

FILOSOFÍA, HISTORIA Y POLÍTICA

Fetichismo y antifetichismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel

*Fetishism and anti-fetishism in Enrique Dussel's
Philosophy of Liberation*

Mario Orospe Hernández*

RESUMEN: Este trabajo ofrece un análisis crítico de una categoría fundamental en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel: el fetichismo. En primer lugar, se realiza una genealogía del concepto, en el que se rastrean diferencias cruciales entre la crítica semita a la idolatría que retoma Dussel, y la configuración histórica del discurso mercantilista del fetiche durante la conquista europea de África subsahariana. Posteriormente, se lleva a cabo una revisión del lugar teórico del fetichismo en la lectura que Dussel efectúa de la obra de Karl Marx. En ella se distinguen tres dimensiones analíticas del concepto: la lógica, la ontológica y la ideológica. Finalmente, se analizan los dos momentos de la dialéctica antifetichista que propone este autor.

PALABRAS CLAVE: Fetichismo, Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel, Totalidad, Exterioridad.

ABSTRACT: In this article it is critically analyzed a fundamental category from Enrique Dussel's Philosophy of Liberation: fetishism. First, a genealogy of the concept is made, in which we specify some crucial differences between the semitic critique to idolatry, from the historical configuration of the mercantilistic discourse of the fetish during the european conquer of sub-saharian Africa. Then, we analyze the theoretical place of fetishism in Dussel's reading of the work of Karl Marx. Here we distinguish three different analytical dimensions of the concept: the logical, the ontological and the ideological. Finally, we review the two dialectical moments of the anti-fetishism process proposed by Dussel.

KEY WORDS: Fetishism, Philosophy of Liberation, Enrique Dussel, Totality, Exteriority.

* Posgrado de Filosofía-Facultad de Filosofía y Letras-UNAM (mario.orospe@gmail.com).

[...] el hecho de que la base mundana se desprenda de sí misma y se fije como reino independiente en las nubes, sólo es explicable a partir del auto-desmembramiento y del auto-contradecirse de esta base. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida en su contradicción como revolucionada prácticamente.
Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.¹

Quando el individuo se cree todo, no queda nada, desde luego, tras la muerte; pero como el individuo no es, de ninguna manera, todo, queda siempre el ser de lo infinito y lo eterno.
Ernst Bloch, *El principio esperanza*.²

Hacia la mitad del siglo XX comienza un debate muy serio respecto a la posibilidad de hacer filosofía desde América Latina. Dentro de este contexto, la Filosofía de la Liberación surgió en nuestra región como uno de los discursos más originales y novedosos de la época. Para esta corriente filosófica hacer filosofía latinoamericana no sólo significaba hacer una historia filosófica de los pensadores latinoamericanos, sino que implicaba sobre todo desarrollar discursos propios que permitieran explicar nuestra propia realidad. Por ello, con el afán de comprender y transformar las problemáticas específicas de esta región de la periferia mundial, diversos autores comenzaron a trazar un camino de pensamiento en el que se propusieron categorías y conceptos originales, que buscan ir más allá de las lecturas tradicionales y los discursos hegemónicos de Occidente. Uno de los exponentes más importantes de esta corriente sin duda alguna ha sido Enrique Dussel, pues creó un pensamiento filosófico propio de un gran alcance sistemático-crítico, que

¹ Traducción de Bolívar Echeverría, en Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986.

² Este pasaje se refiere a un comentario de Bloch sobre el texto *Las coplas sobre la muerte* del mismo Feuerbach. En “El yo y la lámpara funeraria o imágenes de esperanza contra el poder de la más fuerte no-utopía: la muerte”, en Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2007, vol. 3, p. 260.

ha sido utilizado para explicar no sólo el contexto latinoamericano, sino también ha permitido vislumbrar una nueva edad del *Mundo* en la era de la globalización y la exclusión.

A lo largo del desarrollo de su obra, el sistema teórico de Enrique Dussel encontró en la categoría del fetichismo un elemento crucial para conseguir el pleno desenvolvimiento de su propuesta crítica. Desde comienzos de los años sesenta, Dussel había comenzado a realizar una serie de reflexiones filosóficas en profundidad, que lo llevaron por un camino de pensamiento muy novedoso: pasó entonces de la elaboración de estudios de filosofía de la cultura, a partir de la influencia de Paul Ricoeur, a reflexiones filosóficas de carácter más ontológico, así tuvo a Martin Heidegger como referente, para después reexaminar críticamente estos principios a partir de la obra de Emanuel Levinas y de Karl Marx, principalmente. Consideramos que la categoría del fetichismo le permitió a nuestro autor realizar un cruce consistente entre las diversas influencias de su propuesta, es decir, la de una filosofía propiamente latinoamericana.

El término fetichismo, que en primera instancia posee reminiscencias de aquella metáfora teológica incluida dentro del discurso del mismo Karl Marx, resultó idóneo para nombrar ese momento práctico que ya había sido tematizado a comienzos de los años setenta en la obra de Dussel:³ el del cierre totalitario de una *Totalidad*.⁴ Es decir, fetichismo era entendido desde entonces como el momento de una absolutización de un orden, que niega cualquier exterioridad; en otras palabras, cuando el *Mundo*⁵ como fundamento de todo sentido ontológico, o un sistema

³ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973. Sobre todo en los tomos 1 y 2.

⁴ Cuando decimos Totalidad, en este contexto, nos referimos a una cuestión ontológica: es decir, el fundamento último de sentido desde el cual aparecen ante nosotros los *entes*.

⁵ La complejidad semántica de este término impide cualquier tipo de reduccionismo a la hora de ofrecer una definición. Sin embargo, para tratar de aclarar un poco la cuestión a aquel lector que no esté familiarizado con su tratamiento en la Filosofía, podemos indicar que éste se refiere, sobre todo a partir de la influencia de Martin Heidegger, a la comprensión existencial del Ser. Dicha comprensión es una mani-

como momento constitutivo de éste, se cierra a sí mismo de manera que aparece como lo divino mismo.

En este ensayo revisaremos algunas cuestiones en torno al concepto del fetichismo y al proceso práctico de su desactivación, con el fin de poner en evidencia la enorme importancia que esta temática puede tener en la actualidad. Comenzaremos por revisar brevemente una genealogía de la propia palabra, así como el contraste que ésta tuvo históricamente con la categoría de idolatría en la tradición judía. A pesar de que reconocemos que acudir al principio filológico de un término no concede por sí mismo un principio de autoridad respecto a su sentido vigente, consideramos que es muy útil remitirnos a su origen para comenzar a comprender su significado. Para ello veamos el trabajo del antropólogo de las religiones, William Pietz, pues consideramos que es necesario hacer algunas precisiones a la explicación que Dussel nos ofrece respecto al origen del término.

Posteriormente, ya clarificado el surgimiento de la expresión en relación a cuestiones propiamente teológicas, analizaremos en un nivel específicamente filosófico las particularidades de este concepto. Para ello propondremos la distinción de tres dimensiones analíticas bajo las cuales podemos comprender el fetichismo, como una categoría dentro de todo un sistema de pensamiento. En esta segunda sección tenemos como base la lectura original que hizo Enrique Dussel de la obra de Karl Marx, donde el fetichismo aparecerá como un proceso por el cual una *cosa* hecha por manos humanas será tomada como trascendente.

Finalmente analizaremos los dos momentos de la dialéctica antifetichista que, según Dussel, implicarán prácticamente tanto un ateísmo de la idolatría de la totalidad (primer momento), como la postulación ética de una dimensión alterativa en un nivel antropológico (segundo momento). Éste es el de la afirmación de una exterioridad que, aunque siendo trascendente hasta su ausencia deja *buella* en el rostro del *otro* humano (como diría Emanuel Levinas), será aquel que resultará más difícil de con-

festación en situación *fáctica*, es decir histórica y prácticamente determinada, de lo ontológico.

ciliar con los discursos críticos de la actualidad, incluso, tal vez por eso mismo, el más urgente de problematizar en el tiempo presente.

GENEALOGÍA DEL CONCEPTO: DE LA CRÍTICA A LA IDOLATRÍA
EN EL DISCURSO JUDEO-CRISTIANO, AL *FETISSO* MERCANTILISTA
DE LA COSTA OCCIDENTAL AFRICANA

Enrique Dussel ha sido célebre por sostener, aun desde el comienzo de sus reflexiones filosóficas allá por comienzos de los años sesenta, que la tradición filosófica de la modernidad occidental ha sido completamente heleno-euro-céntrica. Por ello no nos resulta extraño que dignifiquemos en el nivel de lo filosófico el estudio de ciertas figuras míticas o discursos religiosos de algunas culturas (como las numerosas reflexiones sobre el alma, por ejemplo), mientras que tendamos a descalificar como ocurrencias o elementos folclóricos a la estructura mítica de otros pueblos en épocas históricas distintas.

Por esta razón Dussel ha señalado que una manera de comenzar a formular una crítica radical hacia dicha tradición, es retomar críticamente los núcleos ético-mítico de otras civilizaciones además de la griega, sin por ello dejar de hacer reflexiones de carácter filosófico. Éste fue el camino que siguió nuestro autor en uno de sus primeros proyectos filosóficos: su trilogía sobre los diferentes tipos de humanismos que se encontraban detrás de la modernidad. En estas obras, Dussel procuró contrastar los rasgos principales de una civilización como la del *humanismo helénico*,⁶ a las características de un *humanismo semita*,⁷ las cuales los hacían radicalmente distintos en su núcleo: mientras que en el primer tipo de humanismo encontrábamos un dualismo antropológico (*soma y psykhé*) y un monismo metafísico (*el Uno-Todo*), en el segundo tendríamos una antropología unitaria (*carne-sangre*) y una bipolaridad metafísica (*creador y creatura*).

⁶ Véase Enrique Dussel, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.

⁷ Véase Enrique Dussel, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

A partir de este contraste, que se mantuvo a manera de paradigma crítico desde el comienzo de su obra, Dussel realizó también una oposición entre las formas de lo divino en dichas culturas de manera análoga: mientras que en la cultura helénica las *manifestaciones de lo sagrado* eran inmanentes al cosmos, ordenadoras, no creadoras, y por tanto sujetas al *fatum* del universo; para los pueblos semitas, especialmente para los judíos,⁸ la figura de la divinidad era trascendente, creadora y separada por un abismo ontológico de sus creaturas: “Yahveh no es, entonces, simplemente el dios del orden, como Zeus [...] no obedece ninguna ley, es absolutamente libre, fundamento de la ley y legislador. No está en el cosmos, sino que lo trasciende. Es *alguien*, aquel *con-quien* su pueblo dialoga”.⁹

Al tener como base estos contrastes en lo que respecta a las figuras de lo humano y lo divino, nuestro autor procuró rastrear los orígenes de la problemática del fetichismo moderno, es decir, principalmente el del *capital* según Marx, en libros como *El último Marx* de 1990 o *Las metáforas teológicas de Marx* de 1993. En estos análisis Dussel se remitió directamente a la cuestión de los ídolos (*elil*, en hebreo) y la prohibición de la idolatría (*avodat elililím*) que se tematiza en diferentes momentos de la tradición profética de la Biblia,¹⁰ a la hora de dotar de sentido filosófico a las diferentes metáforas teológicas que Marx utiliza en varios pasajes de *El Capital*.

⁸ El historiador de las religiones Mircea Eliade describe en su texto, *Tratado de historia de las religiones I*, la manera en que las diferentes hierofanías normalmente transitaban de los cultos uránicos o solares hacia cultos de la fertilidad, para finalmente desembocar en cultos universalistas. En el caso de los pueblos semitas fueron reemplazando su culto hacia los dioses *Ba'al* (dios del huracán) y *Belit* (diosa de la fertilidad) por el culto a Yaveh: “el culto paleosemítico de Ba'al y Belit revelaba la sacralidad de la vida orgánica, las fuerzas elementales de la sangre, de la sexualidad y la fecundidad [...]. La forma divina de Yaveh santificaba [en cambio] la vida humana sin desencadenar las fuerzas elementales del culto de Ba'al”, en Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones I*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1970, pp. 24-26.

⁹ Dussel, *El humanismo semita*..., p. 117.

¹⁰ Sólo por mencionar algunos de estos momentos, podríamos traer a cuenta unos pasajes del libro del Éxodo, en el que se señala por ejemplo: “No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen [*tmunab*], ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra” (Ex. 20:3-4). El texto bíblico ha sido tomado de: *La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*,

De acuerdo con Enrique Dussel, la prohibición de la idolatría por parte de los profetas del pueblo de Israel se explicaba a partir del uso de ciertas categorías interpretativas, entre las que destaca la *carne* (“Basar” en hebreo), que se refería a la idea de totalidad, y el *espíritu* (“Dabar”) que podría ser asimilado a la noción de alteridad. Debido a que el pueblo judío tenía como divinidad una trascendencia anterior al cosmos creado, es decir, una que irrumpía e interpelaba a la totalidad para reconstituirla en un movimiento histórico (por ejemplo, en el caso del llamado a Abraham en Génesis 12:1-3),

el pecado principal de este núcleo ético-mítico era la *totalización* de la carne a tal punto que ésta se le divinizaba y no se escuchaba más la voz de la *exterioridad*, del espíritu: el único pecado es matar al otro. Al desaparecer la alteridad (Caín asesinando a Abel, su hermano), la carne se diviniza [...] el que mata al otro debe adorarse, o adorar algo que es él mismo proyectado: el fetiche fabricado con sus propias manos, como divino.¹¹

De esta manera, para Dussel la noción judía de la idolatría nos hablaba del momento en que una cosa terrenal, que aspiraba a captar la trascendencia de las alturas, asumía la dignidad de lo superior de manera que se pretendía entonces divina.¹²

Si bien en diversos textos de Dussel se nos indica que la palabra fetiche provenía más bien del portugués *feitiço*, que tiene como raíz a su vez el término latino *facere*, que significa hacer,¹³ en las obras del antropólogo de las religiones William Pietz podemos encontrar un punto de apoyo crítico respecto a la explicación del origen del término fetichismo que nos ofrece Dussel.¹⁴ Considero que este rastreo genealógico no es vano ni in-

Antigua versión de Casiodoro de Reina en 1569, revisada por Cipriano de Valera en 1602, Asunción, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960.

¹¹ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Madrid, Verbo Divino, 1993, p. 239.

¹² Emanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1976, pp. 195-200.

¹³ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México, FCE, 2011, p. 155.

¹⁴ Véase William Pietz, “The Problem of Fetish, I”, en *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 9, 1985, pp. 5-17.

necesario, pues nos permite comprender algunas particularidades sobre este concepto, a diferencia de la idolatría anteriormente descrita.

Para Pietz la palabra fetiche no es directamente asimilable a la idea de idolatría de la tradición judía, pues ambas responden a situaciones históricas diferentes: mientras la idolatría conservaba una noción metafórica en tanto que hacía referencia a aquellas imágenes que representaban una entidad espiritual, el fetichismo sería específico de la problemática del valor de los objetos dentro de un horizonte abiertamente mercantilista y materialista.

Pietz sostiene que las palabras latinas *facticius* y *factici* (que efectivamente derivan del verbo *facere*) son las primeras raíces localizables de nuestro término. Ambas eran utilizadas en la cultura romana precristiana, sobre todo en el contexto del lenguaje comercial para referirse ya fuera a la alteración de un objeto con el fin de engañar (*facticius* como ficticio en contraste de *genuina* es decir original) o para señalar que un objeto era manufacturado (*factici* en contraste con *terrenum*, es decir, natural). Dichos términos adquirieron un significado diferente cuando la cosmovisión cristiana de un dios creador, que tiene desde luego sus raíces en la cultura judía, se fue convirtiendo poco a poco en la matriz hegemónica de la cultura romana.

La noción de *factici* comenzó a estar vinculada sobre todo a la cuestión de la hechicería más que de la idolatría,¹⁵ esto con base en el corpus legal del cristianismo y no tanto en su discurso teológico. Por ejemplo, en el código teodosiano del año 438 que, según Pietz, tenía como finalidad principal controlar a los adversarios del naciente poder político católico (aquellos que desde la obra de Tertuliano comenzaron a ser llamados *paganos*), se generarían nuevos términos como *maleficium* (ligado a la

¹⁵ En un interesante ensayo en el que Levinas propone una diferenciación entre lo *sagrado* y lo *santo*, a partir de una interpretación de un pasaje del tratado de *Sanbedrín* perteneciente al Talmud de Babilonia, se sostiene que la diferencia entre la hechicería y la idolatría se da porque sólo la primera es una actividad realizada para obtener beneficios económicos: “en mantener una ilusión no hay mayores consecuencias; pero si el hechicero *recolecta* pepinos, si la ilusión acaba convirtiéndose en actividad económica, la hechicería se vuelve un acto criminal”, en Emanuel Levinas, *De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Río Piedras, 1997, p. 93.

adivinación) o *facticiosa* (encantamientos a partir de la herbolaria). A lo largo de toda la llamada Edad Media, que como sabemos fue un periodo histórico de una región periférica muy pequeña del mundo en contraste con los grandes reinos del medio Oriente o de Asia, fueron derivándose nuevas palabras que surgieron como los antecedentes directos de nuestro término: por ejemplo en la Ley de Castilla del 1250 aparecen ya las expresiones castellanas *fechura*, *fechizo* y *fechicero*; y en el edicto de la antibrujería promulgado en Portugal por el rey Juan I en 1385, aparecerán ya los nombres *feitiço* y *feitiçaria*.

A pesar del rechazo hacia la hechicería en la cultura cristiana del medio europeo, existía una episteme particular respecto del mundo material, la idea de *objeto sacramental*, que posibilitaba entender los productos de la hechicería como lugares donde residían poderes mágicos o espirituales. En ese sentido, un hecho histórico que resultó fundamental en la historia de este concepto, fue el intento de conquista de la costa de África occidental por parte del naciente imperio portugués en el siglo xv. Los primeros exploradores portugueses que comenzaron a observar a los habitantes de las sociedades subsaharianas, incluían ya dentro de su vocabulario la diferenciación teológica y jurídica entre ídolo y *feitiço*: “mientras ídolo sugería la representación de una entidad espiritual, un falso dios según la cristiandad del medievo, la descalificación de ciertos objetos sacramentales bajo la idea del *feitiço* hizo que los exploradores clasificaran a las religiones africanas como *feitiçaria* en lugar de *idolatría*”.¹⁶

En el largo plazo, Portugal fracasó en su intento por hacer suya bajo la forma de colonia lo que desde entonces se conoció como la Guinea portuguesa (que incluía territorios de lo que en la actualidad es Senegal, Bisáu, etc.). Sin embargo los contactos entre estas culturas llevaron a que los nativos de estas tierras integraran en su lenguaje, el *pidgin*, la expresión *feitiço* pero de forma diferente: la llamarían *fetisso*. De acuerdo con Pietz, los *fetissos* siempre fueron más cercanos a los objetos sacramentales que a los ídolos, de manera que cuando hacia el siglo xvii la Holanda protestante

¹⁶ William Pietz, “The Problem of Fetish, II: The origin of the Fetish”, en *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 13, 1987, p. 37. Las traducciones de este texto son mías.

comenzó a establecer lazos comerciales cada vez más fuertes con estos territorios, en búsqueda de oro y del comercio inhumano de la esclavitud, analizaron dichos cultos desde su marco teórico protestante que rechazaba cualquier mediación espiritual entre lo sagrado y lo profano.

La visión mercantilista de los europeos sería el principal argumento para calificar como “primitivo” el sistema de valores religiosos de los pueblos africanos. Se creía que la supuesta falta de una mentalidad científica y la ignorancia respecto al uso de la tecnología, los llevaba a relacionarse con ciertos objetos a partir de la *personificación*. Los relatos de viajes de comerciantes que eran incapaces de comprender la alteridad de los pueblos africanos, como William Bossmán en 1705 o la famosa obra *El culto de los dioses fetiches* de Charles de Brosses de 1760, configuraron en la Europa Ilustrada una visión parcial de las culturas africanas a partir de su propio enfoque mercantilista.

Para los europeos, los objetos naturales ya sólo podían ser concebidos como *recursos naturales* para la producción económica o el intercambio, de manera que su visión sobre dichas civilizaciones ponía en evidencia también los cambios de su propio sistema de valores: el paso de un protestantismo que defendía la ética del trabajo y negaba toda mediación espiritual de la iglesia, hacia lo que después se convertiría en, según una expresión que usaría Walter Benjamin tiempo después, *la religión capitalista*: “En el discurso sobre los fetiches la propensión de los *primitivos* de personificar algunos objetos —o de vincularse a ellos como medios con lo supranatural— se unió a la percepción mercantilista que valoraba los objetos materiales sólo desde su valor comercial”.¹⁷

LAS DIMENSIONES ANALÍTICAS DEL FETICHISMO A PARTIR DE LA OBRA DE KARL MARX

De acuerdo con Pietz existen evidencias documentales de que Marx habría comenzado a utilizar el término fetiche después de que leyera una traduc-

¹⁷ *Ibid.*, p. 42.

ción en alemán del libro de Charles de Brosses alrededor del año 1842. De esta manera Marx¹⁸ habría integrado a su crítica la terminología de las teorías ilustradas acerca de las *religiones primitivas*, para poner en evidencia que la sociedad moderna que supuestamente se regía cada vez más por la razón y ya no por lo religioso, seguía adorando, a la manera de hechicerías, cosas fabricadas por los propios hombres que, sin embargo, aparecían como trascendentes: “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 retencencias teológicas”.¹⁹

De acuerdo con Enrique Dussel esta *estrategia argumentativa* de Marx puede ser mejor comprendida si nos situamos dentro del debate sobre los problemas teológicos que se expresaron dentro de las posiciones filosóficas, éticas y antropológicas de la época del idealismo alemán, donde la obra de Hegel destacó por presentar el desenvolvimiento del espíritu como una especie de *onto-teo-logía*.²⁰

Lo que para Hegel fue en la Lógica el *desarrollo* de Dios mismo, no es extraño que, aplicada la misma lógica al capital, diera como resultado el *desarrollo* del anti-dios, del anti-cristo, de Moloch, el fetiche [...] así como los pietistas se opusieron a un rey católico, y Hegel a un rey sin constitución, el prusiano luterano, de la misma manera Marx se opondrá, primero, al Estado luterano para después lanzar su crítica filosófico-económica contra el capital.²¹

De esta manera la crítica a la religión fetichista del capitalismo, de la cual el mismo Hegel habría formado parte (por ejemplo, al poner a la propiedad como el fundamento metafísico de su proyecto de Estado), tendría

¹⁸ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, trad. de Pedro Scarón, México, Siglo XXI, 1975, libro I, vol. 1, p. 87.

¹⁹ En su lenguaje original, Marx dirá: Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mücken.

²⁰ Expresión utilizada en el siglo XX por autores como Martin Heidegger y Karl Löwith. En su libro de Emanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1976, criticará esta concepción.

²¹ Dussel, *Las metáforas teológicas...*, pp. 12 y 13.

que darse en la indagación de contradicciones *mundanas* pero utilizando por momentos un discurso metafórico con simbolismos teológicos, así fuera sólo para desactivarlos.

Fue a partir del estudio de la amplia y compleja obra de Karl Marx, que el discurso de la filosofía de la liberación en la obra de Enrique Dussel comenzó a conceptualizar con mayor precisión la idea de *fetichización*, como proceso práctico, teniendo como base las diferentes dimensiones analíticas que se derivaban de la crítica marxista a la economía política.²² Dussel identifica así tres dimensiones analíticas sobre el proceso del fetichismo que podrían ser aplicadas ya no sólo a la cuestión económica, sino que también nos podrían ayudar a explicar el mismo proceso en los diferentes momentos constitutivos o sistemas parciales de un *Mundo*. Dichas dimensiones son:

a) Dimensión lógica. En esta primera dimensión se dice que el fetichismo convierte lo relativo en algo absoluto, pues separa uno de los términos de una relación y le concede así una autonomía y una autosuficiencia. Como sabemos, *relación*, forma parte de las categorías que Aristóteles nombra en la *Metafísica* (ésta se problematiza sobre todo en el libro IV). La relación involucra cuatro elementos: un término activo, un término pasivo, la relación propiamente dicha y un sentido o dirección de la relación.²³

El fetichismo negaría uno de los términos de una relación, de manera que el otro término se clausura en torno a sí mismo: “Si el *hijo* en la relación de filiación niega a su padre, no le queda otra que negarse como hijo”. Sería un afirmarse como hijo de sí mismo. Se fetichizaría y se divinizaría, pues se pondría

²² Como lo indica el propio Dussel, antes del estudio detallado de la obra de Marx que abarcó cerca de una década (la de los ochenta) la idea que anteriormente se expresaba como *totalización totalitaria de la totalidad* se sustituyó por el término *fetichismo*, a partir de la teoría del fetichismo de Karl Marx. Para Dussel la cuestión del fetichismo en el discurso crítico de Marx va más allá del famoso pasaje sobre la mercancía en el primer tomo de *El Capital*, pues en realidad es una matriz de análisis central en toda su crítica.

²³ Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, libro IV, pp. 161-203.

como el Absoluto, es decir, una *parte* se pone como el *todo* negando a las otras partes.²⁴

Para Marx el capitalismo en este nivel ya es fetichista, porque saca el valor de las mercancías de la “*relación-con*” (*Beziehung*). Una mercancía aparece como valiosa por sí misma, independientemente de la relación social que la constituyó en la producción y que la realiza en el intercambio.

- b) Dimensión ontológica. En este orden, la autoafirmación fetichista supone la absolutización de una totalidad, así como la negación y aniquilación de una exterioridad. La condición de posibilidad de absolutización de una totalidad es la incorporación de lo distinto: la totalidad lo subsume y lo convierte en una *diferencia* interior a la totalidad.

Dussel sostiene que el nivel de la exterioridad en Marx, el Otro que capital, es el *trabajo vivo*:²⁵ él es la fuente creadora (*schöpferische Quelle*) que desde la *nada* (*Nichts*) del capital crea el valor. El trabajo vivo es una alteridad tanto en su sentido *abstracto*, es decir, en la carnalidad del proletario que no tiene otra cosa que vender más que la fuerza de trabajo de su cuerpo, como en su nivel *concreto*, es decir, en la complejidad multidimensional en la que aparece realmente dentro de la comunidad. El capital le niega al *trabajo vivo* su exterioridad en estos dos niveles: por un lado la socialidad aparece como resultado de la interacción (intercambio) entre mercancías y por otro lado el proletario comienza a creer que conserva su vida gracias a la venta de su trabajo (obteniendo un *salario*), cuando en realidad su tiempo de vida objetivado generaría un plusvalor, un trabajo impago, del que se adueñaría el capitalista injustamente.²⁶

²⁴ Dussel, *Las metáforas teológicas...*, p. 96.

²⁵ Véase Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990.

²⁶ De esta manera la dignidad *carnal* del hombre quedaría negada en su otredad al determinársele un precio, como se hace con las *cosas*. Para Dussel la vida humana

El tema de la exterioridad posibilita la crítica de cualquier sistema y totalidad, pues ésta debe realizarse desde un punto de apoyo exterior, que sin embargo no se encuentra literalmente *fuera* del sistema: esta expresión es sólo una metáfora espacial para dar cuenta más bien de una trascendentalidad interior, en el sentido recién revisado.

- c) Dimensión ideológica. En esta dimensión el fetichismo se referiría a un ocultamiento que, mediante mecanismos ideológicos, conferiría a las *cosas* mismas un estatus divino. Aquí se *crea* que las cosas hechas por el hombre (*facere*) poseen atributos propios de las deidades: aparecen como creadoras desde la nada, eternas, providentes, etc. En este nivel, el fetiche capitalista resulta un sujeto auto-motor, que sustituye a la subjetividad humana en su libertad, como diría Bolívar Echeverría.²⁷ El capital, la divinidad que utilizaría como objetos sacramentales a las mercancías, será tomado como un valor que se valoriza a sí mismo, por sí mismo y desde sí mismo.

Mientras que en otros sistemas de producción y consumo, a lo largo de la historia, las relaciones de dominación eran transparentes, tenían que justificarse mediante la apelación de la voluntad divina o la directa opresión política,²⁸ el discurso y la práctica de la economía política, la *religión fetichista* del *capital*, logró ocultarlas y tornarlas invisibles (no-fenoménicas). Esto lo logró al subordinar el nivel de la producción en tanto que lugar de origen del valor, y por tanto de la explotación, al plano de la circulación, donde el valor de las cosas se daría por el juego de la *mano invisible*, de la oferta y la demanda: “No es posible comprender cómo ha de salir de la producción *mayor valor* que el que ingresó a ella,

es invaluable, en el sentido de que es *inapreciable e inaprehensible*, mientras que la fuerza de trabajo ya tiene un precio como otra mercancía. Dussel, *Las metáforas teológicas...*

²⁷ Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006.

²⁸ Véase Enrique Dussel, *16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014.

salvo que se *Cree algo de la nada* [...] la economía política sólo elude esta *creación de la nada* al transferirla de la esfera de la producción de mercancías a la esfera de la circulación mercantil”.²⁹

Si el concepto burgués de *ganancia* oscurecía completamente el origen del plusvalor, pues aparentemente habría surgido de la lucha de deseos en la esfera mercantil (oferta y demanda), en el proceso productivo resultaba visible la inmolación del *trabajo vivo* al fetiche como en una procesión sacrificial: “una lapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de *carne y sangre*, sino también de nervios y cerebros [...]. Este sacrificio de vidas humanas se debe a la sórdida avaricia”.³⁰

En su crítica a la economía política, Marx se habría percatado de que el proceso de fetichización en esta dimensión, es decir como ocultamiento, era progresivo: a medida que se alejaba el análisis de la producción, se mistificaba cada vez más al capital. El momento más fetichizado de todo el capitalismo sería así el capitalismo financiero y el interés, pues haría creer que el valor es realmente sacado de la nada, como si el dinero en un algoritmo computarizado tuviera el poder mágico de generar más dinero (es interesante notar que en nuestros días la hegemonía neoliberal está asentada sobre el creciente poder de la economía especulativa). Por eso se propuso desfeticizar este sistema regresando al origen del sistema para demostrar así que la supuesta divinidad del capital era más bien la injusti-

²⁹ En alemán Marx escribe: so ist nicht abzusehn, wie aus der Produktion mehr Wert herauskommen soll als in sie einging, oder es *werde etwas aus Nichts*. Dieser *Schöpfung aus Nichts* entrinnt Torrens jedoch nur, indem er sie aus der Sphäre der Warenproduktion in die Sphäre der Warenzirkulation verlegt.

En su lectura, Dussel resaltará en este pasaje sobre todo el término “Schöpfung aus Nichts”, que literalmente puede traducirse como “creación desde la nada”. Véase Karl Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, trad. de Pedro Scarón, Madrid, Siglo XXI, 1998, libro III, vol. 6, p. 43.

³⁰ Dussel, *Las metáforas teológicas*... , p. 121.

cia que suponía la acumulación de trabajo objetivado: “en realidad, la vida de tal fetiche es sangre de trabajadores ofrecidos en sacrificio a la acumulación del valor”.³¹

Con base en estas tres dimensiones de la fetichización, Marx analizó críticamente cada una de las determinaciones del sistema capitalista. La fetichización involucraría por tanto el *capital* como *fundamento* de sentido de la totalidad, de todo el sistema, pero también a sus diferentes momentos: la mercancía, el dinero, el trabajo asalariado, los medios de producción, el producto, la circulación, el interés, etcétera.

Este método de trabajo, que según el mismo Marx consistía en pasar de lo *abstracto* a lo *concreto*, le permitió a Dussel utilizar dicha matriz de análisis para explicar otros campos de lo humano:

La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio o en el totalitarismo nacionalista. La totalidad erótica se fetichiza cuando es constituida por la fascinación del falo dominador de la ideología machista. La totalidad cultural se fetichiza cuando la ideología imperial o ilustrada elitista aliena la cultura popular o castra al hijo.³²

LOS DOS MOMENTOS PRÁCTICOS DEL ANTIFETICHISMO:

ATEÍSMO DEL SISTEMA Y AFIRMACIÓN PRÁCTICA

DE LA EXTERIORIDAD

De acuerdo con Enrique Dussel el antifetichismo, que se practicaba ya desde la tradición profética del pueblo judío, consistía en un movimiento dialéctico que involucraba dos momentos: 1) el ateísmo de la idolatría o el fetiche (que como vimos, no son exactamente lo mismo) y 2) la postulación de una trascendentalidad inmanente de la justicia. Ambos momentos resultan igual de necesarios para que cualquier crítica logre realmente desmontar las estructuras epistemológicas e institucionales que justifican

³¹ *Ibid.*, p. 126.

³² Dussel, *Filosofía de la Liberación...*, p. 155.

el sacrificio y la opresión de las víctimas. Sólo desde estos dos momentos la *praxis de la liberación* sería realmente efectiva en su tarea de luchar por aquellos que ven su vida negada.

Marx se habría concentrado en el primer momento del antifetichismo, pues, como se sugería en la IV tesis sobre Feuerbach, se abocó a demostrar las contradicciones mundanas que sustentaban al Dios hegeliano (*totalidad europea sacralizada*) y al naciente fetichismo del capital que aún hoy en día nos sigue dominando con una fuerza cada vez más grande. La crítica marxista al capitalismo demostró que aquello que aparecía como fuente misteriosa, autocreadora de su propia multiplicación y *civilizadora* de la vida social, era realmente el resultado de una injusticia en la relación social de producción. La esencia del carácter fetichista del capital es su autoafirmación absolutizante, en la que el valor es tomado como una no-relación de las cosas consigo mismas. El capital, en tanto valor que se valoriza, es visto como un poder en sí y no como la enajenación del trabajo vivo por parte del *trabajo muerto*: “Si se atribuye a las cosas mismas el valor, independiente del trabajo humano que las produce en su valor, es porque antes, su fundamento ha sido absolutizado: la autoposición del capital como totalidad sin relación externa a sí mismo”.³³

En las mismas tesis sobre Feuerbach (tesis 11), Marx insistió en que no era suficiente con hacer una nueva interpretación del mundo, sino que era necesario transformarlo prácticamente. Por eso el nivel teórico en el que se revelaban las contradicciones sólo tenía sentido si servía para incitar una revolución que aboliera las instituciones capitalistas y permitiera a los hombres inaugurar una nueva etapa histórica desde la autoconciencia y la libertad.

Sin embargo, como todos sabemos, los resultados de las revoluciones socialistas del siglo XX que trajeron consigo el llamado *socialismo real*, distaron mucho de ser una auténtica liberación de los hombres. Esto se debió a que se generaron nuevos sistemas de dominación y de fetichización, ya no precisamente desde lo económico, sino sobre todo de lo político y lo legal (*burocratización*). En ese sentido, el esfuerzo de la

³³ Dussel, *Las metáforas teológicas...*, p. 121.

Filosofía de la Liberación por llevar la matriz de análisis de la teoría del fetichismo marxista a otros ámbitos de la *praxis* humana, seguramente nos resultará de gran utilidad, no para crear un sistema perfecto sin ninguna contradicción (pues nuestra propia condición finita nos lo impide), sino para estar atentos a las injusticias que se comenten en otros órdenes de la vida humana: el pedagógico, el erótico, el político, el estético, etcétera.

Más allá de olvidarse de aplicar esta matriz crítica a otros campos, la vía marxista más dogmática habría encontrado sus límites sobre todo en el segundo momento de la dialéctica antifetichista, es decir, el de la afirmación de una figura de la trascendentalidad que permitiera una reversión positiva del fetichismo: Marx “no pudo afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante [...] le era imposible porque estaba signado, quizá, por una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el *dios* de Hegel con todo *dios* posible”.³⁴ Pareciera pues que en la dialéctica de Marx hiciera falta una cierta dimensión simbólica que lo llevara más allá del discurso racionalista de la crítica de la economía política, que bajo ciertas interpretaciones dogmáticas lo terminaron fosilizando en un discurso igual o más positivista que el de sus adversarios. Sólo desde esta limitación podríamos entender el desprecio que el socialismo real y el marxismo ortodoxo tuvo respecto a la creatividad simbólica de sus pueblos, desprecio intelectualista que muchas veces otorgó una fuerza extraordinaria a los actores de la contrarrevolución, sobre todo de la contrarrevolución católica en Europa del Este.

El segundo momento de la dialéctica antifetichista, resulta ser el más difícil de asumir en una época en la que toda idea de trascendencia o todo *principio de esperanza*, parece estar desestimado de antemano. Considero que es aquí donde reside una de las grandes originalidades del discurso de la Filosofía de la Liberación: en la posibilidad de hacer un cruce consistente entre el materialismo histórico de Marx con la noción meta-física de trascendentalidad *del otro hombre* (eleidad) de Emanuel Levinas.³⁵ Esta

³⁴ *Ibid.*, p. 245.

³⁵ En consonancia con la *sacrofobia* de nuestros tiempos, encontramos algunas críticas sobre la obra de Enrique Dussel, como lo es la del brillante pensador marxista Jorge

noción de *exterioridad* nos permitiría desacralizar el *mundo* históricamente constituido y todo orden político o económico dentro de éste.

Levinas demostró que la recuperación filosófica de una figura de la trascendencia como la del pueblo judío, es decir la de un Dios que nunca se muestra en su rostro sino sólo en su huella, un infinito trascendente hasta su ausencia, anterior al origen del mundo (*an-arjé*), que no es un *ente supremo* sino algo diferente al propio *ser*; no necesariamente implicaba consecuencias inmediatamente religiosas, sino sobre todo éticas: “Esa trascendencia es ética, y la subjetividad que no es, al fin y al cabo, el pienso, que no es pues la unidad de la percepción trascendental es, como responsabilidad hacia los demás, la sujeción a los demás”.³⁶

La adopción de un cierto núcleo ético-mítico no debería por tanto ser valorada desde el paradigma cientificista de la razón, sino desde su dimensión simbólica, la cual hace que su valor explicativo se encuentre más allá del significado inmediato de lo dicho (pues debido a nuestra condición finita siempre existirán cosas sobre las que no podemos hablar *científicamente*). En ese sentido, como propone Dussel, sería mejor evaluar críticamente los mitos a partir de sus consecuencias prácticas. Ya un marxista heterodoxo como Ernst Bloch se percataba de que el lugar de lo religioso en la constitución antropológica del ser humano, cumplía una función vital en toda civilización que no podía ser simplemente cancelada de un plumazo: ésta daba cuenta de la necesidad de *crear* en algo, en un mundo mejor, en una *utopía*, que sin embargo se intenta realizar prácticamente en la tierra, aunque nunca de manera eterna o perfecta. Nuestra tarea en este rubro sería pues pensar en las consecuencias éticas no sólo

Veraza, que continúan utilizando el apelativo de *teologal* como si fuese un insulto hacia la validez de un discurso. Para Veraza la recuperación del *trabajo vivo* en Dussel sería más compatible con la filosofía teológica de Schelling que con el materialismo histórico de Marx. Veraza considera que es una contradicción pensar en la idea de una totalidad que necesita de la exterioridad para subsistir y constituirse: no sería total, sino algo incompleto. Tal vez una relectura de la obra de Levinas le permitiría comprender cómo es posible pensar en una trascendencia antropológica más allá de la totalidad del Ser. Véase Jorge Veraza, *Leer el capital boy*, México, Ítaca, 2007, pp. 185-218.

³⁶ Levinas, *op. cit.*, p. 262.

de los humanismos helénico, semita o cristiano, sino también considerar el sentido simbólico de los mitos de los pueblos originarios de América Latina, Asia y África.

REFLEXIONES FINALES: LA DIALÉCTICA ANTIFETICHISTA
EN LA ÉPOCA DE LA SECULARIZACIÓN

A lo largo de este estudio hemos analizado algunas dimensiones analíticas y diversos elementos críticos, que nos muestran el concepto de fetichismo en la obra de Enrique Dussel, como una herramienta teórica de gran alcance para formular discursos críticos de todo tipo.

Como vimos en la primera sección de este artículo, es innegable que por su mismo origen las palabras fetiche y fetichismo contienen en sí mismas una carga metafórica que nos remite directamente al orden de lo mítico y de lo religioso. Más allá de esos elementos teológicos que conformaron genealógicamente el término, vimos sin embargo que este concepto también puede ser tematizado filosóficamente de una manera muy fructífera. De acuerdo con Paul Ricoeur, es posible hacer una recuperación filosófica de lo mítico y de lo que se ocupa de la reflexión sobre lo divino, si analizamos su dimensión simbólica principalmente. Más allá de poder tener una función explicativa en un nivel histórico, los mitos ocupan un lugar en la comprensión antropológica que refiere a un sentido abierto de lo que significa lo humano, a partir de su riqueza semántica connotativa: “Así se ejerce, a través del mito, una comprensión de la realidad humana en su totalidad, por medio de una reminiscencia y expectación”.³⁷

Dussel dice por tanto, metafóricamente respecto a la estructura mítica de los pueblos semitas, que cuando una totalidad se fetichiza ésta procurará adorarse a sí misma como si ocupase el orden de lo divino: por ello llevará a cabo cultos, liturgias, rituales y sobre todo sacrificios de vidas humanas en su favor y su beneficio. Como vimos en este trabajo, a partir de esta comprensión metafórica nuestro autor logró articular filosóficamente todo un discurso crítico de una gran radicalidad. No obstante, es probable

³⁷ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004, p. 171.

que la reminiscencia de lo teológico haya sido la razón por la que durante largo tiempo muchos análisis filosóficos, aun aquellos que pertenecían a las llamadas *teorías críticas*, fueron prestando menor atención o incluso un cierto desprecio a este registro discursivo.

Si tomamos en cuenta que durante los siglos XIX y principios del XX el tema del fetichismo adquirió un amplio interés interdisciplinario que lo llevó a los terrenos de la economía política (en la obra de Marx), el psicoanálisis (sobre todo en la obra de Freud),³⁸ la estética o la antropología, podemos percatarnos de que la discusión sobre el concepto del fetichismo fue diluyéndose en el tiempo. De este modo, incluso en las críticas que desde el marco teórico marxista se formulan en la actualidad al sistema económico vigente, la cuestión del fetichismo ha sido reducida a ser un tema entre otros, o a una mera alegoría que Marx habría incluido casi por ocurrencia en el primer tomo de *El Capital*.³⁹

Bajo el creciente cientificismo tecnocrático de los saberes y en una época supuestamente secular e ilustrada en la que *la muerte de dios* (Nietzsche) o el *desencantamiento del mundo* (Weber) se han convertido en las nuevas letanías que ocultan la vitalidad de los fetiches modernos (el capital, la ciencia y tecnología modernas, el falo machista dominador, el derecho y su fuerza de ley, etc.), problematizar algunas cuestiones alrededor de lo religioso y lo mítico es casi sinónimo de descalificación inmediata.

No obstante, soportados sobre el *cadáver* de Dios, los fetiches modernos continúan inmolando a pueblos enteros en sacrificios que ya ni siquiera consiguen ordenar la violencia, ni permiten la expiación de culpas ante lo sagrado, pues en la actualidad toda trascendencia se ha ido

³⁸ En este ensayo dejamos de lado por cuestiones de espacio la teoría del fetichismo que elaboró Sigmund Freud. En esta visión el fetiche es entendido como una fijación traumática que configura el deseo, originando así una compulsión repetitiva. Véase Sigmund Freud, "Fetichismo", en *Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

³⁹ Gracias al auge de la obra de Walter Benjamin, sobre todo a partir de la primera década del siglo XXI, se comenzaron a popularizar nuevas interpretaciones sobre la obra de Marx desde un marco teórico que no teme utilizar ya metáforas teológicas.

disolviendo en la indiferencia del “todo está permitido” (*todo*, siempre y cuando no interfiera con los intereses del sistema vigente).

La Filosofía de la Liberación nos demuestra que esto no se debe no tanto al supuesto ateísmo declarado de la modernidad capitalista, sino más bien a su creciente fetichización que enajena y subsume todo lo distinto. El discurso del antifetichismo insistirá en que no basta con negar o ignorar el orden de lo divino, sino que es necesario comprenderlo y transformarlo prácticamente. Para ello es necesario intervenir en el proceso por el que cualquier totalidad tiende a *totalizarse*, a causa de su pretensión de eternizar su estructura presente y de incorporar intrasistémica e indiferenciadamente cualquier otredad que pudiera poner en peligro la unidad de *lo mismo*.

En contra de la inercia de la *sacrofobia* contemporánea, la Filosofía de la Liberación decidió abordar críticamente la problemática de lo teológico, aun fuera sólo de manera metafórica, para negar la divinidad de todo lo hecho por el hombre, reafirmando así en cambio su carácter histórico y práctico. Esta será, paradójicamente, la única manera de salir de aquellas totalidades cerradas que siendo puestas por nosotros mismos, aparecen y operan sobre la humanidad como trascendentes y fundantes: “es entonces meta-físicamente correcto decir que *el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión*; la religión del sistema, es evidente; la religión fetichista, la de la cristiandad [...] y la burguesa moderna”.⁴⁰

Cuando un sistema se fetichiza, resultan negadas todas las manifestaciones de *exterioridad* metafísica y se objetivará así la subjetividad libre que es capaz de hacerse responsable por el otro, quedando reducida a ser un mero momento funcional del *ser*. Por ello el antifetichismo es una transformación teórica y práctica de las cosas que se pretenden divinas, para devolverlas a su relación con la *praxis* humana. En este proceso resultan de igual importancia los dos momentos de la dialéctica antifetichista: 1) el ateísmo de las religiones fetichistas, es decir, la negación de que algo hecho por nosotros mismos, sea desde una mercancía, al mercado capitalista o hasta el Estado, pueda declararse a sí mismo divino, y 2) la

⁴⁰ Dussel, *Filosofía de la Liberación...*, p. 157.

afirmación práctica de la exterioridad antropológica, es decir, el permitir ser distinto al Otro, más allá de la Totalidad que lo niega o lo subsume. Sólo de esta manera encontramos el modo efectivo de transformar el *Mundo*, en la certeza de que la relación con el Infinito se expresa realmente en la responsabilidad que somos capaces de ejercer como mortales *en servicio* de otros mortales.

Recibido: 22 de octubre, 2015.

Aceptado: 14 de abril, 2016.

FUENTES

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, libro IV, pp. 161-203.
- BLOCH, ERNST, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2007, vol. 3.
- DUSSEL, ENRIQUE, *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- _____, *El humanismo belénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.
- _____, *Filosofía ética latinoamericana*, México, Edicol, 1977.
- _____, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990.
- _____, *Las metáforas teológicas de Marx*, Madrid, Verbo Divino, 1993.
- _____, *Filosofía de la Liberación*, México, FCE, 2011.
- _____, *16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014.
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006.
- LEVINAS, EMANUEL, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1976.
- _____, *De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Río Piedras, 1997.
- _____, *El humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 2011.
- MARX, KARL, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, trad. de Pedro Scarón, México, Siglo XXI, 1975, libro I, vol. 1.

- _____, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, trad. de Pedro Scarón, Madrid, Siglo XXI, 1998, libro III, vol. 6.
- PIETZ, WILLIAM, "The Problem of Fetish, I", en *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 9, 1985, pp. 5-17.
- _____, "The Problem of Fetish, II: The origin of the Fetish", en *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 13, 1987, pp. 23-45.
- RICOEUR, PAUL, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.