976: 55-56).

Dentro de la disputa que Kosík sostiene con Hayek y Popper, sólo advirtamos que para Kosík el conjunto de hechos no es la totalidad porque es la abstracción de los hechos particulares en un todo, en una teoría, sin embargo, no es lo concreto porque se le puede añadir más hechos, en tanto mutables son estos. Y sigue:

Sin la comprensión de que la realidad es la totalidad concreta que se *convierte* en estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí (Kosík, 1976: 56).

En el contexto de la disputa, Popper piensa que es imposible acceder a la comprensión de la estructura concreta de la realidad social, todo conocimiento es abstracto de aspectos intuitivos o discursivos. Lo que Kosík indica es que la mistificación del conocimiento por parte de Popper se da porque no ve que la misma estructura significativa de la realidad social se va *resignificando* a sí misma. Se da una dialéctica, un movimiento en la *resignificación* de la estructura real que ya no es ella misma, sino otra estructura con *distinto significado* –distinto no es igual a diferente- que guarda particularidades de los sentidos que le precedieron. La Totalidad está en movimiento significativo. Por ello concluye:

La dialéctica de la totalidad concreta no es un método que pretenda ingenuamente conocer *todos* los aspectos de la realidad con sus infinitos aspectos y propiedades, sino que es una teoría de la realidad y de su conocimiento como realidad (Kosík, 1976: 56).

Popper y Hayek vienen de una tradición que se remonta hasta Platón en que se piensa que todo conocimiento es abstracto, incluso los valores éticos. No sin intención adelantamos esta disputa, porque las estructuras del pensamiento semita van en contra de un conocimiento abstracto y valores abstractos. Kosík, entonces, nos sirve como introducción a dicho pensamiento.

Tomemos en cuenta, entonces que, la Totalidad es una totalidad de sentido, una estructura de significado, son vivencias de una realidad concreta, una estructura de significados que valen para los vivientes de una comunidad. *Es todo un mundo significativo para la comunidad y sus vivientes*. Como ejemplo burdo: “El movimiento de las piezas de ajedrez se explica por las reglas del juego de ajedrez y no por el de serpientes y escaleras”,

sin embargo, tengamos en cuenta que el sentido ya existente no es determinante en última instancia sobre las vivencias, sino que la vivencia también influye sobre el sentido de la Totalidad, totalidad que se *resignifica*. ¿Cuál es, entonces, la Totalidad del pensamiento semita?

## 2) “Pre-inicio del Inicio”

No se puede entender la crítica semita del todo, si no hay una comparación con el pensamiento de otras culturas. La primera gran diferencia que hallamos en la tradición bíblica respecto a la filosofía griega es que hubo un principio en la creación, creación desde la nada por parte de Dios. Se debe distinguir que no es lo meramente dado desde siempre (eterno), no es el caos primordial u originario que los dioses tienen que restablecer, no es el elemento fundamental del que participan todas las cosas, no es la mezcla de elementos dados desde siempre que se armonizan.

Tresmontant señala: “En la Biblia el ser es primero. ‘Al principio *Yhwh* [...]’” (1962: 68) ¿Podemos estar de acuerdo con ello, no hace falta ser explicado este punto? Según Tresmontant en el relato bíblico “hay una dialéctica entre el ser y la nada. Pero en el pensamiento hebreo la nada no es anterior al ser, no está en el fondo de lo real, en el origen, recubierto y superado por el ser” (1962: 67-68) Me parece que no podemos interpretar el ser como anterior a la nada. En primer lugar, anotamos que lo que se tiene que superar es el nivel ontológico cerrado, lo cual incluye la dialéctica, como se verá. Si aceptamos que el ser antecede a la nada, estamos en riesgo de caer en la filosofía griega al modo de Parménides. Si aceptamos que el ser es anterior a la nada, esto supondría a Dios como la Totalidad ontológica, no podría *crear de la nada*, sólo *fabricar* a partir *de lo dado, de sí mismo*. Incluso señalamos que Tresmontant cae en una contradicción, ya que afirma: “Lo que existe es lo creado” (1962:66), sin embargo, Dios no ha sido creado, según la interpretación en la que el ser antecede a la nada, entonces ¿cómo la existencia de Dios? En lo que se podría caer sería en una interpretación como la de Spinoza, Dios como la sustancia única.

Me parece que hay una co-dependencia entre el ser y la nada (en este punto aceptamos que es dialéctica), y que no se puede hablar de esta relación en términos

temporales sino en términos espaciales, no el “Cuando”, sino el “Donde”. *La Creación, es creación desde la nada y la gran potencia de Dios es crear desde la nada, no porque sea necesario, sino porque es un elemento indispensable de una Voluntad libre.* Al contrario de lo que Tresmontant señala que; “la nada no está en el fondo de lo real”, se contrapone: *la nada es potencia de realidad, es posibilidad de creación.*

Se puede objetar que Dios creó de “algo” o que sólo ordenó el Caos existente anterior al Cosmos (orden), como se puede interpretar de la lectura del primer pasaje bíblico. Sin embargo, es curioso que el texto hebreo comience con “*Bereshit bara Elohim*” (Gn. 1, 1) a lo cual dentro de la tradición semita, sobre todo a la mística, resulta interesante el “¿Por qué la Biblia no comienza con la primera letra del alfabeto hebreo?”, con el *Alhep*. Es interesante esta cuestión porque el *Alhep* es una letra muda, lo que lleva a sugerir es: *el Alhep es el silencio*, no es que no esté allí, sino que está callado, es la nada, es lo anterior al *Logos*, y es precisamente por esa razón que el texto del Génesis inicia cuando está creando: “En el principio *Elohim*”, es decir, el principio sugiere una actividad, el inicio de un movimiento o un proceso, lo cual no se excluye con el *Alhep*, puesto que implícitamente se encuentra allí, en el “pre-inicio” de la creación desde el silencio, desde la nada. El texto sólo representa el *aposteriori*, el *Logos*<sup>99</sup>.

3) *¿La creación representa una novedad respecto a los mitos fundacionales de otras culturas?*

Se debe recalcar que hay una separación entre el Creador y lo creado, no hay una mezcla o una inmanencia. ¿Por qué esto es así? El(los) autor(es) bíblico(s) está(n) en una disputa con las culturas de sus alrededores. Quieren mostrar la superioridad de *Yhwh*, en términos trascendentes, sobre otros dioses. Tengamos en cuenta, por ejemplo, que el Sol y la Luna son astros que en la mayoría de las culturas se han divinizado y se ha dado culto. Lo que significa que se adora tanto lo *óntico* -en cuanto *entes* naturales- como lo *poiético* -referente a la *poiesis*- dentro de la propia creación. En *Génesis* (1, 14-19) se hace referencia a estos astros, en el cuarto día de la creación, lo cual tiene un significado singular: “*Sin*, el dios luna, y *Shamash*, el dios sol de Mesopotamia, no son más que creaciones del Dios

---

<sup>99</sup> La continuidad de este pensamiento se expresa claramente en el Evangelio de Juan, sin embargo, el idioma griego no permite ver la originalidad del hebreo, que yace en el fondo del evangelio.

único que ha hecho el cielo y la tierra; ésta es la razón por la que ni siquiera se pronuncian las palabras ‘sol’ y ‘luna’” (Quesnel y Gruson, 2002: 43). Del mismo modo sucede con el quinto día de la creación (*Gn.* 1, 20-23) el cual está dedicado a la creación de los animales que viven tanto en los mares (peces y monstruos marinos) y el aire (aves). En el sexto día sucede la creación de los animales terrestres (*Gn.* 1, 24-25). “También aquí aflora la polémica porque en muchas mitologías antiguas, los primeros aparecen fácilmente en forma de divinidades maléficas. Aquí se declara que fueron creados por Dios, el cual, por tanto, domina sobre ellos” (Quesnel y Gruson, 2002: 44) Esto es una primera referencia al tema de los ídolos.

En el pensamiento egipcio no va existir la creación, sino una restauración de lo dado; en el pensamiento sumerio sólo habrá separación de lo dado, un ordenamiento del Caos; en el pensamiento acadio mesopotámico, la aparición del mundo no es una creación sino un ordenamiento de un todo con sus elementos confundidos; en Babilonia la creación sólo será una construcción, fabricación del mundo habitable (Dussel, 1969: 77-81).

De la misma forma podemos incluir la cosmogonía de Hesíodo dentro del pensamiento en el que no hay creación, sino, separación de lo dado en un Caos primordial. Igualmente, en tanto que, la filosofía griega es un pensamiento inseparable de la teología, se ve a los filósofos griegos optar por una de estas concepciones religiosas mencionadas. Es evidente en las ideas del *eterno retorno* y la *hipostasis*. Aristóteles señala lo siguiente sobre los filósofos presocráticos:

Consideraron que los únicos principios de todas las cosas son de especie material. Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen; por eso consideran que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre [...] Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generen las demás cosas, conservándose ella (*Met.* I, 3, 938b).

“La idea de creación implica la distinción radical entre el creador y lo creado, y la trascendencia del creador” (Tresmontant, 1962: 26) Volvemos a repetir, no hay mezcla en el creador y lo creado. “Sólo la tradición bíblica afirma también enérgicamente la creación

de lo real. Sólo ella también declara categóricamente la excelencia de lo real, del mundo sensible y de las criaturas” (Tresmontant, 1962: 26)

¿No hay una relación entre estas dos proposiciones? Parece ser que haya habido una relación de dependencia entre las dos proposiciones contrarias [en la metafísica griega]: indistinción entre Dios y el mundo, por la ausencia de la idea de creación; y pesimismo respecto al mundo sensible; lo sensible, la materia, el cuerpo son por naturaleza una servidumbre para el alma; la existencia en este mundo, un exilio; el cuerpo, una tumba [Platón]; la *ensomatosis*, una caída; lo múltiple, una degradación de lo Uno [Plotino]; el devenir y el tiempo, un descenso, una pérdida de la inmovilidad y la eternidad [Aristóteles] (Tresmontant, 1962: 26-27).

#### 4) Encerrado sobre sí mismo

La Totalidad del pensamiento griego lo clarifica excelentemente el gran filósofo Italiano Rodolfo Mondolfo. Dice:

Verdad es que en el pensamiento griego la idea de un comienzo absoluto o de un fin absoluto le parecía inadmisibles, porque implicaba la aceptación del nacimiento a partir de la nada, o de su desintegración en la nada [...] Pero indudablemente, la idea de infinitud asumía mayor vigor y carácter de necesidad lógica al representársela en forma geométrica que por sí misma hiciese contradictoria e inadmisibles la determinación de un límite inicial o final. Y Aquella representación [...] era precisamente la figura del círculo (Mondolfo, 1971: 46).

La figura del círculo también es la idea de la perfección en la concepción del alma. Los estoicos creían que cuando el cuerpo moría el alma se tornaba circular, volvía al estado perfecto al liberarse de lo precedero, lo imperfecto, el cuerpo. También podemos ver el movimiento circular en la teoría de la *metempsychosis*, de los órficos, pasando por los pitagóricos, Platón y Plotino, todo es un volver a “lo mismo”. Sigue Mondolfo:

En efecto, el círculo se caracteriza por el retorno de sí mismo, que no sólo une el fin con el principio y todo fin, porque en él cualquier hipotético principio puede ser considerado como fin y cualquier fin como principio; de manera que, desde todo punto, el movimiento, sea retrógrado o progresivo, puede continuarse sin término. Ahora bien, los griegos tenían perfecta conciencia de esta infinitud del círculo, y por consiguiente, del movimiento y del

tiempo, que bajo tales formas representan: desde Alcmeón de Crotona, desde Heráclito y desde uno de los escritos hipocráticos hasta Aristóteles y, cada vez más, hasta los últimos neoplatónicos, hallamos testimonios muy explícitos de ellos (1971: 47).

El tiempo y el espacio es un volver a “lo mismo”. A esta visión de la realidad, a esta estructura significativa de *mundo*, a esta Totalidad de sentido se le llama *Totalidad cerrada*<sup>100</sup>. “El mundo griego es un cosmos acabado, detenido” (Tresmontant, 1962: 45), determinado porque no hay una novedad en ese movimiento en sí mismo, es movimiento repetitivo. Lo existente “ahora” y el “futuro” es algo que “ha sido” y “será”. Todo está acabado, no se le puede añadir ni restar realidad. Este tipo de representación de la Totalidad se ve claramente en concepciones de la Historia como la de Giambattista Vico.

##### 5) ¿Cuál es la novedad de Yhwh?

En sentido estricto “crear es crear algo nuevo. Creación no es fabricación. Crear no es hacer lo mismo con lo mismo” (Tresmontant, 1962: 36). En sentido tradicional el término occidental de metafísica no se aplica, ya que en este sentido el *Ser* o *Ser Supremo* participa del todo, de la inmanencia del cosmos. O es lo mismo ontológicamente, como el Dios ígneo, racional, auto-destructor y auto-generator de los estoicos. *Yhwh* es *completamente* trascendente, no hay substancia o cualidad propia de él que pertenezca a la creación, no hay algo substancial común.

Hizo la luna para marcar los tiempos, conocer el sol su ocaso; mandas tú las tinieblas y es de noche (*Sal.* 104, 19-20). ¡Alabadle, sol y luna, alabadle todas las estrellas de la luz, alabadle, cielos de los cielos, y aguas que estáis encima de los cielos! Alaben ellos el nombre de *Yhwh*: pues él ordenó y fueron creados (*Sal.* 148, 3-5).

Hay una relación del creador y de lo creado más fuerte que lo meramente

---

<sup>100</sup> “La falsa totalidad se manifiesta en tres formas fundamentales: 1) como totalidad *vacía*, en la que faltan los aspectos reflejos, la determinación de los elementos singulares y el análisis; esta totalidad vacía excluye la reflexión es decir, la asimilación de la realidad en forma de elementos aislados, y la actividad del pensamiento analítico (como en el romanticismo Alemán), 2) como totalidad *abstracta*, en la que todo es formalizado frente a las partes, y a la ‘tendencia’ hipostasiada se le atribuye una ‘realidad superior’. A la totalidad así entendida le falta génesis y el desarrollo, la creación del todo, la estructuración y la desestructuración. La totalidad es un todo *cerrado*, 3) como *mala* totalidad en la que el auténtico sujeto es sustituido por un sujeto mitologizado (El estructuralismo cosifica al sujeto por el movimiento autónomo de las estructuras)” (Kosík, 1976: 75-76). Hay una cuarta totalidad, la que estudia Kosík, la totalidad concreta, la cual se explica por una concepción dialéctica-materialista.

substantial, la creación es la Otredad respecto a *Yhwh*. *Yhwh es lo absolutamente Otro del mundo, de la creación*, lo que no quiere decir un aislamiento infranqueable entre creador y creación; sí hay una relación, se da en el llamado, en el *Verbo*, la *Palabra*; *Yhwh* habla a su pueblo mediante el profeta, es la conciencia intersubjetiva del pueblo. La novedad de *Yhwh* reside en ser *trans-ontológico*. Al ser *completamente trascendente* de la creación se evita la aporía del pensamiento griego: Apariencia (captada por los sentidos) y Realidad (conocido por el intelecto). Para el griego el *Ser* es idéntico a la Totalidad, de ahí los muchos problemas filosóficos hasta Heidegger y en las ciencias sociales: se estudia el fenómeno, la aparición, la inmanencia, el Ser supremo, pero *no se cuestiona el fundamento ontológico, el ser de la Totalidad vigente*. *Yhwh* está fuera de la Totalidad (pero no del sentido), es decir, de la estructura Ontológica, porque no es meramente la trascendencia metafísica tradicional. Esto es, una *Totalidad abierta, nunca se cierra*. *Yhwh* no permite que se cierre la Totalidad, es en la intersubjetividad colectiva histórica donde participa, es la conciencia de la comunidad de *otro tiempo* por venir. Si la creación no está acabada, no puede cerrarse la Totalidad y la totalidad de sentido (en una mono-historia de sentido), hay más realidad y hechos por añadir: “Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva” (*Is.* 65, 17) y en el ámbito humano: “Crea en mí, oh Dios, un puro corazón, un espíritu firme dentro de mí renueva” (*Sal.* 51, 12).

A partir de la contraposición de pensamiento vemos como se abre el mundo de sentido para estas culturas. La tradición bíblica y con ello los diversos pensamientos semita optan en primer instancia por la Ética; relación *Yhwh*-creación, *Yhwh*-criaturas, varón-mujer (Adán y Eva), hermano-hermano (Caín y Abel), respeto a la vida de todos los seres vivientes (Diluvio noáquico), multiplicidad cultural (Torre de Babel) y justicia (profetas). La cultura Occidental optará en primera instancia por la *Ontología*; comprensión del *ser*, la *Verdad*, el *intelecto*, la *Lógica*, la *ciencia* y en última instancia la Ética justificada desde la Ontología, lo dado, lo acabado, lo eterno. No es gratis que las *Ideas* de *Justicia* y *Bien* en Platón pertenezcan a un mundo trascendente perfecto y que por un trabajo riguroso del intelecto uno pueda recordarlas (teoría de la reminiscencia), tiempo en el que habitaba la supra-esfera celeste.

Es en este sentido que no se puede aceptar la tesis de Tresmontant en que la “nada

no es anterior al ser, no está en el fondo de lo real, en el origen, recubierto y separado por el ser”. Es por ello que se señala que la creación tiene que ver más con la espacialidad, el “Donde” y no en términos temporales, “Cuando”. *El Ser llena la nada, al mismo tiempo que la nada no permite que se encierre en él mismo*; “la creación está inconclusa”.

#### 6) Sin dualismo

El pensamiento semita igualmente se aparta de las concepciones religiosas dualistas como la iraní de Zoroastro (660?-585? a. c.<sup>101</sup>) fundador del mazdeísmo, religión que parte de dos poderes opuestos en continua pugna.

La religión de Zoroastro consiste en un dualismo que contrapone la Verdad (*Asha*) y la Mentira (*Druj*), que impregna el Universo entero. Todo lo bueno se apoya en las emanaciones de *Ahura Mazda: Spenta Mainyu* (El espíritu benefactor, una fuerza creativa) y sus seis entidades auxiliares, que son los buenos pensamientos, la verdad, la fuerza, la devoción, la salud y la vida. El mal, por el contrario; es ocasionada por el gemelo de *Spenta Mainyu, Angra Mainyu* (el espíritu diabólico, el *Ahrimán* Persa) y por sus auxiliares. De la misma manera que *Angra Mainyu* es malo por elección propia, ya que se alió con la Mentira, y que *Spenta Mainyu* es bueno por decisión suya, los seres humanos deben elegir entre la bondad y la maldad (Vidal, 1997: 661).

En el mazdeísmo descubrimos un antecedente serio e importante del *libre arbitrio*. *Bien* y *Mal* son connaturales al mundo, está en su esencia, tema que no encontramos en el mito de la creación, al ser *Yhwh trans-ontológico*. “Esto convierte evidentemente, a *Ahura Mazda* en el creador del mal en un doble sentido, porque *Druj* precede la elección de *Angra Mainyu* y porque éste es hijo de *Ahura Mazda*” (Eliade y Couliano, 1991: 267). En la doctrina de Zoroastro existe la mezcla de un monismo ontológico con un dualismo ético, el humano está inmerso en la lucha cósmica de los dos poderes; por una parte ya tendrá una disposición al *mal*, en cuanto esencia del mundo, interna y externa de su ser. La libertad

---

<sup>101</sup> “Existen al respecto dos opiniones irreconciliables. Según una tradición zoroástrica, el profeta vivió 258 años antes de Alejandro, lo que lo colocaría a mediados del siglo VI a.C.; algunos eminentes eruditos han aceptado esta fecha. Y sin embargo, se ha demostrado que la tradición mencionada se deriva de un cálculo muy posterior basada en una ficción griega. Durante más de cien años, se han acumulado testimonios lingüísticos y arqueológicos a favor de otra versión, la cual dice que Zoroastro vivió en un periodo muy anterior; en algún momento entre 1400 y 1000 a.C., cuando los iraníes no eran agricultores sino, básicamente, aún pastores” (Cohn, 1998: 34).

humana se encuentra en la elección de uno de esos poderes. La influencia mazdeísta llegara a filosofías y religiones como: el neoplatonismo, gnosticismo, maniqueísmo, los albigenses, bogomilos, cátaros y las iglesias cristianas milenaristas.

### 7) *El cuerpo griego*

Entre la filosofía de Platón y el mazdeísmo encontramos símiles, a excepción de la visión escatológica. Zoroastro nos explica la querrela cósmica, Platón la querrela del dualismo humano (al menos en este ensayo), que deriva en el menosprecio del cuerpo:

En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos [...] El cuerpo nos procura mil preocupaciones por alimentación innecesaria [...] Nos colma de amores y deseos [...] ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! [...] nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad [...] si alguna vez vamos a saber algo limpiamente. Hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma (*Fedón* 66b-d).

El griego tiene una obsesión por la contemplación y la verdad, para lo cual es innecesario el cuerpo. El cuerpo es un estorbo, es un embustero que engaña, distorsiona la visión real del mundo, por los sentidos no es posible alcanzar la verdad, sino con el intelecto. De ahí la necesidad que hay en el griego de separar el alma del cuerpo. Esta idea negativa del cuerpo lleva al griego a pensar que el ser humano está formado para la muerte: “obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto [...] pero no mientras vivimos. [...] los que en verdad filosofan [...] se ejercitan en morir” (*Fedón* 67a-e)<sup>102</sup>. La liberación del alma, el individualismo, no le permite al griego pensar en lo inmediato, la relación con el Otro, ahí la razón de que no descubra al pobre o en este caso al esclavo, a la mujer íntegra (Aristóteles la consideraba un hombre incompleto), al “bárbaro” y al niño, todas las víctimas de la Totalidad cerrada, de la Ontología como Cosmos (orden) acabado y completo, “*natural*” y eterno. A lo más que llega el pensamiento griego y es demasiado poco es, a relacionarse con “lo mismo” de “él mismo”, varón-varón, ciudadano-ciudadano, hombre libre-hombre libre, hasta en

---

<sup>102</sup> Para numerosos ejemplos del dualismo antropológico y el rechazo del cuerpo en este tipo de culturas, véase Dussel, 1975a.

cuestiones de *Eros*, la sexualidad superior es entre “los mismos” superiores, varón-varón<sup>103</sup>.

#### 8) *La carne semita*

Los semitas al no contraponer poderes contrarios no niegan el cuerpo, porque hay una unidad de la carnalidad (*basár*<sup>104</sup>: cuerpo-psíquico) humana. Influidos desde sus orígenes por los egipcios, para los cuales “lo importante no es la inmortalidad del alma substancial espiritual, sino, muy por el contrario, la resurrección total del viviente” (Dussel, 1969: 23). Téngase en cuenta que en el pueblo semita fenicio el cadáver no era incinerado, se guardaba en un sarcófago, los egipcios embalsamaban el cadáver del muerto; no se puede pensar la resurrección de los muertos sin la unidad cuerpo-psíquico. A la inversa, el griego arrojaba el cuerpo al mar, lo quemaba; el alma, principio vital ya estaba fuera. Para los semitas, lo que se encuentra en la creación, la materialidad, no participa del mal, no hay algo a que el humano deba contenerse. La materialidad de la creación es buena:

Dijo Dios: Produzca la tierra vegetación: hierba que den semillas [...] y vio Dios que estaba bien. [...] Bullan las aguas de animales vivientes, y aves revoloteen sobre la tierra [...] y vio Dios que estaba bien; y bendíjolos Dios diciendo: “Sed fecundos y multiplicaos” [...] Y dijo Dios; produzca la tierra animales vivientes de cada especie [...] y vio Dios que estaba bien (*Gn.* 1, 11-25).

La creación no solamente es buena, sino que Dios exige que la creación “sea fecunda y se multiplique”. Es la misma exigencia para el ser humano al ser creado a imagen y semejanza de Dios (*Gn.* 1, 26):

Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: “Sed fecundos y multiplicaos” y enchid, la tierra y sometedla [cuidarla]; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que separa la tierra (*Gn.* 1, 28).

En la creación se alienta al mantenimiento y sustento de la vida y no hay otra forma

---

<sup>103</sup> Ver: *El Banquete* (Platón, 2008). En los discursos de Fedro y Agatón hay sólo un tipo de *Eros*, el varón-varón; en los discursos de Pausanias y Erixímaco existen dos *Eros*, el vulgar y el celeste, el vulgar es aquel que participa de lo femenino; en el discurso de Aristófanes acerca del mito del andrógino es la integridad del varón-varón el *Eros* superior.

<sup>104</sup> “*Basár* no significa cuerpo, porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo, sino ‘carne’ [...] El ‘cuerpo’ en el sentido griego o cartesiano, es sólo el ‘cadáver’ (*gufah*). El Nuevo Testamento traducirá *básar* por *sárx* (carne) y no por *soma* (cuerpo). Juan dirá: El Verbo se hizo ‘carne’ (Juan 1, 14)” (Dussel, 1969: 28).

sino afirmando la carnalidad humana y la de los animales:

Dijo Dios: “Ved que es he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; para vosotros será de alimento. Y a todo animal terrestre, y a toda vida, toda la hierba verde les doy de alimento”. Y así fue. Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba bien (*Gn.* 1, 29-30).

Y en el mito de Noé, pasado el diluvio, Dios establece Alianza Universal con toda la creación:

Dijo Dios a Noé y a sus hijos con él: “He aquí yo establezco mi alianza con vosotros, y con vuestra futura descendencia, y con toda alma viviente [ser vivo] que os acompaña: las aves, los ganados y todas las alimañas que hay con vosotros, con todo lo que ha salido del arca, todos los animales de la tierra. [...] Pongo mi arco en las nubes [el arcoíris], y servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra. [...] Pues en cuanto esté el arco en las nubes, yo lo veré para recordar mi alianza perpetua entre Dios y toda alma viviente, toda carne que existe sobre la tierra” (*Gn.* 9, 8-16).

*Yhwh* es un Dios de la vida, la creación no es una mera *Biología*, sino que, en el plan de la divinidad es un *Biotopo*, un *lugar vivo*. El ser humano es un ser para la vida.

### 9) *Los árboles*

Si tomamos en cuenta que el árbol de la vida que aparece en el libro del *génesis* es una reacción contra los otros mitos orientales, que ven en el árbol de la vida un símbolo de la inmortalidad y específicamente en la concepción egipcia donde el faraón tendría acceso a la vida y la inmortalidad como señala Anne-Marie Pelleiter (Véase Quesnel y Gruson, 2002: 48-49). ¿Por qué razón no prohibió Dios al hombre y a la mujer comer del árbol de la vida y sí prohíbe comer del árbol del conocimiento, de la ciencia del bien y del mal? Si nos guiamos por simple lógica, a primera instancia tiene más sentido prohibir al hombre y a la mujer comer del árbol de la vida para que no se vuelvan inmortales, igualarse a *Yhwh* en temporalidad.

Si pensamos, que el faraón representa el poder terrenal de una divinidad, hay razones para suponer que el(os) escritor(es) del *génesis* luchan contra la concepción del faraón como Dios en la tierra. El problema, sin embargo, no versa en la inmortalidad, si no

el orden en el que se encuentran Adán y Eva. Mientras ese orden fuera armónico, sin duda no habría problema que Adán y Eva comieran del árbol de la vida, pues la relación de confianza entre seres humanos y Dios no sería rota, seguiría el orden perfecto. Este “orden” justo permanecería “eternamente”, ideal de muchas utopías políticas. Sin embargo, lo que se está jugando en la prohibición, es algo más importante que la temporalidad (no por eso sin importancia).

La prohibición de Dios mantiene la distinción, permite la identidad humana de sí mismo, lo que se prohíbe de fondo es la indistinción. Esto permite al humano constituirse una subjetividad en el reconocimiento del Otro al mismo tiempo que es reconocido por el Otro, la prohibición es separación mediante la Ley, en este caso de la Ley como justicia. Establecida la Ley justa, se convierte en *enseñanza* (*Torá, bejaruvta*: “estar en compañía” o incluso en “amistad”). Por eso no hay ningún problema en la prohibición de comer del árbol de la vida, en tanto justa la relación, es *como si no hubiera ley*, porque no oprime no pesa (no hay cruz que cargar<sup>105</sup>). Sin embargo, cuando se viola la Ley justa por la desobediencia, el mundo pierde su armonía, se *diviniza* el *Yo* violador de la Ley justa, pasa a ser o pretende ser fundamento de la Ley, ley propia (obligación impositiva), no hay reconocimiento del Otro, sino fundamentación de sí-mismo, se totaliza el *Yo* (este es el famoso “pecado original” que no tiene nada que ver con la visiones neoplatónica y maniquea). Entonces tenemos dos leyes: Una Ley justa con el Otro y una justa para sí-mismo. La primera como *confianza* (*emunah*) en *Yhwh*; la segunda como ley totalizada (faraónica fetichizada) que pretende pasar por divina. Ley con conciencia intersubjetiva, y responsabilidad con el Otro y ley impositiva de cumplir con el sistema. Es a partir de este momento cuando comer del árbol de la vida se hace peligroso. Así *Yhwh* decide la expulsión del hombre y la mujer de Edén, no puede permitir que el mundo inarmónico se vuelva eterno e inmortal. Los hebreos tenían plena conciencia del orden injusto, de la ley injusta en que vivían en Egipto, del poder del Dios falso. La temporalidad de esta injusticia no permite que una Totalidad se totalice (“¡He aquí que el hombre ha venido a ser como

---

<sup>105</sup> Jesús en la cruz cargó, o mejor, sufrió las injusticias. La cruz sola es el imperio de la cristiandad: “Cuando tocan las trompetas del Mesías de Händel, y cuando el coro canta triunfalmente: ‘Están temblando los paganos...’, tendríamos que temblar por la suerte de los paganos. Después de que este Mesías fue cantado en Londres por primera vez, salieron las tropas para conquistar la India, donde los paganos estaban temblando desde ya. Vino el Mesías a poner su bota encima de la India” (Hinkelammert, 1991: 37). No es de sorprender que el jesuita Ellacuría hable del *pueblo crucificado*, el que sufre las injusticias y gravámenes.

uno de nosotros [un dios...] Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre” (*Gn. 3, 22*)), que impere en la creación la injusticia, que se vuelva eterna (que se haga pasar por “*natural desde siempre*”). Esto lo entendían bien los hebreos bajo la opresión del faraón:

Les impusieron pues, capataces para aplastarlos bajo el peso de duros trabajos [...] Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas, les amargaron la vida con rudos trabajos de arcilla y ladrillos, con toda suerte de labores del campo y toda clase de servidumbre que se les imponía por crueldad (*Ex. 1, 11-14*)

Los hebreos tenían plena conciencia de la ley injusta en que los tenían los egipcios, del poder de un dios falso. *Yhwh* escucha el pueblo; “los israelitas, gimiendo bajo la servidumbre, clamaron, y su clamor, que brotaba del fondo de su esclavitud subió a Dios. Oyó Dios sus gemidos y acordóse Dios de su Alianza [...] Y miró Dios a los hijos de Israel y conoció” (*Ex. 2, 23-25*). *La temporalidad de la injusticia no es eterna, es quebrantable en la espacialidad. Yhwh* prohíbe seguir allí, estancado, inmóvil; *Yhwh* es la conciencia intersubjetiva de la comunidad, por eso dice a Moisés:

Ahora, pues ve: yo te envío [representando al pueblo] a faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto (*Ex. 3, 10*) [...] Yo os he visitado y he visto lo que os han hecho en Egipto (vv. 16-17) He bajado a liberarle (v. 8).

Sin embargo, el poder del faraón, su poder fetichizado, es centralizado, no escucha al otro ni ve su mirada. El faraón representa la Totalidad cerrada, en-sí-misma, para él el orden está bien; los que están mal son los hebreos, los que quieren cambios. El faraón los oprime más y por eso exclama la ley, la obligación de cumplir con el sistema:

Son unos perezosos [...] Que se aumente el trabajo para que estén ocupados en él y no den oídas a palabras mentirosas [...] Haraganes sois, grandes haraganes [...] Pues id a trabajar (*Ex. 5, 8-18*).

#### *10) La tentación de sí mismo*

Al contrario de lo que piensan las tradiciones orientales o un Schopenhauer, el dolor es positivo, es una advertencia. La causa es lo negativo. Es decir, el dolor es la posibilidad de

crear algo nuevo, es descubrirse en una Totalidad que no permite reproducir su vida, la energía gastada. Lo primero que hace un viviente es recuperar la energía gastada. Las filosofías que desdeñan el cuerpo son incapaces de pensar en ello. Al tomar conciencia por el dolor de mi carencia material orgánica para reproducir la vida, el afligido descubre que el orden, hasta ese momento, necesita transformarse, es decir, descubre implícitamente que la Totalidad no es cerrada, está abierta, es donde *proyecta su futuro*, no ya en una vida vulnerable, sino una vida segura, de justicia. Este es el significado de fondo de las Utopías, un postulado político que regula la comunidad, no es un fin en sí mismo alcanzable y realizable empíricamente en su totalidad, pero puede ser mucho mejor; quien intenta hacerlo, pretende cerrar la Totalidad<sup>106</sup>. Allí está el significado del orden justo y perfecto del mito de Adán y Eva antes de la expulsión de Edén. El regreso a Edén es una *proyección del futuro*, del regreso a un sistema, a una *Totalidad segura* (pero no es patológica como en los enfermos mentales que regresan al pasado, a la posición fetal), justa, reproductora de la vida humana de todo ser viviente.

La serpiente tienta a Eva diciendo: “el día en que comieres de él (el árbol del conocimiento del bien y del mal), se os abrirá los ojos y seréis como dioses” (*Gn.* 3, 5) y come también Adán. La tentación es querer hacerse Dios, el tentador es el sistema. Eva se totaliza y Adán se totaliza, se rompe el orden de justicia y de confianza; la vulnerabilidad de la vida comienza; “se les abrieron los ojos y se dieron cuenta que estaban desnudos” (*Gn.* 3, 7); “Tantas haré tus fatigas” (*Gn.* 3, 16); “Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará” (*Gn.* 3, 16), la dominación machista es parte de la ruptura de la confianza y el orden justo, la *autorreferencia* del hombre como autoridad, la totalización de Adán; “maldito sea el suelo por tu causa, con fatiga sacarás de él alimento” (*Gn.* 3, 19). Con Caín y Abel entra el asesinato del hermano: “Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo” (*Gn.* 4, 10) y con Noé: “Infundiréis temor y miedo a todos los animales” (*Gn.* 9, 2), el dominio sobre los animales y la excesiva violencia contra ellos más allá de la alimentación es parte del orden injusto, el humano se ve superior, como un dios frente a las demás criaturas (antropocentrismo). La vulnerabilidad de la vida llega a toda la creación.

---

<sup>106</sup> Esto sucedió en los años 70s en la U.R.S.S, en la absurda afirmación de haber alcanzado el comunismo, cuando ni siquiera habían superado la producción capitalista norteamericana, pese a que la U.R.S.S no se guiaba por el criterio de la tasa de ganancia, sino, por el criterio de la tasa de producción.

Este es el sentido del “pecado original”.

Influido por el maniqueísmo (y este a su vez por el mazdeísmo) Agustín de Hipona, “el padre de la iglesia”, no supo entenderlo cabalmente. El “pecado” no está en el cuerpo porque ni si quiera hay una dualidad cuerpo-alma; no hay un dios del Mal contrario a *Yhwh* que creara la materia, *la creación es buena y tiene un único creador*. Entonces, el “pecado” no se hereda de generación en generación en el ser humano a partir de Adán y Eva. El *ser en el mundo* es un sujeto con corporalidad viviente, una unidad, no dualidad, además intersubjetiva. Y el mundo mío es un mundo nuestro. El Otro en ese *mundo* va equipando *mi mundo*, le da sentido. El pecado no es parte de la esencia humana, no está en su interior, no es inmanente a la corporalidad, no se nace con él. *El mal está en la Totalidad cerrada*, hay un *mundo de sentido dado* cuando aparezco en él, el hombre domina a la mujer, el hermano mata al hermano, el ser humano violenta a los animales, destruye el *Biotopo*. Es el Otro (la comunidad) el que nos abre el sentido del *mundo* (en gran parte nos lo condiciona). Entonces el “pecado”, *el mal original reside en el ser, porque el ser es cómo comprendo el mundo*: “Pensar y ser es lo mismo” (Parménides). Si comprendo y entiendo que la mujer es inferior al hombre porque así me lo enseñó mi papá, si discrimino a la comunidad gay porque así me lo enseñó la iglesia, *el Mal, el “mal en ellos”* (el “pecado” de la mujer y la comunidad gay), *no está en su corporalidad viviente, sino que lo llevo en mi comprensión del ser, de mi mundo*. Algunos sentidos van desapareciendo y otros se van centralizando en mi Totalidad de experiencias. El mal, el “pecado”, lo adquiero de *mi mundo* machista o discriminador (no es de “naturaleza” humana) de la *Totalidad cerrada*, autorreferente y fetichizada de la misoginia y la heterosexualidad. Más allá de la expresión coloquial: “es mal visto por la sociedad”, está *la mal comprensión del ser*.

### *11) Interceder por el Otro*

El pensamiento semita siempre va a descubrir al pobre, a la viuda, al emigrante, al forastero, a la víctima y al excluido de un sistema fetichista, injusto. No importa que el forastero no crea en *Yhwh*; él es el Dios único, el forastero también es su hijo (Cohen, 2004: 5-14), es el hermano del semita, el amor al prójimo descubre el rostro y el llamado del no semita. No es el amor a la particularidad del pueblo o de la religión a la que pertenezco. Es la responsabilidad con el Otro, con el “distinto” (no diferente), todos los pueblos de la tierra

son hermanos. En el amor al prójimo se abre la Totalidad, hay una inclusión, no una exclusión, se da vida, no se mata:

Pan de indigentes es la vida de los pobres, quien se lo quita es un hombre sanguinario. Mata a su prójimo quien le arrebató su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero (*Eclo.* 34, 21).

Esta actitud también es imposible pensarla en las filosofías que desdeñan el cuerpo:

Aprended hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda. [...] Si aceptáis obedecer, lo bueno de la tierra comeréis. Pero si rehusando os oponéis, por la espada seréis devorados, que ha hablado *Yhwh* (*Is.* 1, 17-20).

*Yhwh* se abre al otro, intercede por el Otro. En la *Totalidad abierta o su apertura a la Exterioridad*, el pensamiento semita *hace justicia* a la víctima, afirma su otredad.

Radicalmente diferente es la ética semita a la griega. Ni si quiera las éticas más críticas del Helenismo lo descubren. El epicureísmo, la escuela del Jardín que en muchas cosas fue contraria al Liceo y a la Academia, propugnaba por un filosofar de todos, joven y anciano, hombre y mujer, hombre libre y esclavo, no descubre la apertura al Otro. Se sabe que Epicuro filosofaba con su esclavo Mis (Diógenes Laercio, 1950: X, 13), pero no se le quitaba “su naturaleza” de esclavo, era lo propio de su *ser*, no podía liberarse por sí mismo, en el mejor de los casos el amo lo liberaba en su lecho de muerte<sup>107</sup>. La mayor crítica que hace la “escuela” cínica es a las “convenciones sociales” que se hacen pasar por naturales ¿Acaso Diógenes de Sínope encontró algún hombre en Atenas con su linterna? Para Diógenes es impensable descubrir lo nuevo, es impensable cambiar el Cosmos (orden), se sale del sentido de la polis sin estar fuera espacialmente, pero le es imposible pensar en construir algo nuevo.

La ética semita no amplía el horizonte, va más allá del horizonte y descubre un nuevo horizonte, el horizonte del excluido y de la víctima, porque él mismo fue una víctima: “No oprimas al forastero; ya sabéis lo que es ser forastero, porque forasteros

---

<sup>107</sup> “De mis esclavos dejo en libertad a Mis, Nicias y Licón; también le doy la libertad a Fedrio” (Diógenes Laercio, 1950: X, 21).

fuisteis vosotros en la tierra de Egipto” (Ex. 23, 9) No es la ética del sabio, ni la moral de los resentidos de Nietzsche, que ya parte del segundo momento de la totalidad, del poder fetichizado. Es una ética mucho más crítica la del pensamiento semita. Los filósofos olvidan (en su mayoría), ignoran o no se ha querido ver que la esencia se juega en el comer y en el beber, en la justicia, es decir, a la comprensión del ser le antecede un momento, lo sentido de la corporalidad viviente. Más que el ser es lo pensado, es lo sentido. Los filósofos piensan el ser, el fenómeno, la nada, especulan porque tienen el estómago lleno y la garganta mojada, parten de lo dado por eso no se les hace problemático. Los grandes sistemas filosóficos, igual en otras disciplinas, creaciones y descubrimientos humanos, se debe al estómago lleno. Y de qué sirve el amor al prójimo en abstracto, si no se le da el pan y el agua al indigente en concreto. Las tres proposiciones: “Pan de indigentes es la vida de los pobres [...] Mata a su prójimo quien le arrebató su sustento, vierte sangre en la tierra quien quita el jornal al jornalero” son una crítica a todas las Éticas formales, valorativas o de juicio. La Ética debe tener principios materiales: el alimento, el agua, el fuego, la tierra, el aire, el conocimiento para objetivarlo, los medios suficientes para la reproducción de la vida, buena vida y vida digna. En los principios materiales se llevan a cabo un criterio vida-muerte. Si quito las condiciones que posibilitan la vida, mato. Si no soy parte de la solución, soy parte del problema.

Inmersos en esta lógica es imposible que el griego piense en una liberación distinta a la del alma. En la tradición bíblica el excluido es libre del sistema fetichizado, de la Totalidad cerrada, cuando toma conciencia de su condición en el sistema (de esclavo en Egipto), cuando toma conciencia de la función del sistema y lo critica. Por eso las revoluciones sociales, *las transformaciones se realizan desde los excluidos del sistema, los que buscan hacer o tener justicia, los desprotegidos del sistema, de los que es vulnerable la vida, su cultura y su dignidad*, los fantasmas de la Totalidad.

Los humildes y los pobres buscan agua, pero no hay nada. La lengua se les secó de sed. Yo *Yhwh*, les responderé, Yo, Dios de Israel, no los desampararé. Abriré sobre los calveros arroyos y en medio de las barrancas manantiales. Convertiré el desierto en lagunas y la tierra árida en hontanar de aguas. Pondré en el desierto cedros, acacias, arrayanes y olivares. Pondré en la estepa el enebro, el olmo y el ciprés a una, de modo que todos vean y sepan, adviertan y consideren que la mano de *Yhwh* ha hecho eso, el Santo de Israel lo ha creado

(Is. 41, 17-20).

¡En el origen hay un *Biotopos, un lugar vivo*, no un panteísmo, el ser humano es un ser para la vida! En segundo momento está el sistema fetichizado, él es la causa negativa en que el ser humano es un ser para la muerte. En la alienación del sistema todo está bien, no se cuestiona, no hay problemática, se es esclavo, se está muerto humanamente. *En la Liberación la muerte se convierte en vida.*

## APÉNDICE 2

### La dualidad de la Alienación y los *Manuscritos del 44* de Marx

**Resumen:** El trabajo versa sobre la categoría filosófica de *Alienación*, fundamentalmente en el sentido que lo utiliza Karl Marx. Revisamos la pluralidad de sentidos, tanto comunes como filosóficos. Analizamos su sentido positivo como *objetivación* y su sentido negativo como *enajenación*. Señalamos la relación de la categoría en su sentido negativo respecto a la propiedad privada y el sistema capitalista. Por último, explicamos las cuatro modalidades en que el joven Marx usa la categoría en sus *Manuscritos del 44*, donde plantea la contraposición de *trabajo creativo* a *trabajo enajenado*, como degradación del ser humano.

**Abstract:** This work examines the philosophical notion of *Alienation* employed by Karl Marx. It explores the diversity of meanings both philosophical and mundane. We review its positive meaning as *objectification* and its negative meaning as *estrangement*. We highlight the negative meaning (alienation) in relation to private property and capitalist system. Finally, this work explains the 4 models in which Marx employs the category of alienation in his *Manuscritos del 44* where contrasts the opposition between *creative work* and *alienated work* as mankind degradation.

#### a) *Alienación: Pluralidad de sentidos*

El concepto de alienación es empleado en disciplinas como: psicología, psicoanálisis, sociología, medicina, teología, política, economía, filosofía, etc., variando sus significados en aspectos específicos, determinados por el campo de estudio. Por ejemplo, para la medicina, la psicología y el psicoanálisis, la alienación tiene que ver con un estado mental de la persona, trastorno o locura. En la religión, específicamente en el judeo-cristianismo, puede referirse a la separación del ser humano de Dios, la “caída” del ser humano del paraíso -desde una visión neoplatónica-, el pecado entendido como una vida separada de Dios. Incluso una posesión diabólica es alienación si se entiende esta como la transformación del ser humano en “otro” distinto, la presencia encarnada del demonio

como pérdida facultativa del cuerpo, abolición o limitación de la libertad: “La esencia de la posesión, escribe el padre Surin a mediados del siglo XVII, consiste en una unión del diablo con el alma, gracias a la cual tiene derecho, a actuar como si fuera el alma de la persona a quien posee” (Foucault, 1984: 89-90). En la Teología cristiana Cristo sería la superación de la alienación como conciliación y restauración (*Epístola a los Efesios: 2*).

Del mismo modo el concepto alienación en filosofía tiene acepciones de contenidos diversos. Nos interesa lo relacionado con el pensamiento de Marx, aunque para ello necesitamos algunas clarificaciones sobre la alienación en sentido filosófico para saber de qué hablamos cuando nos referimos a este concepto dentro de nuestro análisis.

“La alienación tiene su origen etimológico en el vocablo *alius* (femenino: *alia*; neutro *aliud*), esto es, ‘otro’, ‘diferente’. Estar o hallarse alienado es, pues, originariamente estar o hallarse en ‘otro’, siendo este ‘otro’ algo ajeno” (Ferrater Mora, 2004: “Enajenación”). El ser humano debe salir fuera de sí para hacerse otro y hallarse en otro, pero ¿en qué sentido?

Como apunta Carlos Gurmúdez el concepto de alienación tiene una “pluralidad de sentidos porque, como palabra, es una identidad vacía que significa, a la vez, ‘exteriorizar’, ‘expresar’, ‘enajenar’, ‘vender’, ‘enloquecer’, ‘objetivar y ‘extrañar’” (1989: 13). A esta situación podemos añadir la dificultad cuando es empleado por filósofos de distintas corrientes de pensamiento. En este apartado, sólo nos interesa tratar los usos del término en el idioma inglés y alemán por ser los de mayor influencia respecto al carácter filosófico y, por supuesto, en castellano idioma en el que nos expresamos. Nos es necesario para buscar un sentido o sentidos al cual debemos recurrir.

El sentido de la *alienation* en lengua inglesa, según Gurmúdez, es:

“Marca, distintivo, señal”, es decir, una exteriorización. Su primera aplicación tiene el sentido de “cesión o transacción comercial”, que se usaba en la economía inglesa como en todas las teorías del derecho natural, por lo que el individuo cede una parte de su libertad originaria, para crear el pacto social que funda una sociedad organizada. En otro sentido derivado, *alienation* quiere decir “donación”, como pérdida de una parte de sí mismo o de un bien propio, para obtener una seguridad o una ventaja personal. Esta palabra evoluciona

para expresar la idea de “patente, señal o marca” de una mercancía que se ha vendido. Más tarde significa con la palabra *estrangement*, de encontrarse desposeído, que agrega una nueva dimensión espiritual al sentido jurídico-comercial originario (1989: 11).

Como puede observarse en lengua inglesa los sentidos de la alienación van enfocados al derecho y la economía, cuestión importante para la teoría política liberal y la economía política burguesa, puesto que se desarrollaran teorías en torno al contrato y al mercado. Tener en cuenta estos significados y su evolución es importante para el filósofo, Adam Smith, Thomas Hobbes y Kant -influido por la teoría de la economía inglesa- que así lo emplean. Para Olea (1988: 13, nota 1) no está claro si Hegel tomó el término filosófico de Fichte o buscó un término apropiado para traducir el *aliénation* de Rousseau y el *alienation* de la economía inglesa al mismo tiempo de dotarlo de significados propios, lo mismo que haría Marx.

Según Carlos Gurméndez, el primer filósofo en definir la alienación en su sentido filosófico es Fichte cuando dice: “‘El situarse del objeto es una exteriorización del sujeto’ y ‘el Objeto hay que concebirlo como una alienación de la razón’” (1989: 13). Manuel Alonso Olea atribuye a Hegel “si no la invención del vocablo, de etimología vieja y prosapia ilustre y antigua, sí el origen de sus usos modernos” (1988: 13). Los términos en lengua alemana para referirse a la alienación suelen ser *Entfremdung* y *Entäusserung*. *Entfremdung* tiene tres acepciones: 1) El habitual jurista de la transferencia de la propiedad y titularidad de un derecho; 2) “Estar *apartado de sí*” o enajenación mental o locura; y 3) Separación, apartamiento u hostilidad hacia una persona (Olea, 1988: 13-15). *Entäusserung* es utilizado como expresión jurídica y como sinónimo de *Entfremdung* en sentido filosófico.

Al respecto de estos conceptos Gurméndez dice:

De esta palabra inglesa, *alienation*, se derivan las expresiones *Entäusserung* y *Entfremdung*, para indicar un sentido muy próximo, casi idéntico. La primera significa literalmente “deshacerse o desposeerse”. Más tarde esta palabra evoluciona, en una significación amplia y generalizadora, para expresar el acto de la *exteriorización*. Pero como era necesario diferenciar claramente la palabra *exteriorización* de la alienación propiamente dicha, surgió la palabra *Entfremdung* para completarla, con un significado literal y estricto de “enajenar o enajenación”. Luego al componerse estas dos palabras, crean una significación de

manifestación o exteriorización de sí mismo [...] Posteriormente expresan la extrañeza, como hacerse otro o extranjerizarse. También revelan la situación de explotación de un hombre, desposeído de todo, que vive para otros. En un sentido más total y definitivo, la palabra *Entäusserung* significa “objetivarse” y *Entfremdung* “extrañarse” (1989: 12).

Los términos más empleados por Karl Marx son *Entäusserung* y *Entfremdung*, sin embargo, también utiliza *Veräusserung*. Los tres se refieren en sentido amplio a la enajenación y al extrañamiento. *Entäusserung* y *Entfremdung* son conceptos empleados en tres aspectos: a) referido a un *principio general*; b) expresión de un *estado de cosas* dado y c) indicación de un proceso que domina ese estado. Sin embargo, *Entäusserung* es utilizado por Marx cuando el acento se pone en la *exteriorización* o la *objetivación*, en este sentido para ciertas ocasiones Marx emplea *Vergegenständlichung*. *Entfremdung* acentúa el hecho de que el hombre es *enfrentado* por un producto *hostil*, producto suyo, que destruye su propósito. Y *Veräusserung* es el acto de trasladar a la práctica (en la forma de vender algo) el principio de *Entäusserung* (Mészáros, 1978: 294, nota 3). Marx en el texto *Sobre la cuestión judía* señala: “La venta es la práctica de la enajenación [*Die Veräusserung ist die Praxis der Entäusserung* (Mészáros: 1978, 297, nota 27)]” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 489).

El vocablo castellano al igual que el inglés proviene del latín, el cual también expresa algunos contenidos de sus semejantes en inglés y alemán como: enajenar, venta, transmitir el dominio de una cosa o derecho, trastorno intelectual, apartamiento. El *Diccionario de la Real Academia Española*, vigésima segunda edición, dice que la alienación es un “proceso mediante el cual el individuo o una colectividad transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición”. La *alienación* tiene acepciones más comunes con *enajenación* en castellano. Recurrimos de nuevo a Gurméndez para clarificar el término:

[...] *alienación*, es una variante culta de *enajenar* que deriva de *ajeno*, procedente del latín *alienus* y, a su vez, de *alius* que significa “otro”. De este origen común surge una multiplicidad de sentidos figurados y a veces opuestos. Así *alienación* significa “estar alienado-loco”, o “vender un bien alienándolo”, o “estar arrebatado, absorto, arrobado, alelado, impedido”, “estar dentro de sí ensimismado” [...] Pero de los múltiples sentidos que tiene en español, esta palabra, predomina la idea de *Otro*, bien sea para dar una cosa

que es de uno, hacerse otro en locura o ser extraño a uno mismo. En español, pues, la palabra *alienación* expresa la realidad del Yo como “ajeno” u “otro” (1989, p. 12).

El término inglés es más preciso y concreto en tanto las operaciones comerciales. El alemán tiene una acepción de extrañamiento, un sentimiento de no permanencia a lo que debiera ser, como si se tratase de extravío o un “estar fuera de sí”. El término castellano no excluye el hecho de transferencia de una propiedad o un bien por medio del derecho positivo, la actividad de *enajenar*, esto es, ceder o pasar un bien a *otro*, hacerlo *ajeno*. Pero también, y más habitual, en un sentido negativo, por mencionar un ejemplo: La alienación (enajenación) tecnológica. Una persona “hace el punto de referencia de su vida” el televisor, el video-juego, teléfono inteligente, etc., es decir, el sujeto queda a disposición de cierta función u objeto (en lugar de acontecer lo contrario) estando *ajeno a la realidad*, quedando “fuera de sí” *pone su voluntad* en el objeto y sus funciones, es ajeno a sí mismo en tanto las funciones humanas específicas. Hay una inversión, el objeto o función específica controla al sujeto cuando se cree lo contrario, de allí que una persona al ver a otra *excesivamente* “entretenida” en algo, le diga: “estás *enajenado*”

#### *b) Objetivación y Enajenación.*

Como acabamos de ver la *alienación* es una *categoría* abstracta, en su sentido más amplio se refiere a que el ser humano para hacerse otro, o estar en otro debe *exteriorizarse*. Sin embargo, esta categoría abstracta conlleva una dualidad cuando se va estudiando lo específico y lo concreto: un sentido positivo y un sentido negativo.

#### 1) *Exteriorización y Objetivación (+)*

### *ALIENACIÓN*

#### 2) *Extrañamiento y Enajenación (-)*

*Alienarse es un rasgo esencial del ser humano como ser comunitario y singular. 1) La exteriorización y la objetivación es su rasgo positivo. Toda actividad humana, no importa cuál sea, es un exteriorizar u objetivar sobre algo, si no se precisa la actividad esta cumple un carácter abstracto. 2) El rasgo negativo es la enajenación y el extrañamiento cuando al ser humano se le enfrenta de manera negativa, perjudicial, aquello donde se ha exteriorizado u objetivado. Se especifica la actividad que se realiza y yacen implícitas la exteriorización u objetivación.*

En la tradición marxista, que es la que nos interesa, la *alienación* fue entendida como “sinónimo” en su aspecto negativo, sobre todo, como *enajenación*. No se hacía la distinción y pasaban inmediatamente a la crítica, aunque no todo *trabajo* (intelectual, manual, etc.) implica *enajenación* como veremos enseguida. Con lo dicho en el apartado anterior y lo ganado en este apartado, hasta el momento; emplearemos el término *alienación* como equivalente de *enajenación* (de igual manera en las traducciones a nuestro idioma es de mayor influencia), al menos que se indique lo contrario. Y usaremos *exteriorización* y *objetivación* para la *actividad* del ser humano que lo hace salir *de sí* en vez de *alienación*, para no acarrear confusiones y hacer difícil la exposición.

Iniciamos con el sentido positivo. Esta *exteriorización* la hace el ser humano respectivamente en tanto elaborador de objetos y de pensamiento. También se le llama a que el ser humano se *objetiva*. Esto es, una mesa es la *exteriorización* u *objetivación* del ser humano ¿En qué sentido? La mesa no existe o no está dada en el mundo sin la participación del trabajo y el pensamiento humano. La mesa está diseñada por ideas o por pensamiento humano el cual se convierte en objeto o se *realiza* cuando el trabajo manual (pero también tecnológico) lo produce, provocando su existencia en el mundo. En este sentido también afirmamos que el ser humano es creador. En esta *objetivación*, lo que realmente *se objetiva* es la *subjetividad* del ser humano. Los objetos tienen una consistencia humana. De este hecho se deduce que la *subjetividad humana* es tanto *pensamiento* como *actividad*. Vemos la existencia de una *corporalidad unitaria real* de mente y cuerpo, razón y actividad, no una separación del pensamiento y el cuerpo.

Marx escribía en los *Grundrisse* que la producción no podría ser posible sin trabajo pasado acumulado (como acumulación de saberes y prácticas de la humanidad) y que el capital es trabajo pasado objetivado (Marx, 1982: 5). Del mismo modo, todo conocimiento es pensamiento pasado acumulado. La *razón* también se *exterioriza*, se *objetiva*. Un libro no es el producto de una mente singular, sino del pensamiento humano acumulado a través de generaciones. Así como la producción no es posible sin trabajo pasado acumulado, la ciencia y la literatura no son posibles sin el pensamiento pasado acumulado. En un texto está una parte del pensamiento de la humanidad, este se *exterioriza* de manera “inmaterial”

y se *objetiva* físicamente, temporalmente trasciende al autor: “seguramente era un acto mágico el que un hombre, desaparecido del mundo de los vivos desde mucho tiempo atrás, pudiera hablar todavía desde una tablilla [como primer forma del libro]” (Báez, 2004: 310, nota 14). ¿Se objetiva la razón misma? Sí, pero más allá, lo que se objetiva es el *género humano*, el *conocimiento comunitario* y prácticas de la humanidad con aportaciones personales. Por ello, cuando se destruye una biblioteca, lo que se destruye es la memoria humana más allá de la destrucción física: “John Milton, en *Aeropagítica* (1644), sostenía que lo destruido en un libro era la racionalidad representada: ‘[...] quien destruye un buen libro mata a la Razón misma’” (Báez, 2004: 22).

Todo los objetos que nos rodean son parte de la *exteriorización* de la subjetividad humana porque formamos parte de un entorno cultural, obvio, pero no está de más advertirlo, común. En el lenguaje se *exterioriza* la particularidad (sujeto) de la generalidad (comunidad). Se objetiva desde la tecnología al arte como actividad, de nuestra vestimenta a nuestras normas sociales. El ser humano también se *exterioriza* en la naturaleza al modificarla (y al mismo tiempo se modifica el ser humano), al crear conceptos y leyes; a esta relación la llama Marx “la esencia natural del hombre” y “esencia humana de la naturaleza” (Mészáros, 1978: 99). La naturaleza del ser humano es ser activo, productor, transformador. Los objetos son prolongación objetivada del sujeto. Estos objetos son humanizados mediante la *actividad sensorial humana*, la naturaleza es humanizada y en este proceso el sujeto se afirma como ser humano en su *esencia*. Para Marx, la actividad que permite la *objetivación* del ser humano es el *trabajo*.

El *trabajo* es el medio por el cual el ser humano se provee de alimentos y satisface sus necesidades básicas, no sólo instintivas, porque esto sería quedarse en la “animalidad” instintiva-biológica, sino sus necesidades subjetivas, por ello existe la cuestión estética, la cual no deja de ser actividad sensorial humana. Para el joven Marx *el arte es actividad creadora objetivada de la subjetividad humana*, donde se despliegan las *capacidades* y virtudes del ser humano mediante las “leyes de la belleza” (Marx, 1974b: 112). Dialécticamente, del mismo modo, no todo arte está exento de *enajenación*.

En el aspecto de la *enajenación* es donde Marx inicia su crítica a Hegel. La crítica de Marx es a la *dialéctica hegeliana* por un lado, y por otro, a la *Fenomenología del*

*Espíritu*. El problema que ve Marx en Hegel es que el ser humano participa en el proceso de *despliegue* de las *formas* del *espíritu* o *la conciencia* (las distintas relaciones entre *sujeto* y *objeto*, de la Certeza Sensible al Saber Absoluto), de una forma *irreal* y tan *abstracta* que no corresponde al ser humano *concreto*, *real*, de carne y hueso. Tanto el *método dialéctico* y el movimiento de la Historia, en el que participa el ser humano es *abstracto* y *especulativo*:

[...] sólo Hegel ha encontrado la expresión *abstracta*, *lógica*, *especulativa* para el movimiento de la Historia, que no es aún historia *real* del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo *acto genérico* del hombre, *historia del nacimiento* del hombre (Marx, 1974b: 185) [...] Toda la *historia de la enajenación* y toda la *revocación* de la enajenación no es sino la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento lógico especulativo (Marx, 1974b: 187-188).

En la exposición del Saber Absoluto también desaparece el ser humano *real* y *concreto*. El Saber Absoluto, el espíritu autoconsciente, que se capta a sí mismo, es el proceso donde el objeto inmediato de la conciencia no es sino la conciencia misma, es decir, lo que en momentos anteriores le parecía extraño o ajeno, mediante sucesivas afirmaciones y negaciones, era el Sujeto mismo. Entonces, el Saber Absoluto, el espíritu, se conoce a sí mismo como Sujeto. Pero al descubrirse como Sujeto en el desarrollo de las sucesivas formas desaparece toda objetivación y se suprime la enajenación (Sánchez Vázquez, 1982: 53).

Marx también le reconoce un gran mérito a la exposición teórica y a los descubrimientos de Hegel:

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*. La relación *real*, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico en general, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus *fuerzas genéricas* (lo cual, a su vez,

sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia) y se comporta frente a ellas como frente a objetos (lo que a su vez, sólo es posible de entrada en la forma del extrañamiento) (Marx, 1974b: 189-190).

Y al mismo tiempo, Marx, se separa de la exposición hegeliana. Él realizó la distinción entre *objetivación* y *enajenación*, al diferenciar el trabajo positivo del negativo, ya que:

Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía Política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia* del hombre, que se prueba a sí misma; él sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o como hombre *enajenado*. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstracto espiritual* (Marx, 1974b: 190).

El trabajo es el medio necesario por el cual el ser humano se crea a sí mismo, se autogenera y reproduce su vida. El ser humano objetiva sus *fuerzas genéricas*, mediante el trabajo, pero sólo puede hacerlo como *ser genérico*, como producto de la asociación de seres humanos, en *comunidad*. El ser humano *real, concreto*, se objetiva en el proceso de producción y al mismo tiempo, cobra dimensión *real* (la objetivación, en el campo económico en la esfera de la producción). De la misma manera, la *enajenación* se da en el proceso de producción, *enajenación real* del ser humano concreto. Hegel admite el trabajo del ser humano en cuanto espiritual y en cuanto abstracto. No somete a la crítica, la forma histórica de la Economía Política moderna fundamentada en la *propiedad privada*, donde el trabajo aparece como *trabajo enajenado, ser humano enajenado, trabajador enajenado*.

El joven Marx va a estudiar la Economía Política moderna, en tanto propiedad privada, para someter a la crítica la derivación de esta, en forma de vida del *trabajador enajenado* en el proceso de producción, cerca de descubrir la esencia del capitalismo.

### c) *Propiedad privada y enajenación contractual*

La primera vez que en Europa se da la “universalidad” del comercio -o enajenación como “vendibilidad” universal (Mészáros, 1978: 33-47)- paulatinamente, es con el predominio del sistema económico capitalista, después de ir derrotando gradualmente el feudalismo hegemónico de la Edad Media. Esta visión teórica de la “universalidad” del comercio ve

las cosas fabricadas por los seres humanos y los objetos naturales como objetos susceptibles de venta. Según Marx, esto es lo que Thomas Müntzer vislumbra cuando reclama a Lutero secularizar el mundo sagrado, la obra de la creación: “es intolerable que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre” (Marx y Engels 1982, vol. 1: 488). En el feudalismo y en la cristiandad había cosas inalienables, era el carácter sagrado del orden de cosas, era el orden establecido por mandato divino. Uno de esos aspectos fundamentales del feudalismo era la posición privilegiada del Señor y las condiciones políticas que giraban en torno a la propiedad de la tierra. “La vieja sociedad civil [el feudalismo] tenía un carácter *directamente político*; en ella, los elementos de la vida civil, por ejemplo la posesión de los bienes, o la familia, o el tipo y el modo de trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación” (Marx y Engels, 1982, vol. 1: 481). “El orden social confería sólo al ‘señor’ el poder ‘vender’ a su siervo, o de enajenarlo por testamento” (Mészáros, 1978: 33) Así lo especifica Hobbes:

Y puesto que, tanto el siervo como todo cuanto le es confiado, es propiedad del amo, y todo hombre debe disponer de la que le pertenece y cederlo a su arbitrio, el amo puede, por esta razón, enajenar su dominio sobre ellos, o darlos, testamentariamente, a quien desee (Citado en Mészáros, 1978: 296, nota 22).

En la sociedad feudal no existe plena libertad de la propiedad privada, sino de la propiedad de la tierra de los señores, lo cuál sería una de las trabas para el desarrollo del capitalismo como sistema económico dominante en Europa -Por ello, “incluso la tierra, uno de los pilares sagrados del antiguo orden social debía volverse enajenable” (Mészáros, 1978: 33)-, dificultando a los habitantes de las ciudades medievales el poder enajenar. Para enajenar las cosas de la comunidad debía hacerse con el consentimiento y permiso del rey.

Marx reconoce a Hegel haber iniciado la filosofía del derecho con el estudio de la posesión, “ya que constituye la relación jurídica más simple del sujeto” (Marx, 1982: 23). Hegel en la *Filosofía del Derecho* (parágrafos 34ss) distingue posesión (*Besitz*), propiedad (*Eigentum*) y apropiación (*Aneignung*) (Véase Dussel, 2004: 227-228). Este es el sentido jurista-contractual del término alienación: “La transferencia de la propiedad de una cosa o

de la titularidad de un derecho [de posesión] de una persona a otra” (Olea, 1988: 13). De esta manera queda salvaguardada la “libertad” como libertad contractual. La propiedad de la persona queda alienada, es decir, objetivada, exteriorizada en el contrato. De ahí que el contrato sea la *subjetividad objetivada* de la persona como garantía de la transferencia de su propiedad a otro. Y la libertad objetivada como querer transferir a un otro. No es una voluntad ajena que se impone a ella -no por ello sin asimetrías-, sino, la propia voluntad de querer transferir en el contrato. El contrato se transforma en una mediación –al mismo tiempo mediado por un marco institucional histórico (el Estado Liberal, en la modernidad, por ejemplo) garante de que se cumpla el contrato o, en lo contrario, punitivo dentro de los márgenes institucionales del contrato- entre dos personas donde se ha *enajenado* la propiedad de uno para transferírsela al otro. Sin embargo, el contrato media entre dos personas, media relaciones asimétricas. Esta relación contractual es asimétrica porque está *condicionada* por un *proceso social histórico previo*, favoreciendo en mayor o menor grado una de las partes, raramente equitativa y benéfica para ambas.

Hegel ve muy bien, expresado de manera abstracta aunque no histórica, que la consecución de este lugar preferencial en el contrato se da mediante el enfrentamiento de los individuos -para nosotros en momentos históricos específicos-, de allí que se busque el reconocimiento. Ya desde sus escritos sobre *Filosofía Real* responde a ¿qué es lo que se tiene que reconocer?

Sólo el objeto mismo genera derecho, es decir la referencia *que reconoce* [...] el hombre tiene derecho a tomar posesión de lo que pueda como individuo; tiene el derecho, lo que va implicado en su concepto de ser él mismo; con ello el hombre es el poder frente a todas las cosas [...] La toma de posesión es un apoderarse sensible y tiene que convertirse en jurídica mediante el reconocimiento. Por el hecho de ser no es jurídica [...] Es mi propiedad porque los otros lo reconocen; pero que reconocen los otros: lo que ya tengo, aquello en cuya posesión estoy (Hegel, 1984: 176-177).

Lo fundamental de lo que da cuenta Hegel es que el objeto como criterio de derecho se da en tanto que otro individuo queda privado de la posesión del objeto; al quedar privado un individuo del objeto, le reconoce como propiedad a quien lo posee. El objeto está en potencia de ser posesión de los individuos, la diferencia es, un individuo realiza para sí la

posesión del objeto, mientras el otro se queda en la pura posibilidad de poseerlo. Poseer es un mero tener el objeto -por ejemplo, sostener algo en la mano- este se hace efectivo en su uso, por decir en un fin. El arrojar una piedra es un uso efectivo cuando se lanza hacia la corona de un árbol para bajar un balón atorado. En cambio la “propiedad es el *derecho* o la *capacidad subjetiva*” (Dussel, 2004: 227), es decir, el reconocimiento mediante normas jurídicas escritas -contratos, facturas, etc.- o por costumbre dentro de las prácticas comunitarias que pueden ir desde el clan al estado nación. En la *Filosofía del Derecho* también hará la distinción del concepto de *apropiación*, el cual es “la síntesis objetivo-subjetiva, ya que es posesión y propiedad; es uso con derecho. Es la realización de la posesión y la propiedad” (Dussel, 2004: 227). La propiedad y la apropiación, su uso efectivo y reconocimiento, se dan en un ámbito comunitario.

Marx no dejará pasar la ocasión de señalar el error de Hegel acerca de que “no existe posesión antes de la familia o de las relaciones de dominación o servidumbre, que son relaciones mucho más concretas” (Marx, 1982: 23). No es exacto que la posesión individual -la propiedad privada- evolucione históricamente hacia la familia. Desde siempre el ser humano ha sido comunidad y por ello toda comunidad presupone la posesión, la propiedad y la apropiación como categorías jurídicas. Partir del principio “individuo” es partir de un hecho histórico inexistente, falsear la historia mediante el ocultamiento de una teoría ideológica sustentada no históricamente.

Estas condiciones asimétricas se acentúan con el desarrollo del capitalismo, ya que no únicamente la naturaleza y los objetos fabricados por los seres humanos son apropiados como cosas susceptibles de venta, sino que el ser viviente, el ser humano concreto *debe* y *es* transformado en cosa (en la industria el obrero y la *fuerza de trabajo* como mercancía), *cosificado* (*reificado*). Ser objeto de propiedad, en el mejor de los casos, hasta que concluya el contrato, como en el capitalismo mercantil inglés del siglo XVII, precedido por el capitalismo mercantil español. En estas circunstancias se da un hecho de relevancia histórico de alienación y cosificación del ser humano. Contratos de servidumbre, donde se enajena la libertad del ser humano, miseria y/o muerte o voluntad alienada. La cosificación de prisioneros, mujeres, vagabundos y huérfanos. Negros como blancos eran secuestrados, los primeros vivían esclavizados y los segundos bajo la modalidad de sirvientes

escriturados vivían entre la libertad y la esclavitud, todos ellos rumbo a América y el Caribe en las colonias. Un episodio en la constitución de la Modernidad inglesa.

#### *d) Trabajo enajenado y sus modalidades*

En los *Manuscritos del 44* Marx habla explícitamente de cuatro tipos de enajenación del trabajo que se dan en el sistema capitalista: 1) Al trabajador se le enajena su producto (del *mundo exterior sensible*), 2) se enajena a *sí mismo*, 3) se enajena su *ser genérico* y 4) se enajena respecto a los otros humanos. Todos los tipos de enajenación se interrelacionan.

1) La realización del trabajo en la Economía Política aparece como “*desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación” (Marx, 1974b: 105-106). Con la propiedad privada, al trabajador se le aparece el producto de su trabajo como un *poder independiente*, como un ser *extraño* porque queda privado de él, despojado, no puede acceder al producto de su trabajo:

La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo [...] La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tanto menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital [...] La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil (Marx, 1974b: 106).

El ser humano no puede usar los objetos como satisfactores, ni como instrumentos para poder llevar a cabo la actividad productiva, es decir, queda privado del consumo de ellos. Frente a él están los productos, pero de manera hostil o extraña, ya que al concluir su fabricación le queda prohibido acceder a ellos, se le arrebatan para los fines del mercado, son propiedad del capitalista, propiedad ajena. De este modo el trabajo –que Marx posteriormente llamará capacidad o fuerza de trabajo– en tanto mercancía, queda dominado por el capital, a pesar de ser el trabajador el creador de los productos mediante la objetivación de trabajo. La Economía Política considera el trabajo abstractamente como

cosa, de ahí que no pueda ver críticamente las consecuencias funestas que esto trae para el trabajador:

[...] cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valor crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador [...] Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador (Marx, 1974b: 107-108).

2) El trabajador en su *actividad*, como trabajo, se produce a sí mismo, pero en la industria capitalista la actividad desempeñada mediante el trabajo no le es creativa ni satisfactoria, sino todo lo contrario, repetitiva y fatigosa:

[...] el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu [...] para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro [...] así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo (Marx, 1974b: 108-109).

Si el obrero queda reducido a una mercancía, el trabajo, en la industria capitalista, desempeña un papel de máquina, la *actividad* pierde su humanidad. Sus funciones quedan reducidas al mínimo, no por ello libres, sino sujetas al ritmo de la industria y del capitalista. La máquina no libera al trabajador de la *actividad* fatigosa del trabajo, sino que la hace tediosa. Vuelve al trabajo en una cosa abstracta y dominada al ritmo de la máquina. La actividad humana creativa queda aniquilada en la monotonía del trabajo, queda atrofiado y enajenado física y mentalmente, como queda plasmado en diversas escenas de *Tiempos Modernos* de Charles Chaplin. Marx va concluir que el ser humano en esta *autoenajenación* o actividad enajenante, va a sentirse libre únicamente en sus funciones biológicas, “en el

comer, beber, engendrar [...] y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (1974b: 109).

3) La tercera modalidad de la enajenación del trabajador es respecto a las relaciones humanas, de su *ser genérico*, como miembro de la humanidad. El ser humano, como vimos anteriormente, cuando se objetiva, lo hace intelectualmente como razón y físicamente mediante el trabajo. El mundo a su alrededor y los objetos en él son productos del ser humano, en ellos se contempla a sí mismo, singularmente o como género porque supone una comunidad. El trabajo es una actividad vital, no sólo por producir objetos, sino por producir los objetos de su subsistencia, la misma actividad humana produce sus satisfactores físicos. En la producción de los medios de subsistencia, necesariamente lo realiza como género (“La vida productiva, es sin embargo, la vida genérica” (Marx, 1974b: 111). La humanidad crea vida, su propia vida. A diferencia de los animales, que producen en lo inmediato “para sí o para su prole”, el ser humano produce para todo el género y más allá de sus necesidades inmediatas, produce libre de las necesidades físicas, por ello, creador de arte.

El trabajador *enajenado* de su producto y de *sí mismo*, en su *actividad*, conforme a la *propiedad privada*, da como resultado la enajenación de su *ser genérico*, “hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta” (Marx, 1974b: 111).

Las relaciones humanas que debieran producir para la comunidad, en el sistema capitalista se vuelcan para producir conforme a la vida individual, 1) para el capitalista como propietario, concentrando medios de existencia en sus manos y, 2) para el obrero en cuanto pueda satisfacer su necesidad física indispensable para su existencia, pero despojado de todo poder creativo. El trabajo le sirve al obrero para satisfacer sus necesidades biológicas (animales-instintivas), no las humanas (creativas, un ejemplo entre otros son las artes).

En las dos modalidades anteriores de *enajenación* se encuentra implícita esta modalidad:

El trabajador enajenado, por tanto: Hace del *ser genérico del hombre*, en tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana* (Marx, 1974b: 113).

El *trabajo enajenado* y la propiedad privada escinden la *comunidad*, lo que debiera ser comunidad, se transforma en “individuos”, la *esencia humana comunitaria* se transforma en vida “individual”.

4) La consecuencia inmediata de la escisión de la comunidad en “individuos”, de su *ser genérico* (y las otras dos enajenaciones), trae como resultado que los seres humanos se contra pongan unos a los otros. Al ser humano singular, en este caso el trabajador, también le es ajeno el trabajo del otro, el producto del trabajo del otro y su misma relación personal con el otro:

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana (Marx, 1974b: 113).

En el proceso de producción están enfrentados, llegan a competir entre sí para mantener el empleo u obtenerlo. El individualismo y el egoísmo es el *espíritu de la época* capitalista y la propiedad privada. El *espíritu de comunidad* en tanto *esencia humana* ha sido desgarrado por el *trabajo enajenado*.

En la relación económica que tiene por fundamento la propiedad privada capitalista, Marx, ve la *degradación del género humano* al estar enajenado del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico y de la enajenación de la relación ser humano-ser humano. La objetivación afirma su humanidad, la enajenación la niega.

## APÉNDICE 3

### **Idolatría y fetichismo en el ámbito de la religión**

a) *John Bowker: Diccionario abreviado de las religiones del mundo* (2006: 228 y 299). El estudioso de las religiones nos dice que **fetiche** viene del portugués *feitiso*, “cosa hecha”. El fetiche es un objeto milagroso o venerado. “Este término ha tenido una extensa gama de usos y significados. En principio, procede de los primeros comerciantes y viajeros portugueses que fueron a África occidental, denominación que dieron a los objetos (que a menudo llevaban los nativos) y que tenían en gran estima”. La primera conclusión, según este diccionario, de los viajeros fue que un fetiche es igual a un ídolo; la segunda conclusión de los viajeros fue que el fetiche no es un objeto de adoración sino de *poder*. El diccionario hace referencia del concepto en su utilización en el psicoanálisis, tiene una entrada a “fetiches y amuletos”, lo cual sirve de ejemplo para ver la intersección de los conceptos y su íntima relación en complejidad. Y por último nos dice: “En términos coloquiales, un fetiche es un objeto que causa una preocupación obsesiva, ‘hacer de algo un fetiche’”.

**Idolatría** (gr., *eidolon*, “imagen” + *latreia*, “culto”): “Es la atribución de valor absoluto a lo que no es absoluto y la actuación respecto a un objeto, persona o concepto como si fuera merecedor de adoración o compromiso”. Esto es, tratar como si fuera Dios a lo que no es. Del mismo modo al tratar las representaciones como si fuera Dios. También dice algo interesante a nuestro parecer: “En este sentido la idolatría es poco frecuente, puesto que en la mayoría de religiones los devotos son muy conscientes de que la imagen no se ha de confundir con lo que representa”.

b) *Jean Chevalier: Las religiones: Origen y actualidad* (1976). Nuestro autor es Dr. en filosofía y teología. **Fetiches**: “Objetos fabricados en los que se piensa que habitan los dioses vagabundos y espíritus o, al menos, en los que han depositado su poder”. Los dioses y espíritus a “veces son identificados con los objetos mismos”, Chevalier menciona ejemplos que a nuestro parecer tienen que ver más con los amuletos. No hay un fetichismo

o “religión del fetiche”, esto presupone creencias animistas, lo cual nos recuerda a Edward Tylor.

**Idolatría:** Es el “*culto* tributado a las imágenes que se identifica simplemente con la divinidad y se *adora* como a *dioses* (ídolos en este sentido pleno) o se considera como sede en la que habita alguna divinidad, como su templo o su instrumento de acción. La idolatría se extiende también más allá de las imágenes a objetos materiales: piedras perfectas, árboles, montañas, fuentes, etc. a todo objeto adorado por razón de los poderes que se le atribuyen, tenido por dios, morada de dioses o instrumentos de su poder”. Se nota que en esta definición de idolatría hay una intersección con el fetichismo

*c) Manuel Guerra Gómez: Diccionario enciclopédico de las sectas (1999: 288-289 y 349).* Este autor nos habla desde el punto de vista del creyente católico. Este diccionario tiene una entrada para fetiche y otra para fetichismo. **Fetiche:** 1) En la religión tradicional de África “el fetiche no es propiamente venerado, sino utilizado en cuanto sirve el ‘poder/la fuerza’ concentrados en él por medio de un rito o de alguna sustancia especial”; 2) En la brujería la eficacia que a veces tienen o parecen tener los fetiches no se da por medio de la bruja, fetiche o instrumento, “sino de la víctima que capta de modo consciente o más frecuentemente de alguna manera paranormal la intención de la bruja o brujo con tan obsesiva insistencia que lo pone en práctica”.

**Fetichismo:** 1) Es la creencia mágico-religiosa en la cual existen poderes sobrehumanos, de objetos naturales o artificiales. 2) El *fetichismo desacralizado* existe en pueblos civilizados “cuando las personas, especialmente las mujeres, usan colgantes, amuletos, talismanes, tanto personales como colocados de utensilios, vehículos, etc.” y a estos objetos se les “atribuye virtud peculiar”, “de ordinario de valencias benéficas”. 3) “Atribución cuasi-mágicos a ciertas realidades”, sean las ciencias o el progreso técnico, en tanto se crea que garantizan la felicidad humana como “dogmas y puntos de referencias absolutos de la verdad”. Según Guerra, es “lo que ha ocurrido con el cientificismo y con el progreso científico-técnico hasta que se quebró su línea supuestamente progresiva e indefinidamente ascendente”.

Idolatría, no viene como entrada, sino ídolo. El **ídolo** es un conocimiento religioso, “expresión o lenguaje esencialmente simbólico”. Lo espiritual no puede captarse con los sentidos. Las imágenes y símbolos son analogías y estas intentan expresar lo inexpresable. Respecto al asunto de los símbolos y las imágenes existen dos posturas: a) la *iconoclasta*, “que separa excesivamente e incluso deshilacha y rompe la relación entre el símbolo y lo simbolizado”; b) la idolátrica, “que tiende a identificar lo simbolizado y su símbolo”.

d) *Franz König: Diccionario de las religiones* (1964: 538-539 y 686-687). El Cardenal König en su estudio nos da una explicación interesante sobre el **fetichismo**, “apenas hay otro fenómeno, en todo el campo de las religiones primitivas, que haya sido tan fundamentalmente mal entendido como el fetichismo”: 1) “Se da por supuesto que el negro del África occidental se contenta con dirigir sus oraciones o sus ritos a ídolos formados por troncos o terrenos tallados de madera o piedra”, sino que en realidad lo que sucede es lo siguiente; 2) “Los negros [africanos occidentales] en cuestión poseen también un elaborado culto a los dioses, a los espíritus y a los antepasados, y el fetichismo no es otra cosa que un desarrollo especializado de la concepción dinamista típicamente africana, centrada en la fe en una potencia impersonal (energía, orenda, dinamismo), entendida más precisamente como la fuerza vital que opera en todas las partes del mundo y se encuentra acumulada en determinadas cosas, personas o lugares”; 3) “a partir de este punto, surgió la creencia de que la posesión de dicha fuerza puede servir también para dañar a los enemigos”; 4) “el fetichismo no es otra cosa que la fe en la existencia de un poder capaz de operar de modo positivo o negativo y del cual no se puede prescindir en la vida”; 5) “el fetichismo cree en su existencia y lo único que le interesa es ponerlo de su parte [...] con el tiempo se desarrollara un complejo sistema de prácticas de hechicería con el fin de dominar este poder, encerrarlo en cosas determinadas y ponerlo a disposición de los hombres”; 6) “*los fetiches* son nunca ni en parte alguna ídolos o divinidades a las que se rinde culto, sino amuletos o talismanes, peculiares del África occidental, que pueden ser propiedad de la tribu, o bien propiedad de los individuos”; 7) “La eficacia del fetiche depende de la cantidad de potencia que esté encerrada en él. Si con el tiempo disminuye su vigor, se procura hacerlo servir por medio de sacrificios sangrientos, ofrendas de alimentos, hechizos o clavándole clavos [*sic*], de un modo semejante a las invocaciones y sacrificios hechos a los antepasados y a los espíritus”.

**Ídolo:** “*eidolon* significa, en griego, ‘imagen’ y es un sinónimo de *psykhé* (alma)”. König es el único autor que nos da esta referencia. Él nos da una entrada según la arqueología. La cual entiende al ídolo como figurillas, encontradas en yacimientos megalíticos (“especialmente en sepulcros y viviendas”), de ser humano y animales, independientemente del material, correspondientes “a las culturas superiores arcaicas”. Eran objetos utilizados en los cultos y sobre todo estaban relacionados a figuras femeninas cuando éstas, explícitamente, mostraban el sexo. Estaban asociadas, sobre todo, a la región del Asia menor, por ejemplo, Mesopotamia. Y lo que nos llamó más la atención sobre esta entrada es: “Los ídolos tenían siempre carácter devocional, pero no pueden ser interpretados como imágenes de dioses”.

e) *Paul Poupard: Diccionario de las religiones* (1987). El Cardenal francés nos dice que **fetichismo** viene del portugués *feiticio* (facticio, fabricado): Es la “práctica habitual de la magia” “a cabo de las fronteras de la religión”, es decir, en sentido estricto el fetichismo no es religión. **Idolatría** es el culto (*latreia*) rendido a un ídolo (*eidolon*, imagen, retrato) considerado como un sustitutivo de lo divino. También es la representación de lo divino, un producto de la naturaleza, ser humano, astro, etc. La idolatría como “imágenes talladas (hebreo: *pessel*) o de todo retrato (*temounah*) estaba destinado a prevenir a los israelitas, siempre atraídos por los cultos cananeos, contra las religiones de los países vecinos”.

f) *María Teresa Román: Diccionario de las religiones* (1996). La Lic. en psicología y Dra. en filosofía nos remite al término **fetichismo** empleado por De Brosses en la obra *Del culto de los dioses fetiches*. **Idolatría** “puede ser definida como culto rendido a un ídolo considerado como sustantivo de deidad”. Como se nota, no es precisa su definición, hasta cierto punto deja verse que el ídolo es un fetiche por la sustantividad de deidad. Las tres grandes religiones monoteístas (Islam, Cristianismo y Judaísmo) rechazan la idolatría. Según la autora, en la China pre-confuciana la idolatría era inexistente y el Budismo la introduce masivamente en el culto de la utilización de imágenes. Este diccionario también distingue la idolatría de ícono (*eikon*, imagen), este último sería una pintura religiosa realizada sobre una tabla.

g) *César Vidal: Enciclopedia de las religiones* (1997). Aunque nuestro autor es Dr. en historia, filosofía y teología y Lic. en derecho, su obra de 736 páginas no tiene una entrada

para fetichismo o fetiche. Sobre la **idolatría** nos da una precisión histórica. En la cristiandad “el concilio de Elvira (inicios s. IV) reitera todavía la prohibición de pintar imágenes en el interior de las iglesias [canon 36]”. También nos dice que hay pecados sociales que condena la tradición semita (Ber. b; Ket. 68 a; Shab. 105b) y que el Talmud, Avodá Zará prohíben la adoración a los ángeles y constelaciones.

## APÉNDICE 4

### **Cronología de Enrique Dussel (hasta 1993)<sup>108</sup>**

1934 El día 24 de Diciembre nace Enrique Domingo Dussel Ambrosini en La Paz, un pequeño pueblo de la provincia argentina de Mendoza.

1953-1957 Estudia Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Entre sus profesores se encontraban Ángel González Álvarez, Mauricio López, Arturo Roig, Guido Soaje Ramos y Antonio Millán Puelles de la Universidad Central de Madrid. Se licencia.

1957-1959 Estudia en Madrid en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central (Complutense). Revalida su tesis: *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*. Presenta un trabajo para ganar un premio de investigación en el Colegio Guadalupe: *El bien común en la Escuela Moderna Tomista o la Segunda Escolástica*. Tesis doctoral (presentada en Abril y defendida en Junio) en la Universidad Central de Madrid: *El bien común. Su inconsistencia teórica*, III tomos, dirigida por A. Millán Puelles. Se relaciona con X. Zubiri, J.L. López Aranguren, P. Laín Entralgo, J. Marías, etc.

1959-1961 Vive en Nazaret (Israel), con el obrero y sacerdote Paul Gauthier. Trabaja como carpintero en la construcción 11hrs. al día viviendo en una cueva. Estudiante de hebreo en el *úlpán*. Escribe *El Humanismo helénico* (publicado en 1975). Se instala en Francia. Estudia Teología e Historia en La Sorbona. Toma clases con Paul Ricoeur. Trabaja como bibliotecario, para costearse sus estudios.

1963 Viaja a Alemania. En Múnich conoce a Johanna Peters, con quien se casará poco después. Tienen dos hijos: Enrique (1965) y Susana (1966). Estudia historia con Joseph Lortz, con quien comienza los estudios para el doctorado en Historia de la Iglesia. Se traslada a Maguncia (Alemania) al Instituto de Historia Europea. Miembro investigador de dicho instituto (1963-1965).

---

<sup>108</sup> Tenemos como base la "Cronología de Enrique Dussel" de Mario Moreno Villa (*Anthropos*. Número 180, Enrique Dussel: Un proyecto ético político para América Latina. Septiembre-Octubre 1998, pp. 37-38).

1964-1966 Viaja a estudiar al Archivo de Indias de Sevilla, con motivo de la realización de su tesis doctoral. Escribe *El Humanismo semita* (publicado en 1969). En Múnster (1964) uno de sus profesores fue Joseph Ratzinger.

1965 Licenciado en Estudios de la Religión en el Instituto Católico de París. Publica en *Revista de Occidente* el artículo “Iberoamérica en la Historia Universal”.

1967-1968 Doctorado en Historia. La tesis, dirigida por Joseph Lortz en Maguncia y Robert Ricard en París: *El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, IX tomos. Descubre la importancia de Bartolomé de las Casas en la Historia Mundial. Publica *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Consigue una beca por la OEA para estudiar en México con Leopoldo Zea. Pero finalmente regresa a Argentina y acepta la invitación de la Universidad Nacional del Nordeste (Chaco, Resistencia) para profesor adjunto de Antropología y de Ética. Escribe *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal (Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “Weltanschauungen”)*, en 1966. Desde 1968 es profesor de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) hasta 1975. Escribe *El dualismo en la antropología de la cristiandad: Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (publicada en 1974). Profesor del Instituto Pastoral del CELAM (Quito, Ecuador) hasta 1973.

1969 Miembro del Comité de Redacción de revistas internacionales *Concilium* (Nimega), y de otras revistas como *Cristianismo y Sociedad* (México), *Servir* (México), *Christus* (México), *Liberación* (Porto Alegre).

1970 Primeras formulaciones de la Filosofía de la Liberación. Influjo de Hegel y Husserl, Heidegger y la fenomenología.

1971 Publica *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Entra en contacto con la obra de Emmanuel Levinas *Totalidad e infinito*.

1972 Publica *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (Posteriormente *Método para una filosofía de la Liberación. Superación*

*analéctica de la dialéctica hegeliana*) También *Caminos de la Liberación latinoamericana I* (después verán la luz varios volúmenes más, con un total de 4).

1973 Comienza la publicación de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (con un total de 5 vols., a partir del tercero como *Filosofía ética latinoamericana*). La noche del 2-3 de Octubre Dussel y su familia son objeto de un atentado de bomba, por parte de la extrema derecha (miembros del sindicato metalúrgico a través del denominado “Comando Ruci”), que destruyó la mitad de su casa en Mendoza. El día 3 de Octubre dicta una conferencia sobre la *Apología de Sócrates* en analogía a la vivencia de esa noche: *La función práctico-política de la filosofía*. Le acusan de “marxista” y de “corruptor de la juventud”. Se suceden las amenazas de muerte por escuadrones paramilitares. Presidente de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) hasta 1993.

1975 Publicación de *Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana* (con D.E. Guillot). Purgas en la Universidad Nacional de Cuyo. En Marzo Dussel será expulsado, junto con otros profesores. Uno de sus compañeros y una alumna son asesinados. El gobierno militar clausura la Revista de Filosofía Latinoamericana, fundada por Dussel, J.C. Scannone, O. Ardiles, y otros. Sus libros son censurados y guillotizados en las editoriales. El día 15 de Agosto parte al exilio en México. Miembro de la Asociación Filosófica Mexicana. Profesor titular “C” en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (México). Profesor de Historia de la Iglesia y Estudios de la Religión, ITES (México, D.F.) hasta 1985.

1976 Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en posgrados de Estudios Latinoamericanos y de Ética en el Colegio de Filosofía.

1977 Ve la luz su obra *Filosofía de la Liberación*, escrita de memoria, sin bibliografía. Sus libros y ficheros quedaron en Argentina. En la UNAM inicia un seminario, que llevara diez años, donde se lee cronológicamente la obra central de Marx.

1978 Publicación de *Filosofía de la Poiesis (Filosofía de la Producción*, 2ª ed. 1984). También *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*.

1981 Recibe el Doctorado Honoris Causa en Teología, por la Universidad de Friburgo de Suiza.

1983 Publicación de *Historia General de la Iglesia en América Latina. I/1. Introducción*. Miembro de la Comisión de Historia de la Iglesia en el Tercer Mundo en EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), coordinador de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL) y miembro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), con sede en Friburgo.

1985-1990 Frutos de los seminarios universitarios en México son: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* de 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* de 1988 y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* de 1990. Para estas dos últimas obras, revisa los manuscritos inéditos (en la época) en el Instituto Marxista Leninista (IML) de Berlín (DDR) y el Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG) de Amsterdam. Publica *Ética comunitaria* (1986). El 24 de Noviembre de 1989 en la Academia Católica de la Arquidiócesis de Freiburg comienza el debate con la *Ética del discurso* de Apel, posteriormente con la teoría de la *Acción Comunicativa* de Habermas. Miembro del Executive Committee del IAMS (International Association of Mission Studies) (1986-1990). Miembro de Carrera, Nivel III del Sistema Nacional de Investigadores (SNI, México) y Miembro del Consejo Editorial de la revista *Pasos* (DEI, San José Costa Rica) desde 1990.

1991 Diálogos con P. Ricoeur, R. Rorty, Ch. Taylor, G. Vattimo, etc. Miembro de The Board of Consulting Editors of The Journal of Value Inquiry (The Haag).

1992 Publicación de *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (con. K.O. Apel y R. Fornet- Betancourt). También: *El encubrimiento del otro: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, producto de 8 conferencias en la Johan Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt respecto a los 500 años de la invasión europea a América.

1993 Publica *Las metáforas teológicas de Marx*. Miembro del Comité de Evaluación de Revistas Científicas mexicanas (CONACYT, México, 1993-1995). Miembro del Comité del Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (UAM-Iztapalapa).

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Enrique Dussel

Pueden consultarse la mayoría de sus obras, artículos y estudios sobre E.D. en: (2013) *Biblioteca Enrique Dussel* [CD-Rom]. México: UAM-X, División de Ciencias Sociales y Humanidades; [www.enriquedussel.com](http://www.enriquedussel.com) y en [www.ifil.org](http://www.ifil.org).

(1969) *El humanismo semita: Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: EUDEBA.

(1972) *Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires: Latinoamérica libros.

(1973a) *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

(1973b) *Para una ética de la liberación latinoamericana II: Eticidad y moralidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

(1973c) *América Latina, dependencia y liberación: Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires: Ediciones Fernando García Cambeiro.

(1974a) *Caminos de liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética*. Buenos Aires: Latinoamérica libros.

(1974b) *El dualismo en la antropología de la cristiandad: Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe.

(1975a) *El humanismo helénico*. Buenos Aires: EUDEBA.

(1975b) *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Coautor con Guillot, D. E.). Buenos Aires: Bonum.

(1977a) *Filosofía ética latinoamericana III: De la erótica a la pedagógica*. México: Edicol.

- (1977b) *Religión*. México: Edicol.
- (1979a) *Filosofía ética latinoamericana IV: La política latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- (1979b) *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- (1980) *Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- (1983a) *Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina*, vol. I/1. Salamanca: Sígueme.
- (1983b) *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- (1986) *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- (1988) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63. Siglo XXI/UAM*.
- (1991) *Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. 3ª ed. México: Universidad de Guadalajara.
- (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- (1994) *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*. México: Cambio XXI/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública.
- (1995) *Teología de la Liberación: Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos.
- (1998) “En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)” en *Anthropos*. Número 180, Enrique Dussel: Un proyecto ético político para América Latina. Septiembre-Octubre 1998, pp. 13-36.
- (2004) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. 4ª ed. México: Siglo XXI.

(2007a) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. 2ª ed. México: Siglo XXI/UAM.

(2007b) “Las ‘Kategorías’ en Marx”. En: <http://www.enriquedussel.com/articulos.html> [Accesado el 5 de Noviembre de 2013].

(2011) *Filosofía de la Liberación*. Versión actualizada. México: FCE, colección Breviarios, 571 (Primera edición (1977). México: Edicol; Quinta edición en español (1996). Bogotá: Nueva América).

## 2. Autores

AGAMBEN, G., (2012) *Dios no murió. Se transformó en dinero (Entrevista a Giorgio Agamben)*. En: *Difusión* [En Línea], 10 de Septiembre de 2012. Partido Pirata de Argentina, disponible en: <http://partidopirata.com.ar/2012/09/10/dios-no-murio-se-transformo-en-dinero-entrevista-a-giorgio-agamben/> [Accesado el 24 de Mayo de 2013].

AULAGNIER, P., (1994) *Los Destinos del placer: Alienación, amor, pasión*. Buenos Aires: Paidós.

ASSOUN, P., (1995) *El fetichismo*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva visión.

BAÉZ, F., (2004) *Historia Universal de la Destrucción de los Libros*. México: Debate.

BLEICHMAR, H., (1984) *Introducción al estudio de las perversiones: La teoría del edipo en Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva visión.

BOWKER, J. (Compilador), (2006) *Diccionario abreviado de las religiones del mundo*. Traducción de Isidro Arias Pérez. Barcelona: Paidós.

BUENO, G., (1989) “Reivindicación del fetichismo: Fetichismo y religión, pasando por la magia”. En: *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori.

CHAVALIER, J. (Dir.), (1976) *Las religiones: Origen y actualidad*. Versión española por José Miguel Yurrita. Bilbao: Mensajero.

- COHEN, H., (2004) *El prójimo*. Rubí: Anthropos.
- COHN, N., (1998) “Cómo adquirió el tiempo una consumación”. En: Bull, M. (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: FCE, pp. 33-50.
- COMTE, A., (2000) *Discurso sobre el espíritu positivo*. Versión y prólogo de Julián Marías. Madrid: Alianza.
- DÍAZ NOVOA, G., (2000-2001) *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*. Tesis de doctorado. Valladolid, Departamento de Filosofía, Universidad de Valladolid.
- DIÓGENES LAERCIO (1950) *Vida de los filósofos más ilustres*. Traducido del griego y prólogo por José Ortiz y Sanz. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- ELIADE, M. y COULIANO, I., (1991) *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós.
- ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J. (Eds.), (1994) *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, t. I-II. 2ª ed. Madrid: Trotta.
- FERRATER MORA, J., (2004) *Diccionario de filosofía*. Edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricaba. Barcelona: Ariel.
- FOUCAULT, M., (1984) *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- FREUD, S., (1978ss) *Obras completas*, vols. VII, XI, XIII, XIV, XVI, XXI y XXIII. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey, Alan Tyson y Angela Richards; traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- GARCÍA RUIZ, P. E., (2003) *Filosofía de la liberación: Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Dríada.
- GUERRA GÓMEZ, M., (1999) *Diccionario enciclopédico de las sectas*. 2a ed., corregida y aumentada. Madrid: B.A.C.
- GURMÉNDEZ, C., (1989) *El secreto de la alienación y la desalienación humana*. Barcelona: Anthropos.

- HEGEL, G.W.F., (1984) *Filosofía Real*. México: FCE.
- HEGEL, G.W.F., (1999) *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Versión de José Gaos y prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza.
- HINKELAMMERT, F., (1978) *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme.
- HINKELAMMERT, F., (1991) *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F., (2008) *Hacia una crítica de la razón mítica: El laberinto de la modernidad*. México: Dríada.
- HUME, D., (2007) *Historia natural de la religión*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo. 3ª ed. Madrid: Tecnos.
- KANT, I., (2001) *La religión dentro de los límites de la razón*. Traducción, Introducción y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza.
- KÖNIG, F., (1964) *Diccionario de las religiones*. Versión castellana de Eduardo Valenti Fiol. Barcelona: Herder.
- KORSCH, K., (1975) *Karl Marx*. Traducción castellana de Manuel Sacristán, de la edición preparada por Götz Langkau para el Instituto Internacional de Historia Social. Barcelona: Ariel.
- KOSÍK, K., (1976) *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. Versión al español y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. México: Grijalbo.
- LAMO DE ESPINOZA, E., (1981) *La teoría de la cosificación: De Marx a la Escuela de Francfort*. Madrid: Alianza.
- LÉVINAS, E., (2000) *Ética e infinito*. 2ª ed. Madrid: Machado libros.
- LUKÁCS, G., (1969) *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo.

MARX, K., (1971) *El Capital, libro I, capítulo VI (Inédito): Resultados del proceso de producción*. Traducción y notas de Pedro Scaron; Presentación de José Arico. México: Siglo XXI.

MARX, K., (1974a) *Cuadernos de Paris*. Traducción de Bolívar Echeverría; Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez. México: Era.

MARX, K., (1974b) *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza,

MARX, K., (1975ss) *El Capital*, vols. I/1-III/8. Edición a cargo de Pedro Scaron; traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron. México: Siglo XXI (*El Capital*, t. I-III. Traducción de Wenceslao Roces. 2ª ed. México: FCE, 1959ss).

MARX, K., (1980a) *Capital y tecnología: Manuscritos inéditos (1861-1863)*. Al cuidado de Piero Bolchini, traducción de Alfonso García. México: Terra nova.

MARX, K., (1980b) *Teorías sobre la plusvalía*, t. I-III. Traducción de Wenceslao Roces. México: FCE.

MARX, K., (1982) *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política: Borrador, 1857-1858*, vol. 1-3. México: Siglo XXI.

MARX K., (1983) *El manifiesto comunista y otros ensayos*. Traducción cedida por Ediciones Progreso, Moscú. Madrid: Sarpe.

MARX K., (1984) *Cuaderno tecnológico-histórico*. Estudio preliminar de Enrique Dussel; traducción de Enrique Dussel Peters. México: Universidad Autónoma de Puebla.

MARX K., (1987) *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI.

MARX K. y ENGELS F., (1982ss) *Obras fundamentales*, vol. 1ss. México: FCE.

MCLELLAN, D., (1977) *Karl Marx: Su vida y sus ideas*. Traducción de José Luis Garcia Molina. Barcelona: Crítica.

MÉSZÁROS, I., (1978) *La teoría de la enajenación en Marx*. México: ERA.

MIRANDA, P., (1989) *Marx y la biblia: Crítica a la filosofía de la opresión*. México:

UAM-I.

MONDOLFO, R., (1971) *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. 2ª ed. Buenos Aires: EUDEBA.

MORENO VILLA, M., (1993) *Filosofía de la liberación y personalismo*. Tesis de doctorado. Murcia, Departamento de Filosofía y Lógica, Universidad de Murcia.

NIETZSCHE, F., (1972) *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascal. Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, F., (1985) “El crepúsculo de los ídolos”. En: *Obras inmortales*, t. III. Traducción de Enrique Eidelstein. Barcelona: Teorema.

OLEA, M., (1988) *Alienación: Historia de una palabra*. 2ª ed. México: UNAM.

PIKE, R., (1978) *Diccionario de religiones*. 2ª ed. México: FCE.

PLATÓN (2008) *Diálogos*, vol. III. Madrid: Gredos.

POUPARD, P. (Dir.), (1987) *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder.

QUESNEL, M. y GRUSON, P. (Dir.), (2002) *La Biblia y su cultura. Antiguo testamento*. Santander: Sal Terrae.

ROMÁN, M. T., (1996) *Diccionario de las religiones*. Madrid: Alderaban.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., (1982) “Las ideas de Marx sobre la fuente y naturaleza de lo estético”. En: *Las ideas estéticas de Marx: Ensayos de estética marxista*. 11ª ed. México: Era, pp. 48-95.

TRESMONTANT, C., (1961) *Estudios de metafísica bíblica*. Madrid: Gredos.

TRESMONTANT, C., (1962) *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Taurus.

VIDAL, C., (1997) *Enciclopedia de las religiones: Un recorrido por la espiritualidad humana*. Barcelona: Planeta.