



Franciscanum. Revista de las ciencias del

espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura

Colombia

Zielinski, Juan Matías

El servicio económico-político como culto antifetichista. Aproximación a la «obra temprana» de Enrique Dussel desde la perspectiva de la «ética arqueológica»

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIX, núm. 167, enero-junio, 2017,

pp. 77-118

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343549846004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El servicio económico-político como culto antifetichista. Aproximación a la «obra temprana» de Enrique Dussel desde la perspectiva de la «ética arqueológica»*

Juan Matías Zielinski**
CONICET - Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires-Argentina

Para citar este artículo: Zielinski, Juan Matías. «El servicio económico-político como culto antifetichista. Aproximación a la “obra temprana” de Enrique Dussel desde la perspectiva de la “ética arqueológica”». *Franciscanum* 167, Vol. LIX (2017): 77-118.

Resumen

En este artículo se realizará un análisis pormenorizado de la relación que presenta Enrique Dussel en su «obra temprana» filosófica entre el servicio económico-político y el culto antifetichista.

- Este artículo es uno de los resultados parciales que emerge del desarrollo de mi tesis de Maestría en Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas (ucc, Argentina), realizada entre los años 2012 y 2015. Dicha investigación fue financiada por Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland E.V. (icala) (Alemania).
- Doctorando en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (FFyL). Ha realizado una Maestría en Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas (ucc - Universidad Jesuita). Es investigador tesista de la sección de ética, antropología filosófica y filosofía intercultural «Prof. Carlos Astrada» (Directora: Dra. Alcira B. Bonilla), Instituto de Filosofía «Dr. Alejandro Korn» (FFyL, UBA) y becario interno doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como Adscripto de Ética (FFyL, UBA) y como Profesor Adjunto de Filosofía Latinoamericana (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel). Es ex-becario de la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemania) y ex-becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland E.V. (ICALA). Entre sus áreas de trabajo se encuentran: antropología filosófica, ética y religión en el *nuevo pensamiento judio contemporáneo*, filosofía intercultural y filosofía latinoamericana: ética, política y teológica de la liberación. Es autor de publicaciones especializadas nacionales e internacionales. Contacto: jmzielinski@gmail.com.

En el primer apartado, se analizará sistemáticamente la categoría de «fetichismo», la que permite comprender los procesos de «fetichización ontológica» de los sistemas históricos. En principio, se presentará la religión como «ideología supraestructural fetichista» y el proceso de fetichización como sacralización o divinización de cualquier sistema histórico («totalización totalitaria»). En ello, se describirá la relación analógica entre el fetiche moderno (capital) y la figura bíblica del «ídolo» (como *Moloch* o *Mammón*). En el segundo apartado, se explicará de qué manera la *arqueológica liberadora* se posiciona como una instancia atea de negación del *dios-del-sistema*. Luego se explicará el modo mediante el cual el ateísmo puede ser comprendido como una instancia propedéutica para la afirmación de un Absoluto alterativo (Dios-Otro), a partir de la dialéctica profeta-rey («ateísmo por afirmación»). En el tercer apartado, se presentará la noción hebrea ‘avodáh en referencia al trabajo-servicio económico-político como culto. Allí, a partir de una meta-física materialista y de la contingencia, analizaré las categorías fundamentales para el desarrollo cíltico-profético de la praxis de liberación.

Palabras clave

Enrique Dussel, obra temprana filosófica, servicio liberador, culto antifetichista, ética arqueológica.

The economic-political service as anti-fetishist worship. Approaching the «early work» Enrique Dussel from the perspective of the «archaeological ethics»

Abstract

In this paper I will make a detailed analysis of the relationship between economic-political service and anti - fetishist worship

presented by E. Dussel in his philosophical "early work". In the first section, I will systematically analyze the category of "fetishism" which allows to understand the processes of "ontological fetishization" of historical systems. I will present religion as "fetishistic super structural ideology" and process of fetishization as sacralization or deification of any historical system ("totalitarian totalization"). I will describe the analogical relationship between modern fetish (capital) and the biblical figure of "idol" (as *Moloch* and *Mammon*). In the second section, I will explain in which way archeological liberation is positioned as an atheistic instance of the God system denial. I will also explain in which way atheism can be understood as a propaedeutic instance since the affirmation of an Absolute alterative (God-Other), from the prophet-king's dialectic ("affirmative atheism"). In the third section, I will present the Hebrew notion *'Avodah* in regards to the economic-political work-service as worship. From a materialist and contingent metaphysics, I will discuss the main categories for the cultic-prophetic development of the praxis of liberation.

Keywords

Enrique Dussel, Philosophical early work, Liberating service, Antifetishist worship, Archaeological ethics.

Introducción

Con la expresión «arqueológica» Dussel se refiere al discurso filosófico que pretende acceder a un *ámbito originario* en tanto que reflexión sobre el *lógos* del origen. El origen puede ser comprendido tanto como fundamento ontológico (*Grund*) o como aquello que está «más allá» que el fundamento (lo abisal, lo abismal, *Abgrund*). Por ello, «arqueológica» significa un discurso filosófico-reflexivo que indica «no solo al fundamento de la totalidad sino también al "desde-dónde" la totalidad procede»¹. La indagación por lo originario se mostrará ya

1 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica* (Buenos Aires: Docencia, 2012), 891.

no por la «vía ontológica» (como interioridad o fundamento *a priori*) sino por la «vía irruptiva exterior» de la alterativo-meta-física de la liberación (como revelación *a posteriori*).

El fenómeno más importante sobre el que problematiza la *arqueológica* radica en la *fetichización ontológica de los sistemas históricos*. Dussel considera a Hegel como el mayor exponente de una argumentación filosófica que sostiene la fetichización ontológica del sistema a partir de un fundamento religioso. Si «la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí», significa que habría una plena identificación (identidad) entre la religión y el Estado cristiano protestante. Dussel entiende que tal comprensión justifica la divinización del Estado imperial, como un Todo totalizado y cerrado en sí mismo, y permite absolutizar todo tipo de injusticia que se cometa *dentro* del horizonte hegemónico de la Totalidad política divinizada. En este sentido, afirma: «Para Hegel (...) la religión justifica o mejor, es la justificación del imperialismo»². Este tipo de concepción político-religiosa y su articulación filosófico-categorial proponen una «religión como ideología supraestructural fetichista». Estas filosofías permiten y justifican que toda *praxis de liberación* –que niega intrínseca y necesariamente toda Totalidad vigente fetichizada (sacralizada) – sea siempre juzgada por el poder dominador como atea o subversiva. El *ateísmo* de la praxis de liberación es constituyente de la misma praxis en su sentido *destructivo* en tanto que niega, como condición necesaria, el fundamento divinizado del sistema (*ídolo*). Por otro lado, los movimientos liberadores en su praxis destructiva deben negar, en contra de Hegel, todo tipo de configuración de tipo «religión dominante-Estado opresor». La crítica a la religión opresora es también constituyente de la praxis liberadora, en tanto que la religión de la dominación se presenta fenoménicamente como el «dispositivo sacralizante» más significativo para la estabilización eternizante del sistema histórico dominante. Sin embargo, y vale ser aclarado desde el principio, la religión puede no cumplir en todos los casos una

2 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 974.

función ideológica –como justificación interna del sistema totalitario– sino que, en otras situationalidades históricas, puede presentarse como una configuración práctica –relación persona-persona– (ética) que cumpla con las condiciones meta-físicas (ético-políticas) que exige la realidad del Otro absoluto exterior –*ideal mesiánico de justicia*–. En esta dirección, dice Dussel: «Toda religión real (y por ello en la que se adore y rinda culto en ella al Otro absoluto), auténtica, meta-física, será siempre un *más allá* de todo sistema dado, sea erótico, pedagógico o principalmente político»³. Desde este esquema conceptual emerge una tesis geopolítica que postula:

El ego europeo, y posteriormente de todo el «centro», constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual la divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del «orden» divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que le rindan culto obligatorio⁴.

La «religión opresora» nunca podrá ser la «religión real», es decir, aquella que cumpla con las condiciones meta-físicas de acceso a la realidad del Otro absoluto. La condición de posibilidad práctica para tal acceso es el ateísmo del *dios-del-sistema*, lo que permitirá, a su vez y en la praxis política de liberación, la celebración del culto al Otro absolutamente absoluto (*tiempo irruptivo-mesiánico de justicia*).

1. Acerca del fetichismo

Desde el inicio de la modernidad filosófica europea, el absoluto recayó en la subjetividad siendo pensado fundamentalmente como acto de conciencia. Tal postulación asoció, de modo inmediato, al absoluto con el acto de ver del sujeto pensante. Fruto de ello se estableció una relación co-implicante entre la comprensión del ser divino como «lo absoluto» y la ontología subjetivista de la visión (*visio Dei*). La visión se constituyó, así como el modo específicamente moderno de representación del infinito en tanto que fundamento ontológico. Esta relación manifiesta la íntima co-pertenencia entre

3 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 907.

4 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 907.

la comprensión visualmente subjetivista del absoluto y la voluntad del poder imperial. En este sentido, Dussel postula que la relación religiosa se encuentra más allá del subjetivismo moderno –que reduce lo religioso a una mera representación sin contenido (crítica que compartirá con Hegel)– pero también más allá de las posturas onto-teo-lógicas –que mantienen una concepción de «lo religioso» sostenida por la postulación de un «dios-ente» (crítica que compartirá con Heidegger)–. Dussel valora de Hegel su posición superadora de la relación sujeto-objeto, en tanto que este postula al ser de la ontología como lo divino. En consecuencia, habría en la filosofía hegeliana una identidad manifiesta entre el Absoluto-dios y el ser. En esta postura existe, entonces, una identidad sacralizada entre el Absoluto y el ser de la ontología y en definitiva una divinización de la Totalidad política⁵: el Estado imperial. Dussel entiende que Hegel logra superar la oposición sujeto-objeto al incluir la experiencia religiosa subjetiva en la experiencia de Dios consigo mismo en el acto de fe. Sin embargo, esto muestra una radical fetichización de la ontología (ser) a través de la identificación inmanente con lo divino. En este tipo de relación religiosa –como elevación de la vida finita a la vida infinita– se presenta el proceso ontológico, de los griegos (*fysis*) a los modernos (*cogito*), como un *movimiento de elevación* del ente o del finito diferenciado hacia el ser, el todo o el infinito indiferenciado. Según Dussel, esta posición deriva en un «panteísmo de la subjetividad absoluta» a partir de la identidad entre ser y pensar. Con Hegel la religión queda configurada como el movimiento dialéctico por el que el hombre, como ente finito y diferenciado, se *eleva* al ser o al Espíritu Absoluto –fundamento de la ontología–, reconociéndose él mismo en el Infinito. El acto religioso queda definido, entonces, como re-presentación (conocimiento) del contenido del Espíritu a través de la *visión*. Por tanto, la religión significa el saberse a sí mismo de Dios –como auto-conciencia en el hombre– y el saber que el hombre tiene de Dios (en un mismo acto):

5 En referencia a la «divinización de la Totalidad» también se puede consultar su *Introducción a la filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1995), 214-215.

«El culto supremo es la gloria que Dios se rinde a sí mismo en la autoconciencia del hombre que se conoce fundado en la Totalidad, Espíritu absoluto»⁶. Desde este planteamiento, la fe se muestra como la creencia del Espíritu en sí mismo, *en la fe del hombre* a través de la *identidad* entre el acto de saber y el contenido del saber como Absoluto mismo. La fe no es todavía el acto propiamente del saber sino la re-presentación, como certeza testimonial, de su contenido. Por eso, según Hegel y teleológicamente, las religiones fueron depurando sus alienaciones en cuanto sus formas de representación religiosa hasta elevarse al *culto perfecto*: la religión cristiana. Para Dussel esto demuestra que existe una íntima correlación entre la filosofía de la religión hegeliana y su concepción de la historia universal, en tanto que América Latina y toda la periferia mundial quedan excluidas de la religión absoluta y, junto con ello, que se sacraliza el conjunto de las conquistas y de «guerras santas» contra los pueblos periféricos del mundo –imperialismo-. Esta posición lleva a considerar el Estado germánico imperial como la *culminación de la historia* mundial de los Estados y a Europa como la portadora de Dios –misionera y civilizadora del mundo–. A su vez, y aquí la mayor ontologización fetichista del sistema, el ideal supremo se presenta como la *identidad* (Totalidad) entre el Estado y la Iglesia (Cristiandad germánica). A partir de esta comprensión filosófica de la experiencia religiosa, el cristianismo se asume como la *religión absoluta* –como la verdadera consumación *definitiva*–, ya que no posee ninguna exterioridad absoluta sino tan solo una exterioridad relativa:

El acto perfecto de la religión es aquel por el que Dios como Espíritu se rinde culto a sí mismo en y por el hombre. Dicho culto, que parte desde la exterioridad alienada de la naturaleza y asciende hasta el espíritu autoconciente, se realiza real o históricamente en la historia del cristianismo como unidad conciliada, finalmente, entre Iglesia y Estado⁷.

Por ello, el Estado imperial es el *portador absoluto*, no solo del acto de *culto absoluto* sino también de la *divinidad en la historia*.

6 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 912.

7 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 916.

Según Dussel, tal fetichización sacralizante del Estado europeo le concedió a este *derecho divino* para el dominio mundial, justificando, teórica y prácticamente, la sacralidad de la «conquista de América». El efecto práctico de la fetichización ontológica del sistema imperial por fundamentación religiosa de la política es la muerte de aquellos y aquellas que fueron y son ofrendados como víctimas cultuales al *dios-del-sistema* (ídolo). Dussel expone la relación de articulación entre la totalización totalitaria del sistema y la religión diciendo:

Todo sistema (desde las formaciones sociales primitivas, hasta las naciones o imperios actuales) llega un momento en que se totaliza, 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 mismo⁸.

El proceso de fetichización implica fundamentalmente la sacralización o la divinización del sistema provocando, prácticamente, una totalización totalitaria del mismo por la que el «manto de lo divino» consagra lo dado como un Todo irrevocable. En ese proceso la religión funciona como el «último horizonte de consagración». Por ello, cuando Dussel se refiere a la religión como «superestructura ideológica» indica la función práctica que esta asume en cuanto dispositivo último de legitimación y ocultamiento de la dominación política –ideología-. En ello radica la urgencia de postular el carácter ateizante de toda filosofía de la liberación que conlleve de modo necesario una negación del *dios-del-sistema* (fundamento ontológico sacralizado) como condición de posibilidad indispensable para la construcción de una *arqueológica metafísico-liberadora anti-fetichista*.

La *fetichización ontológica del sistema* tiene a la religión opresora como su principal ariete de fundamentación. Todo proyecto histórico que pretenda auto-sacralizarse debe exigir adoración de su proyecto ontológico (fundamento o ser de la realidad). El fundamento es lo incuestionable, porque para el sistema él es, en sí mismo, lo verdadero.

.....

8

Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 977.

Fetichización, absolutización o divinización de la ontología sistémica significa entonces:

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, como 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 (...) con lo que el hombre es por su esencia, con lo que la divinidad ha decidido⁹.

El sabio como el hombre religioso es aquel que ve con claridad y distinción la estructura del fundamento –no quien lo cuestiona–, aquél que contemplativa y prácticamente rinde culto al *dios-del-sistema*. Esto sucede porque el fundamento deviene ideología, porque se convierte en el principal dispositivo de encubrimiento de toda acción dominante y en el criterio de discernimiento y de validez (legitimidad) de toda normatividad vigente. Por ello, al *dios-del-sistema* se le rinde culto cotidianamente y esto se expresa con la mayor radicalidad posible en los «sacrificios humanos» cometidos en su nombre (fetiche o ídolo como *Moloch*). El proceso de fetichización es el acto mediante el cual se ejerce una «absolutización hecha por el hombre, con voluntad de poder, del fundamento del sistema y como razón en nombre de la cual se domina a los hombres»¹⁰. El fetiche, que proviene etimológicamente del latín *facere* (hacer), contiene en su misma acepción la noción de *hechizo*. El fetiche es «fundamento de acción y de culto» ya que sostiene (como lo que sub-yace), por un lado, normativamente la acción y, por otro, se presenta fenoménicamente como *sagrado*, como digno de fascinación, adoración y reverencia:

El fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento práctico del sistema de dominación: el fetiche erótico

9 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 978.
 10 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 918.

es el «falso», el fetiche pedagógico es la «cultura aristocrática», el fetiche económico-político del capitalismo es el «dinero»¹¹.

El proceso de fetichismo puede ser concebido como una «absolutización de lo relativo». Se absolutiza lo relativo siempre y cuando se lo saque, por *mistificación*, de la «relación-con» que lo constituye¹². El fetiche presenta tanto un sentido representativo –en cuanto a su función ideológica (encubrimiento y justificación del fundamento del sistema)– como *mágico* –en cuanto a la *mistificación*¹³ y *sacralización* de su mediación–. La *sacralización* de la mediación eterniza la funcionalidad social –cristaliza las funciones que cada singular *debe ocupar en la Totalidad*– a partir de una «inversión» radical: «la persona es tomada como cosa, y la cosa como persona»¹⁴. Esto sucede porque el fenómeno de fetichización remite a un doble proceso: a. es fruto del trabajo del hombre como objetivación de su vida («hecho por sus manos») y; b. se constituye como un poder autónomo, extranjero y ajeno¹⁵. Según Dussel, el fetiche se manifiesta

-
- 11 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológico*, 918.
- 12 Esto sucede, como lo muestra Marx, con el «carácter» fetichista del capital. Así lo explica Dussel: «La palabra “carácter” quiere indicar este modo de “ponerse” del capital y de cada determinación: es una posición del capital o cada determinación como no-religada, no-referida, separada, autónoma, como absoluta», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Buenos Aires: Docencia, 2013), 94. O cuando afirma: «El “carácter fetichista” del capital se funda, en última instancia, en la absolutización de lo relativo (...) De la absolutización, separación, autonomía, *mistificación* de uno de los términos de la relación (...) Se fetichizaría, se divinizaría, se pondría como el Absoluto. Una “parte” se pone como el “todo” negando las otras partes. A esto lo hemos llamado hace años la totalización totalitaria de la totalidad. El acto de totalización o clausura es la auto-posición fetichista. Lo de “totalitaria” es la consecuencia práctica contra los que niegan en la praxis (se afirman como otros) dicha totalización: la totalidad los elimina, los reprime políticamente», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 96. Este análisis, en general, sirve para caracterizar suficientemente el carácter fetichista de las diversas determinaciones del capital: mercancía, dinero, trabajo asalariado, medios de producción, producto y circulación, Cf. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 107-124.
- 13 A partir del análisis de la segunda redacción de *El Capital* (1861-1863), Dussel afirma que la «*mistificación*» o la «*ilusión*» son las figuras con las que Marx caracteriza, en ese momento de su obra, el proceso de fetichización, Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 71. A partir de la «*mistificación*» o de la «*ilusión*» que produce el fetichismo el capital se convierte, por *inversión*, en un *Moloch* que reclama el mundo entero como víctima para que se ofrezca en sacrificio en sus altares, Cf. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 76.
- 14 Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 94.
- 15 A esto se refiere Dussel cuando analiza, en la primera redacción de *El Capital* (desde 1857), la forma «autonomizada» del dinero, Cf. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 66. Y en la tercera redacción de *El Capital* (1863-1865) cuando «el obrero considera el “propio trabajo objetivado”, trabajo pasado acumulado en el capital como algo extraño, como valor del capital. Pero, además, el mismo trabajador se considera a sí mismo como capital, como recurso, como momento del capital, ya que se ha vendido: “personificación de una cosa y cosificación de una persona”», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 81.

en la modernidad europea¹⁶ bajo la forma de «praxis institucional» en tanto que *sacralización* del sistema como Totalidad. En la «praxis institucional» se *sacralizan* también las acciones que *deben* ser cumplidas por cada singular *dentro* del horizonte de comprensión de la Totalidad dominante, respondiendo a las exigencias que el sistema deposita en cada uno de sus miembros internos. Así, la «eticidad», como conjunto de costumbres de un pueblo histórico, se *diviniza* y cotidianamente se rinde culto al sistema cumpliendo con las acciones rituales que el fundamento exige. De esta manera, la «praxis institucional» –comprendida como la afirmación *sacral* del Estado moderno– exige culto al fetiche: obediencia plena al mandato del sistema como Totalidad¹⁷.

En este tipo de configuración político-religiosa el culto se presenta bajo la figura de la «legitimación». A la «política religiosa dominante» se le podría atribuir la famosa caracterización de «opio del pueblo» (Marx), ya que se posiciona como «el momento esencial de la ideología que justifica el sistema y le da coherencia absoluta, teórica, más allá de toda crítica»¹⁸. Este proceso produce la consolidación de un tipo de culto propio de las clases dominantes, en el que la doctrina religiosa se

16 Años más tarde, y en lo que denomino «obra intermedia», el autor emprenderá un análisis sistemático de la obra completa de Marx –siendo fruto de ese trabajo tres tomos consecutivos: Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (Méjico: Siglo XXI, 1985); Enrique Dussel, *Hacia un Marx definitivo. Un comentario a los manuscritos del 61-63* (Méjico: Siglo XXI, 1988); Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (Méjico: Siglo XXI, 1990)– y publicando un último tomo en 1994 denominado *Las metáforas teológicas de Marx*. En esta última publicación, Dussel realiza un profundo análisis sobre la «teología implícita» de Marx, sobre todo en referencia a la categoría de «fetichismo». Si bien esta obra no está comprendida en el análisis del presente artículo –merecerá toda mi atención en un trabajo futuro, especialmente la lectura «levinasiana» que Dussel realiza sobre la obra de Marx (el «trabajo vivo como exterioridad»)– porque no pertenece a la «obra temprana» del autor, de todos modos tomé algunas de las indicaciones que Dussel realiza allí a los fines de presentar de modo más acabado las notas esenciales del proceso de fetichismo.

17 En la modernidad europeo-capitalista es Marx quien identifica el capital con las figuras bíblicas de *Moloch* (ídolo que exige el sacrificio de víctimas humanas) y de *Mammón* (dinero). Sobre ello, expresa Dussel: «Desde sus primeros estudios económicos, Marx descubre la esencia alienada del trabajo como muerte del trabajador y producción por sus propias manos de su opuesto, su enemigo, el fetiche, como sacrificio», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 48. En cuanto al dinero, una de las determinaciones fundamentales del capital, dice: «Es Mammón; es aquella mercancía a la que se atribuye el valor como inherente a sus cualidades reales, físicas. El valor es, en su aparición fetichista, el oro mismo –sin relación alguna al trabajo que constituyó el valor del oro–», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 110.

18 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueología*, 979.

constituye como fundamento legitimador de su ideología económico-política¹⁹. A su vez, crece un tipo de culto propio de las clases dominadas, caracterizado por la «introyección pasiva» de la cultura-ideología dominante, siendo su religión una «estructura de resignación pasiva»:

El sujeto-pueblo ha sido obligado por el sistema a situarse en posición de impotente de producir o apropiarse directamente y por sí mismo de los bienes de subsistencia o los valores relevantes del sistema. Por ello, se dirige o rinde culto a las potencias, poderes, santos o héroes donadores del nivel religioso, que son los que pueden otorgarle los bienes deseados o necesarios. Sujeto activo del culto, es al mismo tiempo el destinatario pasivo o receptor de la actividad milagrosa o sobrenatural del santo, héroe o donador (...) Así, en la religiosidad popular o de las clases dominadas como oprimidas viene a reflejarse el modelo de la dominación ideológica, formulado de tal manera que sea aceptable para el que sufre la opresión²⁰.

En definitiva, el *proceso de fetichización ontológica*, de matriz religiosa y de incidencia político-económica y de carácter socio-cultural determinado por estructuras de dominación política, genera la *cerrazón del sistema* y el intento de subsunción plena de todo indicio o huella de trascendencia en su interioridad. Es *magia interior*, fascinación por el fundamento o un credo ontológico, sin real trascendencia. Todo aquel que revele su exterioridad debe ser o eliminado (desaparecido) o sobre-asumido (reprimido, castigado, torturado, silenciado o incluido)²¹. El *dios-fetiche* exige víctimas cultuales (*Moloch*): «el fetiche exige sangre, por ello es *sanctum*»²².

19 Es Marx quien muestra magistralmente la «analogía entre el mundo religioso articulado al capitalismo y el mundo económico, teniendo en común un mismo mecanismo ideológico (...) [el] “fetichismo”», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 85. Esto sucede, por ejemplo, con el carácter fetichista de los medios de producción o cuando asocia, a través de metáforas teológicas, la noción de «pecado original» con una «relación social» de dominación preexistente, permanentemente «heredada» en el tiempo y el espacio —que constituye la subjetividad humana desde el nacimiento—, caracterizada por la «acumulación originaria», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 163-170. Dussel trata la cuestión del «pecado heredado» y del «pecado como relación social de dominación», en un discurso estrechamente teológico, en su *Ética comunitaria* (Madrid: Paulinas, 1986), 30/140.

20 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 980.

21 Lo mismo sucede en la relación trabajador-capital: «Marx siempre parte de la exterioridad del trabajo vivo, *del otro que el capital*, supuesta cuya eliminación se puede fetichizar el capital. La fetichización necesita como condición la aniquilación del otro que el capital», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 97. Así, la «fetichización de la capacidad o fuerza de trabajo (...) se produce cuando se “separa” o no se relaciona (se absolutiza) la capacidad o fuerza de trabajo con el trabajo vivo como tal (...) el mismo trabajador atribuye al dinero recibido como salario la fuente de su reproducción», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 112.

22 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 919.

2. Ateísmo por afirmación

El proceso de fetichización es esencialmente deshistorizante. La sacralización de la ontología tiene por fin fijar un determinado sistema histórico al considerarlo como a-histórico, divino y eterno. Con ello se pretende des-temporalizar la Totalidad para cerrarla en el tradicional ensimismamiento de lo eterno e inmutable (primado de «lo Mismo»). Ante ello, la *arqueológica liberadora* realiza una denuncia atea a tal eternización develando el ejercicio de encubrimiento ideológico que el fenómeno de fetichización legitima al *mistificar* las relaciones de dominación internas. Lo hace utilizando el método *ana-dia-léctico* que le permite pensar a partir de la des-totalización, negación de la negación dialécticas, por la afirmación de la temporalización irruptiva del Otro (*trascendencia* que funda *novedad*). Por ello, la crítica al *dios-fetiche-del-sistema*, como crítica a la religión de la dominación, es el punto de partida de cualquier crítica, fundamentalmente, de la económico-política²³. Implica una crítica profética al carácter pretendidamente *total* del sistema, es decir, a las estructuras ontológicas fijadas que sirven de fundamento incombustible²⁴. El movimiento crítico podría formularse del siguiente modo: «como afirmación de la exterioridad la religión es primeramente negación.

-
- 23 Las figuras que encuentra Dussel para fundamentar su posición en referencia al ateísmo son los profetas de Israel y Marx. Sobre los profetas de Israel considera que el elemento central de su praxis se basó en la lucha contra la idolatría, la que significa, en cierto sentido, un ateísmo práctico de los falsos dioses. Según Dussel, y con una terminología teológica, el «único pecado» contra el que luchan los profetas de Israel es el de la idolatría (fetichismo) a partir del cual se comienza a «“totalizar” la carne a tal punto que se la diviniza, y con ello no se escucha ya la voz de la exterioridad, único momento que podría relanzar el proceso», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 239. Por ello es que: «el pecado, la muerte del otro, es divinización totalitaria de la totalidad (...) negar al otro y constituirse como divino, como único. El amor a la totalidad (la carne) como totalizada es entonces negación de la alteridad (el otro, el espíritu, la palabra) y por lo tanto divinización, es decir, idolatría, fetichismo», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 239). En cuanto a Marx, indica: «Marx realiza, en sentido estricto, una crítica religiosa de la economía política, es decir, descubre los mecanismos de la dominación del capitalismo como estructuras fetichistas, demoniacas, satánicas, idolátricas. El “carácter” fetichista del capital es, justamente, su estatuto religioso estricto. La negación de su divinidad –supuesta en toda la crítica de Marx– sitúa su ateísmo del capital como una posición antifetichista, antiidolátrica, en total coincidencia con el ateísmo de los ídolos por parte de los profetas de Israel», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 127-128.
- 24 En este sentido, pronostica Dussel: «la religión tiene futuro por cuanto significa una crítica estructural como totalidad al sistema opresor», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 986.

Es ateísmo del sistema vigente»²⁵ o como «la negación de una mera ideología, de un fetiche [que sirve de]²⁶ propedéutica, a través de la antropología [para]²⁷ la afirmación de un Dios alterativo al que solo por la justicia puede rendírsele culto»²⁸. El fetichismo tiene como lógica la constitución del sistema como un absoluto. En cierta medida, ese proceso también es ateo, pero del Dios-Otro. El problema central, en orden a la formulación de una política-económica de la liberación, es el de las consecuencias prácticas de la fetichización, es decir, la consideración de que el que da muerte al otro debe necesariamente adorarse a sí mismo como divino y absoluto (idolatría como origen de todo fraticidio). Como su contrario, el antifetichismo radica en el ateísmo, pero de la divinidad del sistema-Todo²⁹:

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 se epifaniza en el oprimido. Y el ateísmo del revolucionario antifetichista que niega al sistema como divino: el ateísmo del Fetiche³⁰.

Dussel observa, con base en la experiencia histórica de los profetas de Israel, que la idolatría³¹ (campo religioso) legitima la dominación (campo económico-político). Por ello, es en la experiencia profética en la que el ateísmo del *dios-del-sistema* se desarrolla en una «lógica de la alteridad»³²:

25 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 989.

26 La aclaración es mía.

27 La aclaración es mía.

28 Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 237.

29 En referencia al «ateísmo de la totalidad» también puede consultarse su *Introducción a la filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1995), 215-217.

30 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 990.

31 La cuestión de la idolatría y del fetichismo, en un discurso estrictamente teológico, es trabajada por Dussel en su *Ética comunitaria*, 28.

32 Sobre la figura del profeta, indica: «El profeta se transforma, a pesar suyo, en *testimonio* (en griego *mártys* y de allí “mártir” en castellano) *ante* la misma Totalidad en nombre del Otro, negado como diferencia *en* la Totalidad. La Totalidad no soporta el testimonio del profeta que “saca la cara” (emerge como el rostro de un “Yo” en medio del “se” imperante) en defensa del Otro dis-tinto, negado y oprimido como di-ferente. Por ello el testigo del ya muerto (el Otro como “lo otro” oprimido) es, por su parte, asesinado. Por ello la *lógica de la Totalidad* no solo niega al Otro, sino que mata a sus profetas: es, no olvidemos, una ontología guerrera, de sabios y de héroes, aristocrática e idolátrica, atea del Otro creador y afirmación panteísta de sí mismo como Totalidad del eterno retorno de “lo Mismo”, Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 235.

La negación de la alteridad, en general, pero concreta y primeramente como injusticia con respecto al que tiene más cerca (...) el «prójimo» como el que nos enfrenta en su rostro alterativo, es ya ateísmo del Dios alterativo, porque, por una lógica ética, el que niega a su hermano se afirma como único, como señor, como dominador. En el lenguaje profético: peca. El pecado es totalización de la totalidad, y por ello negación de la alteridad. Negar la alteridad es negar al Dios alterativo, es decir, es afirmar a la totalidad (la carne) como divina. El pecado de injusticia con respecto al hombre es pecado de idolatría con respecto a Dios. Es el mismo pecado en sus dos vertientes. Por ello, los profetas son los acusadores incorruptibles del pecado como totalización del *orden vigente injusto*, que es lo mismo que decir contra la divinización del orden político en el poder³³.

El fruto del movimiento ana-dia-léctico es una *nueva dialéctica*, no ya la del señor-esclavo hegeliana sino la que se desarrolla entre el profeta y el rey (Alteridad y Totalidad)³⁴. El profeta es aquel que testimonia con su praxis un «resto escatológico de exterioridad» que le permite criticar e interpelar continuamente el poder dominante del sistema sacralizado. El profeta en su exterioridad se enfrenta a la totalidad idolatrizada –ateísmo práctico– develando la injusticia de la dominación económico-política como «reverso del ateísmo del Dios creador o de la afirmación fetichista del sistema»³⁵. La negación que el profeta formula ante el ídolo es una negación de la negación del Dios alterativo y, en ese mismo acto, una negación de la negación de la justicia como rechazo directo del orden político-económico dominante. Por ello, el profeta en su praxis conjuga tanto el ateísmo negador del ídolo como una práctica político-económica distinta frente al orden

33 Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 241.

34 Sobre la dialéctica «Profeta-Rey», dice Dussel: «El “rey” es el responsable y el poder de la Totalidad (Saul, David, Salomón, Ajab...); el “profeta” es el que sabe oír al Otro (Samuel, Natán, Elías...). El “rey” sin profeta es un dominador de una Totalidad cerrada, injusta, violentamente asesina del Otro. El “profeta” sin rey es un anárquico o utópico de un proyecto inexistente e irrealizable. El “profeta” ejerce su acción liberadora sobre el rey (Moisés sobre el Faraón); el “rey”, para ser éticamente justo, debe oír la voz del profeta y lanzar dialécticamente la Totalidad hacia nuevas posibilidades históricas. La profecía se hace real por el “rey”; la obra del Todo se abre al futuro y la justicia por dicha profecía. El “rey” es la política; la “profecía” es meta-físicamente filosofía», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 253. En referencia a la dialéctica «Profeta-Rey» se puede consultar Enrique Dussel y Daniel Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (Buenos Aires: Bonum, 1975), 43-45.

35 Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 241.

vigente dominante³⁶. Por otro lado, Dussel encuentra en la figura de Marx uno de los principales referentes teóricos del ateísmo, entendido como el ejercicio crítico frente al fetiche moderno: el capital³⁷. La crítica marxista de la religión atenta contra la sacralización del sistema como divinidad. Siendo el dinero el fetiche moderno por excelencia, poseedor de una *fuerza divina*, se inmola al trabajador *en su nombre* como proceso de alienación del ser del obrero. Sin embargo, si bien Dussel asume que Marx logró formular, como primer momento negativo de la dialéctica profética, una crítica atea radical frente a la moderna divinidad del capital, también sostiene que «no llega al momento afirmativo o positivo sino solo como antropología. No pudo afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo»³⁸. Dussel recupera de Marx el primer momento profético negativo, en tanto que negación del ídolo

36 Sobre el *ateísmo por afirmación* de los profetas de Israel, sostiene Dussel: «El ateísmo de la idolatría es el primer momento, el momento negativo del movimiento dialéctico de los profetas. El segundo momento, el afirmativo, es la proclamación de un Dios que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano, por el que siendo exterior al sistema o a la totalidad es acogido y servido por el que tiene el oído atento y el corazón presto a la justicia, al otro. El que se totaliza es ateo del Dios alterativo, adorador fetichista del dios producto del hombre: idólatra», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 244.

37 En referencia al ateísmo frente al ídolo moderno, plantea Dussel: «el ateísmo de un tal "dios" –que en su esencia es el dinero, el *profit*, el capital fetichizado– es la negación de la negación de Dios-Otro. Es decir, el hombre moderno europeo negó al Dios-Otro asesinando al indio, el negro (...) negando la epifanía negó a Dios para afirmarse a sí mismo como divino. Negar la divinidad de esa divinización es la condición de posibilidad de la religión infraestructural», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueología*, 989. Sobre el ateísmo de Marx (en cuanto a la divinidad), indica: «En la cuestión judía (...) cuando Marx se está refiriendo a la "abolición de la religión en general" (...) se trata de una religión en su esencia general "como dominación", como justificación del Estado (...) no vislumbra (...) ni por ello niega la esencia absolutamente abstracta de la religión (...) (como la relación abstracta de la persona y el Absoluto, sea el que fuere) y su posible manifestación concreta: la esencia general de la religión como liberación (...) [su] ateísmo: la negación del "dios" de una tal religión de dominación», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 43-44. Más adelante, agrega: «el ateísmo no es más necesario; el socialismo es la superación práctica de tal ateísmo. Esta es la posición definitiva de Marx sobre la cuestión, y por ello nunca aceptaría en el futuro un ateísmo militante, por lo que lo atacará Bakunin en su momento», *Las metáforas teológicas de Marx*, 49. Finalmente, aclara: «Para Marx, el ateísmo era una cuestión teológica y no debía introducirse como factor de contradicción en la clase obrera (...) para Marx el ateísmo no es un momento esencial del socialismo, muy por el contrario, ya que en 1844 lo consideraba superado, y vemos que el Marx "definitivo", algo antes de su muerte, lo rechaza frontalmente como un error político», *Las metáforas teológicas de Marx*, 88. Esta es la posición final que Dussel asume en referencia al ateísmo (de la divinidad) de Marx.

38 Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 245. Sobre ello, dice: «le era imposible porque estaba signado, quizás, por una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el "dios" de Hegel (que no es sino la totalidad europea sacralizada) con todo "dios" posible, incluso el Dios alterativo de Israel o de los pobres como liberación», *Las metáforas teológicas de Marx*, 245.

moderno capitalista. Sin embargo, ve en su obra dos limitaciones³⁹: por un lado, que el autor alemán no consideró suficientemente que la negación atea de la economía política capitalista debía conllevar una negación de la negación del Absoluto alterativo y, en segundo lugar, que no comprendió que su misma negación atea-antiidolátrica debía posicionarse como una propedéutica para la afirmación de un Absoluto alterativo⁴⁰. Para Dussel es necesario teórico-prácticamente que la dialéctica de la negación de la negación se apoye en una instancia afirmativa exterior («apoyo de exterioridad») que permita realizar *nuevas críticas en todo orden futuro posible* ya que «sin esa afirmación, al fin, la negación de la idolatría o el fetichismo del capital puede volver a cerrarse en una nueva idolatría»⁴¹.

- • • • •
- 39 Todas las afirmaciones aquí expuestas en referencia a Marx proceden de la «obra temprana» de Dussel. Años más tarde (en su «obra intermedia»), y a partir de un exhaustivo y pormenorizado análisis de la obra completa de Marx, planteará otras hipótesis de comprensión. En esta etapa, Dussel sostenía una imagen de Marx como «ontólogo», como un pensador que «afirma la Totalidad como única, autosuficiente y sin exterioridad. La negación del Otro como creador, le llevará en su misma antropología a una Totalidad sin clara alteridad», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 241.
- 40 Sin embargo, aunque Marx mismo no haya presentado su ateísmo del ídolo moderno como una propedéutica para la afirmación de un Absoluto alterativo, sino tan solo como una afirmación antropológica, le permitió a Dussel comprender que «el ateísmo del fetichismo del dinero, que es el que Marx explícitamente ejerció, ya que él mismo indica que otro ateísmo es innecesario porque después de la negación viene la afirmación del hombre, nos lo muestra como una verdadera propedéutica a la afirmación del pobre, del obrero europeo, del indio americano, del esclavo africano y del asiático de la guerra del opio», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 253.
- 41 Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 249. En definitiva, y en cuanto a la posición y análisis sobre la obra de Marx con respecto al «ateísmo por afirmación», sostiene Dussel: «Marx entonces piensa que la afirmación del hombre se efectúa en la praxis, en la negación de la negación del ser humano, en la negación de la acumulación primitiva en manos de pocos y trasmitida después en herencia. La afirmación del hombre se alcanzaría por la negación de la propiedad privada, que es la determinación concreta de la acumulación o el mal originario histórico. La propiedad privada, como institucionalización de la posesión del dinero y su fetichismo, es algo así como el culto y la divinización del sistema. La eliminación de dicha propiedad debe comenzar por ser ateísmo del dinero, para después ser socialización de dichos bienes en manos de los oprimidos, la mayoría. Hasta aquí Marx puede identificarse con los profetas», *Las metáforas teológicas de Marx*, 253-254; «La diferencia estriba en que Marx no llegó a la afirmación clara de lo alterativo absoluto, con lo cual redujo su propuesta revolucionaria a ser un proyecto racionalizado económico-político, falta de una cierta trascendencia simbólica (...) El socialismo democrático latinoamericano tiene delante de sí, entonces, la tarea de relanzar la dialéctica atea de Marx, momento negativo en el que simplemente se niega la negación del Dios creador, hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, crítico profético, subversivo en cuanto que sabe arriesgar todo, hasta la vida, por un orden de justicia que anticipa el reino escatológico, meta de una esperanza sin límite», *Las metáforas teológicas de Marx*, 253-254. «La religión fetichista justificará la dominación, pero una religión de liberación justificará la misma liberación, en estricto materialismo histórico, cuestión que Marx no pudo vislumbrar», *Las metáforas teológicas de Marx*, 53.

Para Dussel habría que postular, al menos como ideal regulativo o «utopía escatológica», un ámbito que por afirmación justifique e interpele desde un *más allá* que el ser del sistema⁴². Con ello, promueve un *sentido positivo* del ateísmo y del antifetichismo en tanto que, además de la negación del sistema o del *dios* que lo fundamenta (fetiche, ídolo) –negación de la negatividad–, parte de una instancia efectiva y radical de afirmación –como el profeta que interpela con su denuncia al poder dominante pero «anunciando un orden histórico más justo como signo de la utopía escatológica»⁴³-. Por esto, vale preguntarse con Dussel: ¿qué es lo que hay *más allá* del horizonte del sistema? A este interrogante, y con una significativa influencia de Levinas, el autor mendocino responde:

Más allá del ser de la ontología, del límite de la Totalidad establecida no hay *nada* del sistema. La *nada*, negativamente, no es algo del sistema: es lo que está *más allá* (meta) y *más arriba* (anó). La *nada*, afirmativamente, es lo metafísico: el Otro que el sistema, pobre en el sistema, «*nada*» como Otro con respecto al sistema mismo (...) Lo que está *más allá* que la Totalidad, *nada*, es lo *real* más allá del ser: lo misterioso, lo místico, el Otro. Por ello, la condición práctica de la posibilidad de afirmar teóricamente al Otro es ser ateo del sistema, de la Totalidad vigente, del dios-fetiche⁴⁴ .

Así, el ateísmo gana un *sentido positivo*, es decir, implica la negación de la injusticia causada por el poder dominante, pero por una vía afirmativa: la afirmación del Otro como otro. El solo acto de escuchar a un Otro exterior, no relativo o irrespectivo, devela la condición relativa del carácter «total» del Todo, es decir, se advierte que la Totalidad, por un lado, no logrará nunca sobre-asumir completamente la exterioridad (trascendencia) y, por otro lado, que haya exterioridad por fuera de sus límites (metáfora espacial) indica

42 Por ello, indica Dussel: «La afirmación de un Dios creador, exterioridad y nada del sistema, es necesaria para que la Totalidad no se cierre nuevamente en una dominación de otro nivel evolutivo, error en el que cayeron los post-hegelianos con su mero ateísmo del sistema. El método analéctico, más allá del dialéctico, es perenne garantía de que la totalidad debe siempre abrirse a un más allá desde donde se revela lo nuevo, lo futuro, la liberación: el pobre», Enrique Dussel, *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973), 220.

43 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueología*, 987.

44 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueología*, 923.

los límites del Todo. Solo por la exterioridad el todo deja de ser el Todo. Pero, a su vez, el Otro se revela *analógicamente* a partir de una doble condición:

«El Otro», sin embargo, tiene una significación análoga: puede ser el Otro antropológico, o puede ser, también, el Otro absolutamente absoluto: Otro no solo que el mundo sino que el mismo cosmos⁴⁵.

La categoría de «Otro» se puede articular discursivamente en dos sentidos. Por un lado, el *Otro antropológico* y, por otro lado, pero solo accesible por la relación con el primero, el *Otro absolutamente absoluto*. La Exterioridad se revela como *trascendencia* en y por el Otro antropológico (*sujeto de la economía y de la política*) ante un Otro absolutamente absoluto. Según mi comprensión, la figura del «Otro absolutamente absoluto» simboliza el ámbito mesiánico de justicia infinita que sobrepasa y excede todo límite fijado por el horizonte de comprensión sistémico-mundano. El *Otro absolutamente absoluto* indica el ámbito metafísico de la justicia nunca alcanzable, aquello que mesiánicamente irrumpen y por cada singular –Otro antropológico– al modo de la huella. Con esta primera formulación se presenta una nueva concepción sobre la noción misma de religión: «la re-religión es la ex-posición re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto»⁴⁶. Cuando Dussel habla de religión (sin guión separador) está haciendo alusión al término como «relación a» en tanto que co-pertenencia entre un existente (*Da-sein*) con respecto al fundamento (ser). Mientras que cuando escribe re-religión está haciendo alusión a la *separación* que indica la ligazón o la relación irrespectiva (ético-metafísica, no relativa) con lo originario *más allá* del principio (*anarjé*). Por ello, la experiencia del «cara-a-cara» es el ámbito de fundación originario de toda experiencia re-religiosa, especialmente la de la justicia trans-ontológica con el oprimido en la política y en la economía. Por ello, cuando Dussel se refiere a re-religazón, es decir, al tipo de relación re-religiosa, está indicando la

45 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 923.

46 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 924.

«pre-elección de re-sponsabilidad y honra ante la santidad del Otro como el ab-soluto: "alguien" inalienable, in-mediatisable»⁴⁷, es decir, la «obsesión por el Otro»⁴⁸. Con más precisión y diferenciación sobre la noción de re-ligión, dice Dussel:

La re-ligión no es una dimensión óntica ni ontológica, es decir, no es una «intención» en el sentido fenomenológico, y ni siquiera un «existencial» en el sentido heideggeriano. No se trata de la constitución de un cierto objeto como sagrado (como posición de la conciencia) (...) pero tampoco es una apertura al ser como divino. Se trata, en cambio, de una dimensión que está *antes* que lo ontológico y *más allá* del ser: es anterior al *a priori*, es ligazón (como la de la ob-ligación) al Otro, no solo como interpelante o pro-vocante, sino como necesitante, suplicante, sufriente⁴⁹.

Por tanto, y en herencia de Levinas, Dussel sostiene que la religión queda asumida en la subjetividad en condición de *pasividad*, de obligación, como exigencia o mandato previo a la voluntad ante la pro-vocación histórica del rostro del pobre⁵⁰. Con ello, se explicita la relación co-implicante entre la re-sponsabilidad y la conciencia ética. La conciencia ética indica una actitud de «escucha» (pasividad de la voluntad de dominio o de poder) ante el sufrimiento del Otro. Este es el punto de apoyo originario y fundante para una praxis liberadora. La *pasividad meta-física* (Levinas) es, entonces, condición de posibilidad para toda *re-sponsabilidad* político-económica con pretensión de justicia⁵¹:

-
- 47 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 924.
- 48 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya: Nijhoff, 1974), 108ss.
- 49 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 924.
- 50 En esta afirmación, Dussel parafrasea la afirmación de Levinas: «Anterioridad anterior a todo anterioridad responsable: inmemorial. El Bien antes del ser. Diacronía», Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 157.
- 51 Sobre la relación entre re-sponsabilidad y re-ligión, expresa Dussel: «La re-sponsabilidad, no se deriva principalmente de responder a una pregunta, sino del re-sponder por alguien, de tomar a cargo a alguien ante alguien. Es la religiosidad en su sentido meta-físico, real, último. Obsesión por el pobre que clama: pobre que aparece en su rostro sensible, real, vulnerado por el sufrimiento, el hambre, la suciedad, la tortura. Es anterioridad a todo *a priori*; anterioridad anterior a toda opción. Es el encontrarse inevitablemente re-sponsable; es el tomar a cargo a alguien que está en la miseria. “—¡Heme aquí, en su defensa!—”. Es la emergencia (como lo que surge o emerge en la urgencia o emergencia) de la subjetividad pre-original, subversiva, real. Es an-arquía (...) y al mismo tiempo salta *más allá* del ser, del sistema vigente hacia lo distinto», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 989.

Es por ello que la aceptación de la interpelación o vocación a la responsabilidad, aceptación previa al compromiso y a la decisión óntica, es obediencia a la expiación, al martirio. El que se juega por el Otro porque es responsable de su seguridad, es el testigo del Otro absoluto interpelante ante la Totalidad: *es la gloria del Otro absoluto* que se gloria en el ex-puesto. La «gloria» no es sino el reconocimiento de la absolutez del Absoluto; por ello el testimonio del Otro, el pobre y el oprimido, en la Totalidad o el sistema, en el: «–¡Héme aquí! –», afrontando el traumatismo sin evasión (...) El que está más allá que todo sistema (ana-léctico o an-árjico) es testimoniado en el sistema por el ex-puesto responsable y ob-sesivamente por el Otro, el pobre. Esta dimensión es la re-ligión en su sentido meta-físico⁵².

Esta configuración religiosa como articulación práctica ético-económico-política es la que funda la religión «infraestructural». Con esa categoría, el autor pretende significar la experiencia del sujeto religioso que trasciende el sistema vigente de dominación y que toma a su cargo al pobre. En la «religión infraestructural», las clases oprimidas, ya no en tanto que oprimidas –negatividad– sino en tanto que Exterioridad –afirmación (meta-física)–, son el sujeto (pueblo) que interpela al sistema exigiendo a todos los obligados por su responsabilidad a responder. El profeta es la figura icónica del que escucha y asume su responsabilidad histórica, convirtiéndose él mismo en un exterior al sistema. Para él la afirmación meta-física de la *trascendencia* del Otro antropológico surge desde un nivel más profundo de trascendencia: la afirmación de un sistema futuro más justo (utopía histórica) que se fenomeniza como *signo* del ámbito nunca del todo agotable de la *utopía escatológico-mesiánica*. Por ello, la religión infraestructural «guarda siempre, aun con respecto al revolucionario político, un "resto" de crítica escatológica»⁵³.

Dussel presenta la figura del «Otro absolutamente absoluto» como un «supuesto an-arqueológico fundamental». El Otro

52 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 926. Este párrafo está enteramente basado en Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

53 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 988.

antropológico es absoluto. La absolutez del Otro radica en su carácter de exterior en el sentido de que está absuelto de continuidad del fundamento del sistema. Pero cuando Dussel habla del «Otro absolutamente absoluto» indica una ruptura aún más radical: la exterioridad absoluta está ab-suelta de la misma historia humana. Este Otro absolutamente absoluto refiere simbólicamente al «sin nombre», a la Ausencia, a lo Irrepresentable que no es ente. El único indicio de acceso a ese ámbito es la *huella*. La huella es la seña fenoménica de un misterio, de un enigma, de una trascendencia, es, *en el mundo*, testimonio sacramental de una Ausencia. El fenómeno se convierte en *epifanía* de la *trascendencia*, no a través del conocimiento o del saber, sino en la experiencia singularísima del cara-a-cara (en el rostro de la viuda, del huérfano, del pobre y del extranjero⁵⁴). Es decir, en el rostro del exterior, del negado o del sobre-asumido *en el sistema*, se revela lo que *trasciende al sistema*. La trascendencia, huella de infinitud, devela el carácter finito e indigente de la Totalidad. Ese «alguien» que revela su infinitud, su *resto de excedencia*, por el solo hecho de actualizar su potencia irruptiva (mesiánica) pone en jaque al sistema que pretende totalizar todo misterio convirtiéndolo en cosa o mediación. Por ello: «el que se define como rehén en el sistema, gloria del Infinito y re-sponsable por el Otro, es el hombre re-ligioso»⁵⁵ Así, Dussel explicita la relación intrínseca entre la exterioridad antropológica y la exterioridad arqueológica y, más específicamente, entre la justicia económico-política, con la víctima exterior al sistema, y la re-ligación meta-física como arqueológica (último ámbito de fundación de la ética): «es en esa re-ligación meta-física por donde transita la justicia erótica, pedagógica y política (tres momentos esenciales de la exterioridad antropológica que se abren desde la exterioridad arqueológica)»⁵⁶. De este modo, se constata que

54 Esta expresión se encuentra en Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité* (La Haya: Nijhoff, 1968), 190.

55 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 928.

56 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 928.

la propuesta de Dussel no está guiada por una intencionalidad probatoria de la «existencia de Dios» (como haría una teología o posiciones filosóficas onto-teo-lógicas) sino, más bien, por el afán de indicar las condiciones de posibilidad para el acceso experiencial al Otro absolutamente absoluto. Esta significativa relación entre la praxis política de justicia y la meta-física re-ligativa se expresa en una *tripolaridad* co-implicante. Por un lado, la subjetividad rehén y ob-sesiva; en segundo lugar, el *por* el Otro víctima; y, en tercer lugar, el *ante* el Otro infinito. El yo-rehén es quien testimonia su re-sponsabilidad ante el sistema dominador como testigo del sufrimiento del Otro, *por el Otro* en la praxis de liberación. Esta praxis liberadora significa, a la vez, *servicio-trabajo económico-político* y *culto* ('avoddáh-תַּדְבֵּעַ). Por tanto, si el Otro absolutamente absoluto se revela como Ausencia y al modo de la huella en la víctima ambas instancias de afirmación meta-física, exterioridad antropológica y exterioridad arqueológica, se presentan fenoménicamente como *novedad* para el sistema, como un tiempo irruptivo (mesiánico) que des-totaliza toda Totalidad mostrando su carácter contingente y relativo. Así, la novedad que irrumpre revelándose en la exterioridad, *nada* para el sistema, *crea* todo sistema futuro posible. Por esto, el único acceso al Infinito, como meta-física de re-ligazón, es la *afirmación real* de quien lo revela en la praxis política de liberación: la víctima o el pobre como Otro. En síntesis, la arqueológica de la liberación se propone como una praxis atea del «dios-fetiche» pero, en esa negación (ateísmo) de la negación (injusticia), afirma que lo Divino es *Otro que todo sistema*, cerrando la posibilidad a que futuras totalizaciones vuelvan a recaer en la auto-sacralización:

Más allá del ser del mundo el Infinito es garantía de historia e ininterrumpida liberación de la mujer, el hijo y el hermano. Solo la afirmación del Divino como otro que todo sistema es el punto de partida del discurso filosófico radicalmente liberador. Desde la exterioridad infinita, aunque sea negativamente, el discurso filosófico tiene criterio para acusar de culpable (efectuar la crítica) a todo sistema. Solo puede

ser definitivamente ateo de todo sistema el que afirma la exterioridad del Sagrado⁵⁷.

3. El culto económico-político ('avodáh-עֲבוֹדָה')

El culto es la instancia más importante en el planteamiento de Dussel con respecto a la re-ligión, sobre todo porque se refiere explícitamente al momento de efectuación histórico-pragmática:

La religión infraestructural no se sitúa, como la religión supraestructural, en el nivel de la instancia ideológica, ni siquiera como crítica antiideológica. En este sentido, la religión es posición, actitud y praxis (...) Tiene por ello un momento tecnológico-ideológico, otro práctico-político y económico-cultural. La religión sería así la totalidad carnal humana en posición de anticipación creadora con respecto al sistema vigente (posición crítica ante el modo de producción y la formación social opresora) y futuro (modo de producción a organizarse en la formación social que advendrá), como mediación del culto al Absoluto, al Otro⁵⁸.

A pesar del talante estrictamente meta-físico de su propuesta, Dussel formula una *filosofía materialista y de la contingencia*. Para ello, asume la metáfora de la *creación*, en cuanto afirmación del estatuto ético del cosmos: «creación es ateísmo de la materia y afirmación de que la divinidad es siempre Otro que lo vigente»⁵⁹. El ateísmo de la materia no debe ser confundido con el «materialismo ingenuo»⁶⁰. Este

57 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 931.

58 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 988.

59 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 991.

60 Sobre el materialismo que Dussel denomina «ingenuo» o «acrítico», y que adjudica principalmente a Engels, dice: «La materia deviene una masa infinita, eterna, retornante sin fin sobre sí misma, de donde emerge todo, donde se funda el hombre y la historia (...) El panteísmo de la Materia tiene la misma lógica que la Idea. En ambos casos, sea la Materia o la Idea, todo es uno, idéntico, fundamento de toda diferencia. La Materia es el principio necesario de todo lo que acontece. Lejos de ser atea esta posición es en realidad un nuevo fetichismo. Es ateo del déísmo pero panteísmo de la Totalidad material (...) se afirma ahora, veladamente, un nuevo tipo de absolutización que aunque en apariencia es anti-religioso, cumple, sin embargo, la misma función ideológica en la formación social concreta que las anteriores religiones supraestructurales. Al no haberse planteado adecuadamente la función revolucionaria de la lucha ideológico-religiosa, se cae nuevamente en el encubrimiento de nuevas dominaciones en nombre de la fantasmagórica Materia, nueva divinidad que lo vuelve a justificar y consagrar todo», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 979. Dussel señala que el mismo Marx ataca directamente al «materialismo ingenuo» y afirma: «la materia puede ser constituida como "materia" por el sujeto de trabajo (activo o productor) o práctico (revolucionario, histórico). Nada más lejos de Marx que el materialismo cosmológico o ingenuo-intuitivo que determina absolutamente la subjetividad (...) Marx no está pensando en la

último *mistifica* la materia al considerarla como el ser, el fundamento y lo divino mismo (panteísmo). Por ello, la *arqueológica de la liberación*, así como se separa del idealismo que sobre-asume toda exterioridad en el Espíritu Absoluto, también se distancia del «materialismo ingenuo» que se auto-proclama «ateo» pero que, en definitiva, *sacraliza* la materia⁶¹. La concepción de «materia» que sostiene la *arqueológica liberadora* la entiende fundamentalmente como «materia de trabajo»⁶². A partir de un mayor nivel de concreción analítica (gracias a las mediaciones teórico-prácticas económicas), Dussel propone que la *obsesión por el Otro* se funda en la carnalidad, en la sensibilidad y sobre todo en la economía (y no en la mera «espiritualización» o «teoría»). Todo lo desarrollado hasta aquí parte de la cuestión central del «pan para el hambriento» (economía y política) que es «comido como pan» (sacrificios humanos de inmolación en nombre del fetiche –*Moloch*– que alimenta con su sangre a la Totalidad)⁶³:

La religión infraestructural comienza por una crítica fundamental en el nivel material de la sociedad injusta vigente. La materia, el objeto del trabajo y su fruto: el producto, es robado al trabajador en parte o en su totalidad en los modos de producción esclavista, feudal, *encomendero* o capitalista. El «pan», realidad y símbolo del fruto del trabajo, pueden ser «pan de muerte» (...) o «pan de vida» (...) El auténtico materialismo no es una interpretación naturalista o material de la historia (desde la Materia infinita, eterna), sino una interpretación histórica de la materia del trabajo, es decir, de los modos de producción en las formaciones sociales históricas. La religión infraestructural abre la posibilidad e

61 materia de los positivistas de fines del siglo xix –que tanto influenciarán a Lenin–, sino en la materia de la producción, la naturaleza en relación a “la producción de la vida”, “la producción de la vida material misma; y no cabe duda de que es este un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia”, y por ello de toda religión», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 52.

62 Sobre esto, dice Dussel: «El idealismo hegeliano o el materialismo engelsiano tienen ambos un discurso idéntico en su forma: de la *Identidad* (sea esta el Ser como Idea o como Materia) procede el ente por *Diferencia*. En ambos casos el Todo es la verdad, la razón: el sistema. Es necesario ser ateos de una tal divinidad, de lo contrario la liberación de los oprimidos es imposible en el sistema que dice expresar políticamente al Ser (sea Idea o Materia)», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 918.

63 En referencia a la relación entre materialismo y tecnología consultar Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1983), 224-234.

A partir de estas categorías, Dussel elabora, en función de lo que ha ganado estudiando a Marx, una «Teología del pan» en la que expone una original relación entre economía y eucaristía, Cf. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 185-200/257-282 y Enrique Dussel, *Ética comunitaria*, 15-25.

incrementa la pasión en trabajo o poiética productiva en la práctica de dar de comer al hambriento, como persona, como clase, como pueblo oprimido, dependiente⁶⁴.

Dussel tematiza la cuestión de la naturaleza a partir de la praxis cultural-cultural humana, recomprendiendo a la económica desde su origen: la meta-física o la arqueológica absoluta⁶⁵. Así como el autor presentó, con mucha influencia de Heidegger, los entes como cosas-sentido a partir de la pragmática existencial, ahora presenta la materia en su sentido económico como aquello que existe para ser ofrecido al pobre⁶⁶. Esto implica que la económica⁶⁷ debe ser pensada en un sentido real y efectivo de servicio al Otro. Para ello, se debe comprender la naturaleza como la «materia-ofrenda» de la relación práctica económico-política⁶⁸ y del culto (re-ligión): '*avodáh-תַּרְבָּעָה*'. En términos ético-metafísicos, la *cosmológica* (desde su aparición fenoménica en el mundo: naturaleza) es una *económica* que oficia como campo práctico para la liberación. Ante el *factum*

-
- 64 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 991.
- 65 Sobre ello, afirma Dussel: «La relación práctica con el Otro (...) incluye siempre una relación proxémica o poiética persona-naturaleza», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (México: fce, 2006), 169. La relación práctica cara-a-cara, en un discurso estrictamente teológico, es trabajada por Dussel en su *Ética comunitaria*, 17.
- 66 Esto sucede porque hay una relación erótica entre el ser humano y la naturaleza en tanto que «la naturaleza (...) como lugar donde vestir, comer, habitar (...) es la naturaleza erótica, donde el hombre hará su casa: ecológica entonces (...) Se origina así la dialéctica ser humano-cosmos, el surgimiento de la naturaleza como hábitat», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 179. En este sentido, es que debe ser ofrecida al pobre en la praxis de liberación: «La liberación política de la periferia pareciera ser entonces la condición esencial de la posibilidad de la regeneración del equilibrio ecológico natural, si se trata de liberación, de afirmación de la exterioridad cultural y no solo de imitación del proceso económico y tecnológico destructivo del centro. Sería la auténtica humanización de la naturaleza, la cultura en la justicia», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 182. En definitiva: «La relación práctica cara-a-cara, como momento meta-físico en la justicia, es sin embargo la última instancia de la relación económica», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 216.
- 67 Por «económica», Dussel entiende: «da parte de la filosofía que piensa la relación práctico-productiva, la relación de la "persona-el otro" mediada por el producto de la relación "persona-naturaleza"», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 215. Más adelante, agrega: «La económica es entonces la relación del ámbito práctico-comunicativo (política, erótica, pedagógica y antifetichista) con el poiético o productivo (semiótica, tecnología, diseño, etc)», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 216. La cuestión «poiética» (filosofía de la producción), se encuentra en el tránsito «de la naturaleza a la económica» –naturaleza, semiótica, poiética, económica–.
- 68 Sobre ello, explica Dussel: «Desde que la persona es persona recoge o produce a partir de la naturaleza lo necesario para cumplir sus necesidades (poiética), pero siempre en grupo, en familia, clan, tribu, sociedad (práctica). La originariedad de la doble relación (práctico-poiética) hace de la económica una experiencia primaria de la persona: la persona intercambia lo necesario para la vida», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 217.

de la existencia del *cosmos*, se puede tender a comprenderlo de dos modos posibles, o bien como increado y eterno (Atenas) o bien como creación contingente de la Alteridad Absoluta (Jerusalén). En la primera cosmovisión, se afirma la necesidad divina del cosmos negando la existencia de un ámbito exterior de revelación, es decir, se diluye toda posibilidad de relacionar la física con la metafísica (exterioridad antropológica y arqueológica). En el segundo caso, la *contingencia* se presenta como lugar privilegiado de revelación de la exterioridad antropológica y arqueológica. La contingencia conduce directamente a la cuestión de la *vida* (en cuanto evolución de la vida vegetal, animal y humana). Para el ser humano, el desarrollo y la reproducción de la vida solo se hace posible como *trabajo*⁶⁹, es decir, mediante la transformación de la naturaleza (*poiética*) en una relación práctica (*cara-a-cara*)⁷⁰. El trabajo como praxis humana fundamental, en sí misma comunitaria⁷¹, incorpora al mundo humano (como horizonte de sentido pragmático) todos los entes (cosas-sentido) al modo de útiles y, en tanto que proyecto existencial, el conjunto de las posibilidades ónticas (poder-ser). Cuando el Otro irrumpre en el mundo, los sistemas de útiles (económicos, culturales y tecnológicos) se deben por re-sponsabilidad poner al servicio del Otro antropológico (economía y política) fundando, en ese mismo acto, la acción como

69 Sobre la relación entre el «trabajo» y la «económica», explicita Dussel: «La referencia última de todo sistema económico es el trabajo humano todavía no diferenciado; digamos: la *laboriosidad*, el trabajo en cuanto trabajo», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 221.

70 Sobre esto, explica Dussel: «Un modo de producción es siempre un momento interno de una formación social histórica. El modo de producción incluye (...) por una parte, una relación persona-naturaleza (un tipo técnico-artesanal o tecnológico de trabajo: el proceso de trabajo) (...) por otra, una relación persona-persona (práctica, o formalmente económica)», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 221.

71 Utilizo intencionalmente la palabra «comunitario» y no «social» para referirme al «trabajo», debido a que, según Dussel, para Marx lo «comunitario» y lo «social» se oponen, Cf. Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 71. Así lo señala Dussel: «“social” es una posición defectiva de la persona en la relación con otra persona, en la producción; es un carácter negativo, perverso, incorrecto (...) En el capitalismo hay un tal tipo de relación productor-productor (...) que solo alcanza la “socialidad” gracias al mercado. Este carácter “social” puede comprenderse, como pervertido, desde la relación comunitaria. Marx necesita, para explicar el carácter *fetichista* del valor, partir del carácter “social” del trabajo (opuesto al carácter “comunitario” del mismo)», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 93-94. Dussel también analiza la relación diferencial entre lo «social» y lo «comunitario», como dos tipos de relación práctica, articulada en una discursividad estrictamente teológica, en su *Ética comunitaria*, 15-36.

culto (re-ligión)⁷². Por ello, es necesario, paso a paso, presentar la relación co-implicante entre la *cosmológica*, la *económica-política* y la *re-ligión*.

En cuanto al cosmos, se diferenció desde el principio la totalidad de las cosas reales (cosmos) de la noción de mundo (como totalidad de los entes desde el horizonte de comprensión de ser). En ello, la naturaleza⁷³ indica la totalidad de los entes manifestados desde el cosmos o al cosmos como totalidad manifestada en el mundo. Así, el cosmos se presenta como lo anterior (en cuanto existencia pre-mundana) respecto de la naturaleza y de la económica. De ello, se desprende que la naturaleza como realidad intra-mundana fenomeniza el cosmos. En la naturaleza la totalidad de los entes (cosmos) se manifiesta desde el horizonte de comprensión de ser (mundo) en el *mundo de la vida* humano. En la historia de la naturaleza, fundada como historia del ser o del mundo (humano), se desarrolla el proceso evolutivo. Este es el comienzo de la *cosmológica* –que indica tanto el cosmos (totalidad pre-mundana) como la naturaleza (totalidad mundana que fenomeniza el cosmos)–. La *cosmológica* deviene *económica* en tanto que la naturaleza, cosa-natural con sentido, es comprendida sobre todo como la *materia del trabajo*. Por tanto, lo que Dussel plantea es una *condición meta-física del cosmos*, es decir, la comprensión de la *cosmológica* a partir de la *ética*:

Nuestro discurso (...) partirá desde el Otro absolutamente absoluto que da la constitución real al cosmos, dentro del cual un día se desplegará el horizonte del ser: la *realidad* de la Alteridad es anterior al cosmos y este tiene «sentido» en cuanto se integra a la praxis humana, meta-física, ética

72 La palabra hebrea *'avodáh-* עֲבוֹדָה

reúne en su rica acepción tanto la noción de *trabajo*, *servicio*, *servidumbre* como la de *culto*.

73 Sobre su noción de «naturaleza», dice Dussel: «La naturaleza (...) es la totalidad de entes no-culturales comprendidos en el mundo (...) que, sin dejar de ser parte del cosmos como cosas reales (...) tienen por fundamento de su sentido el proyecto histórico del mundo (...) La naturaleza es una realidad intra-mundana (...) es decir, es un ente (...) cosa natural con sentido (...) La naturaleza es el fenómeno (...) del cosmos; es el aparecer del cosmos en el mundo como totalidad. La naturaleza como totalidad fenoménica está constituida por entes naturales o fenómenos: hechos naturales (...) por datos no-culturales», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 171. Más adelante, agrega: «El cosmos, entonces, es conocido como fenómeno mundial; es decir, es constituido en su sentido histórico (...) como naturaleza», Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 172.

(...) Nosotros partiremos de la Realidad misma absolutamente absoluta (...) y de la anterioridad real antropológica⁷⁴.

A diferencia de Hegel, que parte del ser para llegar involutivamente a la realidad, Dussel propone partir de la realidad que se revela desde un ámbito exterior al ser –más allá del cosmos y de su contingencia histórica– para llegar al ser (orden ontológico cultural y existencial, del mundo y de la naturaleza). La fuente de la pregunta sobre la condición meta-física del cosmos es de carácter estrictamente económico-política. Esto sucede porque las consecuencias prácticas de tal respuesta (metafísica) configuran proyectos históricos antagónicos (ontología). Por un lado, si se toma al ser como fundamento del sistema se justifica toda dominación que se genera en su ámbito interior (encubierta bajo la ideología). Pero si al contrario se propone una instancia exterior al sistema, que funda el fundamento de cualquier sistema vigente, se promocionarán prácticas económico-políticas que destituyan críticamente la eternidad de los sistemas históricos (mostrándolos como meros frutos de una contingencia «possible»). Por ello, la crítica antifetichista de la *arqueológica liberadora* tiene como centro de su discurso la destitución del fundamento (ateísmo), planteándose como un discurso crítico que parte de la destrucción de la ideologización ontológica (justificación de la eternidad del sistema):

La totalidad de las cosas, el cosmos, es afirmado como posible y contingente, como modificable, como útil, como materia de trabajo liberador. La praxis de liberación, el nivel ético-político, es así el origen del discurso teórico que sitúa al cosmos dentro de una constitutiva precariedad⁷⁵.

Para hacerlo, recurre a la noción de *creación* de origen semita⁷⁶. Dussel, remitiéndose a la tradición profética, alude así a la potencia

74 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 936.

75 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 939.

76 Dussel indica que la formulación «creó todo de la nada» (*2 Mac.* 7, 28) fue de una mujer, madre de los guerrilleros macabeos, que pretendía justificar la subversión contra el Imperio Helenístico aludiendo a la fórmula «de la nada» para indicar el «desde la libertad de los oprimidos» como fuente creadora de nuevos sistemas históricos contra los dioses del sistema-todo del Imperio. El «de la nada» remite, por tanto, al absolutamente absoluto en contra del fundamento del sistema opresor (ídolo), Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 1034.

liberadora de la idea creacionista ante los fenómenos de cristalización a-temporal y pretendidamente eterna de los sistemas históricos:

Los sistemas políticos dominadores, igualmente los eróticos y pedagógicos, no solo fijan con pretensión de intemporalidad al sistema como totalidad, sino, igualmente, cristalizan el uso concreto que se da a los entes. Subrepticiamente se desliza el uso actual, vigente e intrasistemático del ente a todo uso posible de la cosa, y, además, se fija el uso-cosa como eterno, necesario, y con él la totalidad de la naturaleza (que por otra parte se confunde con el cosmos). La eternidad del cosmos y del sistema se identifican así: el discurso ontológico es la justificación teórica de la praxis dominadora⁷⁷.

Este fenómeno indica que toda dominación parte de la eternización ideológica de la ontología (fetichización), justificando toda injusticia cometida al interior del Todo. Por tanto, la praxis de liberación, como *arqueología transformadora*, debe partir de un ateísmo práctico (y metodológico) fundado en la positividad metafísica de la re-sponsabilidad por el Otro:

Las cosas no son en-sí, sino para-el-Otro. El acto pro-ductor del liberador de nuevos sistemas interpreta a las cosas mismas como producto de la Libertad absoluta (porque solo en su posibilidad y contingencia las cosas son radicalmente redefinibles y no en cuanto fueran eternas o necesarias)⁷⁸.

La noción de *creación* asume su máximo potencial liberador. El cosmos queda situado desde su estatuto ético porque es constituido por la libertad del creador. Esta es la *condición meta-física* del cosmos (y de la naturaleza en tanto lo fenomeniza). El discurso creacionista asume su carácter crítico al constituirse como una «idea regulativa», ya que su interés principal no radica tanto en la afirmación de un creador (mucho menos en el sentido onto-teo-lógico ya superado) sino, más bien, en la indicación de que todo orden es posible y contingente («creado» –en términos metafísicos–). Con ello, logra sentar las bases y la condición de posibilidad para el desarrollo de toda praxis liberadora anti-ideológica y anti-idolátrica. El punto de apoyo originario de esta

77 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 939.

78 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 940.

filosofía anti-fetichista no puede ser meramente negativo (momento ateo de la crítica) sino fundamentalmente positivo (en cuanto afirmación práctica del Otro). Así, se puede comprender que para Dussel, por herencia de Levinas, el origen del cosmos está más allá que el ser y más allá que todo principio, se revela en el ámbito an-árquico del Otro absolutamente absoluto como lo abismal (sin fundamento, pero fuente de toda fundación). El principio fundante positivo es el Otro absolutamente absoluto más allá que el cosmos (lo creado precario, lo ontológicamente indigente, lo posible y contingente). La creación desde la nada (*ex-nihilo*) puede indicar, analógicamente, el acto irruptivo del Otro antropológico en tanto que *nada o no-ser* para el sistema, es decir, su libertad incondicionada nunca funcionalizable completamente. Su libertad, al igual que el caos, aparece para el sistema vigente (y para su fundamento sacralizado) como algo misterioso, indefinible y peligroso. Para exponer este movimiento, Dussel recupera y re-comprende la noción de *analogía*. La revelación del Otro en *mi mundo* sería analógica a la revelación del Otro absolutamente absoluto para el cosmos (creatura). Entonces, por un lado, se entiende el *acto creador* en la historia como fruto de la *nada del mundo* o de la producción alterativa del Otro antropológico, mientras que, por otro lado, pero en íntima relación con este, se comprende al cosmos como lo creado por la Libertad del Otro absolutamente absoluto.

Todo el análisis precedente vale en tanto y en cuanto se tenga presente que lo verdaderamente importante radica en que la propuesta *arqueológica* (meta-física) solo puede ser indicada, como *signo*, a partir del trabajo-servicio económico-político como culto antifetichista (*'avodáh-* עֲבוֹדָה). Por ello, la metáfora de la creación solo puede ser comprendida a partir de la analogía que se establece entre ella y el acto irruptivo-creador del Otro antropológico (en la dimensión histórica ético-económico-política). Por esto, y en contra de los imperios panteístas y fetichistas, la praxis de liberación postula al Absoluto como lo «totalmente Otro que todo sistema posible»⁷⁹,

79 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 942.

apertura a un ámbito mesiánico de *excedencia* nunca sintetizable que permite por una vía positivo-afirmativa negar cualquier sistema opresivo y dominante (movimiento analéctico: *negación* –ateísmo– de la *negación* –injusticia que provoca el ídolo– por *afirmación* –del más allá trans-ontológico antropológico y absolutamente absoluto–). En esta dirección, afirma Dussel: «la divinidad-fundamento es la divinización del poder opresor; el divino-transfundamental es el descubrimiento desde la sacralidad del pobre a la intemperie de la Exterioridad del Sagrado»⁸⁰. Por tanto, todo acto liberador debe ser verdaderamente creador ya que desde la exterioridad positiva de la víctima singular o pueblo nace todo sistema nuevo, a partir de la afirmación de la vida que permite negar ateamente toda injusticia legitimada por el fundamento del sistema opresor. Para ello no basta la mera negación interna (dialéctica) del mal histórico, sino la afirmación de la exterioridad antropológica y de la *hipótesis* del Desconocido (ideal mesiánico y regulativo de justicia y paz). La comprensión de la realidad como algo posible y contingente desde la libertad creadora permite comprender al cosmos a partir de su estatuto ético, es decir, como campo para la praxis de servicio (económico-político) para-el-otro (culto). El culto solo puede realizarse históricamente a través de la cultura y de la económica (ambos ámbitos fundados por relaciones prácticas persona-a-persona). Cuando Dussel se refiere a la cultura hace alusión a la totalidad de los entes que son fruto del trabajo (transformación de la naturaleza), es decir, productos de la producción humana. En la intrínseca relación entre cultura y culto, Dussel comprende al segundo como «el ofrecimiento gratuito de lo cultural al Absoluto»⁸¹. Con ello, se advierte la relación co-implicante entre lo sagrado y el sacrificio («ofrecimiento»), expresado en términos históricos como mecanismos de la cultura y de la economía: «el culto perfecto se cumple al poner a disposición del pobre, de la viuda, del huérfano, del Otro, la *materia* del trabajo»⁸². Así, el culto se revela

80 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 943.

81 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 949.

82 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 950.

como ofrecimiento de la cultura al oprimido (Otro antropológico) y, en ese mismo acto, como culto al absolutamente Absoluto. El culto, por tanto, es un acto práctico de ofrecimiento justo de la materia. El ofrecimiento, en definitiva, es el trabajo político-económico de liberación ('avodáh- עֲבוֹדָה') que permite que la vida de la víctima se afirme, al mismo tiempo que se revela como culto o servicio al Otro absolutamente absoluto ('avodáh- עֲבוֹדָה'). En esta dirección, Dussel indica:

El culto (...) que viene de cultura (trabajar la tierra: agri-cultura), es la praxis que ofrece al Otro los productos de la poiesis, del trabajo. El culto es praxis (relación persona-a-persona) manifestada por el regalo, la ofrenda (...) Ese servicio antropológico, en sentido feuerbachiano, es al mismo tiempo el culto al Dios-Otro. Para los hebreos trabajar (*habodah*⁸³) la tierra era expresado por el mismo término por el que se indicaba el culto (*habodah*) a Yahvé en el templo. *Habodah* (acción y trabajo del «siervo de Yahvé», el *Hebed*) era trabajo, servicio (en griego *diakonía*), ayuda económica al pobre y servicio divino al Absoluto. El culto se cumplía en la praxis de liberación del hermano⁸⁴.

Por ello, para la religión infraestructural el culto tiene fundamentalmente un estatuto económico: «la economía tiene una definición cultural. Dar de comer al hambriento es revolución y liturgia»⁸⁵. El Otro infinito se postula como la medida no medible y la condición de posibilidad de toda justicia histórica (ideal mesiánico nunca del todo realizable históricamente). Sin embargo, la Totalidad ontológica tiende siempre a la fetichización. Existe, por tanto, una relación muy significativa entre la economía-arqueológica (profetas) y la economía política (Marx), dado que la principal fuente de

83 Por indicación de la Dra. Silvana Rabinovich, he preferido transliterar la palabra hebrea עֲבוֹדָה como 'avodáh. Como indica Dussel, la raíz hebrea *hbd* puede significar: «una persona cuya actividad se subordina a otra en el plano instrumental. Es una de las nociones esenciales en la estructura metafísica del hombre hebreo. Puede significar: pueblo elegido (Is. 63, 16-17; Ps. 34,23; Esd. 5,11); los patriarcas (Dt. 9,27; Ex. 32,13; Gn. 26,24; Ex. 28,25); Moisés (Nm. 12,7; Ex. 14,31); los profetas (Am. 3,7; II R. 9,7; 17,13; 21,10; 24,2; Dt. 9,6-10; Jr. 25,4); Elías (I R. 18,36); Isaías (Is. 20,3); Jonás (II R. 14,25); Josué (Juec. 2,8; Jos. 5,14); puede designar los reyes: David (Is. 27,35; Ps. 18,1); Salomón (I. R. 3,7; 8,28); Ciro (Is. 44,28); o en general el Mesías (Ex. 34,23-34; Za. 3,8)», Enrique Dussel, *El humanismo helénico - El humanismo semita* (Buenos Aires: Docencia, 2012), 307.

84 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 992.

85 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 992.

injusticia radica en el «querer ser como Dios», es decir, en la auto-sacralización por alabanza del dios-fetiche (ídolo). En el capitalismo, la mercancía se fetichiza y su «objetividad exterior» se escinde y cristaliza de modo independiente con respecto al trabajo humano. Por ello, el trabajador, en su alienación, rinde culto con su sangre al fundamento del sistema, es inmolado como víctima humana por la Totalidad dominante. De esta manera, se produce un efecto de naturalización del fetiche que, en su *objetividad mistificada*, parece tener independencia y autonomía de los sujetos –haciendo pasar su condición histórica como una condición natural–. Esta misma naturalización intra-sistemática es la que opera en la cristalización y des-historificación de las relaciones sociales entre dominantes y dominados. Esta racionalidad totalizante hace de la exterioridad carnal del sujeto viviente un mero «cuerpo-mercancía» reduciendo su libertad a cosa manipulable (mediación o útil). Así, se niega la trascendencia de la Exterioridad y de la Alteridad antropológicas al incluirlas intrasistématicamente como mercadería (objetivación interna al sistema de producción dominante o a la Totalidad político-económica vigente). La negación, el silenciamiento y la represión de la revelación del Otro se desarrolla por la afirmación del fundamento del sistema que produce libidinalmente un fenómeno de «autoerotismo de la totalidad unívoca» que justifica la opresión y la dominación con base en la satisfacción de la *pulsión de totalización*. Ante ello, la liberación debe desarrollarse como una praxis económico-política que rinda culto al Otro absolutamente absoluto al permitir que «el fruto del trabajo, objetivado en el producto del trabajo, sea vivo y apropiado por el trabajador»⁸⁶. Esto permitiría la formulación de un «verdadero materialismo» que logre reposicionar servicialmente la materia trabajada ante la trascendencia antropológica. De esta manera, el trabajador ya no sería una víctima inmolada por el culto al fetiche sino un Alguien que se afirma en la vida como exterioridad. Para Dussel el culto implica

86 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 956.

en todos los casos un tipo de «interrupción» (mesiánica) en tanto que momento dis-funcional des-estructurado y des-estructurante que impide, por su mismo carácter creativo, la eternización y la deshistorificación del sistema económico-político vigente. El Otro infinito indica, por contradistinción negativa, aquello que está más allá que lo que el sistema contiene, es una señal de que el sistema-todo no es el Todo. Así, el Otro absolutamente absoluto puede ser interpretado, por vía negativa, como el que trae aquello que todavía no es (la utopía), es decir, como el Utópico. El culto como relación político-económica con la trascendencia antropológica ante la trascendencia escatológico-utópica (mesiánica) señala:

La brecha hacia el Infinito que indicaría a todo sistema finito su fin, su necesidad de superación, de liberación. El culto, el servicio al oprimido más allá del sistema como servicio al Otro infinito, es la apertura positiva a la utopía, mejor aún: al utópico. El Otro absolutamente absoluto es la única garantía radical y definitiva de que todo sistema histórico económico es solo histórico, es decir, transitorio, posible, contingente⁸⁷.

La noción que Dussel expone del Utópico (Otro absolutamente absoluto) y del servicio como trabajo comunitario, tanto político, económico como cíltico (*'avodáh-* עֲבוֹדָה), se presentan como principios regulativos que, por contradistinción, muestran la contingencia constitutiva de todo sistema histórico. Es decir, lo importante de su planteo no radica en la afirmación onto-teo-lógica o metafísica (en el sentido occidental y tradicional del término) de una substancia supra-terrenal entificada, sino, más bien, en la revelación del Ausente como un «significante analógico y abierto» -ideal mesiánico de infinita justicia- que adquiere, como nota esencial teórico-práctica, una función anti-fetichista, anti-idolátrica, des-ideologizante y crítica (analéctica) de toda crítica (dialéctica).

87 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 957.

Conclusión

En la «obra temprana» de Dussel, la re-ligión ocupa un lugar sumamente relevante. El autor la considera como el «último nivel de la existencia ética», ya que sostiene que la crítica religiosa es la madre de todas las críticas (erótica, pedagógica y política). La esencia de la crítica a la religión es la base y la condición de posibilidad para la formulación de toda crítica al fetichismo, cerrazón intrasistemática de todo sistema histórico sobre sí mismo, ya sea en el plano económico, político o cultural. Si el fetichismo es la perversión a la que tiende todo sistema histórico y la fetichización es un acto de sacralización mistificadora del fundamento del sistema, la crítica a la religión-del-sistema es la primera y la última crítica posible. En este sentido, la lucha por el significante «religión» se transforma en una tarea necesaria para el filósofo latinoamericano ya que, por su mismo ámbito de fundación crítico, permite que los sistemas históricos permanezcan abiertos a la continua exigencia e interpellación de justicia. En este sentido, la eticidad de los diversos desarrollos históricos de las antropológicas prácticas –en el plano erótico, pedagógico y político– se define, en última instancia, a partir del nivel religioso, arqueológico o trascendental. Esto sucede porque el plano re-religioso, en el sentido antes explicitado, contiene el mayor potencial utópico (de un cara-a-cara futuro sin dominación) al presentarse como un ideal u horizonte radical desde el que se hace juzgable todo sistema histórico. Por esto, el plano trascendental religioso es, paradójicamente, el más «concreto» de todos, ya que comprende la utopía, lo no-sido-aún, como el ámbito más significativo para combatir la dominación o para abrir caminos de liberación. Es decir, el nivel último de la ética, el arqueológico, *funciona como normativa transhistórica* de humanidad sin dominación (justicia) o, por el contrario, como justificación de la opresión (fetichismo religioso de mistificación ideológica). La utopía religiosa permite realizar juicios sobre los sistemas históricos, ya sea para mostrar su constitución contingente y perfectible desde

la interpelación de las víctimas, o bien, para justificarlos en su eternidad y perfección divinas. La crítica religiosa, como fundación de toda crítica, se direcciona en contra del fetichismo, entendiendo que «en realidad todos los fetichismos parciales o abstractos se juegan por último en el fetichismo religioso que los comprende a todos y les da su último fundamento»⁸⁸. Cada fetichismo parcial, erótico, pedagógico o político, como fenómeno de matriz religiosa, pasa por una «operación práctica» que lo universaliza a través de la ideología dominante. A su vez, y como contra-cara pero todavía en el plano de la utopía religiosa, el *proyecto de liberación*, como proyecto utópico antifetichista, posibilita la superación ana-dialéctica de toda fetichización ontológica a partir de un criterio positivo o ámbito afirmativo radicalmente exterior (el Otro absolutamente absoluto), que ya no es el dios-del-sistema que justifica divinamente la dominación sino un Ausente que, al menos como *hipótesis*, legitima la liberación. En definitiva, la eticidad de todo proyecto erótico, pedagógico o económico-político, se funda, por tanto, en un horizonte utópico de exterioridad a partir de la formulación hipotética de un Reino de plena Proximidad (cara-a-cara sin dominación o justicia). La relación ana-dia-léctica permite comprender, desde la i-lógica *inversión mesiánica*, cómo de la negatividad del sufrimiento nace la pulsión utópica de alteridad y justicia.

En el hambre corporal de un hambriento, en la necesidad más material que pueda ser imaginada, se encuentra ya el «Principio de la Esperanza» (...) Dicho dolor, el mismo dolor, es la sensación de la negatividad, del no-pan en el estómago. Pero hambre no es solo dolor, es apetito, es desear-comer. En ese deseo de pan que evite el dolor del hambre se encuentra la tensión hacia la *satisfacción*. La satisfacción o el goce del haber-comido es la Inmediatez, el estar-saciado, es como la anticipación del Reino donde no existe la dominación, es decir, el hambre, el no-pan. En el hambre hay ya deseo del cara-a-cara sin retorno, sin negatividad, la Satisfacción radical, la Totalidad cumplida. Ese horizonte es en el cual la pulsión de totalización se identifica con la «pulsión de alteridad»: es

88 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 960.

la Totalización Alterativa, la Identidad con Exterioridad, es el comienzo de la Historia verdadera o el Reino posterior a la historia⁸⁹.

Este es el máximo postulado práctico. Paradójicamente, por ser el más utópico de todos es el más concreto. Es decir, es un modelo de imposibilidad que posibilita prácticamente toda acción justa posible. Por ello también es estrictamente materialista, ya que asume la trascendencia de la inmanencia y la inmanencia de la trascendencia y comprende que todo lo dado como realidad se muestra realmente en lo todavía no-sido de la utopía. En definitiva, expresa Dussel:

El proyecto absoluto de liberación –de carácter religioso o como responsabilidad absoluta por el Otro humano ante el Otro absolutamente absoluto fuera de toda referencia a sistemas vigentes– es el principio concreto de toda ética posible (...) Tal límite jamás podrá ser *de-mostrado* por ninguna filosofía, porque es el origen originario como término, pero en cambio puede ser *mostrado* como la hipótesis necesaria, postulado, para poder siempre relanzar la crítica, no solo de un ente o momento del sistema (crítica óntica o reformista), ni siquiera del sistema dado (crítica-crítica o crítica ontológica, revolucionaria), sino crítica de la crítica-crítica (crítica meta-física), es decir, de todo sistema posible (...) efectuada desde un horizonte (...) como «resto de exterioridad radical»⁹⁰.

En el culto, el sujeto-pueblo, en tanto que clases oprimidas, ocupa un rol decisivo. En la lucha por la liberación, el «rito, el símbolo, el culto religioso del pueblo se mezcla, se incluye, alienta la praxis de liberación (...) Esta praxis de liberación popular es el *culto perfecto*»⁹¹. La re-ligión como praxis, entonces, se presenta como servicio efectivo al hermano oprimido fundando, irruptiva y novedosamente, una nueva economía y una nueva política, en las cuales la responsabilidad y culto al Infinito se co-implican intrínsecamente.

En definitiva, la arqueológica meta-física tiene como propósito primario ubicar la re-ligación como estructura fundamental, especialmente en lo que refiere a la respectividad de todo sistema vigente con lo todavía no-sido o sistema futuro más justo. Por ello, la

89 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 961.

90 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 962.

91 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 994.

praxis liberadora, en clave arqueológico-antifetichista, necesariamente debe atravesar el *desierto* que implica el estar más allá que la moralidad vigente (derecho y legalidad) pasando por la in-comprensión y por la ilegalidad. El único criterio normativo para el trabajo político y cíltico (*'avodáh-* עֲבוֹדָה), más allá que la ley-del-sistema (moralidad vigente), es la vida del Otro como Sagrado o como epifanía del Otro absolutamente absoluto. En este sentido, el *culto* asume su carácter de «rito de ofrenda». En primer lugar, como rito de producción en la relación hombre-naturaleza (trabajo). Este nivel de comprensión materialista del ritual implica, por un lado, tomar el cosmos como materia del trabajo y, por otro lado, al producto del trabajo como materia del intercambio con el otro –relación productiva o poiética–. Por ello, afirma Dussel: «estos dos niveles materiales o materialistas (...) son esenciales en el culto, es más, no hay culto sin esta instancia material, productiva o técnica»⁹². En este sentido, el culto conlleva sobre todo una instancia de intercambio de persona a persona –relación práctica–. Esta es la relación con mayor relevancia ética, la relación que se entabla entre un ser humano con el Otro (antropológico o el Absolutamente absoluto) como relación práctico-religiosa. En ello, vuelven a cruzarse analécticamente los ámbitos de la utopía político-religiosa (responsabilidad infinita por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto) con la facticidad ontológica de la historia (sistemas, sub-sistemas, instituciones, etc.). Por ello, toda relación poiético-productiva (ontológica, intra-sistemática, económica) debe servir como mediación para la relación práctica de re-sponsabilidad. En definitiva, Dussel sostiene que: «el culto es una relación práctico-productiva, es decir, una relación práctica entre dos por mediación de un producto del trabajo como fruto de la relación productiva»⁹³. Así, la relación re-ligiosa como culto encuentra en el servicio económico-político (*'avodáh-* עֲבוֹדָה) su máxima expresión, siendo su imperativo normativo principal: «dar al otro lo que le corresponde según las

92 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 966.
93 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 967.

exigencias de la vida»⁹⁴. Por ello tanto el materialismo como el antifetichismo (ateísmo) son las condiciones prácticas de posibilidad para, por un lado, rendir culto al Otro absolutamente absoluto en la re-sponsabilidad por el Otro antropológico y, por otro lado, afirmar una ético-política-económica de la liberación⁹⁵ que sostenga el desarrollo de la vida⁹⁶. En definitiva: «la arqueológica es así el final cumplimiento de la política, la pedagógica y la erótica»⁹⁷.

Bibliografía

Assmann, Hugo y Reyes Mate, Manuel. Sobre la religión. Salamanca: Sígueme, 1974.

-
- 94 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 968. En este sentido, asevera Dussel: «En la historia habrá religión infraestructural mientras haya injusticia, mientras haya futuro y esperanza de un orden nuevo, mientras haya hombres obsesionados por la responsabilidad del otro, del pobre, del oprimido... y mientras haya *praxis de liberación que es el culto perfecto al Infinito*», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 998.
- 95 Sobre la praxis política, y en relación con la lucha religiosa y la táctica ideológica, dice Dussel: «No solo la lucha religiosa es un momento táctico esencial de la lucha ideológica, sino que la religión infraestructural es un aliado estratégico de la revolución, por la responsabilidad absoluta con la que el militante asume sus tareas, su praxis en el nivel político, económico y no solo ideológico. Sin embargo, el ateísmo y el materialismo vulgar, cierran la puerta a este aliado estratégico. La revisión teórica de esta cuestión tendrá mayor importancia para el próximo futuro, para la revolución de liberación mundial de la periferia y para la organización de un orden nuevo, histórico», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 997. Por ello, y en la misma dirección teórico-práctica, «hemos de preguntarnos qué religión es alienante u opio del pueblo oprimido (la que sacrifica el orden establecido o la que lo desacraliza para relanzarlo hacia el futuro: no debe olvidarse que la religión judeo-cristiana es desacralizadora del cosmos y de todo orden político o económico, ya que no puede adorar una creatura, ni al Faraón ni al capital)», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 246. En definitiva, su posición podría sintetizarse del siguiente modo: «Es necesario entonces, no solo por beneficios tácticos, sino por la estrategia de la verdad histórica y escatológica, no solo negar la negación o el ídolo del capitalismo, sino afirmar la alteridad divina en una América Latina, Asia y África donde el mundo religioso, mítico, simbólico, significa un momento efectivamente liberador», Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 255. Sobre el factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano consultar *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 236-260.
- 96 Dussel, en el cierre de este apartado, enumera, programáticamente, lo que luego será su *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998a) –escrita 18 años después–: «Todo esto será objeto de una Nueva ética de la liberación, que partiendo de estas conclusiones releyera todo lo avanzado en esta ética y la reimplantara en un nivel de realismo económico que le permitiera así pasar de lo abstracto (que no es falso pero no es toda la realidad) a lo concreto. Esta ética concreta, materialista, atea y dialéctica (anadialéctica) creo que nos llevará a caminos insospechados. La experiencia populista ha quedado atrás y otras experiencias latinoamericanas poscapitalistas comenzarán a ser la referencia necesaria», Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 969.
- 97 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, 969.

- Dussel, Enrique. América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.
- _____. El humanismo helénico - El humanismo semita. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- _____. El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. México: Siglo XXI, 1990.
- _____. Ética Comunitaria. Madrid: Paulinas, 1986.
- _____. Filosofía de la liberación. México: FCE, 2006.
- _____. Hacia un Marx definitivo. Un comentario a los manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988.
- _____. La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México: Siglo XXI, 1985.
- _____. Las metáforas teológicas de Marx. Buenos Aires: Docencia, 2013.
- _____. Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- _____. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América, Bogotá, 1983.
- Dussel, Enrique y Guillot, Daniel. Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas. Buenos Aires: Bonum, 1975.
- Engels, Friedrich. Dialektik der Natur. Berlín: Dietz, 1971.
- Feuerbach, Ludwig. Das Wesen des Christentums. Stuttgart: Fromann, 1960.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Theorie Werkausgabe. Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- Hinkelammert, Franz. Las armas ideológicas de la muerte. San José: Educa, 1977.

Lévinas, Emmanuel. Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité. La Haya: Nijhoff, 1968.

_____. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haya: Nijhoff, 1974.

Marx, Karl. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Frankfurt: Ullstein, 1971.

Enviado: 12 de mayo de 2016

Aceptado: 6 de julio de 2016