

ONTOLOGÍA FETICHISTA: MATERIALES PARA UNA CRÍTICA TEOLÓGICA EN LA ECONOMÍA POLÍTICA EN SU MOMENTO DESCOLONIAL

María Magdalena Becerra¹

ORCID: 0000-0003-3479-3793

Correo electrónico: maria.becerra@uacademia.cl

Resumen

El presente artículo tiene por propósito examinar algunos de los aspectos centrales de la crítica antifetichista principalmente en Enrique Dussel y Frantz Hinkelammert, en lo referido al campo complejo de secularización en el marco de la “crítica de la religión como crítica a la política” de herencia marxista releída desde América Latina. Para ello, en primer lugar, se revisa lo que desde Marx se propuso como “la inversión fetichista” y su original recepción dusseliana. A continuación, de la mano de nuestros autores, se indagan los fundamentos ético-religiosos de la economía política moderna. En tercer lugar, se analizan algunos de los problemas teológicos de la razón moderna, especialmente la colonialidad y el solipsismo. Finalmente, se exponen algunos materiales para una descolonización de la crítica antifetichista que alcanza su punto central en una ética de la carne como una teología positiva conceptualizada por el paradigma de la liberación.

Palabras claves: inversión fetichista, secularización, economía política, colonialidad, ética de la carne

ONTOLOGIA FETISHISTA: MATERIAIS PARA UMA CRÍTICA TEOLÓGICA SOBRE A ECONOMIA POLÍTICA EM SEU MOMENTO DESCOLONIAL

Resumo

¹ Doctorado en Estudios Transdisciplinarios Latinoamericanos (DETLA), Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC). Docente en Instituto de Humanidades de la misma institución.

O objetivo deste artigo é examinar alguns dos aspectos centrais da crítica antifetichista, principalmente em Enrique Dussel e Franz Hinkelammert, em relação ao complexo campo da secularização no âmbito da "crítica da religião como crítica da política" de herança marxista relida da América Latina. Para isso, em primeiro lugar, revisamos o que foi proposto desde Marx como "inversão fetichista" e sua originária recepção dusseliana. A seguir, pela mão de nossos autores, são investigados os fundamentos ético-religiosos da economia política moderna. Terceiro, alguns dos problemas teológicos da razão moderna são analisados, especialmente a colonialidade e o solipsismo. Por fim, expõem-se alguns materiais para uma descolonização da crítica antifetichista que atinge o seu ponto central numa ética da carne como uma teologia positiva conceituada pelo paradigma da libertação.

Palavras-chave: investimento fetichista, secularização, economia política, ética da carne

FETISHIST ONTOLOGY: MATERIALS FOR A THEOLOGICAL CRITICISM ON THE POLITICAL ECONOMY IN ITS DECOLONIAL MOMENT

Abstract

The purpose of this article is to examine some of the central aspects of the anti-fetishist critique, mainly in Enrique Dussel and Franz Hinkelammert, in relation to the complex field of secularization within the framework of the "critique of religion as a critique of politics" of marxist's heritage re-read from Latin America. To do this, first of all, we review what Marx proposed as "fetishist inversion" and its original dusselian reception. Next, in the hands of our authors, the ethical-religious foundations of modern political economy are investigated. Third, some of the theological problems of modern reason are analyzed, especially coloniality and solipsism. Finally, some materials are exposed for a decolonization of the anti-fetishist critique that reaches its central point in an ethics of the flesh as a positive theology conceptualized by the liberation paradigm.

Keywords: fetish investment, secularization, political economy, coloniality, ethics of the flesh

1. Inversión fetichista: Fundamentos teológicos para una crítica de la economía política en el Marx de Dussel

La teoría del fetichismo ha sido ampliamente caracterizada desde Marx como un “poder misticador” presente en la economía de mercado, a partir de una fenomenología en la que los objetos parecen adquirir vida propia. Lo peculiar en Marx en relación con esta categoría es la “forma de aparición” que adquieren los objetos (mercancía) en el mundo suprasensible, es el carácter fetichista que se revela en el modo de posicionamiento del capital desplegado en cada una de sus determinaciones, donde la “relación social se halla consumada como relación de una cosa consigo misma” (Marx, 1980: 23). Como “absolutización de lo relativo” implicada en el carácter fetichista del capital –manteniendo la vida humana desarraigada de su referente corporal–, esta “separación” se hace comprensible como “autonomía, misticación de uno de los términos de la relación” (Dussel, 1993: 96). En este punto se emplaza el argumento central de Marx sobre el fetichismo, a saber, un espacio mercantil, en el que se produce la genética social capitalista donde sobre la base de las relaciones entre seres humanos (sujetos/intersubjetiva) se torna una *relación material*, y la relación entre mercancías se transmuta en una *relación social* (Marx, 2008).

Partiendo de la afirmación de Dussel de que “hoy, ontología es saber pensar la mercancía (el ente y el fenómeno del ser: el valor) desde su fundamento (el capital)” (2014a: 89), el fetichismo se comprende en el marco categorial general del paradigma de la liberación como la *totalización de un marco ontológico o “ser” de un sistema*. En este marco el fetichismo se comprende como un proceso cognitivo de ocultamiento, consistente en la totalización ontológica de un horizonte o marco categorial (cultural o científico social) “que interpreta la realidad de alguna manera como si fuera la realidad misma. Se accede a la realidad, pero siempre ya interpretada desde dicho marco categorial” (2014a: 126). Dussel recoge de la crítica a la economía política burguesa de Marx el concepto de fetichismo de la mercancía, que desde el estudio de la esencia del dinero, da cuenta de una inversión consistente en la “la personificación de una cosa y cosificación de una persona (...) Este es el “misterio del fetichismo del capital”, es decir, un modo de ocultamiento que

distorsiona la interpretación, el conocimiento de la realidad invirtiéndola” (2006: 27). En relación a la máxima expuesta por Marx en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (2021), toda crítica a la política tiene como presupuesto, como marco categorial, una crítica a la religión, se puede apreciar este proceso de totalización/inversión, en que:

“una vez desenmascarada la *forma sagrada* que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus *formas profanas*. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la *crítica de la teología en crítica de la política*” (Marx, 2015: 92).

El supuesto de una relación explícita entre teología y economía, ya había sido enunciado por Benjamin (2014) a partir de lo expuesto metafóricamente en su primera tesis sobre el concepto de la historia: el materialismo histórico tiene la posibilidad de ganar todas las “partidas” de ajedrez, disponiendo de las fuerzas vitales de la religión; fuerzas místicas o espirituales, de la revolución o transformación histórica (fuerzas mesiánicas), destinadas a movilizar el devenir de la historia. En Benjamín el nexo entre capitalismo y religión se muestra como una radicalización ontológica u ontología social, respecto a lo que en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber (2011) definió como una mera semejanza funcional:

“En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones. La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo –no sólo, como opina Weber, como una formación condicionada por lo religioso, sino como un *fenómeno esencialmente religioso*– derivaría aún hoy en una polémica universal desmedida” (Benjamin, 2014)²

² Benjamin (2014) identificaba tres rasgos distintivos de esta ontología sacral del capitalismo: el primero, su carácter de pura religión de culto, carente de dogma y teología; el segundo, la permanencia del culto donde no existía ningún día de semana sin festividad o pompa sagrada, el tercero, un carácter gravoso como *culto que no expía la culpa*, sino que la engendra: “aquí, este sistema religioso se arroja a un movimiento monstruoso” que más allá de no expiar la culpa, la produce: “aquí, este sistema religioso se arroja a un movimiento monstruoso”.

En este marco conceptual se inscribe la formulación de Dussel con base en Marx (1993: 206), que fundamenta la “teología como crítica de la política y la política como crítica a la religión”³, en tanto la religión es de este sistema, en que el capital es un dios idolátrico de adoración. La caracterizada desde aquí es una religión fetichista, anti-profética y anti-cristiana en su sentido fuerte⁴. Aquí, como señala Dussel (1993: 206), “lo que para el cristiano fetichista es divino, es para Marx criticado como satánico. Es decir, quiere mostrar la contradicción necesaria en la que cae el cristiano que es capitalista”⁵. La religión capitalista es expuesta por Dussel (1993: 206) como *campo aparentemente secular* que los profetas críticos de Israel incluían en el campo religioso. Se puede considerar que:

(...) la fetichización de la capacidad o fuerza de trabajo es de naturaleza totalmente distinta que la de las otras determinaciones. Se produce cuando se “separa” o no se relaciona (se absolutiza) la capacidad o fuerza de trabajo con el trabajo vivo como tal (Dussel, 1993: 112).

Este proceso de secularización⁶ presente en el capital, la doctrina del valor y la ciencia económica moderna, implicaría desde ontogénesis del fetichismo, una *negación de la corporalidad viviente* (trabajo vivo/naturaleza). Es decir, a partir de la inversión que constituye la ruptura de las relaciones (separación), estaría en juego la pérdida del carácter *sagrado de la vida* en cuanto a incorruptible; a *separada* de la cotidianidad para la regeneración y re-vitalización de los ciclos naturales –desde la positividad que adquiere *separación* en el contexto religioso, opuesta al *fetichismo* en cuanto a valor en la circulación capitalista–.

³ Premisa que se recupera en esta propuesta desde el campo de la “economía política” en relación al campo religioso/teológico.

⁴ En referencia al *cristianismo primitivo* y no a la cristiandad imperial surgida con Constantino, donde el fetichismo del poder, de la ley y del imperio se produjo a costa de la vida humana de múltiples poblaciones. En cambio, el cristianismo primitivo, valorado fuertemente por Marx, Engels, Kautsky, entre muchos otros, apunta a la categoría crítica por antonomasia de la *unidad del cuerpo* (Hinkelammert, 1978).

⁵ Aquí se refrenda la premisa fundamental que Dussel recoge de Marx (2015) “la crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política” (9).

⁶ En torno a la noción de secularización, cuyos antecedentes no estando articulados directamente en la propuesta, se desprenden principalmente de Jean-Claude Monod (2015) en “La querrela de la secularización: de Hegel a Blumenberg”, donde se retoma el debate entre Blumenberg y Lowith.

La *inversión fetichista* en los términos teológicos que aquí nos ocupa, es definida por Dussel como “lo que es Dios para la vida teórica, lo es el Dinero para la vida práctica del mundo invertido”. Como “inversión real” se constituye en un tipo de “ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar” (Dussel, 1993: 45-47)⁷, donde el dinero es precisamente categorizado por Marx como la “inversión” de Cristo, como el Anti-cristo. Señala Dussel de acuerdo a su dimensión teológico-metafórica de la obra de Marx, que:

Mientras Cristo era de “figura divina” y se alienó asumiendo la “figura de siervo”, el dinero (en movimiento contrario), siendo de “figura de siervo”, se transforma en “dios” (el fetiche). Cristo se humilló, bajó; el dinero sube, se diviniza. Se trata de una *inversión*. Esta manera “metafórica” de usar temas bíblicos y teológicos, por parte de Marx, obliga a una atenta lectura oblicua, que exigía una doble competencia: filosófico-económica y teológica (Dussel, 1993: 19).

Según Dussel, de esto trataría precisamente para Marx la misión de la historia, a saber en “descubrir la verdad más acá (*Diessets*), una vez que se ha hecho *desaparecer* el más allá (*Jenseits*) de la verdad” (Dussel, 1993: 135). La crítica antifetichista de Dussel, llega a su punto nodal en la idea de secularización; donde el fetichismo es una religión secularizada o si se quiere una *teología de la secularidad*. Para Marx, siguiendo la lectura de Dussel, el fetichismo como religión en el horizonte de la secularidad consistiría

(...) en un “retornar” del plano explícito de la “religión” como justificación de la dominación (el “Estado cristiano”, luterano, o “del puritanismo” posteriormente) al nivel secular, tenido por “profano”, “donde pareciera que no hay dioses”, como dirían equivocadamente D. Bonhoeffer o la “teología de la secularización” (Dussel, 1993: 136).

Dussel enfatiza en la importancia de la expresión de Marx de un “dios secular” (*Weltlicher Gott*), sosteniendo que “esta cuestión es definitivamente esencial en nuestra interpretación: hay un “dios” oculto en la “Realidad Mundana” (Dussel, 1993: 136). Dicha

⁷ Se queda sólo en el plano de los constructos ya regidos por la racionalidad instrumental (formalismos vacíos), sin abarcar los verdaderos mitos convivenciales (sustancialidad material/contenido) cuyo sentido último remite finalmente al orden de la racionalidad reproductiva (Hinkelammert, 2010).

secularización presente tanto en el capital como en la doctrina del valor y en la ciencia económica moderna, implica necesariamente una negación de la *corporalidad viviente* (el trabajo vivo y la naturaleza), y con ello la pérdida del carácter *sagrado de la vida*, en tanto “separada” de la cotidianidad profana⁸ para la regeneración y re-vitalización de los ciclos naturales –desde el sentido positivo que adquiere “separación” en el contexto religioso, opuesto al que adquiere como fetichismo en cuanto a valor en la circulación capitalista–. Desde estas perspectivas abordadas, “lo sagrado” concierne al estatus de *mediación económica*, es decir, una “separación” del orden pluriversal (espacio económico-social de lo sagrado) sólo con el fin de reasignarle un sentido trascendente propiamente humano en su dimensión cualitativa más radical, por el hecho de ser un ser finito abierto cabalmente a la infinitud de la alteridad del prójimo/naturaleza⁹ dada su constitutiva necesidad de una “unificación” alrededor del circuito natural de la vida humana y del planeta.

Para Hinkelammert, Marx pasa de una “crítica de la religión” a una “crítica del fetichismo”; esta última ya no siendo una “crítica de la religión, sino el método para discernir entre trascendentalidad fetichizada y trascendentalidad humanizada” (Hinkelammert, 1978: 60-61). Esta idea significa que el marco categorial o transontológico de la política lo aporta la teología específicamente en referencia a su crítica al fetichismo y no así a la crítica teológica en tanto contenido religioso concreto u óntico de alguna doctrina o religión determinada. A la luz de estos argumentos, se puede apreciar “teología de la secularidad” refiera al Dios del capitalismo en tanto horizonte ontológico totalizador del sistema –y no a al Dios positivo, mundano, de una religión determinada– emplazándose sobre el núcleo germinativo de la economía política burguesa. Se trata de “un capitalismo religioso que había “secularizado” el dios del sistema, negando así el Dios Otro, el Dios de los pobres y oprimidos, el Dios de Israel y del fundador del cristianismo profético, crítico,

⁸ Mircea Eliade (1998) define lo sagrado como la “cosmización/consagración” de un espacio cualitativo, diferenciable de la neutralidad homogénea y aséptica del espacio profano. Por su parte, Agamben (2005) sostiene que “consagrar” conlleva una salida de las cosas de la esfera del derecho humano donde “religión” es aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común, de la libre circulación de las fuerzas vitales, transfiriéndolos a una esfera separada. Por último, Kristeva (1999) concibe lo sagrado como un deseo de purificación, vinculado desde la prohibición del incesto con la separación del espacio materno.

⁹ Como lo expone Hinkelammert (1978: 319), se trata de una: “infinitud en el interior de la finitud”. Esto es, de una relación infinita de alteridad/proximidad/reciprocidad/gratuidad/don/comunidad/sujeto-sujeto/rostro del prójimo inscrita en el orden de la finitud material comunitaria, de la forma natural de su reproducción social.

del evangelio” (Dussel, 1993: 137). Por tanto, la religión que se despliega en un nivel de la realidad, de la vida real y concreta humana, en la existencia cotidiana y profana, que Marx había descubierto conforme al nuevo sentido “religioso”, oculto a la vista de los nuevos creyentes alienados (Dussel, 1993: 136), que corresponde al de la economía moderna como ciencia, como campo epistémico-práctico para el sistema capitalista (y neoliberal), totalmente narcotizado e inmunizado frente al régimen orgánico de lo viviente; a la economía política como fundamento histórico en la consolidación de la ética protestante y la hegemonía del calvinismo, desde Adam Smith en adelante.

2. De los fundamentos ético-religiosos de la Economía política moderna

En sentido general, si se proyecta nuestra realidad global contemporánea el marco cultural de la secularización presente en los procesos de fetichización enunciados, lo que está en primer lugar es el horizonte neoliberal, en el que el fetichismo del mercado llega a su máxima expresión o a una ontología religiosa según Hinkelammert (2017b), en conformidad con el “fundamentalismo apocalíptico”, como dogma de la *religión neoliberal*. Se aprecia así que la *separación y mistificación* de uno de los términos de las relaciones basales de la economía política moderna, especialmente en el ámbito de la *distribución e intercambio* (mercado, valor capitalista), en desmedro tanto de la *producción* como del *consumo* (sujetos vivientes, naturaleza), permite vincular el campo de la economía moderna y su moral de mercado, con lo que Dussel en su *Ética comunitaria* (2016 [1998]), identificó como *moral ascética* en contraposición a una *ética de la carne* (como sentido general de afirmación ético-material de la vida en comunidad). Se plantea aquí la diferenciación entre una cultura centrada en la individualidad burguesa de las elecciones/preferencias –característica del calvinismo protestante–, y otra vinculada con la reciprocidad comunitaria presente en el horizonte de las necesidades/deseos asociada principalmente al núcleo ético-mítico semita, como marcos fundamentales de la economía moderna.

Ciertamente, el fenómeno de la fetichización hasta aquí abordado, alcanza su expresión más palpable en la economía política que inaugura Adam Smith, que como

religión del mercado opera desde la exigencia primera al respeto de la propiedad, al contrato y las leyes institucionales, dentro de cuyos límites se consagra la búsqueda del beneficio propio. Dussel (2014b) caracteriza ampliamente el mercado smithiano como el que actúa por leyes y según una normatividad automática, donde los actos del individuo o actor¹⁰ se definen por una carencia de conciencia explícita frente a la complejidad de los mismos y la improductividad de sus resultados (actos *unintentionales*). De este modo el individuo sería conducido por una “mano invisible” a promover un determinado fin aunque éste no se halle necesariamente entre sus intenciones (Dussel, 2014b: 20). Estos fines serían siempre inocuos, debido a que la acción asociada al interés propio coincidiría *naturalmente* con el de la sociedad. Smith afirma que “al parecer la naturaleza ha ajustado tan felizmente nuestros sentimientos de aprobación y reprobación a la conveniencia tanto del individuo como de la sociedad, que, previo el más riguroso examen (...) se trata de una regla universal” (Smith, 1997: 6). En esta radicalidad, para Hinkelammert (2020), la ética de mercado de Smith es válida para “sociedades entre ladrones y asesinos” como una ética de justicia y, de hecho, Smith, no menciona otra justicia que esta ética de mercado (2020).

La radicalización de este marco económico fetichista se concreta a partir de Friedrich Hayek luego de Milton Friedman¹¹ en la concepción solipsista del individuo *aislado* para quien los otros, son “simplemente objetos de sus preferencias” (Hinkelammert, 1978:125). Hayek (1981: 76) afirma que “entre un contexto permanente y otro no hay en lo tocante a la felicidad ninguna diferencia esencial, y si la hay no es más que justamente la suficiente para convertir a alguno de ellos en objeto de simple elección o preferencia”, argumentando que la justicia social exigiría “no sólo la ausencia de libertad personal, sino, además, el cumplimiento de una jerarquía de valores indiscutible; en otras palabras, el establecimiento de un régimen estrictamente totalitario” (Hayek, 1981: 156).

¹⁰ Para Hinkelammert el *actor* remite al despliegue del singular bajo la predominancia de la *razón instrumental*, en cambio, el *sujeto* es cuando se pone en obra el singular bajo el criterio vida-muerte de la *racionalidad reproductiva* (Hinkelammert, 2017a: 200).

¹¹ Co-fundador de la de la Escuela de Economía de Chicago (Chicago Boys), quien junto a Arnoldo Harberger (ambos importantes referentes del liberalismo) apoyaron el régimen dictatorial en Chile, desde donde nace el neoliberalismo, por el bautizado como el “Milagro de Chile”.

La moral librecambista liberal, que da lugar a la noción de *individuo* de la sociedad burguesa a partir de una *descorporización* de el/la/le *sujete* (bajo las nociones de “ciudadanía moderna” o “liberal”¹²), se encontraba ya regida por las relaciones económicas capitalistas, según el presupuesto de una voluntad “afirmativa” (autónoma, ejecutiva, *subjetivizada*) del mercado en tanto *ente de autorregulación socio-económica*.

La apología a las libertades personales (principalmente exhibida por Hayek), como expresión del solipsismo moderno en su momento neoliberalismo¹³, se sustenta en las críticas a la teoría de la evolución o las explicaciones “mecánicas” del fenómeno de la vida, percibidas por el economista como un patrón adocrinante y “una consecuencia moral”. Se expone así la crítica del nacimiento del *credo liberal* en el hecho de relevar la fe ferviente o activismo sin límites en torno a la moneda y al comercio, evidenciado por el horizonte socio-político del *laissez-faire* de la cultura moderno-burguesa (Polanyi, 1989: 223-227).

Esta crítica se centra en el carácter *social* de la subjetividad como eje de reflexión sobre el ser humano concreto. Dussel y Hinkelammert pueden reconocerse en Max-Neef (1986: 37) en torno a la tensión preferencia/necesidad:

Las preferencias se definen en el ámbito de lo subjetivo-particular, son competencia de cada persona, y no amenazan, por lo tanto los supuestos de la racionalidad del mercado. Hablar, en cambio, de *necesidades* humanas fundamentales obliga a situarse desde la partida en el plano de lo subjetivo-universal, lo cual torna estéril cualquier enfoque mecanicista”.

¹² En concordancia con el surgimiento del pensamiento político moderno (o “lo político” en términos moderno/occidentales) basado en una suerte de *negatividad originaria*. Véase, Dussel (2007).

¹³ El sistema neoliberal fue “exitosamente” implantado a costa de una intensiva política de exterminio y terrorismo de estado en lo que fuera la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet (1973-1988). Las políticas económicas implementadas –“capitalismo catastrófico”, asociado a la desregulación de los mercados, privatización y tratados de libre comercio (multilateralismo extremo) como terapia del “shock económico”– fueron implementadas por los denominados “Chicago Boys” (economistas de la Universidad Católica de Chile, becados en la Universidad de Chicago), con el apoyo de los organismos secretos norteamericanos en el régimen militar. Chile fue el primer laboratorio del neoliberalismo, instalado a escala global hasta el actual momento.

En Max-Neef las *preferencias* serían transcribibles como ámbitos particulares al campo de *la moral*, en tanto obligatoriedad no relativizada (común, ética, trascendental) de la *necesidad humana*, a la manera en que el enfoque mecanicista de la economía moderna procede, indicando una posición opuesta en “la teoría económica desde los neoclásicos hasta los monetaristas, donde para no hablar de necesidades se acudía la noción de preferencias” (Max-Neef, 1986: 28)¹⁴. Extremo en estos términos es el paradigma de Hans-Hermann Hoppe (2013) cuya “ética económica” dentro del neoliberalismo, promueve *el derecho de propiedad* como fundamento de la libertad individual y derecho humano absoluto (en tanto la base del crecimiento económico y de un orden social basado en la *libertad económica* cuyo resultado es la jibarización del Estado y la privatización de los bienes comunes¹⁵).

En referencia a estos planteamientos es que Dussel pueda diferenciar el despliegue de una *moral ascética* en oposición a una *ética de la carne*, estando la primera históricamente caracterizada por la “liberación del cuerpo” (del *Otro*). Señala: “las morales ascéticas de dominación comienzan por enunciar que lo “espiritual” (no el Espíritu, sino lo mental, lo no material, la “buena intención”, etc.), el alma, es lo sagrado, lo “virtuoso”; y lo material, lo corporal, lo profano, lo sensible, no tiene valor alguno; es lo “vicioso”. Bajo el paradigma ético de la liberación las exigencias morales son empíricas, históricas, relativas, sistemáticas, es decir, pertenecientes al universo de lo óntico, mientras las exigencias éticas pertenecientes al horizonte ontológico, poseen un carácter trascendental, absoluto; que sin ser universal es concreto (Dussel 2016). Desde este prisma “las exigencias éticas son trascendentales a las exigencias morales. Pueden darse con ellas, ante ellas o contra ellas” (Dussel 2016: 115).

¹⁴ Para Hinkelammert, “son las necesidades que obligan, no los gustos (...) Son las necesidades del ser humano que hay que satisfacer, no los gustos. Los gustos cuentan, en cuanto no impiden satisfacer necesidades” (2021: 11).

¹⁵ Tal es el caso de Chile, cuyo modelo neoliberal actual impone desde la implementación de la Constitución Política de 1980 (estando actualmente en creación de una nueva carta magna), el Estado chileno se define como “subsidiario”, es decir, como un órgano que promueve la libre competencia y la no intervención del Estado en la economía (cuyo eje es la privatización de los *commodities* en función de políticas neoextractivistas).

Esto es decir, que siendo la moral desde su definición correspondiente a las formas *culturales*, locales e históricas de *concreción de una ética* (común o semejante), el proceso de fetichización que adviene en el marco de la moral burguesa, tiene su origen en la universalización de un patrón histórico desplegado en reciprocidad y co-correspondencia a la instalación del mercado y su penetración en el mundo como geopolítica global, donde el *fetichismo de la mercancía* no es el producto singular, subjetivo, de una historia individual, sino el *producto general y objetivo* de una historia colectiva, la de la sociedad.

Para Dussel (2016: 10) la *ética material* se define por:

(...) el aspecto de “contenido” de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre materialmente a todos los niveles de la moral formal. El aspecto “formal” de la moral (lo recto, *right*, *richtig*), el nivel de la validez (*Gültigkeit*, *validity*) universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte formalmente a todos los niveles de la ética material.

El contenido material de la ética se refrenda en su lectura de Marx (2015: 17), en el hecho de que:

el capital intenta ocultar dicha no-eticidad por medio de la pretensión de “crear ganancia desde sí mismo”, “de la nada”. Esta pretensión es interpretada por Marx ahora como fetichista. El carácter fetichista del capital es la otra cara de la interpretación económica política ideológica ocultadora de la esencia no-ética del capital: es la afirmación del capital como “Absoluto”.

Se aprecia entonces una totalización de la onticidad (una parte fetichizada por el todo), que sustenta proceso inmanente de producción, se convierte en sus operaciones internas, tautológicas en ontología; fundamento y origen de toda fundamentación, donde “lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como fundado” (Dussel, 2006: 27). Esta no-eticidad el resultante de la moral acética ascética y la inversión fetichista del fundamento capitalista de la economía política moderna es su carácter estrictamente

religioso. Para Dussel “el capitalista que funge como sacerdote del sacrificio y el mayordomo responsable de las torturas, debe igualmente ser moralmente un asceta de esta religión satánica, el puritanismo”¹⁶ (Dussel, 1993: 215). Así como para Hinkelammert (2017a: 66), en la idea de *empresario puritano*: “el consumo aparece como una renuncia a lo principal de la vida que es la acumulación. Después aparentemente la relación se invierte. La acumulación aparece como renuncia al consumo”.

Desde esta perceptiva el contenido *ascético* de la moral burguesa estaría determinada por una teología de la secularización, en cuanto a su expresa ontología de “liberación del cuerpo” en base a la noción de “virtud”, contradictoriamente anti-teológica, idolátrica, fetichista en tanto el *cuerpo* es concebido como designio de corrupción, pecado y “vicio”. De esta consideración en torno a la moral ascética burguesa es que pueda “entrar el mercado en la ética primero y posteriormente como la categoría central de la ciencia económica moderna” (Dussel, 2014b: 33).

Para Dussel (2014b: 23), el principal postulado de esta moral de mercado presente en Hayek, consiste en el deber de “proteger empíricamente el máximo de libertad en el ejercicio de la competencia, donde no cabe la intervención regulativa del Estado (liberalismo individualista radical del Estado mínimo)”¹⁷. Friedman interpretaba como “crisis” (consecuencia de las políticas estatistas) y como “shock” (la aplicación inmediata de un paquete de medidas de desregulación. Esta necropolítica (Mbembe, 2011), asociada a un Estado se refrenda en la teoría clásica del salario que “tiene que bajar por debajo de la subsistencia para eliminar a los sobrantes. El mercado es armónico y regula por sus tendencias sanas el número de seres humanos disponibles” (Hinkelammert, 2014: 87)¹⁸.

¹⁶ El puritanismo, asociado con la doctrina calvinista y las iglesias emergidas de la reforma (anglicanismo, presbiterianismo, entre otras), propiciaron la consolidación infraestructural de la economía en la religión. Mientras el catolicismo tenía una mirada ecuménica, la reforma viene a valorizar los Estados nacionales, marco institucional en que se inscriben las relaciones capitalistas a favor de la clase burguesa.

¹⁷ Esta necropolítica respecto a la ley del mínimo Estado, se reflejó en el apoyo de Hayek a la dictadura. Al respecto declararían al diario chileno El Mercurio del 12 de abril de 1981, en apoyo el régimen de Pinochet: “Mi preferencia personal se inclina a una dictadura liberal y no a un gobierno democrático donde todo liberalismo esté ausente”.

¹⁸ A partir de este marco de destrucción se aprecia como la categoría de *fetichismo* conlleva desde una praxis de despolitización *hasta* una dimensión de contrapolitización o *apolitización* en el sentido de la anomia moderna, revelada como una mera automatización del *homo economicus* (Arendt, 2005), del hombre

Concretamente, aquí se establece una contradicción insalvable, pues por la lógica “racional” de la eficiencia del mercado y de la dominancia de la elección/preferencia subjetivista, llega al contradicción *in adjectum* de la aniquilación de las/los/les mismos sujetos productores del valor a partir del despliegue de su fuerza de trabajo.

En este punto se expone el sistemático eclipsamiento que el horizonte de las preferencias/elecciones burguesas ejercen sobre el universo de las necesidades/deseos concretas, del ser humano singular, de carne y hueso¹⁹, tratándose de una economía *desencarnada*, donde un “mecanismo sin sujeto se encarga de determinar quiénes deben morir (los incapaces de competir pierden “naturalmente” la vida social –su dignidad como personas– o incluso su vida biológica)” (Caravaggio, 2012: 9).

La negación de la posibilidad ética de afirmación de la vida pasa necesariamente por una secularización del orden de la vida, siendo su desacralización el horizonte ontológico *sine qua non* para la dependencia estructural centro-periferia, norte y sur globales, originados en la asimétrica relación capital/trabajo, donde el “trabajo vivo” es completamente profanado en su dignidad originaria, vinculada con su condición de fuente del “valor de uso” en el que sostiene la explotación al trabajador y la creación de plusvalor con el cual se produce la riqueza capitalista. En este sentido se convierte ahora en “un objeto aunque no renovable destructible para la razón instrumental, mediación de aumento de ganancia, consumido y acumulado como sobrante, residuo, basura” (Dussel, 2007: 151).

La vida emergente de los procesos vitales es reemplazada, vaciada de la *presencia* para ser representada por una “cosa” (fetiche), en desmedro de una relación vital de alteridad. Esta “cosa” no es más que la expresión de clausura de toda relación dialógica

unidimensional (Marcuse, 1965) y de manera radical los horrores de las guerras, genocidios, campos de concentración, nazismo, fascismo, dictaduras militares y toda la violencia desnuda perpetrada conforme a al amplio marco de una necropolítica (Mbembe, 2011).

¹⁹ En lo corriente de este artículo, y de manera consecuente con la crítica necesaria a la colonialidad de género y la genealogía patriarcal de la filosofía moderna, se propenderá al uso del lenguaje inclusivo. De este modo se consigna la conflictividad específica de expresiones como Ser/hombre/Dios/Individuo para ser sustantivizadas conforme género gramatical desde la lengua española, obedeciendo a la larga tradición androcéntrica, filosóficamente moderna y colonial asentada en el continente. Su utilización será parte referencial respecto a los autores remitidos. La descolonización del género y del lenguaje –como lengua natural/situada– es un pasaje por completar en el paradigma de la liberación.

comunitaria, basada arquetípicamente en la relación cara-a-cara expuesta por Dussel (2014a) en su categoría de *proximidad originaria* así como por Rozitchner (2007) en su concepción de materialismo ensoñado, que se ejerce en este acto de objetualización productivista (cosa/mercancía) la consumación del *sí mismo* fetichizado en el proyecto occidental del padre, de la ley, del archivo, de la letra, del logos y el ordenamiento-político jurídico (neo)liberal.

La posibilidad de la absolutización de este cálculo medio-fin resulta precisamente por la abstracción de la relación vida-muerte (Hinkelammert, 2021: 12). Donde el “campo económico” como todos los campos “atraviesa a otros campos determinándolos *no absolutamente*, sino como una determinación determinada determinante en una espiral creciente, *materialmente*” –es decir, por su referencia inmediata la reproducción y crecimiento de la vida humana empírica: “¡Tuve hambre y me diste de comer! (Mateo 25, 35)– (Dussel, 2017). *Fundamentalismo apocalíptico* postulado por Hinkelammert en relación a la auto-regulación del mercado en la economía política como una *oiko-dicea* o “teodicea del dios mercado”, en torno a “un dios que no murió, sino que se transformó para ser muerte” (Hinkelammert, 1978: 184).

3. Colonialidad y solipsismo como problemas teológicos de la razón moderna

Desde el enfoque de la crítica descolonial es posible atender a la “división” arquetípica del proyecto civilizatorio moderno-colonial que hace parte de la reflexión en torno a los deslindes, *separaciones* –en virtud de lo *sagrado* y el fenómeno del *fetichismo* de mercado donde precisamente se pone en juego el aislamiento y consiguiente totalización/ontologización de uno de los términos de relaciones sociales e intersubjetivas bajo el marco ontológico moderno-colonial–. En este sentido, siguiendo la reconstrucción de la categoría de fetichismo en Dussel, un aspecto que se propone despejar, dice relación con el momento de articulación entre su recepción marxiana (1976-1990) y su conceptualización de la colonialidad. Desde la perspectiva “espiral” enunciada, se aprecia que el momento de entronque fundamental lo compone *1492: El encubrimiento del otro* (2021 [1994]).

La característica distintiva de esta *inversión fetichista* planteada en común por Dussel y Hinkelammert, es en esencia la “separación” y superchería de uno de los términos de las relaciones. La ruptura de las relaciones comunitarias en cuanto a marco categorial, del horizonte antropológico-cultural de comprensión, es propio del proyecto moderno-colonial y su despliegue capitalistas²⁰, presente en la ulterior sustitución por relaciones *objetuales* entre los sujetos, dependientes de la división social del trabajo capitalista (*subsunción formal* al régimen de producción capitalista) y del contrato social (su legitimación político-jurídica liberal), donde como lo expone Marx “la forma *fantasmagórica* de una relación entre cosas es sólo la *relación social* determinada existente entre aquéllos (las personas)” (2008: 89).

Entre las primeras “divisiones” atendibles en el escenario moderno-colonial, se exhibe la disputa sujeto/objeto. Esta “separación” *sui generis* en lo que refiere a los núcleos antropológicos o núcleos ético-míticos de las comunidades originarias/ancestrales, se aprecia en la dialéctica moderna individuo-objeto como expresión del dualismo ontológico fundacional del proyecto occidental (*res cogitans* y *res extensa*), cuyo horizonte desde la colonización es “desvincular al sujeto de cuerpo y territorio, es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial y temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental, constitutivo del cartesianismo” (Grosfoguel, 2007: 64). Este rasgo característico la ontología colonial se consuma en el despliegue dominante de la lógica medio-fin de la racionalidad moderna, expresada en el plano de la racionalidad instrumental (Horkheimer, 1973), que desde el locus de enunciación americano, se encuentra entretejida indisolublemente con la colonialidad, como expone Quijano (2000), o informado desde dentro (Grosfoguel, 2010).

En efecto, Dussel (1994: 52-158) explica:

La ‘conquista’ es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como ‘lo mismo’. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es subsumido,

²⁰ En cuanto a la co-constitutividad entre las determinaciones que componen el circuito capitalista: trabajo vivo-trabajo objetivado, valor relativo-valor equivalente, mercancía-dinero, capital industrial- capital comercial, entre otras.

alienado, obligado a incorporarse a la totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘asalariado’, o como africano esclavo.

El espacio colonial en tanto ontología diferenciadora del proyecto moderno, se convierte en un lugar donde se reproduce *el punto de vista* del colono –imposición epistémica– del blanco, del dominador, del colono (Fanon, 1963), donde el indígena, el negro, la mujer, el pauper se constituyen como diferencia del sistema que los nulifica, nulificación ontológicas, que se despliega principalmente sus propias “estructuras formales” sobre la “materialidad” de la experiencia americana²¹. Se configura un sistema en el que las distinciones invisibles (ocultas/encubiertas/ fetichizadas) constituyen el fundamento de las visibles, estableciéndose a partir de líneas radicales que dividen la realidad en dos universos: “este lado de la línea” y el “otro lado de la línea abismal” (Sousa Santos, 2009: 160-169) o línea del Ser²² en tanto fundamento teórico-práctico para la explotación de los cuerpos indígenas, afrodescendientes y el cuerpo femenino²³. En el caso del fetichismo: “el espejo invierte la reproducción de la vida real y hace visible al fetiche e invisible a las necesidades de la vida real” (Hinkelammert, 2017a: 83).

Este campo semántico asociado al fetichismo²⁴ se correlaciona con la consolidación de la episteme cartesiana, con la idea de la *hybris* del punto (Castro-Gómez, 2005), en referencia a la “plataforma de observación inobservable” emplazada con el régimen epistémico y geopolítico modernos; de esta suerte, es que el *fetichismo* sea “la *no*

²¹ Esta premisa queda retratada ya en el trabajo de O’ Gorman (1995) sobre la “invención de América”, al proyectar una mirada aristotélica sobre la base de la dualidad entre *potencia* (América) y *acto* (Europa), y asimismo una ontología histórica a partir del binomio “ente geográfico” (“tierras”, “naturaleza” americana) y “ser asiático” (“mundo”, “cultura”).

²² Ser colonial en el sentido de Schelling para quien la divinidad consistiría en “Ser el *Señor del Ser*” ; partiendo desde el *puro Ser (tò ón)* hasta el *Señor del ser*” (Dussel, 2014b: 42), donde “el *Ser* tiene una *fuerza (Quelle) creadora del Ser mismo*” (ibíd.), ni en el de “su *filosofía de la revelación* como una *teoría de la economía divina*, que introduce en *el ser de Dios la personalidad y la acción*, y lo convierte, de este modo, en “*señor del ser*” (21). En efecto, Schelling ve: “su introducción de una *libertad absoluta y an-árquica en la ontología* como una continuación y un cumplimiento de la *doctrina teológica de la oikonomía*” (22).

²³ Yuderky Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa (2014: 114) observa que el carácter misógino y andro-eurocéntrico del *ethos* moderno desplegado por los colonizadores, adopta la “feminización” y “generización” de los cuerpos indígenas, como elementos sustantivos de la colonialidad paneuropea, expresada en los términos de esclavitud (bestialización) y la feminización (encubrimiento) del ‘otro’/a.

²⁴ Referidas a las nociones de espectralidad/reflejo/reflejo/fantasmagoría/ilusión/ficción.

referencia al punto de partida de la razón crítica, es decir, del “*desde donde*” se debe hacer la crítica para que dialécticamente no se absolutice un término de la relación” (2005: 18). La condición de “objetualidad espectralidad” que surge del “misterio del fetichismo del capital” (Dussel, 2006: 27), en tanto marco ontológico fetichizado, se refrenda en la ontología moderna como proyecto fundamental del sí mismo a partir de “un reflejarse, especular o mirarse como en el espejo (*especulum*); es buscar la identidad como origen de lo mismo que ya se es. Por ello es que el *Ego cónquiro* dusseliano no pueda ser comprendido como ontología dominadora sin su fundamentabilidad moderno-colonial: “antes que el ego cogito hay un *ego cónquiro* (el “yo conquisto” es el fundamento práctico del “yo pienso”)” (Dussel, 2008: 19). Dussel afirma que la ausencia del *Ego Cogito* de todo *cogitatum*; el *cogitatum*, evidentemente, es el ser-colonial, dado que en el espacio colonial “el ‘bárbaro’ era el contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el cogito”²⁵. Así es como se constituye la dialéctica *dualista/solipsista* que inaugura: “la egopolítica del conocimiento, que no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento” (Grosfoguel, 2008: 202), donde el “ego cónquiro” define una conexión entre colonización y fetichización/secularización, donde “un sujeto (que) asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como “Ser imperial” (ibíd.).

Desde estas premisas, es que el ímpetu humanista secular consolidado en correlato con las sociedades liberales y la democracia moderna, se expresa como fundamento de la relación modernidad/exterminio, asociada a limpieza racial que inauguró la colonialidad en el continente. Para la explotación de la mano de obra indígena, negra y mestiza pobre tuvo primero que justificarse “categorialmente”, epistémicamente, su anulación ontológica, su “naturalización” como objeto o cosa. De aquí que la producción de no-ser, la instrumentalización epistémica que fundamenta la racialización de la mano de obra sea el horizonte constitutivo para determinar la forma de explotación económica que emerge con la conquista de América (Quijano-Wallerstein, 1992).

²⁵ En relación al sujeto autárquico, autónomo y autorreflexivo en la idea moderna de subjetividad desde Descartes.

En el terreno religioso/económico que nos ocupa, y específicamente en torno a la inversión fetichista, es importante dilucidar que para Dussel *la primera inversión*, del cristianismo mesiánico *invertido* por la cristiandad, que habría confundido el *principio mesiánico* con los principios de una religión que justificaba en sí misma al Estado resacralizado, el Sacro Imperio Romano, bajo el régimen césaro-papista *una Inversión total*, se torna doblemente opresiva en el espacio colonial, por una segunda inversión: “además de *cristiandad* (*primer inversión*), será ahora una cristiandad *central imperial*, dominadora de colonias oprimidas en nombre del Evangelio del Crucificado (*según inversión*)”. Así religión, estructura política y cultura se confunden en la inversión del cristianismo europeo- latino, donde “los cristianos coloniales son *Hijos de Dios de segunda* (Dussel, 2015: 328-330).

El proceso de fetichización aquí expuesto sería especialmente advertible en la *subsunción del trabajo vivo*. Del valor del trabajo, el valor de la renta y la ganancia, presentes como los tres momentos constitutivos del *valor* de un bien o mercancía, donde el valor ahora pertenecería al producto, y la renta y la ganancia serían fuentes de valores independientes, subsumiéndose su relación con el proceso de trabajo. Así la fetichización se hace palpable como absolutización de un término de la relación (el valor del producto en el mercado) independizándose de su *f fuente creadora* (del trabajo vivo origen de todo valor mercantil).

El capitalismo como cierre totalitario de una Totalidad de acuerdo a Marx por su a su circulación como capital global en el mercado mundial, posibilita a Dussel dar cuenta de la existencia de una “*exterioridad*”, referida la alteridad del otro distinto del capital. Ser “otro” que la totalidad del capital, sería entonces disponer de una condición de exterioridad relativa, en relación al “trabajo vivo”. Para Dussel “el dinero que ha pagado el precio de la capacidad de trabajo en su reproducción ha ‘puesto’ valor desde-la-nada del capital: el trabajo ‘vivo’ (en su real exterioridad) ha creado valor nuevo para el capital sin ser pagado en su plustrabajo”. Sin embargo, el “otro” del capital no es más que el sujeto humano, el sujeto que vive “la exterioridad del capital: el trabajo como actividad de la subjetividad

humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles. Es por ello por lo que cuando venda su trabajo ‘expondrá’ su misma corporalidad a ser deglutido por el capital” (Dussel, 2014a: 142).

Una figura colonial que permite dimensionar el potencial de ‘exterioridad’ es la del *damné*, concepto presente en el pensamiento de Fanon (1963) y que siguiendo a Maldonado-Torres (2007), encarna la condición sub-ontológica de quienes viven la experiencia colonial “más abajo del ser”, bajo el estigma de sujetos prescindibles o desechables, remanentes de sentido para el sistema por su reducción a la “nada” del capital. Maldonado-Torres (2007: 151) señala que:

(...) el *damné* es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental (...) una subjetividad que fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado.

En efecto, se puede considerar entonces que:

(...) la *fetichización* de la capacidad o fuerza de trabajo es de naturaleza totalmente distinta que la de las otras determinaciones. Se produce cuando se “*separa*” o *no se relaciona (se absolutiza)* la capacidad o fuerza de trabajo con el trabajo vivo como tal (Dussel, 1993: 112).

Así, el fetichismo en el *trabajo vivo* es condición primera de cualquier forma de producción

(...) no solo porque presupone la vida del trabajador, sino porque la vida de este presupone la vida de la *comunidad* y la naturaleza como *condición de posibilidad de la vida*²⁶ de la comunidad humana, al interior de la cual es y existe el posible trabajador vivo (Bautista, 2014: 12).

El fetichismo secularizante se ha olvidado de la *comunidad* como punto de partida. Aquí el singular está siempre integrado al circuito reproductivo de la vida en su expresión pluriversal, donde “tierra” y “mano de obra” no sólo se encuentran entrelazadas, sino que como *vida* común hacían parte de una unidad orgánica completa ligada a la naturaleza

²⁶ Cursivas agregadas.

como un todo articulado y expuesto en diferentes unidades de *comunalidad*, como lo expresa Polanyi (1989: 290):

Tradicionalmente, la mano de obra y la tierra no estaban separadas; la mano de obra formaba parte de la vida; la tierra continuaba siendo una parte de la naturaleza; vida y naturaleza formaban un todo articulado. La tierra estaba así ligada a las organizaciones fundadas en la familia, el vecindario, el oficio y la creencia –con la tribu y el templo, la villa, la guilda y la iglesia–.

El solipsismo, lo que se entiende normalmente por sujeto moderno, por ciudadano o individuo de derechos, presente de manera esencial en los procesos de fetichización del mercado y expuesto de manera ejemplar a partir de la política moderna con Thomas Hobbes y John Locke, es el fundamento para la naciente economía política desde Smith. A la par se construye categorialmente el imaginario ficcional del “estado de naturaleza” en el que se encontrarían supuestamente los individuos originariamente libres, *sin sociedad civil* como en la fundamentación política moderna de Locke, cuya concepción de la socialidad es adquirida sólo a partir del contrato social. Entra este argumento en correlato con el dualismo ontológico moderno-occidental (*res cogitans* y *res extensa*), en el que la “res extensa” es el estado de naturaleza y la “res cogitans” la sociedad civil moderna. Aquí se establece la conexión con una problemática de orden intraeuropeo (pero extensible a otras regiones del orbe) como es la *Cuestión Judía* tematizada por Marx (o núcleo ontológico-mítico semita).

La emancipación del ser humano –del fetichismo religioso, por Bauer, “Dios es una proyección a imagen y semejanza del ser humano”– es sólo una “emancipación ciudadana”, en la que se cuestiona lo religioso/comunitario de lo judío, por el individuo autónomo moderno, el ciudadano, el sujeto político liberal. De aquí que Marx critique que esta supuesta “emancipación ciudadana” no es más que otra forma de sujeción al estado moderno/cristiandad (emancipación de la forma teológica pero subordinación a la forma política). A saber, al orden instrumental de la potestas, al orden de la ley burguesa-liberal (espejo de las relaciones económicas mercantiles de dominación y explotación; de clases), y no sea realmente una “emancipación de la humanidad” que es cuando realmente

predomina el reino de la libertad, la asociación de seres humanos libres, el orden de la potencia, de la comunidad de vida, de la racionalidad reproductiva.

En este sentido, la hipótesis expuesta intenciona la comprensión del fetichismo – informado, como sostiene Grosfoguel (2010), desde “adentro”–, como principio constitutivo de la economía política moderna, que con la configuración del racismo estructural y de la colonialidad modelan la génesis del sistema-mundo moderno/colonial. Esta comprensión es fundamental para visibilizar que la autonomización e hipertrofia experimentada en la modernidad por la racionalidad instrumental/colonialidad conlleva al solipsismo de los juicios medio-fin (Hinkelammert, 2018), desplegando finalmente una ética de la muerte, desarraigada radicalmente de la comunidad-de-vida (Dussel, 2006), y consumada en el fetichismo del “valor”, del capital, de la ley, de lo que Marx designó como “objetividad espectral” (Heinrich, 2008)²⁷. De esta crítica es que Franz Hinkelammert caracterizara la modernidad como *la irracionalidad de lo racionalizado en tanto* “mito de la modernidad”, irracional: “un tipo específico de racionalidad que produce irracionalidades, de modo que mientras más hemos racionalizado y nos hemos hecho más eficientes, tanto más se despliega esta irracionalidad producto de la misma acción racional” (Hinkelammert, 2014: 15)²⁸. En términos de Dussel, el pasaje hacia la descolonización epistemológica de la teología, se resume en “pensar teológicamente desde la subjetividad oprimida *colonial*, teniendo conciencia *crítica* de este “ser colonial”, es ya el tema de esta reflexión: es ya el acto adopta la perspectiva de una *des-colonización epistemológica de la teología*. Y es simultáneamente, el presupuesto ya siempre trascendental que condiciona la posibilidad de *toda* reflexión teológica (Dussel, 2015: 328). Construir una “utopía moderna destructora, construida sobre la pretensión de universalidad *abstracta* de la cristiandad latino-germánica opresora de todos los pueblos del Sur colonial” (Dussel, 2015, 331).

²⁷ Lo que Michael Heinrich designa como *objetividad espectral* ligada con la apariencia de que las cosas dispusieran de las propiedades y autonomía de los sujetos (2008: 66).

²⁸ Por ello es que “desde la conjunción economía-teología, se ha abierto una crítica profunda y original de los mecanismos cuasi-religiosos que enmascaran tanto los discursos legitimadores del neoliberalismo (FMI, Michel Camdessus, Michael Novak, Friederich Hayek, Banco Mundial, etc.), que pone en claro que el índice irrefutable de la no-eticidad del capitalismo total es el número de víctimas que demanda” (2014: 63).

4. Para una descolonización de la crítica antifetichista: La ética de la carne como una teología positiva (conclusiones)

La inversión absoluta del fetichismo se concibe como un ocultamiento epistémico total de la realidad objetiva, del orden referencial del mundo o del espacio de sus experiencias históricas. Lo que está presente tras este eclipsamiento mortal es la destrucción tanto del *trabajo vivo como de la naturaleza*, es decir, las dos únicas fuentes de riqueza reivindicadas por Marx en *El Capital* (2008). Con el modo de reproducción capitalista se puede apreciar un despliegue del horizonte fetichista del mundo social, al llevar a cabo una donación de *forma secundaria* –fetichización como ontologización tautológica del espacio social– que extrema y teleologiza el proceso autonomizado de valorización del valor capitalista.

Desde el abordaje de Dussel la inversión fetichista de Marx no es meramente una representación invertida de la realidad sino una inversión que *es* la realidad misma (Jappe, 2016), esto es, el estado real y concreto de un orden injusto del mundo, el que el orden reproductivo y circular de la vida solo puede ser restablecido en conformidad con la máxima “el mercado para el ser humano, y no el ser humano para el mercado” (Hinkelammert, 2017b), y donde el antifetichismo implicaría “un saber volver prácticamente las cosas a su lugar, a su verdad” (Dussel, 1996: 120). El horizonte de comprensión que sitúa en el centro de la producción de sentido y realidad la categoría de *unidad del cuerpo* (Hinkelammert, 1978) acrisola toda la crítica de Marx sobre el ateísmo del capital, la que es expuesta por Dussel (1993: 127-128) “como una posición estrictamente antifetichista, anti-idolátrica, en total coincidencia con el ateísmo de los ídolos por parte de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo”. Por ello es por lo que el fundamento fetichista de la economía capitalista es planteado aquí como condición primera para el despliegue de la “fe”, en el sentido de provisionar un marco de comprensión general para el ejercicio de toda creencia religiosa, ya sea de experiencias animistas, monoteístas, como más cercanas a la mística, teniendo como principio que: “para poder creer hay que ser, en primer lugar, ateo o antifetichista del ídolo del sistema vigente” (Dussel, 2016: 238).

Esta experiencia sacra significa concebir en primer lugar la ontología general a partir del “Otro” (Levinas, 2002); un otro radical presente a partir de su realidad de exclusión, pues la autoafirmación fetichista de la *totalidad* supone la negación, la aniquilación de la *exterioridad* del otro que el capital, donde el punto de clivaje es el *Otro*: el pobre, el oprimido, el que “no puede” porque le falta la capacidad o facultad de poder reproducir o aumentar su vida por el cumplimiento de sus mediaciones. Un esclavo no tiene poder en el expreso sentido de que “no-puede desde su propia voluntad (porque no es libre o autónomo) efectuar acciones o funciones institucionales en nombre propio y para su propio bien” (Dussel, 2006: 14). En este punto es posible pensar una auténtica crítica teológica en tanto crítica de la economía, bajo la visión escatológica del relato cristiano a partir de la admiración del mundo y de la vida como (*oikonomia*), como cumplimiento de la redención mesiánica. Según Agamben, este era el ámbito a partir del cual los gnósticos podían presentar a Jesús como “el hombre de la economía” (Agamben, 2009: 37).

Con este presupuesto categorial, todo reconocimiento y eventual vínculo con Dios es a través de la unidad corporal, donde la relación más íntima, la confianza o *fidei* (desde su sentido semita ‘*emuné*’ como fe que parte del principio de auto-soberanía), no es simplemente un acto de conciencia, sino la aceptación de la unidad corporal entre los seres humanos. A partir de este horizonte de comprensión es que se configura el horizonte categorial fundado sobre las nociones de sujeto en comunidad, amor al prójimo y derecho al uso de los bienes de la tierra.

En este contexto es que la crítica anti-fetichista puede avanzar en la conceptualización de lo “no-dios” en términos teológicos en su sentido positivo, es decir, en la responsabilidad por el *otro* “como ser supremo” (como donador último de soberanía política), como alteridad que es la fuente de todo orden comunitario

(...) la crítica de la religión culmina en la doctrina de que el hombre sea lo más alto para el hombre, en consecuencia, en el imperativo categórico de subvertir a todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado (Marx, 1980: 15).

Desde la perspectiva de la liberación aquí abordada, la “rearticulación” (resacralización) del nexo primigenio entre Teología y Economía Política, puede concretarse sólo en la medida en que una “ética-material” basada axialmente en el principio de afirmación de la vida, permita “restablecer” la relación inmanente/trascendente como referencia primera, contra la razón instrumental moderna y de acuerdo con una razón práctico-material –que es a la vez razón histórica situada, geopolíticamente enraizada–, donde el horizonte teológico se revela como el espacio de afirmación de la comunidad-de-vida. En contraposición a esta dinámica, se puede postular una *experiencia religiosa antifetichista* en tanto intensificación o *presentización* de la experiencia vital comunitaria, fundacional para todo horizonte teológico-político crítico, en la medida en que sus pilares constitutivos son las nociones “materiales”, de “contenido”, de: amor al prójimo, sujeto en comunidad y derecho al uso de los bienes de la tierra, es decir, principios activos vinculados esencialmente con la razón práctico-material (Dussel, 2006) o racionalidad vida-muerte constitutiva de lo humano (Hinkelammert, 2018).

De acuerdo con esta línea argumentativa, las narrativas de A. Smith o F. Hayek corporizan una fetichización de la moral (burguesa) como resultando del horizonte general de comprensión de la economía como campo o disciplina, en tanto no posee un componente normativo propio, exigiendo así una suerte de separación o “suspensión” de la ética cotidiana (Dussel, 2014b), de la ética en cuanto condición de posibilidad de lo viviente a la manera de Hayek. Para Hayek, la economía y la ética son ámbitos incompatibles, completamente disociados, quedando de esta suerte encubierta la relación originaria entre religión y economía, en cuanto al objeto común que las ocupa, a saber, la administración de la vida (*oikonomía*), expresada ya sea como una manifestación religiosa en tanto a su dimensión cultural/particular (tierra-cultivo), teología (eucarística) o economía en tanto *oikonomia* teológico-religiosa. En definitiva, ser *supremo* (económico-político) o *sagrado* (teológico) para el ser humano, permitiendo desmontar así las lógicas dominantes de poder dentro del sistema, pero fuera del “mundo” de *sentido* que cosifica al otro como mediación del sistema injusto desde el proyecto de una “vida perpetua” (Dussel, 2006: 79).

Este complejo teórico, establecido como el “criterio del discernimiento de las religiones” (Hinkelammert, 2017b: 182), supondría así que “el criterio de la crítica de las religiones no es religioso. El criterio juzga sobre el significado, que una religión determinada, atribuye a la praxis humana” (Hinkelammert, 2017b: 182). En el escenario histórico capitalista, su forma de expresión se constituye como hegemonía del “valor como valor” cuando se visibiliza un mundo, el “mercado-mundo”, en el que se ha efectuado una *abstracción* de todas las *propiedades físicas* ejercida sobre la cosa real producida, su dimensión *sensible*, la posibilidad empírica de percepción de su realidad histórica, su espacio de experiencias vital.

Por tanto, la religión que se despliega en un nivel de la realidad, de la existencia cotidiana y profana que Marx había descubierto conforme al nuevo sentido “religioso”, correspondería al de la economía moderna como ciencia, a la economía como campo epistémico-práctico para el sistema capitalista (y neoliberal actualmente), donde se aprecia la *economía política* como fundamento histórico para la consolidación de la *ética protestante y el capitalismo calvinista*²⁹ (Weber), en tanto lógicas autónomas presentes en el orden discursivo del contractualismo moderno (Hobbes). De ahí que las narrativas de A. Smith o F. Hayek comporten un aspecto relevante del estudio, especialmente desde cómo se emparentan con el dualismo ontológico colonial como eje fundamental y constitutivo del cartesianismo (Grosfoguel, 2016) y en cuanto al “encubrimiento” (Dussel, 2021) de la *relación originaria entre religión y economía en cuanto al objeto común que las ocupa*, a saber, la administración de la vida común (cenobio)³⁰, la *oikonomía* comprendida como una manifestación religiosa de la *cultura* (tierra-cultivo), de la *teología* como (eucaristía) y de la economía en cuanto *oikonomía teológico-religiosa*. Estos elementos provenientes de una teológica anti-fetichista en su sentido positivo exigen una *ética de la carne* como principio normativo y regulatorio que impida la fetichización económica de “los mercados”, garantizando la vida del sujeto histórico como cuerpo, como comunidad.

²⁹ Asociados directamente con la actual matriz neoevangelista.

³⁰ Sobre el nexo entre *oikonomía* y teología, cf. Agamben, 2008.

En este punto se puede advertir la tensión dialéctica que atraviesa toda esta presentación entre una moral ascética ligada al calvinismo protestante, donde los valores son los entidades abstractas, y una ética de la carne, como meta-categoría que atraviesa todos los campos prácticos, basada en la corporalidad viviente, de la/el/le sujeto de carne y hueso, y más precisamente, como lo expone Hinkelammert, en torno a las condiciones de posibilidades de todo sujeto viviente, más allá de un modo de vida o cultura. Desde este escenario es que nuestra investigación se proponga dilucidar la fundamentación teológica que subyace al campo de la economía política y viceversa, evidenciando el carácter religioso anti-divisionista, anti-separatista, descolonial y cristiano que comporta la crítica antifetichista como lo “no- religión”, y donde la religiosidad –específicamente en relación con la experiencia religiosa y su capacidad de “intensificar” el sentido de la participación y la presencia (De Sousa, 2010)–, es constitutiva de la dimensión ético-política en el sentido que abarca el orden de la racionalidad reproductiva (Hinkelammert) y la voluntad de vida (Dussel) en tanto principios materiales de afirmación comunitaria como proyecto de liberación.

La crítica teológica a la economía política aquí esbozada a partir de los elementos fundamentales en torno al fetichismo especialmente en Dussel y Hinkelammert, más allá de constituirse como una de crítica de la religión en tanto “forma religión”, remite estrictamente a la religión fetichizada, esto es como marco ontológico, no como contenido óntico, tratándose la inversión fetichista justamente de la totalización/ontologización de una onticidad, como mediación para la muerte en la economía de mercado. No se critica a la religión como religión en el sentido de una particular creencia, cosmogonía o filosofía, porque esta aplicación óntica con certeza podría ser susceptible de fetichización, como lo representa distintivamente el nazismo o nacional socialismo al concebir un vitalismo y una noción de pueblo sustancialista, de orden supremacista, biologicista y genocida (ontologizante). Tampoco se trata de una crítica anti-religiosa o anti-teológica en el sentido de su concepción atea, escéptica o secular –o equivoca desde la perspectiva de un orden analéctico– la negación de la vida (como universal, como semejante) o de toda creencia en torno a su carácter incognoscible de esta o su dimensión espiritual (distinción, realización concreta cultural).

Por el contrario, “siendo la crítica a la política como crítica la religión”, la ética (crítica) de la carne o ética reproductiva se trata de una crítica religiosa vitalista indivisible de la noción de comunidad, entendida esta como principio arquetípico tanto para la vida humana como la ecológica; condición de posibilidad de la vida en su conjunto, de la pluriversalidad viviente del planeta. En contraposición a esta dinámica, se puede postular una *experiencia religiosa antifetichista* en tanto intensificación o *presentización* de la experiencia vital comunitaria. A su vez, esta condición de posibilidad trasontológica que filosofía de la liberación permitiría un acercamiento a nuestra problemática más allá de la ontología de un mundo unipolar- que permita explorar no sólo a partir de la existencia de las diversas religiones o experiencias religiosas en tanto contenido “positivo” u óptico determinado (conjunto de dogmas, hermenéutica de textos sagrados), sino que en tanto marcos de realidad para la posibilidad de la humanidad misma en su conjunto.

En virtud del carácter eminentemente ético de estos planteamientos, centrados en el principio de “voluntad de vida”, especialmente de las mayorías precarizadas del planeta, se hace posible repensar los procesos de consolidación del pueblo latinoamericano que parten por des-invisibilizar la real posicionalidad de Europa respecto al mundo y la fetichización de su provincialidad que conduce finalmente a la metahistoria de occidente. Este hecho significa concebir la ontología a partir de un *Otre* radical, desde su realidad de exclusión no sólo como producto del velamiento de las culturas colonizadas, sino que desde una razón ético-material, desde donde nace la violencia sacrificial como fundamento civilizatorio para la dependencia y acumulación originarias de riquezas proveniente de los países del Sur global. A partir del marco conceptual abordado, sería posible comprender el fetichismo como el punto de vista en el que se reproduce una invisibilización de la condición humana, corporal concreta, subordinada a la mercancía, al dinero y al capital, es decir, a fenómenos abstractos completamente autonomizados que deciden sobre la vida y la muerte de los sujetos reales, evidenciando que en la economía política se contrarresta una polaridad entre sujeto singular/comunitario y mercado, donde el segundo término queda aislado de la relación y fetichizado como valor absoluto, mientras el individuo y su comunidad restan encubiertos.

Desde la perspectiva de la liberación aquí abordada, la “rearticulación” (resacralización) del nexo primigenio entre Teología y Economía Política, puede concretarse sólo en la medida en que una “ética-material” basada axialmente en el principio de afirmación de la vida, permita “restablecer” la relación inmanente/trascendente como referencia primera, contra la razón instrumental moderna y de acuerdo con una razón práctico-material –que es a la vez razón histórica situada, geopolíticamente enraizada–, donde el horizonte teológico se revela como el espacio de afirmación de la comunidad-de-vida.

Desde la perspectiva de la liberación aquí abordada se sostiene posible una “rearticulación” (resacralización) del nexo primigenio entre Teología y Política, en la medida de una “ética-material” basada en el principio de afirmación de la vida, que permita “restablecer” (reinvertir) la relación inmanente/trascendente como referencia primera, contra la razón instrumental moderna y de acuerdo a una razón práctico-material –que es a la vez razón histórica situada, geopolíticamente enraizada–, como espacio de afirmación de la comunidad-de-vida y voluntad de donación subyacente a esta (Esposito, 2009), así como su remisión directa a la praxis del pueblo (Agamben, 2005). De aquí que la importancia de llevar a cabo una investigación la dimensión epistémica del contenido ideológico de lo que se juega alrededor del marco categorial del “fetichismo” neoevangélico, es decir, la dimensión fronteriza entre teología y política, su constitución liminar, su configuración crítica, deviene un procedimiento crucial en el actual horizonte político de las luchas emancipatorias y de liberación.

En efecto, aquí se dispone como matriz basal del predominio de las relaciones intersubjetivas (sujeto-sujeto, cara-a-cara), donde la naturaleza es igualmente un otro, un sujeto sagrado, al igual que el prójimo y toda manifestación de vida en su conformación biocéntrica, propiciando el pasaje de una moral librecambista a un horizonte de afirmación del otro/otra como como “ser natural, corporal, concreto y necesitado” (Hinkelammert, 2014); ser *supremo* (dimensión económico-político) o *sagrado* (dimensión teológica) para el ser humano y la naturaleza. De aquí estriba la posibilidad de cuestionar el umbral

materializado por la colonialidad, el racismo estructural y la conformación del sistema-mundo capitalista, configurando nuevas posibilidades de interpretación de la realidad social y de la conciencia histórica nacional (o de las diversas naciones que cohabitan bajo la figura del “Estado-nación” bajo el actual régimen neoliberal). Este es un marco categorial estrictamente económico y con una honda repercusión revolucionaria a lo largo de la historia a la manera de Benjamin (un ejemplo paradigmático de ello son las luchas religioso-campesinas dirigidas por Thomas Müntzer).

En definitiva, esta propuesta concibe su criticidad política en la posibilidad de visibilizar la genealogía situada de los cuerpos, encubiertos por los marcos especializados de la modernidad, para recuperar la memoria epistémica de las luchas populares, del cristianismo primitivo y de las cosmologías mítico-cultuales en el espacio amerindio en tanto “horizonte político-teológico” para la praxis comunitaria.

Desde este contexto histórico-cultural situado expresamente en el escenario necropolítico de Latinoamérica y el Sur global, surge la necesidad de reflexionar sobre el vínculo entre los marcos categoriales, los fenómenos sociales y las directrices generales para un horizonte político liberador. De allí que una de las notabilidades que nuestro estudio comprenda en el abordaje común de Dussel y Hinkelammert, cuyos aparatajes teóricos en torno a la noción de fetichismo no se apoyan exclusivamente en Marx, sino que se articulan desde toda una tradición cultural judía, cristianismo temprano y el horizonte palestinese así como en las culturas indígenas y afro-caribeñas de nuestro continente y sus históricas luchas de liberación³¹.

³¹ Esto se puede apreciar en el caso de las aportaciones de Benjamin presentes en nuestro análisis y la influencia de la tradición semita dada en el cruce entre Levinas y Marx que propone Dussel, donde a la política de la liberación se adiciona la función mesiánica de Benjamin, en tanto complementaria de los horizontes cosmogónicos que cultiva la mayor parte de las culturas ancestrales del continente, en la que existe una concepción monista de lo real (como exterioridad relativa o crítica), más allá del dualismo ontológico moderno.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. (2005). *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio. (2008). *El reino y la gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio. (2009). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer II 2*, Universale Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben, Giorgio. (2014). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*, Valencia, Pre-textos.
- Arendt, Hannah. (2005). *La condición humana*, Barcelona, Paidós Surcos.
- Bautista, Juan José. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Madrid, AKAL.
- Benjamin, Walter. (2014). *El capitalismo como religión*, Madrid, Editorial La Llama.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, Enrique. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, Enrique. (1994). “Conferencia 3 : de la conquista a la colonización del mundo de la vida (Lebenswelt)”, en: *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural Editores.
- Dussel, Enrique. (1996). *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- Dussel, Enrique. (2006). *20 tesis de política*, México, Siglo XXI editores.
- Dussel, Enrique. (2007). *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés Editores.
- Dussel, Enrique. (2008). “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, No. 9, pp. 153-197.
- Dussel, Enrique. (2010) “Pablo de Tarso en la filosofía política actual”, *El títere y el enano. Revista de teología crítica*, Vol I.
- Dussel, Enrique. (2014a). *14 tesis de ética*, Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique. (2014b). *16 tesis de economía política*, México, Siglo XXI editores.

- Dussel, Enrique. (2015). *Hacia la descolonización de la historia del cristianismo en América Latina y el Caribe, La contribución historiográfica de la CEHILA*, Gomes Moreira, José Aparecido (org.), Brasil, CEHILA y Amerindia.
- Dussel, Enrique. (2016). *Ética comunitaria* [1998], Venezuela, Fundación Editorial el perro y la rana.
- Dussel, Enrique. (2017). *Filosofías del sur: descolonización y transmoderindad*, México, Akal.
- Dussel, Enrique. (2021). *1492: El encubrimiento del otro* [1994], Buenos Aires, Docencia.
- Eliade, Mircea. (1998). *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa. (2014: 114). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Universidad del Cauca
- Esposito, Roberto. (2009) *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*, Barcelona, Herder.
- Fanon, Frantz. (1963). *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Grosfoguel, Ramón. (2007). “Decolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Castro-Gómez, S. (comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 63-77.
- Grosfoguel, Ramón. (2008). “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”, *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, No. 9, pp. 199-215.
- Grosfoguel, Ramón y Cairo Carou, Heriberto. (2010). *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa un diálogo Europa-América Latina*, España, IEPALA.
- Hayek, Frederick. (1981). *Caminos de libertad*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Heinrich, Michael. (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo editores.
- Hinkelammert, Franz. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry. (2014). *Hacia una economía para la vida*, La Habana, Editorial Caminos.

- Hinkelammert, Franz. (2017a). “La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización”, *Antología esencial. La vida o El capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*, Buenos Aires, CLACSO/ALAS.
- Hinkelammert, Franz. (2017b). “La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos”, *Antología esencial. La vida o El capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*, Buenos Aires, CLACSO/ALAS.
- Hinkelammert, Franz. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, México, AKAL.
- Hinkelammert, Franz. (2020). *La constitución de la ética: la ética del mercado y su crítica*, Conferencia frente al Grupo Pensamiento Crítico en San José, Costa Rica, del 29 de octubre de 2020.
- Hoppe, Hans-Hermann. (2013). *Economía y ética de la propiedad privada*, Innisfree.
- Horkheimer, Max. (1973). *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur Ediciones.
- Jappe, Anselm. (2016). *Las aventuras de la mercancía*, La Rioja-España, Pepitas de Calabaza.
- Kristeva, Julia. (1999). *Sentido y sinsentido de la rebeldía. Literatura y psicoanálisis*, Santiago, Editorial Cuarto Propio.
- Kusch, Rodolfo. (2000). “Geocultura del hombre americano”, *Obras completas. Tomo III*, Argentina, Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2012). *El pensamiento indígena y popular en América y la negación del pensamiento popular*, Rosario, Editorial Fundación Ross.
- Latour, Bruno. (2016). “Sobre algunos efectos del capitalismo”, *Horizontal*, Junio 3, 2016.
- Levinas, Emmanuel, (2002) *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Lôwy, Michael. (2002). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Grosfoguel, Ramon y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.

- Marcuse, Herbert. (1965). *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Editorial Joaquín Mortiz, México.
- Marx, Karl. (1980). “Personifizierung der Sache und Versachlichung der Person” (Segunda redacción de *El capital*, 1861-1863), Cuaderno XXI (Teoría del plusvalor, 1980, vol. 1, p. 363; en alemán, 1975, MEGA [1982] II, 3, vol. 6, p. 2161).
- Marx, Karl. (2008). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I*, México, Siglo XXI editores.
- Marx, Karl. (2015). *Antología*, Buenos Aires, Siglo veintiuno Editores.
- Marx, Karl. (2021). *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, DEBATE.
- Mbembe, Achille. (2011). *Necropolítica*, Madrid, Melusina.
- O' Gorman, Edmundo. (1995). *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, Karl. (1989). *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta.
- Quijano, Aníbal. (2000). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, AA.VV., *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel. (1992). “La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial”, *Revista internacional de ciencias sociales*, No. 134, pp. 583-592.
- Rozitchner, León. (2007). *La Cosa y la Cruz: cristianismo y capitalismo (En torno a las confesiones de San Agustín)*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, CLACSO.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2009). “Más allá del pensamiento abismal de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Carou, Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel (eds.) *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América Latina*, pp. 101-146.
- Smith, Adam. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial.
- Weber, Max. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.