

# El Marx teológico de Enrique Dussel

GABRIEL LIVOV

Se cuenta que hubo un autómatas construido de tal manera que a cada jugada de un ajedrecista oponente replicaba con una jugada que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco en atuendo turco, con la pipa del narguile en la boca, sentado ante el tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Mediante un sistema de espejos se despertaba la ilusión de que esta mesa era por todos lados transparente. En verdad, dentro de ella había un enano jorobado, que era un maestro en el juego del ajedrez y conducía la mano del muñeco por medio de hilos. Se puede uno imaginar un equivalente de este aparato en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco al que se llama «materialismo histórico». Puede competir sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología, que, como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera.

WALTER BENJAMIN, *Sobre el concepto de historia*

## i) INTRODUCCIÓN

¿Puede uno dirigirse en general si un fantasma ya no retorna?

JACQUES DERRIDA, *Espectros de Marx*

**M**UERTO el Dios medieval, el Capital irrumpe en la historia como una potencia divina, Señor de este mundo, canalizando hacia sí las pulsiones de adoración que habían quedado sin objeto. Las fuerzas ocultas del dinero movilizan millones de cuerpos, engranajes del infierno abstracto del mundo de las máquinas. Los altares del mercado son recorridos por espectros, sombras de muerte que a su vez dan vida a las mercancías, productos encantados, iluminados ocasionalmente por destellos de fuegos fatuos, se vuelven contra sus productores como ángeles exterminadores. Obreros como corderos sacrificiales, como cadáveres sagrados, se inmolan en los templos de la ley del valor. La apologética económica burguesa proyecta biblias satánicas al servicio de nuevos hechiceros, modernos alquimistas del capital que multiplican monstruos y vampiros, necesitados de sangre humana para valorizarse.

Sobrevvenida la secularización, evaporada el agua bendita que humedecía las napas sagradas de las instituciones del Antiguo Régi-

men, resurgen de la tierra los espíritus subterráneos que los poderes medievales habían ido relegando a neblinosas comarcas de ultratumba. Lejos de los cauces racionales que pronosticaban las mentes positivas, la Modernidad ilustrada y laica no se limpia de supersticiones sino que se puebla de fantasmas. Nuevos viejos altares auspician nuevos viejos sacrificios. Nuevas deidades, maléficas e inmateriales, exigen renovadas ceremonias de acuerdo con dogmas oscuros, celebran negros rituales ante el desconcierto de quienes creían que la retirada de lo religioso no implicaría el retorno de latentes demonios. Más que un crepúsculo, la modernidad se abre como un alba de ídolos.

Marx acomete su trabajo de interpretación de la moderna sociedad capitalista a la manera de una hermenéutica demonológica, en la que es necesario lidiar con espectros, deidades invisibles, ángeles satánicos, fantasmas y apariciones sombrías<sup>1</sup>. Numerosas generaciones de cadáveres pesan como pesadillas fantasmagóricas sobre las cabezas de los vivos. En palabras del *Dieciocho brumario*, cuando los hombres modernos «aparentan dedicarse a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado»<sup>2</sup>. En los términos del *Manifiesto*, la moderna sociedad burguesa ha extinguido los santos temores del éxtasis religioso, ha volatilizado las sólidas creencias teológicas haciéndolas desvanecer en el aire, desdibujando el aura que rodeaba a las cosas, pero, en este mismo movimiento, ha invocado como por medio de encantos y conjuros fuerzas que la exceden, pareciéndose en esto «al brujo que se halla impotente para dominar las potencias subterráneas que él mismo ha evocado»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Marx sugiere directamente la comparación del lenguaje económico con el discurso religioso. El mundo moderno, a la inversa de lo que más adelante dirá Max Weber, no está “desencantado”, sino *encantado*, en la medida en que es el mundo de los objetos de valor y de los valores objetivados» (E. Balibar, *La filosofía de Marx*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 [1993], 68).

<sup>2</sup> K. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, trad. A. S. Cuper, Madrid, Espasa Calpe, 1992<sup>2</sup>: 213.

<sup>3</sup> Marx-Engels, *Manifiesto del partido comunista*, trad. A. Labriola, Roma, Newton-Compton, 1994, 23. Comenta en este sentido M. Berman: «Esta imagen evoca los espíritus del oscuro pasado medieval supuestamente enterrado por nuestra burguesía moderna. Sus miembros se presentan como seres racionales y prácticos, no mágicos; como hijos de la Ilustración, no de la oscuridad. Cuando Marx describe a los burgueses como magos [...] apunta a profundidades negadas por ellos. [...] Pues este mundo mágico y milagroso es también demoníaco y aterrador: oscila de forma salvaje y sin control, amenaza y destruye ciegamente a su paso. Los miem-

Siniestros poderes ajenos se adhieren como máscaras encantadas a las funciones económicas de los actores sociales. La economía deviene espectrología, exégesis esotérica: en la esfera de la circulación, el dinero se transforma en una «sombra», en un «soberano fantasma»<sup>4</sup>. Se trata de la Bestia del Apocalipsis, y comprar y vender depende de conocer su aritmética oculta<sup>5</sup>. La mercancía se convierte en un «objeto endemoniado», «místico», «enigmático», «misterioso», de «forma fantasmagórica», una «cosa sensorialmente suprasensible» que se anima, se llena de espíritus, y hasta comienza a hablar<sup>6</sup>.

Pero sin llegar a concluir su ofensiva contra los espectros, su proyecto de crítica exorcista de los demonios de la economía política, Marx no pudo evitar multiplicarse él mismo en espectros, no logró huir del mundo fantasmático que había llegado a tematizar. Los espectros de Marx asediaron los más diversos paisajes de la historia y siguieron de cerca algunos de los acontecimientos más significativos del último siglo y hoy rodean aún nuestros pasos, los acechan intempestivamente, como enigmas de cuya solución dependen rendiciones o condenas.

Un paisaje en el marco del cual se materializó una particular silueta de Marx se sitúa en un movimiento social que hunde sus raíces en la experiencia político-religiosa de la América Latina de los años 60, en torno a la cual se articuló una corriente de pensamiento teológico divergente conocido como teología de la liberación. En el contexto de una efectiva polarización (religiosa, pero también sociopolítica) entre una religión de dominación y una religión de ca-

---

bros de la burguesía reprimen, al mismo tiempo, la admiración y el temor por lo que han construido: estos poseedores no quieren saber cuán profundamente son poseídos. [...] El mago burgués de Marx es descendiente del Fausto de Goethe, desde luego, pero también de otra figura literaria que hizo volar la imaginación de su generación: el Frankenstein de Mary Shelley. Estas figuras míticas, que luchan por expandir los poderes humanos mediante la ciencia y la racionalidad, desencadenan fuerzas demoníacas que irrumpen irracionalmente, fuera del control humano, con horribles resultados. [...] La burguesía de Marx se mueve dentro de esta órbita trágica. Marx sitúa su mundo infernal dentro de un contexto terrenal y muestra cómo, en un millón de fábricas y talleres, bancos e intercambios, los poderes oscuros operan a plena luz del día y las fuerzas sociales son arrastradas en direcciones pavorosas por los incesantes imperativos del mercado, que ni siquiera el burgués más poderoso puede controlar». (*Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, trad. A. Morales Vidal, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989<sup>3</sup> [1982], 97-98).

<sup>4</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. W. Roces, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos menores*, México, FCE, 1987, 306.

<sup>5</sup> K. Marx, *El Capital*, trad. P. Scaron, tomo I, vol. I, México, Siglo XXI, 1998, 106.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 87, 88, 89, 101.

rácter liberador, Latinoamérica funcionó como lugar de enunciación de una teología divergente, sitio para otra lectura del texto bíblico, pero también como escenario en el cual se trazó un Marx de peculiares características<sup>7</sup>.

Este fenómeno funcionará en este escrito como sustrato de la lectura específica que practica el filósofo argentino Enrique Dussel. Analizaremos aquí su forma de convocar y dar cuerpo al espectro de Marx, haciéndolo presente en el horizonte de aparición de la teología de la liberación. Centrando el foco del presente trabajo en un solo autor que consideramos altamente expresivo, pretendemos alcanzar un acercamiento cualitativo privilegiado a los rasgos generales con que el movimiento social de la teología de la liberación ensayó su imagen de Marx.

El objetivo de este ensayo consiste en pensar los modos en que Dussel se sirve del discurso teológico de la liberación para politizar las categorías de la economía política marxiana, y, por lo tanto, para posicionarse críticamente frente a las lecturas economicistas/cientificistas de la obra del pensador de Tréveris. En tal sentido,

---

<sup>7</sup> Las condiciones teóricas del acercamiento entre teología y marxismo implican, por ambas partes, una renovación doctrinaria en desmedro de las ortodoxias establecidas por los centros de poder institucionalizados (Iglesia de Roma y Partido Comunista Soviético). Si el marxismo dogmático, economicista y ateo del «diamat» conoce nuevos desarrollos humanistas, voluntaristas y utópicos en el transcurso del siglo xx, la teología se mueve en una línea de repolitización a partir de un diálogo con los fenómenos de la cultura y la sociedad contemporáneas. Dentro del plano histórico, deben mencionarse como determinantes los procesos de modernización capitalista que se aceleran en Latinoamérica a partir de fines del siglo xix a ritmos cada vez más veloces. La intensificación de la industrialización a partir de los años 30 agudiza el fenómeno de la urbanización y el éxodo rural por el cual vastas poblaciones desarraigadas son transplantadas a las ciudades, con la consiguiente expansión del proletariado urbano y el rápido crecimiento de cinturones de miseria alrededor de las ciudades. Las fórmulas de los años 50 y 60 para «desarrollar el subdesarrollo» por impulso de los capitales multinacionales no hacen más que afinar la dependencia y profundizar las contradicciones sociales, cristalizadas en la proliferación de luchas y reivindicaciones. La revolución cubana en 1959 abre para Latinoamérica un período caracterizado por el incremento de los enfrentamientos sociales, la aparición de los movimientos de guerrilla, la sucesión de los golpes de Estado militares y la crisis general de legitimidad de los sistemas políticos. Paralelamente, debe tenerse en cuenta, desde los años 30, y aún desde antes, la expansión, auge y diversificación de los acontecimientos religiosos en América Latina, fenómenos que agudizaron la receptividad del continente hacia lo sagrado: las comunidades eclesiales de base, las confesiones pentecostales, las diversas oleadas de misioneros protestantes, los movimientos sacerdotales de acción católica, el crecimiento y la expansión de cultos locales diversifican, complejizan y dinamizan la experiencia religiosa latinoamericana, predisponiendo las condiciones de su politización.

proponemos captar aquí las condiciones de politización de las categorías teológicas y las operaciones discursivas que Dussel ejerce sobre la herencia bíblica para abrirla y armonizarla con el arsenal teórico de la tradición marxista; correlativamente, analizamos la sacralización efectuada en torno a las categorías de análisis marxianas, su proyección y funcionamiento en un plano teológico. De este modo, se apunta a dar cuenta de la simbiosis categorial entre marxismo y teología a partir del análisis de una potenciación mutua, de la puesta en marcha de una afinidad en términos de doble legitimación/autorización: por un lado, de la forma en que la marioneta del materialismo histórico le permite a la desprestigiada teología vehiculizar en este mundo su carga crítica trascendente; por otro lado, del modo en que el oculto estrategia teológico habilita a la ajedrecística conceptual marxista a desplegar más efectivamente sus movimientos, sus posiciones y enfrentamientos contra la idolatría impuesta por la fetichización capitalista.

El itinerario de este escrito procede del siguiente modo. En el apartado ii) se analiza la lectura de Marx en los términos de un profeta que se opone al fetichismo en nombre del Dios de Israel, para lo cual se rastrea el trasfondo bíblico del problema y se transita por la forma dusseliana de echar luz sobre las Sagradas Escrituras. En la sección iii) se caracteriza el giro metafórico de la interpretación teológica de Dussel, teniendo presentes su estrategia argumentativa, los núcleos metafóricos demonológicos y fetichistas, sin dejar de atender a las positividades subyacentes que hacen posible el discurso económico/teológico de la crítica marxiana. Finalmente (iv), se evalúan críticamente las propuestas hermenéuticas en su coherencia y articulación internas<sup>8</sup> y en su relación con los objetivos propuestos en esta introducción.

---

<sup>8</sup> Si bien los recortes textuales que ejerce Dussel tienen muchos puntos posibles de discusión, intentaremos no apelar a estos argumentos en las consideraciones críticas. Nos detendremos más en los aspectos de articulación, en los modos con que Dussel trabaja las fuentes elegidas, considerando principalmente el hecho específico de que, como sostiene A. Heller, siempre es posible refutar una interpretación de Marx apelando a citas del mismo Marx (*Teoría de las necesidades en Marx*, trad. J. F. Yvars, Barcelona, Península, 1986<sup>2</sup> [1974], 20).

## ii) MARX PROFETA

Hay dos ateísmos, uno de los cuales es una purificación de la noción de Dios [...]. De dos hombres que no han tenido la experiencia de Dios, el que lo niega es quizá el que está más cerca de él

SIMONE WEIL, *La gravedad y la gracia*

En las líneas de esta sección abordaremos en primer lugar el eje temático bíblico del profeta; en segundo lugar trazaremos el perfil general de la lectura dusseliana de la Biblia, para luego vislumbrar los modos con que Dussel lee al pensador alemán en clave profética.

Jehová, el Dios del pueblo Israel, libra a lo largo de todo el Antiguo Testamento una auténtica cruzada contra la idolatría. «No os hagáis dioses de plata ni dioses de oro para ponerlos junto a mí» (*Éxodo 20:23*); «No os volveréis a los ídolos, ni haréis para vosotros dioses de fundición» (*Levítico 19:4*); «No harás para ti escultura ni imagen alguna de cosa que está arriba en los cielos, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas ni las servirás, porque yo soy Jehová, tu Dios, fuerte, celoso...» (*Deuteronomio 5:8-9*). Combatiendo los impulsos de adoración impía hacia figuras moldeadas por manos humanas instaura Jehová el plano vertical que legitima Su omnipotencia por sobre todo lo creado.

Este movimiento de autolegitimación divina inaugura una forma *verdadera* de culto, y por lo tanto, un antagonismo respecto de las formas *falsas* de religiosidad, los cultos en honor de dioses locales (cananeos, asirios, babilonios, filisteos, moabitas), adscritos simbólicamente a la fertilidad, a los fenómenos climáticos, a los planetas, y que exigían muchas veces en su honor sacrificios humanos (Baal, Astarot, Moloch, etc.). En el Nuevo Testamento el desafío a la autoridad de Jehová es diversificado en otras figuras (Satanás, el «adversario», Belcebú, príncipe de los demonios, el Dragón y la Bestia del Apocalipsis, y Mammón, demonio que personifica la riqueza). La misma conflictividad en la estructura polar de la creencia religiosa permanece a lo largo de la entera conceptualidad de la Biblia.

La figura del profeta ocupa un lugar central en la economía del discurso bíblico. Se trata de quien es elegido por Jehová al mismo tiempo como oyente y portavoz de Su palabra, vehiculizador de lo divino en el mundo. El habla del profeta participa de un circuito de enunciación cuyo inicio excede la comunicación profana y toma

cuerpo a partir del verbo divino. En virtud de esta procedencia sagrada legítima y autoriza su palabra el orador inspirado por Dios<sup>9</sup>. Como un eco que se origina a partir de la caja de resonancia de la trascendencia, su voz se halla investida de verdad por la fuente misma de lo verdadero.

En torno al profeta gravita el peso de una misión: afirmar la existencia del único Dios, Jehová, y, al mismo tiempo, neutralizar la adoración de los ídolos, encauzando hacia Él la direccionalidad de las plegarias mundanas. La condena de la idolatría se convierte en el eje vertebrador del discurso profético. Jeremías transmite la maldición de Jehová «contra los que me abandonaron e incensaron a dioses extraños, y la obra de sus manos adoraron»<sup>10</sup>; Isaías exclama acerca de los ídolos que «¡Viento y vanidad son sus imágenes fundidas!»<sup>11</sup>; Ezequiel se manifiesta contra quienes «han puesto sus ídolos en su corazón»<sup>12</sup>; del mismo modo, Oseas considera perdidos a los hombres de la casa de Israel, que «de su plata y de su oro hicieron ídolos para sí»<sup>13</sup> y Amos a los que siguen a estos «ídolos vuestros, la estrella de vuestros dioses que os hicisteis»<sup>14</sup>; por su parte, Miqueas transmite a los adoradores de falsos dioses que «todas sus estatuas serán despedazadas, todos sus dones serán quemados en el fuego»<sup>15</sup>; Zacarías lamenta el destino de un pueblo que no sabe reconocer a su verdadero pastor: «porque los ídolos han dado vanos oráculos y los adivinos han visto mentira, predicen sueños vanos y vano es su consuelo. Por eso el pueblo vaga como un rebaño y sufre porque no tiene pastor»<sup>16</sup>.

No hay aliento en las bocas de los ídolos<sup>17</sup>. No puede hallarse dentro de ellos la potencia vital de los hombres, y mucho menos

<sup>9</sup> El profeta Jeremías da cuenta del poder otorgado por la autorización divina: «Extendió Jehová su mano y tocó mi boca, y me dijo Jehová: "He puesto mis palabras en tu boca. Mira que te he puesto en este día sobre naciones y sobre reinos, para arrancar y destruir, para arruinar y derribar, para edificar y plantar"» (*Jeremías* 1, 9-10).

<sup>10</sup> *Jeremías* 1:16. Cfr. 10:1-5.

<sup>11</sup> *Isaías* 41:29. Cfr. 40:18-26, 44:9-20.

<sup>12</sup> *Ezequiel* 14:3. Cfr. 7:19-22, 6:4-5.

<sup>13</sup> *Oseas* 8:4. Cfr. 10:1.

<sup>14</sup> *Amos* 5:26.

<sup>15</sup> *Miqueas* 1:7.

<sup>16</sup> *Zacarías* 10:2.

<sup>17</sup> *Salmos* 135:15-18: «Los ídolos de las naciones son plata y oro / obra de manos de hombres. / Tienen boca y no hablan; / tienen ojos y no ven; / tienen orejas y no oyen; / tampoco hay aliento en sus bocas. / Semejantes a ellos son los que los hacen / y todos los que en ellos confían».

algo que se asemeje a la omnipotencia divina. Constituyen artefactos que ocupan los últimos estadios de la jerarquía bíblica del ser, alejados de la fuente trascendente creadora de todo lo que existe, situados dentro del ámbito inferior de lo mundano, fabricados por manos humanas a partir de metales envilecidos. Ni siquiera pesa sobre ellos la legitimidad de la tradición, puesto que son «nuevos dioses venidos de cerca, que no habían temido vuestros padres»<sup>18</sup>. Sólo tienen vida propia para quienes comparten la ontología degradada y ominosa de la creencia idolátrica, enemigos de Jehová y de Sus profetas.

La energía polémica (y política) de este núcleo temático antifetichista de la Biblia se ve potenciada en el marco del horizonte de la teología de la liberación a partir del cual piensa Dussel el problema, acentuándose la conflictividad y la carga crítica de ciertas categorías teológicas. El filósofo argentino asigna a la figura del profeta un estatuto privilegiado dentro de su discurso teológico, vertebrado a partir de los conceptos de totalidad y exterioridad.

El mal, el pecado, lo demoníaco son entendidos a partir de una lógica de exclusión y clausura de una totalidad: así, el dominio del hombre por el hombre, a los ojos de Dussel, coincide con el sometimiento secular de la alteridad, una negación de la exterioridad en la historia, y, por lo tanto, la sordera del poder ilegítimamente instituido frente a la voz de la trascendencia divina. En la figura del pobre, excluido de la totalidad político-económica, se halla la cifra de esta dinámica de totalización en virtud de la cual un orden sociohistórico se cierra sobre sí mismo expulsando al Otro.

En el comienzo de la Biblia, el filósofo argentino halla «cuatro mitos del mal», el mito de Adán, el mito de Caín y Abel, el de Noé y el de Babel, los cuatro semánticamente reconducibles al de Caín y Abel: «matar al hermano es matar al pobre», dice Dussel, «y el pobre no es sino la epifanía de Dios»<sup>19</sup>, en cuanto encarna históricamente la posición de la exterioridad. El pecado de Adán consiste en querer ser Dios, querer totalizarse como único, mientras que el brindarse al otro es estar cara-a-cara (*pnim-el-pnim*) con el pobre, con la epifanía de Dios en este mundo, víctima de la totalización. En relación con el *Nuevo Testamento* alude Dussel a esta clausura de la totalidad respecto del conflicto entre Jesús y el Imperio Romano: al matar a Jesús, el Imperio y Pilatos se autodivinizaron, consagrando

---

<sup>18</sup> *Deuteronomio* 32:17.

<sup>19</sup> E. Dussel, *Caminos... II*, ob. cit., 27.



el dominio existente como querido por Dios, creyéndose únicos depositarios de la Gracia divina<sup>20</sup>.

El filósofo argentino ancla la reflexión en torno a las escuelas proféticas bíblicas, que utilizaban, como trasfondo de su discurso, las categorías de «carne» (*basár* en hebreo/*sárx* en griego) y «espíritu» (*rúaj* en hebreo/*pneûma* en griego)<sup>21</sup>, reinterpretadas a través de las ideas de Emmanuel Lévinas:

Dios irrumpe, interpela, llama, pro-voca desde la «exterioridad» para constituir el ser, para reimprimir movimiento histórico a las «totalidades» que por el pecado vienen a inmovilizarse en su progreso dialéctico. Es por ello que el único pecado o falta, frustración de la «totalidad» (y por ello del hombre), es «totalizar» la totalidad a tal punto que se la diviniza (*carne* totalizada), y con ello no se escucha ya la voz de la exterioridad (*espíritu*), único momento que podría relanzar el proceso<sup>22</sup>.

Desde la escatología trascendente dusseliana, la historia parece consistir en una serie de totalidades históricas, cuyos procesos y movimientos son motorizados desde afuera, relanzados continuamente a partir de momentos exteriores que atestiguan el poder dialéctico de la negatividad<sup>23</sup>. De acuerdo con una visión mesiánico-revolucionaria de la historia, la temporalidad es concebida de un modo discontinuo, y todo avance hacia la meta (el advenimiento final del reino de los cielos, la Parusía) es leído en términos de salto en dirección al futuro que aporta la novedad desde afuera, desde una exterioridad irreductible a desplazamientos cuantificables y uniformes. La dinámica de la idolatría absolutiza este movimiento, detiene el proceso, lo eterniza, al matar al otro. Suprimido el núcleo de exterioridad que pone en marcha, desde afuera, la his-

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 21.

<sup>21</sup> Cfr. *El humanismo semita...*, ob. cit., 26-27.

<sup>22</sup> E. Dussel, *Caminos... II*, ob. cit., 246.

<sup>23</sup> Dussel asigna a la iglesia un rol esencialmente progresivo dentro del decurso histórico, ya que expresaría la voz de la exterioridad que motoriza el devenir: «en el tiempo de la historia, donde el Reino ha ya comenzado pero no se ha cumplido del todo todavía, la función de la Iglesia es una misión crítica y liberadora, que destruye al “todo” totalizado, que es el ídolo, y que lo abre a una nueva organización política, cultural, religiosa, que a su vez va avanzando hacia la Parusía. [...] Cuando se totaliza algo, hay un pecado de dominación, siempre; entonces la Iglesia viene y lo destruye; destruye al ídolo y al destruir la totalización de algo relativo, lo re-lanza hacia delante y la historia avanza. Por eso es que la Iglesia tiene una posición esencial en la historia universal, en la historia humana y la ha cumplido ya desde hace veinte siglos». *Caminos... I*, ob. cit., 157.

toria, el movimiento histórico queda reducido a un proceso tautológico, que va de lo mismo a lo mismo, y así se niega en tanto movimiento.

Dussel reconoce en la totalización una suerte de alienación estructural:

El *Maligno* es la totalización de un sistema que se niega al pobre; se negó al indio, al africano y al asiático y después todavía dentro de estos sistemas se van a negar a los pobres, a los agricultores, a los obreros [...]. Alienar al otro significa que el indio con su mundo, sus cosas y costumbres se transformó en mano de obra a disposición del español; el negro, que tenía su mundo, se lo alienó, se lo vendió y se lo hizo esclavo. Eso es alienar, matar al Otro, matar a Abel haciéndolo algo dependiente, "a disposición de"; se lo hace cosa<sup>24</sup>.

Aquí se juega teológicamente la categoría de cuño marxista del fetichismo, ampliamente desarrollada por Dussel en contribuciones posteriores<sup>25</sup>, pero que en estos primeros estadios de su pensamiento se identifica con la «privatización del pecado», que individualiza las faltas, impidiendo que el sujeto adquiera la perspectiva de la exterioridad y que capte así el pecado político-social del modo de producción capitalista, que Dussel, nutriéndose de la influencia de las teorías de la dependencia, sitúa a partir del surgimiento del sistema de economía-mundo:

El pecado originario del sistema mundial vigente ha sido primeramente la dominación colonial; éste es el primer pecado, todos los demás pecados del sistema son herederos de él. Y ésta es la manera por la que el demonio está presente en la historia real, en la cual lo situamos mal, a nivel de la conciencia interior e individual [...]. Las grandes tentaciones en las que uno cae cotidianamente son las estructuras políticas y culturales de pecado<sup>26</sup>.

La divinización del orden, la sacralización del poder económico-político existente exige una disociación de nociones dentro de lo divino. Desde el momento en que la totalidad se cierra, pasa a haber dos instancias teológicas, que organizan a su vez dos tipos de

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 32.

<sup>25</sup> Cfr. especialmente, *Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Ediciones la Aurora, 1985 (1977), y *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1993.

<sup>26</sup> E. Dussel, *Caminos... II*, ob. cit., 34-35.

religiones: la una, fundada en el ateísmo del Dios trascendente y en la falsa adoración del «ídolo», del dios con minúscula, de Baal, de Moloch, de la Bestia del Apocalipsis<sup>27</sup>; la otra, predicada en torno al «Dios-Otro», que desde la exterioridad de la totalidad aporta una crítica y una vía de liberación, religión salvífica que comienza por un «ateísmo» del fetiche. Dussel lleva al primer plano de su teología un conflicto basilar entre dos formas antagónicas de adoración, y en ese sentido hace coincidir el fundamento de cada una de esas formas con una negación excluyente de la otra, cimentando políticamente su discurso teológico a partir de una decisión fundante y situando el sustrato de sus capas conceptuales en un momento negativo, crítico. Redefinición y politización del ateísmo por agregación de un genitivo de relación: se puede ser o «ateo del dios falso» o «ateo del Dios de Israel». En cualquier caso, el ateísmo constituye el punto de partida de cualquier religión posible.

La lógica de la idolatría, el ateísmo del Dios creador, comienza con el momento destructivo de la negación de la alteridad (ateísmo «creacionista», ateísmo del Dios interpelante) y sigue positivamente, con el momento afirmativo de la totalidad vigente como divina<sup>28</sup>. Frente al pecado de totalización que niega la alteridad matando y sometiendo a sus epifanías temporales (el «prójimo»), los profetas bíblicos 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 poder»<sup>29</sup>. De este modo, el profeta se hace eco de la voz acallada de la alteridad y se opone al poder político constituido en la figura del rey<sup>30</sup>.

El profeta reintroduce lo otro reprimido de la totalidad divinizada, reactualiza la voz acallada de la víctima del sistema, sacrificada en los altares de dioses falsos<sup>31</sup>. El ateísmo profético de la ido-

<sup>27</sup> Ídem.

<sup>28</sup> «El ateísmo...», ob. cit., 247.

<sup>29</sup> Íbid., 248 (cursiva en el original).

<sup>30</sup> Ídem. La dialéctica entre el profeta y el rey coincide con la dialéctica «entre el poder y el que se abre a la alteridad» (E. Dussel, «Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana», en E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, 43).

<sup>31</sup> «La divinización de la totalidad es el fruto y el fundamento ideológico de la injusticia antropológica, política, económica. No divinizar la totalidad, no matar, no robar no son propuestas negativas, sino negación de negación: no al no al Dios alterativo; no al no a la vida; no al no a la posibilidad del otro. No-matar es no-al-no-a-la-vida-del-otro, es decir, respeto o amor al otro en la justicia». Íbid., 249 (cursiva en el original).

latría se enfrenta a lo instituido instalando el conflicto en el seno de la totalidad conciliada<sup>32</sup>.

La praxis atea del profeta se coloca así en las antípodas de la lógica idolátrica. El momento negativo de la denuncia profética pasa por la negación de la negación de la alteridad, es decir, por el ateísmo del ídolo, lo cual trae como implicación dialéctica el momento positivo, la afirmación de la alteridad, del Dios 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»<sup>33</sup>.

Si bien en textos anteriores Dussel hace numerosas referencias ocasionales a Marx, es recién en «El ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad», una comunicación presentada en la II Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos (Córdoba, 1972), donde articula por primera vez de un modo explícito y fundamentado su lectura teológica del filósofo alemán. Dussel construye una línea de continuidad entre el pensador de Tréveris y los profetas del pueblo de Israel, alrededor de la posición teológica del concepto de profeta.

La pregunta por el ateísmo se redefine aquí de acuerdo con la aludida doble matriz del concepto de lo divino, y esta redefinición es la que le permite a Dussel situar a Marx bajo el mismo cielo que comparten los profetas de Israel, negadores de los dioses falsos y del culto idolátrico:

La pregunta debe en cambio centrarse de la manera siguiente: ¿Qué «dios» se niega? ¿Por qué? Es bien posible que alguien pretenda negar todos los «dioses» pero de hecho sólo niegue un tipo de divinidad y, por ello mismo, su negación no es sino la propedéutica afirmación del Dios que no niega, en su fundamento, porque no lo conoce siquiera. Tal es, creemos, la situación de Marx<sup>34</sup>.

La acepción de dos planos para el mismo concepto es el correlato de esta relativización dusseliana del ateísmo de Marx: a pesar de que se decía a sí mismo ateo de cualquier dios, no hacía sino ser

---

<sup>32</sup> «Así, el profeta se encuentra en la situación de que debe negar la negación del totalizado, dominador, injusto, idólatra, fetichista. *No* a la negación del Dios alterativo es *no* al ídolo; *no* a la negación de justicia es *no* al orden político-económico imperante. De pronto, entonces, el profeta deviene ateo del ídolo y político-subversivo del orden injusto vigente». Ídem.

<sup>33</sup> «El ateísmo...», ob. cit., 251.

<sup>34</sup> E. Dussel, «El ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad», en *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, apéndice 3: 245.

ateo de un dios bien preciso, el dios fetiche, el ídolo. Además, la polarización operada en el concepto de lo divino opone a los extremos de forma contradictoria, con lo cual la negación de uno de los polos (el fetiche, el falso dios) implica la afirmación indirecta del otro (el dios judeo-cristiano). Esta dialéctica no conoce conciliación, porque toda conciliación se resuelve dentro del horizonte de la totalidad y disuelve toda conflictividad reduciéndola a momento interno de la totalidad misma. A su vez, el esquema argumentativo distribuye valores y asigna lugares axiológicos: uno de los contradictorios cae bajo el signo del mal (el ídolo), y su negación es una «propedéutica» para la afirmación del otro extremo, lo divino bueno:

Ciertamente, el «dios» que negaron Feuerbach y Marx no era sino el «dios» afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista europeo. Ser ateo de un tal «dios» es condición para poder adorar al Dios de los profetas de Israel. Claro que una tal afirmación es ya «el momento positivo» de un movimiento dialéctico que ahora sólo queremos considerar en su primer momento: el momento negativo, el de la afirmación atea o la negación del «dios» fetiche<sup>35</sup>.

Dussel presenta a Marx recreando este primer momento negativo de la dialéctica profética, es decir, negando la divinidad del ídolo, pero sin llegar explícitamente al momento afirmativo o positivo más que a través de vías antropológicas: una vez que Dios ha muerto, el hombre debe afirmar su esencia social más propia. La crítica «profética» de Marx, sin embargo, no llegaría hasta el punto de articular positivamente una opción teológica por haber compartido una limitación de su generación, «la de confundir el “dios” de Hegel (que no es sino la totalidad sacralizada) con todo “dios” posible, incluso el Dios alterativo de Israel y el cristianismo»<sup>36</sup>. Dicha limitación es proyectada por Dussel a las cristalizaciones institucionales de la doctrina marxiana, encontrando allí el desarreglo doctrinario que permite tanto la afirmación del régimen stalinista<sup>37</sup> como la falta de

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 246. Dussel precisa que la afirmación propedéutica se da en Marx y en Feuerbach a través de la mediación de la antropología, y cita, al respecto, un texto de Marx que traduce de los manuscritos de 1844: «El ateísmo, en cuanto negación de la carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre» (*ibíd.*, 245).

<sup>36</sup> *Ídem.*

<sup>37</sup> *Ídem.*: «La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la

eficacia política de las izquierdas ortodoxas latinoamericanas<sup>38</sup>. La clausura de la exterioridad, entendida en términos de negación de la religión alternativa, conduce a un orden político a su totalización y condena a un movimiento a la falta de anclaje social efectivo.

La conceptualización marxiana de la religión constituye un momento negativo inescindible de la afirmación de una teología liberadora. No toda religión es opio del pueblo, sino sólo la que sacraliza el orden vigente. La crítica a Hegel trasluce este momento negativo:

Marx no se opondrá sólo a la divinización racionalizada del sujeto hegeliano, sino igualmente a la divinización del orden político económico que la *Filosofía del Derecho* fundaba. Se trata de una crítica a la divinización de una estructura de injusticia<sup>39</sup>.

Dussel sostiene que la cristiandad que Marx critica es una religión que se ha totalizado históricamente en su devenir imperialista, principalmente con la conquista de América, hecho que funda histórica, económica y metafísicamente al capitalismo. El hecho económico-político de la dominación colonial hispánica es leído teológicamente por Dussel:

El oro y la plata eran el «dios» al que adoraba el conquistador, nuevo «dios» de la modernidad europea. A dicho «dios» se inmortalaban los indios que morían en las minas [...]: la boca de una mina era un nuevo Moloch que comía hombres. Se trata de la idolatría del hombre moderno europeo: ha fetichizado el oro y la plata, el dinero, el capital, *ha negado al Dios creador* alterativo que inter-

---

burocracia rusa afirmarse a sí misma como la realización sacral irrebalsable de un orden socialista efectuado, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica».

<sup>38</sup> [dem: «Pero, por otra parte, y en concreto en América Latina, [la no afirmación de un Dios alterativo] hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no pueden conectar ni servir al poder creativo del pueblo en cuanto a mítica y simbolismo religioso se refiere. Es decir, la creatividad simbólica de un pueblo será despreciada por la racionalización europeizante de marxistas “ortodoxos”, con lo cual la reacción podrá volver contra el pueblo oprimido los mismos símbolos y mitos que nacieron en su sufrimiento, su trabajo, su cotidianidad creadora en cuanto exterioridad del sistema». El marxismo latinoamericano oficial, forjado según moldes europeos y europeizantes, desprecia al pueblo y su acervo ético-mítico de marcado tinte religioso, renunciando así a un poderoso instrumento de cambio, dejando en manos de fuerzas reaccionarias la hegemonización de esa valiosa simbólica política.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 252.

pela como justicia, se ha divinizado a sí mismo como sistema explotador del hombre para aumentar la riqueza<sup>40</sup>.

El sistema al que se enfrenta el pensador alemán está ya divinizado, es un orden idolátrico totalizado, y la religión que critica es «la organizada desde la divinización del *cogito* europeo (Spinoza), del Estado individualista burgués prusiano (Hegel)»<sup>41</sup>. Así, como un profeta, Marx alza su voz de denuncia contra el fetiche, lo que es producido por las manos del hombre y luego se absolutiza, como un dios ídolo que exige a cambio hecatombes de víctimas humanas.

Dussel subraya la propensión marxiana a usar terminología teológica a la hora de caracterizar la alienación, haciendo hincapié en la conceptualización del dinero. En los manuscritos de 1844, releva el filósofo argentino, se habla de la unidad monetaria en términos (proféticos, evangélicos) de «divinidad visible» (*die sichtbare Gottheit*), «prostituta universal» (*die allgemeine Hure*), «fuerza divina» (*göttliche Kraft*)<sup>42</sup> que hace suya la fuerza del obrero y la otrifica en un valor independiente y ajeno.

Uno de los más célebres párrafos de *El Capital*, el cuarto del capítulo 1 del libro I, se refiere al carácter fetichista (*Fetischcharakter*) de la mercancía, llena de «sutilezas metafísicas y resabios teológicos», y Marx encuentra una analogía de este fenómeno en las «regiones neblinosas del mundo de la religión, donde los productos

<sup>40</sup> «El ateísmo...», ob. cit., 253 (cursiva en el original). Dussel cita en la misma página un documento de 1550, del primer obispo de La Plata, que caracteriza en términos teológico-proféticos la codicia del conquistador español: «Se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí».

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 254. «Negar al “dios” de Hegel, el de la modernidad europea (del “yo conquistado”, “yo pienso” o “yo como voluntad de poder”) es, exactamente, la prope-déutica y la espera de la revelación del Dios de Israel. Es verdad que después de Hegel “el presupuesto de toda crítica es la crítica a la religión” —como enuncia Marx—, es decir, a la religión de Hegel, a la divinización del “yo” europeo; el ateísmo del “dios” oro y plata de la burguesía europea es la introducción negativa a la positiva afirmación de un Dios otro que todo ídolo. La cuestión de la “muerte de Dios” no es teórica, es una cuestión de justicia» (E. Dussel, «Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina» (ponencia presentada en 1972 en el Encuentro de El Escorial), en *América Latina: dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 218).

<sup>42</sup> Citamos los textos de Marx según la traducción que hace el mismo Dussel del alemán.

de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente»<sup>43</sup>.

También desde esta analogía con el discurso teológico analiza la economía política marxiana lo que aparece como el mal originario: «la acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el *pecado original*»<sup>44</sup>. En el mismo capítulo, Marx sitúa históricamente, al igual que Dussel, el origen de este proceso en «el descubrimiento de los yacimientos de oro y plata en América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Occidentales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros»<sup>45</sup>.

La propiedad privada, como institucionalización de la posesión del dinero y su fetichismo, equivale al culto y a la divinización del sistema, y la eliminación de dicha propiedad, sostiene Dussel, «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»<sup>46</sup>.

La lectura de Dussel lleva a Marx hacia América Latina a la hora de extraer de su interpretación las tareas políticas del momento. Sostiene que es en este continente donde debe darse el paso afirmativo que no dio Marx, teniendo en cuenta principalmente «la presencia arraigada en el *éthos* popular de una religiosidad profunda»<sup>47</sup>. De este modo se enuncia el quehacer de la izquierda cristiana latinoamericana:

El socialismo 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 anticipe el reino escatológico, meta de una esperanza sin límites [...] Es necesario entonces, no sólo por beneficios tácticos, sino por la estrategia de la verdad histórica y escatológica, no sólo negar la negación o el ídolo del capitalismo, sino afirmar la alteridad divina

---

<sup>43</sup> Citado en *ibíd.*, 255-256.

<sup>44</sup> Citado en *ibíd.*, 256. El pasaje corresponde al capítulo 24 del libro I.

<sup>45</sup> Citado en *ibíd.*, 257.

<sup>46</sup> *Ídem.*

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 258.



en una América Latina donde el mundo religioso, mítico, simbólico significa un momento efectivamente liberador<sup>48</sup>.

Dentro del itinerario intelectual del filósofo argentino, esta modalidad de exégesis es mantenida en ciertos análisis posteriores en torno al joven Marx, los cuales se sostienen dentro de los lineamientos de su aproximación de 1972.

En 1982, en «Sobre la juventud de Marx (1835-1844)», habla de la estancia en Kreuznach afirmando de Marx que «se retira como los profetas partían al desierto antes de sus grandes proclamaciones»<sup>49</sup>, y en «El fetichismo en los escritos de juventud de Marx»<sup>50</sup> recrea algunos de los razonamientos ya esbozados. «La religión en el joven Marx (1835-1849)», también del año 1982, compilado en el mismo libro que los dos aportes anteriormente mencionados, introduce, sin embargo, una nueva aclaración metodológica:

Como hipótesis avanzamos que Marx nunca constituyó ni expresó una *teoría de la religión*. Se ocupó en cambio de la religión o hizo crítica religiosa de la política y la economía, pero siempre coyunturalmente. Es decir, en la polémica hay siempre que describir adecuadamente contra quién se polemiza. Si se polemiza contra un Estado cuyo fundamento es la religión se efectuará una crítica religiosa del Estado; si se polemiza contra el fetichismo de ciertos momentos de la economía política se realizará una crítica religiosa de la economía; si se polemiza contra el idealismo baeriano se fundamentará materialmente a la religión como ideología; si se polemiza contra los utópicos socialistas cristianos se mostrará la importancia de una construcción científica (económica en este caso) del socialismo. Es decir, según sea su contrario Marx asumirá una posición teórica opuesta. Si esta posición de Marx se la pretende elevar al grado de teoría completa expresada, se está construyendo de una posición unilateral polémica una explicación teórica que Marx no pretendía ni exponía. Es decir, metodológicamente es muy importante descubrir lo que Marx piensa en cada etapa sobre la cuestión de la religión, sin pretender hacer de ello una teoría acabada, descubriendo al mismo tiempo las “puertas abiertas” que va dejando con sus intervenciones coyunturales, polémicas, unilaterales. Esto es de la mayor importancia para el presente latinoamericano<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Ídem.

<sup>49</sup> En *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1983, 159-183.

<sup>50</sup> En *Ibíd.*, 185-191.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 195-196.

Las numerosas reflexiones del Marx joven sobre el tema religioso son asistemáticas y coyunturales, respuestas a situaciones polémicas determinadas. Es, según Dussel, en función de estas situaciones que deben ser evaluados los diversos textos de que disponemos, teniendo en cuenta que universalizar las opiniones de Marx sin tener presente *contra quién* se dirigen en cada caso constituye un grave error metodológico que lleva a conclusiones equivocadas. Todo exégeta del pensador alemán deberá contar con la virtud de descubrir las puertas abiertas que Marx va dejando en sus críticas, sin absolutizar el texto, tomándolo demasiado al pie de la letra, sino teniendo en cuenta sus condenas como actos de habla polémicos que deben ser contextualizados a partir de las discusiones concretas en las que se enmarcan. Las críticas antirreligiosas del pensador alemán, bien contextualizadas, se revelarán, según la visión de Dussel, críticas de cierta religiosidad (fetichizada), dejando abierta la posibilidad de fundamentar desde allí un tipo alternativo (liberador) de teología.

A los ojos de Marx, el núcleo religioso del capitalismo aparece como pagano, demoníaco, idolátrico, y el Cristo mundano como Anticristo, negándose intrasistemáticamente la trascendencia de Dios. En este sentido, Marx «muestra la contradicción de la religión de la Cristiandad consigo misma»<sup>52</sup>, sus críticas no son anticristianas ni antiproféticas, y «los profetas y los cristianos de liberación están demasiado acostumbrados a realizarlas hoy como ayer»<sup>53</sup>:

Son formulaciones de aspectos de una crítica coyuntural ante contrarios coyunturales. Todas esas expresiones [antirreligiosas] son perfectamente inteligibles si se entiende que se está criticando al “dios” de Hegel, del Estado prusiano, del capitalismo: el Dinero. Esa religión fetichista no sólo puede ser criticada desde un punto de vista profético, sino que debe ser criticada desde un cristianismo latinoamericano liberador<sup>54</sup>.

De hecho, según Dussel, parecería existir una analogía de fondo entre Marx y ciertos pasajes de la Biblia, afinidad agudizada «gracias a las categorías económicas que Marx estudiaba en París», en virtud de las cuales «la crítica religiosa se radicalizó profundamente y redescubrió el sentido carnal que tenía en la tradición cristiana y

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 201.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 204.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, 205.

judía más auténtica»<sup>55</sup>. De este modo, «Marx siempre dio, hasta 1883, a su crítica económica un carácter religioso, antifetichista»<sup>56</sup>.

Dussel declara metodológicamente, sobre el final, que «una teoría de la religión en buen materialismo histórico, y teniendo como base la lucha de clases, debería comenzar por situar a la religión dentro de la contradicción de clases, es decir, la religión en su concepto incluye la religión de dominación [...] y de liberación»<sup>57</sup>. La religión debe ser pensada como espacio simbólico en el que se juegan fuerzas sociales antagónicas y la iglesia no como una entidad monolítica sino según sus coyunturas históricas, sus determinaciones geopolíticas y sus componentes de clase. A pesar de que Marx sólo se opuso a situaciones concretas donde la religión justificaba la opresión y nunca pensó en una praxis religiosa liberadora, Dussel afirma que tampoco la negó, con lo cual dejó la «puerta abierta» para su realización. Será en *Las metáforas teológicas de Marx* donde el filósofo argentino intentará analizar el modo con que Marx abre las puertas de una teología liberacionista.

#### iv) LA TEOLOGÍA METAFÓRICA DE MARX

«El dinero será el soberano» es una profecía del siglo once.

¿Niega usted que se haya realizado íntegramente y que la vida se haya convertido en demoníaca sin remisión?

Parlamento de Naphta, en THOMAS MANN,  
*La montaña mágica*

En 1993 Dussel publica lo que considera el cuarto tomo de su paciente relectura de Marx. El primero fue *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), el segundo se llamó *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988) y el tercero *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990); cada uno de ellos analiza lo que Dussel distingue como diversas redacciones del libro fundamental del pensador alemán: los *Grundrisse* serían la primera redacción de *El Capital*, los *Manuscritos del 61-63* la segunda, y entre el período 1863-

<sup>55</sup> *Ibíd.*, 206.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 207.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 217.

1882 se habrían llevado a cabo la tercera y la cuarta redacción. El cuarto tomo, *Las metáforas teológicas de Marx*, constituye un cierre en el que el filósofo argentino vuelve, a la luz de nuevas perspectivas, sobre la interpretación teológica que había venido esbozando en contribuciones anteriores, intentando reformularla de modo definitivo.

En este apartado analizaremos primeramente las formas argumentativas ensayadas por Dussel en el texto recién aludido, para luego describir en detalle dos núcleos metafóricos fundamentales (el demonológico y el fetichista). Finalmente, exponemos las matrices positivas que Dussel asigna a la crítica marxiana.

#### iv.a) *Estrategia argumentativa de Dussel*

El cuarto tomo del extenso comentario dusseliano a *El Capital* propone el análisis de todas las metáforas teológicas de la obra de Marx. Subyace a todas ellas, según Dussel, una estrategia argumentativa implícita que en primera instancia aparece formalizada del siguiente modo:

- 1) *P<sub>Ma</sub>* (premisa mayor): si un cristiano es capitalista;
- 2) *P<sub>Me</sub>* (premisa menor): y si el capital es la “Bestia” del *Apocalipsis*, el “demonio visible”;
- 3) *Conclusión*: dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica<sup>58</sup>.

La contradicción práctica en la que incurriría el cristiano capitalista se justificaría «porque el ejercicio cotidiano de la praxis en el sistema capitalista involucraría éticamente una acción satánica, demoníaca»<sup>59</sup>.

Dussel entiende que debe justificar la premisa menor, a partir de la cual se despliega el argumento, y en tal sentido sostiene que se trata de una tesis desarrollada continuamente por el autor de *El Capital*, sólo que de manera metafórica, «al referirse al capital con predicados o determinaciones relacionados al “fetiche”, al “demonio”, a la “Bestia” del *Apocalipsis*, o bajo otras advocaciones (Moloch, Mammón, Baal, etc.)»<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1993, 14.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 14-15.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 17-18.

El filósofo argentino afirma que estas referencias metafóricas, «si se las toma sistemáticamente en serio, producen como resultado un discurso paralelo al discurso económico-filosófico central de Marx»<sup>61</sup>, que es bautizado como «teología “metafórica” de Marx»<sup>62</sup>.

El concepto de metáfora que utiliza Dussel procede principalmente de Ricoeur (*La metáfora viva*) y considera al *tropos* metafórico como una potencia que «abre un nuevo mundo», que crea el espacio de un segundo discurso paralelo en el seno del discurso original:

Se suspende entonces el discurso económico-político y se despliega otro discurso (el teológico), de segundo rango, superpuesto al primero. El sentido literal económico no oculta el enunciado metafórico que denota otro mundo. [...] La metáfora transfiere el sentido literal (por ejemplo el económico) de la referencia de un mundo, al sentido metafórico de otro mundo (el teológico)<sup>63</sup>.

El uso de metáforas religiosas, observa el filósofo mendocino, lejos de aportar un factor de oscuridad teológica al discurso-ciencia de la economía política, da lugar a una potenciación mutua entre ambos discursos, una «proyección de energía» de un discurso a otro, por la que «el sentido del discurso económico enriquece y potencia el sentido del nuevo discurso teológico abierto (descubierto). Pero también la energía del segundo da mayor fuerza al primero»<sup>64</sup>.

Destaca Dussel el poder crítico que ostenta la metáfora en esta apertura y producción de sentido:

La metáfora niega el sentido cotidiano y al mismo tiempo afirma un nuevo mundo. Que “el capital es un fetiche” puede no aceptarse, ya que el capital es sólo valor económico, valor que se valoriza, etcétera. Pero al mismo tiempo, a la luz del discurso religioso crítico, o del discurso bíblico, ese enunciado puede aceptarse, ya que el capital guarda todas las características de los ídolos tal como los describían los profetas de Israel [...]. Es decir enuncia algo inédito que choca al sentido cotidiano y abre un

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>62</sup> *Ídem.*

<sup>63</sup> *Ibíd.*, 154-155. «La metáfora es para mí lo que marca la posibilidad de la apertura o del ensanchamiento, en varios niveles, de un horizonte de discursividad implícito o explícito» (E. Dussel, en Fernando Gómez, «Ethics Is the Original Philosophy; or, The Barbarian Words Coming from the Third World: An Interview with Enrique Dussel», trad. F. Gomez, en *Boundary*, vol. 2 núm. 28.1, 2001, 19-73, 46).

<sup>64</sup> *Ibíd.*, 157.

nuevo campo semántico que no es transitado por Marx de manera especulativa (es decir, no construye una teología afirmativa), ya que no era esa su tarea<sup>65</sup>.

Dussel se propone sistematizar las metáforas teológicas, unificar las analogías dispersas dentro de un discurso coherente, dentro de una lógica dotada de «una estructura sacrificial, litúrgica, cultural, sacramental, religiosa»<sup>66</sup>, que constituye una «proto-teología»<sup>67</sup>, enunciada de forma *negativa*, no sólo por ser implícita, apofática, por no hablar del Dios positivo abiertamente, sino también por oponer esta teología «contrafácticamente a la vida cotidiana fetichizada»<sup>68</sup>.

La religión de la vida cotidiana capitalista, tal como Marx la metaforiza a lo largo de sus obras, desde el discurso de la crítica de la economía política, constituye un culto fetichizado a falsos ídolos, en el que entran a jugar oscuras potencias demoníacas.

#### iv.b) *Demonología marxiana*

La dimensión satánica en que se resuelve la moderna sociedad burguesa revela, a los ojos de Dussel, el costado teológico complementario de la crítica económica. El análisis de la metáfora descubre el velo meramente económico de la explotación al operar como espacio de manifestación de un mundo habitado por demonios, sacrificios y oscuras transmutaciones. Recorreremos a continuación las distintas figuras demoníacas que desfilan por las páginas del libro de Dussel, ateniéndonos a los textos de Marx tal como el filósofo argentino los cita y los traduce.

El pensador de Tréveris, en una temprana carta a Ruge, se muestra consciente de que todo estudio serio de la dinámica moderna de la sociedad capitalista debe dejar de lado miedos y vacilaciones porque debe prepararse para lidiar con fantasmas y destellos cadavéricos. Dice Marx:

Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a éste como *un fantasma* del que uno se aparta lleno de

---

<sup>65</sup> Ídem.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 161.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, 18: «No fue, en el sentido estricto del término, un teólogo. Abrió el horizonte para una nueva teología». «Nuestra hipótesis es que la teología metafórica de Marx abrió el horizonte de la Teología de la Liberación que hoy se practica en América Latina» (*ibíd.*, 158).

<sup>68</sup> *Ibíd.*, 138.

miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos. Pues vale la pena estudiar a este *Señor del Mundo* (*Herr der Welt*). Es el *Señor del Mundo*, ciertamente, porque lo llena con su sociedad (*Gesellschaft*), como los gusanos llenan el cadáver<sup>69</sup>.

Los espíritus de los muertos rondan como pesadillas multiplicadas en torno a la conciencia escindida del hombre moderno, *bourgeois* y *citoyen*. El capital se valoriza a costa de absorber las energías del cuerpo productivo del obrero, sangre y carne que reemergen en formas fantasmáticas, agitándose como espectros por las fábricas. En *Trabajo asalariado y capital*, de 1849, Marx analiza la producción de muerte humana que genera la formación social capitalista en su específica modalidad de disposición de los medios de trabajo:

A los señores capitalistas no les faltarían *carne y sangre* (*Fleisch und Blut*) explotables, y dejarán que los muertos entierren a los muertos<sup>70</sup>.

Pero el capital no vive sólo del trabajo. Este *Señor*, a la par distinguido y bárbaro, arrastra consigo a la tumba los cadáveres de sus esclavos, hecatombes enteras de obreros que sucumben en las crisis<sup>71</sup>.

Marx utiliza los textos bíblicos, observa Dussel, para indicar «al capital como una tumba de la vida del obrero»; «se interpreta el texto en clave satanológica: ahora el capital subsume “carne y sangre” y la entierra en su propio seno (el valor que se valoriza): Satán muerto que vive de la vida del obrero»<sup>72</sup>.

La esfera de la producción, lo profundo que subyace a la superficie de la circulación y el mercado, es descrita por Marx como una región infernal, y el capital es leído como un monstruo muerto que se anima consumiendo la vida humana de los obreros que trabajan en el infierno:

<sup>69</sup> Carta a Ruge desde Colonia, mayo de 1843, citada en *ibíd.*, 171.

<sup>70</sup> Citado en *ibíd.*, 207.

<sup>71</sup> Citado en *Ídem*. Las dos referencias bíblicas subrayadas por Dussel a propósito de este texto, donde Marx oscurece y erosiona la geología del Evangelio para incluirla su metaforización del modo de producción capitalista como un paisaje infernal, son *Mateo* 4:4, «No sólo de pan vivirá el hombre», y *Mateo* 6:24, «Ninguno puede servir a dos señores, porque odiará al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas».

<sup>72</sup> *Ídem*.

Al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad *muerta* de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un *monstruo* animado que comienza a trabajar cual si tuviera dentro del cuerpo el amor<sup>73</sup>.

Como un vampiro que absorbe la vida de sus víctimas, el capital exige continuas libaciones de sangre humana:

El capital es trabajo *muerto* que sólo se *reanima*, a la manera del vampiro, al chupar trabajo *vivo*, y que *vive* más cuanto más trabajo *vivo* chupa<sup>74</sup>.

La inmortalidad del valor se establece en el capital [...]. Pero esta capacidad la obtiene el capital sólo absorbiendo incesantemente cual vampiro trabajo vivo a título de sustancia que lo anima<sup>75</sup>.

La fenomenología demonológica de Marx enfrenta las manifestaciones de la Bestia del Apocalipsis, el capital, en la tierra, y para ello debe discernir máscaras, personificaciones. Aquí las máscaras y las encarnaciones son leídas por Dussel en clave esotérica, como si las máscaras no fueran meros disfraces sino antes poderes de materialización de fuerzas ocultas, sombrías figuras, identificadas con las potencias demoníacas despertadas por los hechizos de la burguesía.

Dussel analiza los textos marxianos acerca del culto capitalista al dinero y la religiosidad típica de la clase detentadora de los medios de producción en términos de una religión marcada por la adoración de ídolos mundanos. Marx metaforiza en torno al texto bíblico de *Mateo* 6:19-21<sup>76</sup>, construye la metáfora de una metáfora bíblica, explorando las profundidades del sentido sagrado y reactivando su potencial crítico, en polémica analógica respecto de quienes habitan el cielo de la sociedad burguesa, acumulando tesoros lejos de la polilla y el gusano:

<sup>73</sup> *El Capital* I, cap. 4, citado en *idem*. Cfr. las palabras del capítulo 24 del libro I: «Si el dinero, como dice Augier, “viene al mundo con manchas de sangre en la mejilla”, el capital lo hace chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies».

<sup>74</sup> *El Capital* I, cap. 8, citado en *idem*.

<sup>75</sup> *Grundrisse*, citado en *ibid.*, 218-219.

<sup>76</sup> «No os hagáis tesoros en la tierra, donde la polilla y el gusano destruyen, y donde ladrones entran y hurtan; sino haceos tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el gusano destruyen, y donde ladrones no entran ni hurtan, porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón».



Si ya el dinero es en todas partes mercancía universal desde el punto de vista espacial, lo es ahora también desde el punto de vista temporal. Se conserva como riqueza en todo el tiempo. Posee una duración específica. Es el tesoro que no echan a perder ni la polilla ni el gusano. [...] El culto al dinero (*Geldskultus*) tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus auto-sacrificios (*Selbstaufopferung*): la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno (*ewigen*). De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero<sup>77</sup>.

La economía política burguesa es la teología (demoníaca) que habilita simbólicamente las prácticas ascéticas de los adoradores del dinero y del capital:

La economía política, la ciencia de la riqueza es, por tanto, a la par con ello, la ciencia de la abstinencia, del ayuno, del ahorro [...]. Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos libros leas, menos vayas al baile, al teatro y a la taberna, menos pienses, ames, teorices, pintes, pesques, etcétera, más ahorrarás, mayor será tu tesoro que no echarán a perder ni la polilla ni el gusano, mayor será tu capital. Cuanto menos seas tú, cuanto menos exteriorices tu vida, más tendrás, mayor será tu vida enajenada, más esencia enajenada acumularás<sup>78</sup>.

El capitalista aparece como un penitente que se postra en los altares de su propia riqueza:

De ahí que el atesorador sacrifique al fetiche del oro sus apetitos carnales. Aplica con toda seriedad el evangelio de la abstinencia<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> *Grundrisse*, citado en *ibíd.*, 203.

<sup>78</sup> *Manuscritos del 44*, III, citado en *ibíd.*, 202. Comenta Dussel: «Marx ha abierto, gracias a su metáfora, un ámbito nuevo de reflexión teológica: entre la riqueza perible terrena y la riqueza eterna del cielo del cristiano (del evangelio), el ámbito satánico del capital (que se inicia con el atesoramiento del dinero originario), que es una riqueza que goza de cualidades cuasi-celestes de indestructibilidad (ya que sin negarse circula de determinación en determinación), pero en la tierra. Esta riqueza celeste/terrestre es el fetiche, el demonio en la tierra, la Bestia del Apocalipsis, manifestación del Dragón (el demonio celeste). 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», *Ibíd.*, 205-206.

<sup>79</sup> *El Capital* I, cap. 3, citado en *ibíd.*, 219.

La creencia religiosa del capitalista abreva en las aguas paganas y fetichistas del dinero, «y así como el ciervo brama por agua fresca, brama él por un *field of employment* para poder valorizarse como capital»<sup>80</sup>; «como el ciervo brama por agua clara, el alma del burgués brama por dinero, la única riqueza»<sup>81</sup>. Comenta Dussel de este modo las metáforas teológicas de Marx:

La analogía metafórica, una vez más, abre un nuevo campo de significación que no está presente en el texto bíblico. En la Biblia, la equivalencia es: ciervo/alma, agua fresca/Dios. Ahora es ciervo/capitalista, agua fresca/Fetiche (dinero, capital). En lugar de Dios se encuentra ahora el “Demonio”; en lugar del deseo del alma, del místico, de estar con Dios, ahora se encuentran la avaricia, la codicia, el deseo irrefrenable de dinero, capital, la “nueva deidad”<sup>82</sup>.

Según el filósofo argentino, Marx abre un nuevo campo semántico en su uso metafórico de la Biblia, configurando así un nivel de religiosidad secular fetichista, en el cual «donde la Biblia habla de Dios, Marx habla del demonio, que es el “dios” real y cotidiano de los cristianos burgueses [...]. Dios se transforma en Satán, el fetiche, el capital»<sup>83</sup>. De este modo, «Marx tiene en vista el modo burgués del cristianismo [...] donde la relación individuo-dios ha sido separada de la comunidad; este cristiano recibe su socialidad del mercado»<sup>84</sup>. Es así que la demonología marxiana encuentra su punto de apoyo en la metáfora teológica principal del fetichismo, de la que el pensador alemán se sirvió a lo largo de todo su itinerario teórico.

#### iv.c) *Fetichismo*

Desde los intereses de Dussel, demostrar que Marx utilizó a lo largo de toda su obra la metáfora del fetichismo es fundamental para que la lectura del pensador alemán como un teólogo cristiano liberacionista adquiera cierta consistencia y abarcatividad. Es por

---

<sup>80</sup> *Grundrisse*, citado en *ibíd.*, 208.

<sup>81</sup> *El Capital* I, citado en *ídem.* Marx incluye así en su discurso antiburgués el salmo 42:2-3: «Como busca el ciervo corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío; tiene sed de Dios, del Dios vivo».

<sup>82</sup> *Ídem.*

<sup>83</sup> *Ibíd.*, 210.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 219-220.

ello que en *Las metáforas teológicas de Marx* se realizan exhaustivas periodizaciones en este sentido, tanto de las obras previas al discurso definitivo de la crítica de la economía política (1837-1857) como de las así llamadas «cuatro redacciones» de *El Capital* (1857-1882), intentando mostrar la pertinencia y validez del planteamiento de una religiosidad metafórica antifetichista para todos los estadios del pensamiento de Marx.

Dussel rastrea las referencias, en las obras tempranas de Marx, al fetichismo, al culto, al sacrificio de víctimas humanas y a la adoración de ídolos falsos. En «Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura», artículo publicado por Marx en Suiza en 1843, se habla de «un aparente liberalismo, que se presta a hacer concesiones y ofrece en sacrificio a las personas [...] para mantener en pie la cosa»<sup>85</sup>. En la *Rheinische Zeitung* núm. 298, de 1842, Marx publica un artículo titulado «Debates sobre la ley castigando los robos de leña», en la que se retoman explícitamente las palabras de *Salmos* 115:

Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los ídolos de madera triunfarán, ofreciéndose a ellos en sacrificio a los hombres<sup>86</sup>.

En «Sobre la cuestión judía», Marx piensa en términos teológicos el problema del dinero, aclarando que éste constituye «la esencia alienada del trabajo y de la existencia del hombre, y esa esencia ajena lo domina y es adorada por él»<sup>87</sup>, y en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, el capital es llamado «Mammón muerto», al que se ofrece como una víctima cultural el obrero: «sólo mediante el sacrificio de su cuerpo y de su espíritu puede saciarse [el capital]»<sup>88</sup>.

A pesar de estas referencias tempranas, Dussel sostiene que es en los escritos económicos de madurez, sobre todo a partir de los *Grundrisse*, que «Marx desarrolla por vez primera la cuestión del fetichismo de manera sistemática y explícita, como crítica religiosa

<sup>85</sup> Citado en *ibíd.*, 37.

<sup>86</sup> Citado en *ibíd.*, 40.

<sup>87</sup> Citado en *ibíd.*, 46. Dussel liga esta conceptualización del dinero con la forma en que piensa Moses Hess este tema en «Über das Geldwesen», artículo que Hess envía a Marx a París a comienzos de 1844, en que se afirma que el dinero es «la esencia alienada» del hombre, y que «lo que es Dios para la vida teórica, lo es el dinero para la vida práctica del mundo invertido: la capacidad alienada, su actividad humana invertida». Citado en *ibíd.*, 159.

<sup>88</sup> Citado en *ibíd.*, 48.

antifetichista del capital»<sup>89</sup>. En los *Grundrisse*, hay ciertos textos muy claros al respecto, sobre todo en referencia al dinero:

Crece el Poder del dinero, o sea la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independientemente de ellos. Lo que originariamente se presenta como medio para promover la producción se convierte en una relación extraña a los productores [...] El dinero [es] como el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es sacrificado [...]. El dinero figura efectivamente como el Moloch a cuyo altar es sacrificada la riqueza real. De esclavo del comercio se ha convertido en su déspota<sup>90</sup>.

En los cuadernos relativos a la segunda redacción de *El Capital*, 1861-1863, se exploran otros aspectos del fetichismo capitalista, además del poder del dinero. Discutiendo con los presupuestos de la economía política burguesa, analiza en esta clave el paroxismo del carácter fetichista de la mercancía, el capital financiero:

La tierra o la naturaleza como fuente de renta, es decir, de la propiedad territorial, es ya bastante fetichista. [...] Con el capital a interés se perfecciona este fetiche automático<sup>91</sup>.

La total cosificación, inversión y el absurdo del capital como capital a interés [...] es el capital que rinde interés compuesto, y aparece como un Moloch reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en sacrificio en sus altares<sup>92</sup>.

Es el interés lo que aparece así [...] como la creación de valor que del capital emana. En esta forma se esfuma toda mediación y se consume la forma fetichista del capital, como la representación del *capital-fetiche*<sup>93</sup>.

El definitivo capítulo 1 de *El Capital*, que forma parte de la última redacción, sitúa en el parágrafo 4 la famosa caracterización de la mercancía en términos de fetiche:

Una mercancía parece ser una cosa trivial [...]. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafí-

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 60.

<sup>90</sup> Citado en *ibíd.*, 66-67.

<sup>91</sup> Citado en *ibíd.*, 76.

<sup>92</sup> *Ídem.*

<sup>93</sup> *Ídem.*

sicas y reticencias teológicas [...]. El carácter místico de la mercancía no deriva [...] de su valor de uso<sup>94</sup>.

De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las nebulosas comarcas del mundo religioso. En éste, los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo [...]. Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina [...] en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías<sup>95</sup>.

El fetichismo aparece en general, en Marx, como una absolutización de lo relativo y como una cosificación de las relaciones interpersonales, lo que equivale a decir, según Dussel, que la temática del fetichismo es consustancial a la forma de existencia del capital, como modo de producción y como modo de conciencia. El fetichismo como metáfora pone en primer plano semántico el aspecto reificante, cosificador, del capital: el dios fetiche es una estatua hecha por manos humanas en la que se depositan sentidos ultraterrenos<sup>96</sup>, es una cosa que oculta su origen real y proyecta al infinito su dimensión imaginaria, generando la modalidad epistémica de la creencia y la adoración (obstáculos epistemológicos que Marx atribuye a la economía política burguesa).

Dussel considera el entero método de la crítica de la economía política bajo la óptica de una «lógica sacrificial»<sup>97</sup>. Máquina de ha-

<sup>94</sup> Citado en *ibíd.*, 85.

<sup>95</sup> Citado en *ibíd.*, 85-86.

<sup>96</sup> Elaborando la etimología del término, Dussel afirma que «fetiche viene del portugués (de raíz latina *facere*, hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración». *Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, La Aurora, 1985<sup>3</sup> (1977), 114.

<sup>97</sup> *Las metáforas teológicas de Marx*, ob. cit., 213. En este sentido, Dussel despliega las distintas determinaciones del capital para mostrar que en todas ellas puede encontrarse un carácter fetichista: el capital en general (en cuanto se autoafirma totalizándose y subsumiendo la exterioridad del trabajo vivo, lo otro que es fuente de valor (cfr. *ibíd.*, 95-102), y en cuanto es valor que se autovaloriza, sin que parezca necesitar de un agente externo (cfr. *ibíd.*, 106)), la forma mercancía (porque en el mercado el valor de la mercancía es atribuido a la mercancía misma como una cualidad natural de la cosa, entendida y adorada como autónoma, absoluta (cfr. *ibíd.*, 108-109)), el dinero (que de instrumento de intercambio deviene Señor de este mundo (cfr. *ibíd.*, 109-110)), el trabajo como trabajo asalariado (en el sentido de que la fuerza productiva del trabajo social se enfrenta al capital como un poder extraño que lo su-

cer dioses, permeado de ídolos y sacrificios en todos los momentos de su despliegue, el cuerpo del capital produce monstruos.

iv.d) *Positividads ético-teológicas de la crítica marxiana*

El antifetichismo y la antiidolatría adquieren su sentido, según Dussel, desde algunas características positivas relacionadas con el modo latinoamericano y liberacionista de hacer teología. Particularmente en cuanto a la forma histórico-política con que Marx aborda el tema del pecado original y por la forma de localizar el distrito teológico dentro de los confines de la vida cotidiana<sup>98</sup>.

---

jeta y lo consume (cfr. *ibíd.*, 110-111)), los medios de producción (en especial la máquina, que se alza frente al obrero como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza del trabajo vivo (cfr. *ibíd.*, 113)), el producto (como derivado de la fetichización del trabajo asalariado (cfr. *ibíd.*, 117)), la circulación (donde las relaciones intersubjetivas de producción aparecen como relaciones entre cosas (cfr. *ibíd.*, 118-124)), el capital financiero (capital que rinde interés, el más alejado del trabajo vivo, el que mejor oculta su fuente, el más oscuro y neblinoso [cfr. *ibíd.*, 124-128]).

<sup>98</sup> La reflexión teológica de liberación piensa el compromiso político concreto del cristiano en su situación geopolítica periférica, en relación orgánica con los sectores oprimidos y marginales. En este sentido, en cuanto a sus directrices teóricas fundamentales, la teología de la liberación parte de la impugnación moral y social del capitalismo dependiente como sistema injusto y como forma de pecado estructural: la denuncia adopta la perspectiva social y epistemológica de la pobreza, cuyas causas son diagnosticadas mediante una asimilación del instrumental marxista de análisis social (tiene una considerable influencia en este punto la teoría de la dependencia de los años 60). El discurso teológico se funda así en las ciencias sociales críticas, específicamente en una sociología del conflicto según un análisis dialéctico de la sociedad por el que se reconoce la miseria en sus mecanismos productores. Bajo estos presupuestos, la concepción de la teología se ve profundamente trastocada en sus cimientos tradicionales. En primera instancia, se trata de una teología emplazada en el ámbito de la vida cotidiana histórica, el *lógos* piensa al *theós* revelándose en la historia, y no en términos atemporales, abstraídos de situaciones concretas. En este sentido se sigue el impulso de las teologías de matriz heideggeriana (Rahner, Schillebeeckx), en tanto toman la teología como reflexión existencial sobre nuestro ser-en-el-mundo cotidiano-existencial. Pero lo que agrega la teología latinoamericana al *Dasein* de la teología europea es una especificación del *da*, en cuanto frente al *mundo* europeo, supuestamente único, ubicuo e indeterminado, se opone una comprensión dialéctica, histórica y geopolítica. Elevar el *mundo* latinoamericano a punto de partida del pensar teológico implica hacer las cuentas con una realidad marginal, permeada por la desposesión. Con esa intención se apropia del instrumental marxista, para comprender las causas de la miseria según el módulo dialéctico de la lucha de clases, según la constatación (ajena a los principios generales de una caridad cristiana abstracta que toma a la pobreza solamente como dato) de que la pobreza deriva de un orden social en el que subsisten privilegios de clase. En este punto, el diagnóstico del pecado es-

Marx exige que se piense de manera histórica el problema del mal y del pecado cuando acusa de ahistórica a la economía política clásica:

Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo entre división del trabajo e intercambio. Así es también como la teología explica el origen del mal (*den Ursprung des Bösen*) por el pecado original (*Sündenfall*): dando por supuesto como un hecho (*Faktum*), como historia, aquello que debe explicar<sup>99</sup>.

Esta acumulación originaria (*ursprüngliche*) desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original (*Sündenfall*) en la teología. Adán mordió la manzana, y con ello el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen (*Ursprung*) contándolo como una anécdota del pasado<sup>100</sup>.

Dussel vincula estos textos con la epistemología teológica de la liberación:

Marx, con toda razón (y «razón» de una buena y antigua teología), exige que se piense de manera histórica y más profunda el tema que estamos tratando; es decir, situándolo en la historia real (no sólo como relato mítico). [...] Marx está planteando a los teólogos un problema real y con sentido —y él mismo está indicando una nueva manera «teológica» de pensar la cuestión—. En efecto, la «naturalidad» (en el sentido de Agustín, o del luteranismo ortodoxo alemán, de que es un pecado que toca a la «natura» humana) de tal «pecado» puede innovadoramente, desde un punto de vista teológico, situarse perfectamente en la historia [...] no como un hecho histórico puntual, sino como relaciones sociales institucionales históricas que nos anteceden, como presupuestos *a priori*<sup>101</sup>.

Abordando la cuestión del pecado y del mal desde la historicidad de la experiencia humana, Marx, a los ojos de Dussel, «conduce a la teología a descubrir un nuevo método “teológico”, al situar adecuadamente el *locum* (lugar) teológico por excelencia: la vida cotidiana con sus estructuras sociales invisibles por obvias (la *Selbstverständlichkeit* de la *Lebenswelt* de Husserl)»<sup>102</sup>.

---

tructural de la pobreza y la dominación señala al capitalismo como fuente del mal, como enemigo teológico-político principal. Es aquí que las fronteras entre teología, política y economía se entrecruzan fecundamente.

<sup>99</sup> *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, I, XXI, citado en *ibíd.*, 164-165.

<sup>100</sup> *El Capital*, I, cap. 24, citado en *ibíd.*, 165-166.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, 165-166.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 168, nota 76.

De este modo quedan en evidencia dos marcas de la teología implícita y negativa de Marx que hablan de una zona positiva desde la cual se ejerce la crítica. Según Dussel, dicha zona coincide, en sus líneas argumentativas centrales, con una «económica ideal», con lo que se llama «comunismo». Dice Marx:

Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) [...] El producto todo de la asociación es un producto social [...] El tiempo de trabajo servirá a la vez como medida para la participación individual del productor en el trabajo *comunitario* <sup>103</sup>.

En Marx, «lo social», lo que recibe su socialidad del mercado, lo que se regula según la división social del trabajo en el modo de producción capitalista, tal como lo lee el intérprete argentino, se opone a «lo comunitario», la relación práctica interpersonal que se da en la comunidad: «el horizonte trascendental, como concepto límite que permite comprender la realidad de su no-realización en la “sociedad real”, se describe como una relación cara-a-cara, comunitaria, interpersonal, práctica»<sup>104</sup>.

Marx piensa el comunismo, el reino de la libertad, no «como un fin o etapa histórica, sino mucho más como una figura necesaria, como un principio energético, como una idea regulativa y, por qué

<sup>103</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>104</sup> *Ídem.* Dussel cita a pie de página algunos textos bíblicos reactualizados por el imaginar marxiano de una comunidad horizontal de hombres libres: *Hechos* 4:32-35, y 2:42-47, textos ambos que «están a la base de todo el socialismo utópico». Cabe recordar que en sus primeras obras, Dussel diseña una distinción entre dos núcleos ético-mítico-ontológicos divergentes, fruto de dos experiencias colectivas distintas: el humanismo helénico (la «estructura intencional» indoeuropea) y el humanismo semita. Frente al ser común indoeuropeo, centrado en lo eterno, en lo mismo, en el punto de vista ubicuo, de la *phúsis* estable, divina, descorporalizada, monista, trascendente, y por ende, productora de una noción teóricamente inconsistente de «bien común», la experiencia humana semita presenta, a partir de las significaciones sociales vigentes en el pueblo de Israel, los rasgos de corporalidad unitaria, intersubjetividad, temporalidad e inmanencia cósmicas e historicidad constitutiva de la existencia humana, constelación conceptual que hace posible una auténtica metafísica de la alteridad, una noción fuerte de «otredad» que inaugura todo discurso comunitario (Cfr. E. Dussel, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975, y *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969). Es así que la apertura semítica hacia el Otro coincide con esta experiencia ética originaria, que fundamenta la posibilidad de todo auténtico comunismo.



no, como una comunidad ideal de productores. [...] Marx usa la relación comunitaria ideal como punto de referencia para clarificar críticamente la relación social capitalista»<sup>105</sup>.

Lo que Dussel llama aquí «económica ideal» se corresponde con lo que en su comentario a las tercera y cuarta redacciones de *El Capital* denomina «núcleo racional implícito» y «matriz generativa económica general»<sup>106</sup>, esto es, la opción práctica o ética («poner el propio cuerpo [...] “de parte” o “junto a” la víctima»; «ocupar social, histórica, *prácticamente* el mismo lugar de la víctima en la estructura social que la oprime») <sup>107</sup>, que hace posible la dimensión crítica fundamental del programa de investigación marxiano (captar «el horizonte de las causas de la negatividad de la víctima») <sup>108</sup>. Desde esta perspectiva, como reza el último parágrafo de *El Último Marx*, «*El Capital* es una ética». Allí se realiza

... una crítica de la moral burguesa en su esencia, al juzgar como injusta la relación social que constituye ese orden moral: la relación de dominación capital-trabajo. ¿Cómo formula esa injusticia ética? No desde dentro del orden moral burgués, sino desde su exterioridad<sup>109</sup>.

Desde la exterioridad creativa del trabajo vivo, fuente de valor<sup>110</sup>, desde la materialidad y corporalidad del trabajador sufriente y desde el horizonte comunitario del reino de la libertad construye Marx el plano categorial de su crítica de la economía política<sup>111</sup>. La ciencia es en Marx una ética:

<sup>105</sup> *Ibíd.*, 296-297.

<sup>106</sup> *El Último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El Capital*, Mexico, Siglo XXI, 1990: cap. 9.2, páginas 361 y sigs. Dussel asigna a este núcleo o matriz las determinaciones de exterioridad, creatividad y comunitariedad.

<sup>107</sup> E. Dussel, «El programa de investigación de Carlos Marx (ciencia social funcional y crítica)», en *Herramienta* núm. 9, otoño de 1999, págs. 99 a 119: 104.

<sup>108</sup> *Ídem.*

<sup>109</sup> *El Último Marx...*, ob. cit., 440.

<sup>110</sup> «El “trabajo vivo”, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se sitúa en cuanto tal *fuera, más allá*, trascendiendo, o, como lo hemos llamado en otras obras, en la *exterioridad* del capital. El “trabajo vivo” *no-es* el “trabajo objetivado”. El primero es el hombre mismo, la actividad, la subjetividad, la “fuente creadora de todo valor”; lo segundo es la cosa, el producto, el valor producido» (*Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Mexico, Siglo XXI, 1988: 293)

<sup>111</sup> El concepto de *trabajo vivo* aparece a los ojos de Dussel como el «desde dónde» de la crítica de Marx: «La crítica a la economía política establecida es des-

Lo que hay que investigar, entonces, es el nivel ético, que es el esencial e invisible, oculto detrás de los fenómenos económicos superficiales. En realidad, lo ético es el nivel fundamental de lo económico en cuanto tal<sup>112</sup>.

La corriente cálida del pensamiento semita cobija la matriz ética de que se nutre la ciencia económica desplegada como *Kritik der politischen Ökonomie* y fundamenta la visibilidad del tema del fetichismo. Aún en sus momentos científicos más aparentemente neutrales o descriptivos, la crítica de Marx está impregnada de negatividad bíblica, profética, y, como tal, pletórica de futuro y de promesa mesiánica.

#### v) *Consideraciones finales*

Podemos pensar lo transitado hasta aquí como tres formas distintas de abordar una lectura teológica de Marx. Es importante destacar que se trata de tres estadios de una interpretación que atraviesa el itinerario teórico de Dussel, desde los momentos en que intentaba dotar de expresividad conceptual al movimiento de la teología de la liberación hasta los acercamientos más filológicos y «secularizados» de los últimos años.

La primera de estas formas de aproximación consistía en tematizar la figura del profeta, voz autorizada, inspiradora de lo divino en el mundo, en conflicto con las formas idolátrico-fetichistas de religiosidad, y en asimilar a Marx a tal figura teniendo en cuenta la fuerza negativa de su crítica. El núcleo común compartido se situaría en el nivel del ateísmo: así como la crítica que los profetas hacían de la idolatría no los comprometía con un ateísmo total sino sólo con un ateísmo de los dioses falsos, del mismo modo el ateísmo de Marx debería pensarse como ateísmo de las formas fetichizadas, burguesas de religiosidad. Se recrearía el primer momento negativo de la dialéctica profética al negar la divinidad del ídolo, la religión de dominación, la teología al servicio de proyectos de opresión. Marx cree estar negando todos los dioses, pretende ejercer un ateísmo radical, pero según Dussel, ese ateísmo niega efectivamente sólo un tipo de divinidad, y por ello no es sino afirmación indirecta del Dios que no niega.

---

tructiva. El desarrollo y la construcción de su propio discurso [...] es afirmativo. En ambos momentos, el “trabajo vivo” es el punto de partida generativo» (Ídem).

<sup>112</sup> *El Último Marx...*, ob. cit., 444.

Ahora bien, la operación que ejerce Dussel sobre la impugnación marxiana de la religión es altamente problemática. Su maniobra discursiva se enfrenta al riesgo de disolver en la indeterminación la misma distinción que constituye su condición de posibilidad. La estrategia argumentativa que Dussel trata de aplicar a Marx tiene el defecto de fundarse en una operación exclusivamente negativa, y, por ello, de dejar entrar en la tradición de la afirmación de un Dios liberador a todo aquel que critique a la religión. En efecto, restándole valor positivo al ateísmo y entendiendo de forma contradictoria ambos polos de la divinidad (dios-fetichismo-falso versus Dios-de-Israel-verdadero), no hay crítica posible a la religión por fuera de la religión misma, con lo cual entrarían dentro de la tradición prope-deútica del Dios de Israel (muy a pesar de los intereses de Dussel de separar a Marx del materialismo marxista), también Engels, Lenin, Kautsky, Pléjanov, y hasta el materialista dialéctico más extremo, ya que siempre sería posible argumentar que la crítica a la religión de cada uno de ellos se dirigiría sólo a un cierto tipo dominador de religión.

En este sentido, las palabras de Lenin contra la religión, por citar las más hostiles dentro de la galería marxista de opiniones ateas («La religión es una especie de aguardiente espiritual de mala calidad»<sup>113</sup>, «El obrero consciente de nuestros días, educado por la gran industria fabril e instruido por la vida urbana, se sacude con desprecio los prejuicios religiosos»<sup>114</sup>, «luchar contra la niebla religiosa»<sup>115</sup>, lavar el «moho medieval»<sup>116</sup> de esa actitud «propia de fanáticos idiotizados»<sup>117</sup> desde un «materialismo incondicionalmente ateo y decididamente hostil a toda religión»<sup>118</sup>), pueden manipularse según el mismo módulo aplicado a Marx: Lenin negaría, sin saberlo, no toda religión, sino sólo el tipo burgués fetichista, dejando eventualmente abierta la puerta para una teología liberacionista.

Así, también entrarían a formar parte de la tradición de los profetas de Israel hasta los filósofos materialistas de la Ilustración, los pensadores liberales más opuestos a la Iglesia y aun los anarquis-

---

<sup>113</sup> Lenin, «El socialismo y la religión» (1905), en *Acerca de la religión*, Moscú, Editorial Progreso, 1974, 5-6.

<sup>114</sup> Ídem.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, 7-8.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, 10.

<sup>117</sup> Lenin, «Leon Tolstoi, espejo de las revoluciones rusa» (1908), en *Acerca de la religión*, ob. cit., 14.

<sup>118</sup> Lenin, «Actitud del Partido Obrero ante la religión» (1909), en *Acerca de la religión*, ob. cit., 18.

tas más ateos, con lo cual perdería su sentido la distinción entre religión de liberación y religión de dominación, que se encamaría sobre la línea divisoria entre lo religioso y lo no-religioso.

La implementación de una clave hermenéutica en función de una pura negatividad no hace sino sumir su trazado de una tradición en una falta de especificidad originaria. De hecho, no son mencionados criterios positivos para determinar la pertenencia a la corriente de la religiosidad liberadora, y con ello la tarea queda librada al arbitrio del intérprete, que parece hacer descansar la efectividad de su lectura en la sugestión individual que provocan ciertas metáforas teológicas, que sólo entrarían dentro del modelo liberador de teología al precio de absolutizarlas, de tomarlas sin más como expresiones significativas, sin detenerse a tematizar metodológicamente el problema.

En su conferencia «La religión en el joven Marx (1835-1849)» de 1982 encontramos cierta reformulación del planteamiento, y por ello la consideramos como una segunda forma de atacar el problema. Allí se sigue moviendo Dussel a partir de la identificación de Marx con un profeta, pero realiza algunas innovaciones metodológicas significativas. En primer lugar, acota el tema según una periodización corta, ciñéndose a lo que usualmente se denomina «joven Marx». En segunda instancia, propone leer en tono polémico las críticas de Marx a la religión, intentando hallar en cada una de ellas al adversario concreto, coyuntural, para no elevar al grado de teoría antiteológica articulada lo que sólo es posicionamiento circunstancial. En este sentido, lo que busca Dussel es hacer que las críticas marxianas de la religión sean compatibles con los cristianos de liberación y con los profetas de Israel, esta vez a partir del rastreo de supuestos positivos. Es así que se afirma que las críticas a la religión como fundamento del Estado y de la autoridad («el poder de la religión no es otra cosa que la religión del poder, el culto de la voluntad del gobernante», en «Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach», 1842), son en realidad críticas no contra el cristianismo en sí sino contra la cristiandad luterana prusiana. Del mismo modo, cuando Marx homologa el dinero al «celoso Dios de Israel ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro» («Sobre la cuestión judía», 1843), se refiere en verdad, según Dussel, a la secularización económica de Jehová, al culto idolátrico-burgués del dinero, y no a Jehová mismo. A su vez, en el momento en que califica a toda religión como ideología, apunta sus dardos en realidad contra el idealismo religioso baueriiano, y cuando impugna los principios sociales del cristianismo como glorificadores de la servidumbre feudal se dirige verdaderamente contra el socialismo utó-

pico que repudia la acción política revolucionaria desde condicionamientos ideológicos aristocráticos y conciliacionistas.

En este punto, la estrategia de lectura de Dussel parece más sólida; se trata de buscar en la crítica negativa a la religión las positivities implícitas, los supuestos que actúan como trasfondos de los momentos negativos antirreligiosos. La identificación del contrario coyuntural del texto y la posterior deducción del tipo de religión que se niega nos llevan a afirmar, por oposición, los rasgos positivos que tiene la religión de liberación que las críticas de Marx harían posible: sería una religión distinta del cristianismo de Estado, opuesta al principio de autoridad, escindida de sus rasgos burgueses y de sus modalidades capitalistas, esto es, una religión comunitaria, ni privada ni solipsista, una religión corporal y materialista, que toma en consideración los costados mundanos (contra el cristianismo ideológicamente espiritualizado, desencarnado, elevado al cielo), un culto revolucionario (que busca la liberación también en este mundo, y no sólo en regiones ultraterrenas), de clase, en tanto negador de las aristas conciliacionistas de los utopismos ingenuos.

El problema principal de esta forma de pensar las críticas religiosas de Marx haciendo de ellas actos de habla polémicos radica en la concepción estrechamente reactiva de las polémicas intelectuales que subyace al planteo dusseliano. Criticar el cristianismo de Estado no implica necesariamente hacerlo desde un cristianismo subversivo; negar la descorporalización del catolicismo no indica de por sí la suposición de una religiosidad materialista; ejercer una crítica puntual de algo o de alguien no compromete necesariamente al hablante con una localización general dentro de una posición teóricamente opuesta a la criticada. Por el bien de su hipótesis, Dussel gestiona los desacuerdos de Marx básicamente en el nivel de los contenidos, en los términos dualistas de tesis/antítesis, confundiendo así intencionadamente por lo menos dos niveles distintos que juegan en toda intervención polémica y que no necesariamente coinciden: el nivel general, que tiene que ver con objetivos y elecciones temáticas de fondo, y un nivel de más corto alcance, relacionado con expedientes específicos y con contingencias y demandas de orden táctico.

Concretamente, y como ya tuvimos oportunidad de ver, Dussel le niega a Marx la posibilidad de un afuera como lugar crítico desde donde atacar lo religioso por fuera de lo religioso mismo; Marx no puede ser un auténtico ateo porque desde un principio la estrategia dusseliana se lo impide. El momento de la deducción pierde así su relevancia deductiva: Dussel puede «deducir» las determinacio-

nes positivas de la religiosidad marxiana a partir de los contextos discursivos de las críticas religiosas sólo porque desde un principio dichas determinaciones se hallan presupuestas. Se cae así en un apriorismo por el cual desde el inicio están dadas por descontadas las conclusiones que se pretenden extraer. Dussel encuentra presupuesto lo que él mismo ha puesto, no hay ni siquiera un círculo, porque no hay un real movimiento discursivo, y así la argumentación se resuelve en una mera representación.

En tercer lugar figura la lectura mucho más amplia y articulada de un Marx teológico a través de metáforas. Dussel subsume aquí sus dos contribuciones anteriores desde una argumentación más precisa y afinada, apelando al inmenso trabajo textual de sus tres comentarios anteriores, que le ofrecen el material para presentar ciertos criterios positivos ético-teológicos que funcionan como matrices generativas de sus módulos de crítica.

Desde un principio, la base textual de la teología marxiana resulta fragmentaria y metafórica, y el trabajo de Dussel consiste en hallar su lógica interna. Se rastrean en esta clave ciertos núcleos temáticos metafóricos, como el demonológico o el fetichista, y se intenta dar cuenta de su consistencia interna y de su relación con el argumento que Dussel dice explicitar<sup>119</sup>.

Pero el problema radica en que Dussel circunscribe su ámbito «objetivo», la «base empírica» de su hermenéutica, en torno a instancias discursivas que se cuentan entre las más inestables de la trama lingüística filosófica. El filósofo argentino se detiene a analizar metáforas, metáforas teológicas, intentando buscar un hilo conductor lógico que las vertebre dentro de un sentido mínimamente unívoco. El punto más conflictivo no se encuentra en intentar localizar un eje temático aglutinador de las diversas metáforas, ya que, si bien el recurso a la metáfora ostenta una potencia expresiva que excede por definición las univocidades, no se trata de una fuerza imposible de encauzar dentro de la arquitectónica filosófica, siendo característico de cada pensador aun su estilo de metaforizar. El problema consiste en pretender darle un estatuto conceptual a tal eje

---

<sup>119</sup> En cuanto a la validez general de dicho argumento, ya expuesto en la sección iv.a), no pueden repetirse en este caso las acusaciones de indeterminación y apriorismo, formuladas respectivamente contra las anteriores dos estrategias de argumentación. El argumento en sí funciona, establece demarcaciones firmes, y tiene fuerza deductiva, sólo que siempre sobre la base de la exclusión, antes indicada, de la posibilidad teórica de un Marx ateo, hipótesis contra la que, en definitiva, debe presentar sus cartas de legitimidad la construcción teológica dusseliana.

---

organizador, explicitándolo en la forma de un argumento lógico (premisa mayor, premisa menor, conclusión derivada del cruce de ambas premisas). Se plantea así una ambigüedad conceptual entre intención y ejecución dentro de la epistemología dusseliana de la metáfora, ambigüedad que toca el corazón de la relación entre razón y retórica: si bien la concepción de metáfora de Dussel sigue los lineamientos innovadores de Ricoeur, pensándola como capacidad de producción y apertura de un ámbito nuevo más que como mero ornamento del discurso lógico, Dussel trabaja en su texto haciendo depender lo metafórico de un eje vertebrador conceptual no-metafórico, volviendo por lo tanto a pensar la posición de la metáfora dentro del discurso filosófico dependiendo de esquemas logicistas, en la medida en que se reduce la figura retórica a un estatus subsidiario de un argumento lógico. Esta ambigüedad aparece con fuerza en la repetida declaración metodológica de Dussel acerca de «tomarse sistemáticamente en serio las metáforas».

Parecería, a partir de estos indicios, que Dussel convoca a un fantasma que no puede dominar. Mientras intenta acercarlo al plano de la religiosidad liberadora tal como se dio en América Latina, el espectro parece disolverse y mezclarse con espectros de contornos distintos, y, por lo tanto, se desdibuja, mientras que si lo deja hablar demasiado, el espectro parecería soltarse y ser atraído por el territorio, magnético y prohibido, del ateísmo radical.

Sin embargo, a pesar de las anteriores consideraciones críticas, las relativas insuficiencias de articulación que hemos ido señalando pasan a un segundo plano al tener que considerar la riqueza de la forma dusseliana de plantear el problema. Su disertación teológica acerca de Marx es extremadamente fecunda desde un punto de vista filosófico, y su modo de situar la reflexión dentro del clima conceptual de la teología de la liberación da cuenta de una síntesis formidable; Dussel da cuerpo al espectro de Marx desde un horizonte teórico e histórico que no permanece por fuera de la lectura misma, desde una situación que subsiste en la interpretación no como un mero lugar de sobrevuelo del fantasma, sino a la manera de un campo de escenificación conceptual que juega un rol constituyente, proporcionando categorías, imágenes y distinciones que estructuran desde un principio los perfiles y los márgenes del texto. Dussel encuentra en Marx una teología de la vida cotidiana, una opción preferencial por los pobres, un modo unitario y corporal de entender la existencia humana, una demonización del capitalismo, una forma histórica de leer el problema del pecado y del mal en el mundo. Es en este sentido que su visión teológica de Marx cobra un relieve teórico fundamental, en tanto se apropia de ciertas ideas

fuerza históricas de la teología de la liberación y las dinamiza y enriquece aplicándolas, en un ejercicio de exégesis circular, a quien fue reconocido a su vez como fuente doctrinaria de dicha teología. Dussel pone a prueba los conceptos teológicos de liberación en su capacidad de prefigurar los contornos de un nuevo Marx, y en este mismo movimiento produce un espectro teológico que vuelve más decididamente a iluminar los pasos de los teólogos liberacionistas, viajando por fuera de las determinaciones materialistas, mecanicistas, tecnocráticas, ateas.

Dussel vitaliza el corpus conceptual marxiano revisitándolo desde una óptica teológica, y al abrir las categorías económicas a la teología, potencia en ellas una carga polémica y política que resulta neutralizada en las lecturas economicistas y científicas. Pero la politización de las categorías económicas a través del giro interpretativo teológico no se da automáticamente, como si lo político se derivara de por sí, sin mediaciones, a partir de lo teológico. Por el contrario, el discurso teológico sobre el que Dussel proyecta las categorías económicas marxianas es político por construcción, y no en abstracto sino dentro de un horizonte histórico concreto. Hay que tener en cuenta entonces las condiciones de politización del discurso teológico dusseliano para luego entender la forma con la cual dicho discurso abre lo económico a la dimensión propiamente política.

En principio, debe enmarcarse este proceso de politización a partir de la comprensión del tipo de tensión que se establece entre lo sagrado y lo profano. Como hemos visto, la teoría de la religión de Dussel se articula a partir de la dualidad fundante de la teología de la liberación, que opone dos tipos de religiones: por un lado, la religión que justifica la dominación, el culto vertical, trasmundano, opiáceo, individualista, que legitima el orden opresor, teología aliada con sectores sociales dominantes que aparta a los fieles de la confrontación sociopolítica según un dispositivo de promesa que sitúa toda liberación en un más allá abstracto; por el otro, la religión de liberación, culto horizontal, intramundano, corporal, comunitario, que concibe la liberación en términos históricos y reconoce el pecado en sus mecanismos sociales de producción y reproducción<sup>120</sup>. Ambas formas de religiosidad se definen contradictoriamente, afirmar una de ellas implica ser ateo del fundamento

---

<sup>120</sup> I. Martín-Baró recorre los distintos momentos de esta oposición en «Del opio religioso a la fe libertadora», en H. Riquelme (ed.), *Buscando América Latina. Identidad y participación psicosocial*, Caracas, Nueva Sociedad, 1990, 15-43.



de la otra, y en este sentido, inscribirse dentro de una o de otra implica una decisión que no es individual sino propiamente política, ya que dentro de este esquema, aun quien elige una religión despolitizada y genérica ejerce una decisión política bien definida. Guerra de dioses, disyunción excluyente: exterioridad del Dios de Israel o totalidad clausurada del fetiche elevado a dios<sup>121</sup>. Si, como observa Durkheim, el rasgo distintivo de lo religioso se define por «una clasificación de las cosas, reales o ideales, [...] en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien»<sup>122</sup>, la agudización de la oposición entre ambos polos, el antagonismo que en la teología dusseliana asumen lo sagrado exterior y lo profano totalizado y fetichista, habla de una intensificación del conflicto que lleva a una politización del campo religioso y de sus categorías fundamentales.

Un contraste que en primera instancia parece meramente religioso se transforma en contraste político en virtud de una polarización binaria que pone en tensión polémica una totalidad que se cierra y asume el rol del mal y una exterioridad desde la que se posiciona un Otro antagónicamente situado respecto del sistema cerrado. Nociones teológicas como «mal», «pecado», «demonio», «carne», adquieren un status fundamental, y es en contra de ellas que se piensa la praxis de liberación no ya como un servicio de caridad que a lo sumo pondría en juego un mecanismo moral, sino como una acción propiamente política, a causa del aumento del grado de intensidad de las contraposiciones, devenidas auténticos antagonismos. «Dominación/liberación», «ídolo/Dios», «rico/pobre», «profeta/rey», «pecado/acción sagrada», «Anticristo/Cristo» se cons-

---

<sup>121</sup> «*Kampf der Götter*, de Weber, define atinadamente el *ethos* político-religioso de América Latina durante los últimos treinta y cinco años. Por una parte, *ad intra*, se aplica al conflicto existente en el campo de lo religioso entre concepciones radicalmente opuestas de Dios [...]. Por otra parte, *ad extra*, la expresión ha sido utilizada por los teólogos de la liberación mismos “sin referencia a Weber” para describir el conflicto entre el Dios liberador, tal como ellos lo conciben, y los ídolos de la opresión representados por el Dinero, el Mercado, los Bienes de Consumo, el Capital, etcétera». M. Löwy, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, trad. J. Anaya, Mexico, Siglo XXI, 1999 (1996), 10-11. Asumimos sin embargo una distancia crítica respecto de este autor cuando constata en general una «afinidad negativa» o «antipatía cultural» entre la ética católica y el espíritu del capitalismo (cfr. *ibíd.*, 31-46): el *éthos* católico no es ontológicamente anticapitalista, sino sólo en determinadas y muy acotadas coyunturas socio-políticas.

<sup>122</sup> E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, trad. R. Ramos, Madrid, Akal, 1992, 33.

tituyen en oposiciones categoriales que activan una fuerza de choque polémica que reconfigura el campo de lo teológico no ya en función de dos polos infinitamente separados sino en base a dos polos contrarios opuestos en una tensión de alta conflictividad.

Bajo este prisma reactualiza Dussel la potencia política de ciertos núcleos fundamentales de la Biblia, que funciona en toda la teología de la liberación como fuente de conceptos, paisajes y personajes conceptuales. En este sentido, la proyección del motivo del desierto sobre el paisaje de la moderna sociedad burguesa y de la imagen del profeta sobre el perfil teórico de Marx conlleva la atribución de una carga corrosiva que se opone a la divinización del orden y que habla en su voz las voces acalladas de las víctimas de la totalidad.

La simbiosis categorial que se da entre la teología politizada de Dussel y el discurso de la crítica de la economía política marxiana da lugar a una red de correspondencias internas que favorecen una interpenetración discursiva realmente fructífera, entendida en términos de una proyección mutua de energías, de potenciación bidireccional y de cimentación recíproca.

En este sentido, el capital no sólo es analizado económicamente en todos los momentos de su despliegue lógico e histórico, sino que adquiere para sí los rasgos del demonio, asumiendo la posición del enemigo principal, el adversario. Las categorías críticas de la economía política pasan a funcionar como armas que apuntan directamente al corazón de la Bestia y a sus epígonos, al hallarse investidas de un gran potencial polémico por la intensificación del conflicto implicada en este movimiento de satanización del enemigo. Desde esta perspectiva se instaura una resistencia radical contra cualquier forma de adoración del capital, que pierde con este movimiento todo vestigio de neutralidad y se transforma sin más en obra satánica que exige ser combatida.

Asimismo, los momentos del desarrollo del capital evidencian una dinámica sacrificial, y en este sentido el culto de los dioses fetiches aparece como la estructura metafórica que mejor trasluce el núcleo racional del modo de producción capitalista. Si la economía política marxiana llega hasta el punto de describir, a partir del recurso a la metáfora, la tendencia a la cosificación que permea la esfera de lo económico y, a partir de allí, todas las esferas intersubjetivas de la moderna sociedad burguesa, es recién a partir del desenvolvimiento de la metáfora desde las premisas conceptuales de la teología de la liberación que se libera la conflictividad de fondo entre Dios y fetiche, y que el aspecto reificante (que halla incluso su forma teórica en la apologética económica burguesa, que

reniega de la comprensión relacional de lo económico) debe combatirse (tanto teórica como históricamente) como una divinización ilegítima del orden presente.

En relación con la concepción del tiempo y de la historia, la praxis revolucionaria que convoca la voz del profeta se mueve según una visión mesiánica del devenir histórico, que concibe su meta como realización del ideal cristiano de justicia social y que parte de la promesa de un futuro orden comunitario. El comunismo como instancia crítica transhistórica de enjuiciamiento del presente desde la llegada futura del Mesías implica el fin del dualismo entre religión de dominación y religión de liberación, fin de la totalización de la totalidad pero no de la religión en sí (puesto que toda buena totalidad histórica comunitaria siempre estará abierta a la escucha de la voz del Otro) ni de la política en sí (todo lo contrario, puesto que la política en Dussel sólo se da como relación hermano/hermano<sup>123</sup>, y, así, comienza recién en este punto a entrar en plena vigencia).

La politización categorial se da entonces también en virtud de una resignificación temporal: en el enlace notional del discurso económico y del discurso teológico-político, el tiempo lógico de las categorías económicas se nutre de la escatología de la historia del judaísmo revolucionario y de un «aguijón apocalíptico»<sup>124</sup> que pone en crisis la concepción evolucionista del devenir, en el que la esperanza se postula como expectación próxima y el tiempo histórico adquiere una densidad temporal de profundas implicancias políticas. Por su parte, por influjo de las categorías marxianas de análisis social, la dimensión transhistórica de la salvación teológica no queda escindida del tiempo histórico de las liberaciones concretas.

En torno al problema del pecado se manifiesta otro factor de politización categorial. Bajo la óptica del materialismo histórico, el discurso religioso estudia el pecado en sus determinaciones concretas, según el rastreo de situaciones históricas de pecado, y en este punto se presenta una reflexión teológica que busca superar la reducción de lo escatológico a categoría del *foro interno*, de lo privado entendido apolíticamente. Proceso de desprivatización del pecado: sucumbir ante el mal del mundo aparece menos como fruto de una mala elección personal que como una circunstancia causada por el condicionamiento histórico de potencias demoníacas, imputable

---

<sup>123</sup> Cfr. E. Dussel, *Filosofía de la liberación...*, ob. cit., 84.

<sup>124</sup> J. B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, trad. M. Olasagasti y J. M. Bravo, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, 92; cfr. 186.

por lo tanto a la falsedad demoníaca existente<sup>125</sup>. Correlativamente, categorías de la economía marxiana como, por ejemplo, la de «acumulación originaria», se rodean de un aura teológica, al ser leídas como condiciones para la afirmación del poder satánico en el mundo. Así, bajo la luz sagrada del discurso teológico, el diagnóstico económico se tiñe de conflictualidad, y el antagonismo respecto de la realidad presente de producción social de miseria por parte del capitalismo demoníaco se apoya en una fe histórica y transhistórica a la vez, desplegada en toda su potencia crítico-social, de subversión de los órdenes injustos. La aspiración utópica dinamiza la fosilización institucional que se deriva de un discurso cerrado.

La misma concepción de las palabras se ve situada sobre nuevos cimientos cuando el discurso económico es atravesado por el plano de la trascendencia. En efecto, dentro de la tradición judeocristiana, la Palabra tiene una carga política de exigencia de realización, una performatividad intrínseca por la cual escucharla, leerla, hablarla, no puede escindirse de hacerla, efectuarla, verificarla. Como en la palabra del profeta, la materialidad del lenguaje cumple un rol polémico fundamental, y, en este sentido, la enunciación misma, por parte de Marx, de una crítica de la economía política se compromete con una praxis consecuente, y el frente de combate teórico se da como expresión paradigmática y profética del enfrentamiento histórico contra las fuerzas oscuras de Belcebú<sup>126</sup>.

Hábilmente instalado en la encrucijada entre lógica e historia, Dussel piensa la interacción entre el discurso teológico y el discurso de la economía política según una modalidad sumamente significativa a la hora de conceptualizar históricamente las relaciones entre marxismo y religión en la teología de la liberación. Más allá de las formas instru-

---

<sup>125</sup> Según J. B. Metz, la misma tradición bíblica nos obliga a politizar el discurso religioso contra la tendencia privatizante de la teología clásica europea: «las promesas escatológicas de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia, reconciliación— no se pueden “privatizar”; no se pueden reducir al círculo privado. Nos están obligando incesantemente a la responsabilidad social» (*Teología del mundo*, trad. C. Ruiz-Garrido, Salamanca, Sígueme, 1970 [1968], 148).

<sup>126</sup> «Al aceptar esta Palabra de Dios, los hombres experimentan que se trata de una Palabra viva que concientiza y exige, es decir, los hace conscientes de lo que es pecado y de lo que es gracia, de lo que hay que combatir y de lo que hay que construir en la tierra; es una Palabra que exige a la conciencia y a la vida no sólo juzgar al mundo con los criterios del Reino de Dios, sino a actuar de conformidad. Es una Palabra de Dios que no sólo se debe escuchar sino también realizar». Mons. Oscar A. Romero, *Nadie muere para siempre*, Buenos Aires, Rafael Cedeño Editor, 1986, «Tercera Carta Pastoral. La Iglesia y las organizaciones políticas populares», 30-31.

mentalistas de pensar la relación (la teología «utiliza» las categorías marxistas), lejos de una comprensión según el concepto tradicional y psicologista de «influencia», según una relación de determinación causal directa y/o unilateral, o según el genérico vínculo expresivo forma/contenido, Dussel teoriza el cruce entre ambos discursos en sus puntos de intersección mutua, en sus afinidades internas, en sus correspondencias, en la producción de efectos y condicionamientos recíprocos. Se entiende el problema desde lo que M. Löwy, reapropiándose críticamente de un concepto tematizado por Weber, entiende por «afinidad electiva»<sup>127</sup>, esto es, una estimulación y alimentación recíprocas entre configuraciones espirituales distintas que pasan a componer una unidad orgánica dentro de un contexto lógico e histórico determinado. Esta «interacción fecunda entre ambos niveles de lenguaje» hace que se critiquen y se liberen de reduccionismos el uno al otro<sup>128</sup>: el lenguaje teológico asume categorías históricas y políticas como «dependencia», «clase», «revolución», «capitalismo», descubriendo en ellas la trascendencia religiosa por interpelación de la exterioridad divina, y los conceptos e imágenes religiosos se liberan de su encierro evasivo en una especie de trasmundo, llegándose a descubrir toda la implicancia secular y aun revolucionaria de términos como «Dios», «pecado», «salvación», «fe», «esperanza», «Mesías».

El resultado, al tratarse de una articulación categorial orgánica, reborda la suma de ambas partes, que alcanzan un punto de fusión, en virtud del cual no puede hablarse propiamente ni de «secularización» ni de «sacralización»: hay en esta nueva figura tanto de sacralización de lo profano como de secularización de lo religioso. Lo infinito se finitiza y lo finito se proyecta más allá de su término. El autómatas de atuendo turco y pipa de narguile y el enano jorobado, maestro en el juego de ajedrez, se enlazan sobre el fondo de su isomorfismo estructural para enfrentar a la máquina capitalista productora de ídolos, un enemigo al que sólo pueden vencer una teología articulada según las mediaciones concretas de lo político y un marxismo abierto a la trascendencia que reasume la eficacia política y la conflictividad que había perdido al transformarse en discurso oficial: ensanchamiento y sofisticación del tablero, de las piezas y hasta de las reglas de juego, concentración en el mismo frente de las energías de la liberación histórica y de la salvación escatológica.

---

<sup>127</sup> *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*, trad. H. Tarcus, Buenos Aires, Ediciones El Cielo Por Asalto, 1997 (1988), 24-25.

<sup>128</sup> J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular...* ob. cit., 247.