



El pasaje del fetichismo del capital de Marx al fetichismo del poder en el momento crítico de la Política de la Liberación de Enrique Dussel

The passage from the Marx's fetishism of capital to the fetishism of power at the critique moment of Enrique Dussel's Politics of Liberation

Omar Alejandro Gómez Carbajal*

omargomez@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México

DOI: 10.5281/zenodo.1577618

Recibido: 13/04/2018 Aceptado: 15/07/2018

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos explorar el pasaje de la crítica al *fetichismo de la mercancía* y, en general, del *capital* en Karl Marx a la crítica del *fetichismo del poder* en Enrique Dussel. La categoría de fetichismo de Marx y su uso en el campo político ha sido sugerida por el filósofo latinoamericano para el momento crítico negativo de su *Política de la Liberación*, sin embargo, no ha sido explícitamente desarrollado su pasaje del campo económico al campo político. Pensamos que es importante su tratamiento temático explícito ya que nos parece la categoría central en la crítica de la política y de las posibles alternativas hacia un *nuevo orden*. El texto se expone en tres partes. La primera parte revisa la necesidad histórica de la forma Estado y su inevitable posibilidad de fetichización. En la segunda, recuperamos la categoría *Pueblo* y su *Voluntad-de-vida* como fundamento antifetichista del poder político. Y, en la tercera, realizamos la exposición del pasaje lógico del campo económico al campo político, es decir, del *fetichismo del capital* al *fetichismo del poder* entre Marx y Dussel.

Palabras clave: Política de la liberación, fetichismo del capital, fetichismo del poder, Pueblo.

Abstract: In the present work, we propose to explore the passage from critique to *commodity fetishism* and, in general, of *capital* in Karl Marx to the critique of the *fetishism of power* in Enrique Dussel. Marx's category of fetishism and its use in the political field has been suggested by the Latin American philosopher for the negative critique moment of his *Politics of Liberation*, however, it has not been explicitly developed in his passage from the economic field to the political field. We think that its explicit thematic treatment is important since it seems to us the central category in the critique of politics and the possible alternatives towards a *new order*. The text is presented in three parts: The first part reviews the historical necessity of the State form and its inevitable possibility of fetishization. In the second one, it recovers the category *People* and their *Will-of-life* as anti-fetichist fundament of the political power. And, in the third, we made the exposition of the logical passage from the economic field to the political field, that is, from the *fetichism of capital* to the *fetichism of power* between Marx and Dussel.

Keywords: Politics of liberation, fetishism of capital, fetishism of power, People.

* Mexicano. Licenciatura en arquitectura y maestría en urbanismo, ambas por la UNAM. Miembro de la línea de investigación "Arquitectura, Diseño, Complejidad y Participación" (ADCP) de la UNAM. Actualmente, doctorante en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos en el campo de filosofía, FFyL - UNAM, donde desarrolla una tesis sobre la categoría de espacio desde la crítica a la economía política, la filosofía de la liberación latinoamericana y el proyecto modernidad/colonialidad.

Gran parte de este texto se expuso en la última sesión del seminario *Política de la liberación* (semestre 2018-1) llevado a cabo en la FFyL, UNAM, en el contexto de los debates previos a la redacción del tomo III de la obra homónima de Enrique Dussel.

1. Introducción

La crítica del fetichismo ha sido un tema central abordado por Enrique Dussel a lo largo de sus trabajos sobre “las cuatro redacciones de *El Capital*”¹ así como en *Las metáforas teológicas de Marx* (2017), publicado originalmente en 1993 y *16 Tesis de Economía Política* (2014). En esta ocasión, nos ubicamos dentro de la tematización de la política en relación a la crítica del fetichismo que Dussel entiende de Marx apareciendo especialmente en la *Política de la Liberación* (2009) así como en *20 tesis de política* (2010) publicado en 2006. Según nuestro filósofo la categoría de fetichismo es utilizada por Marx en la crítica al fetichismo de la mercancía, del dinero y el capital (industrial, comercial y el que genera interés)², por ello, según su interpretación, la crítica al fetichismo será inmanente en la obra marxiana dedicada a la crítica de la economía política. Dussel, traslada analógicamente la categoría de fetichismo en Marx al campo político³ y le llama *fetichismo del poder*, convirtiéndose a nuestro juicio, en una categoría central del *momento crítico destructivo* de la política de la liberación. Esta categoría aparece planteada de manera puntual, aunque breve, sobre todo en la tesis 5 de las *20 tesis de política* y en sólo dos ocasiones en el tomo II de su *Política de la liberación* en donde su definición queda relegada a un pie de página, que no obstante aterriza el tema con precisión:

Se fetichiza el poder cuando el ejercicio delegado del poder (la *potestas*) se atribuye a sí mismo esa facultad, separando el ejercicio de su sustancia: el poder de la comunidad (la *potentia*). El desplazamiento de un ejercicio estrictamente por delegación como poder *obediencial*, a un ejercicio auto-centrado del representante que se afirma como *sede última* del poder constituye el origen del proceso corruptivo originario que denominaremos «fetichismo del poder» [...] La

¹ Nos referimos a: *La producción teórica de Marx* (2010) publicado en 1985, *Hacia un Marx desconocido* (1988) y *El último Marx y la liberación latinoamericana* (2013) publicado en 1990.

² Cfr. DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo XXI, México, 2017, pp. 83-113.

³ En este caso el tema es situado en tres niveles: del mundo moderno en su campo político y de éste su sistema liberal. Los niveles son distintos pero mantiene su articulación entre ellos y con otros campos y sistemas, se podría representar con la siguiente fórmula: Mundo>Campo>Sistema. Una forma de aprehender esta complejidad de la realidad (el mundo de la vida cotidiana), en cierto tipo de orden y sistematización, es a través de la categoría de campo en el sentido aproximado que da Pierre Bourdieu. El campo según Bourdieu (2002, 2005) se trata de pensar relacionadamente en tanto que lo real, para él, es lo relacional. Dice que dentro del “cosmos social”, existen “microcosmos sociales” relativamente autónomos que responden a una lógica y una necesidad específica. Existen diversos campos que pueden ser de la política, la filosofía, la religión o incluso el deporte, los cuales responden a ciertos intereses fundamentales. En síntesis, el campo—en la reinterpretación de Dussel desde Bourdieu—, consiste en un cierto nivel de realidad como totalidad de sentido.

corrupción no consiste en robar dineros públicos solamente, antes se ha robado a la comunidad el ser la última instancia del poder. Cuando un representante invierte a su *propia voluntad* de una pretendida soberanía o autoridad intrínseca *ya se ha corrompido*. El que «manda, manda mandando», porque no ejerce un «poder obediencial».⁴

Ha sido expresado por el mismo autor que el tomo II de su Política se trata del momento “descriptivo”, “anatómico” y “fisiológico” del sistema, es decir, la *Arquitectónica*, el orden dado (nivel ontológico positivo dominador). Nuestra hipótesis radica en que el tema del fetichismo, ahora dicho *fetichismo del poder*, se perfila como una categoría central de toda la política de la liberación de Enrique Dussel y en particular en el *nivel crítico negativo* (frente al momento positivo dominador); nuestra intencionalidad es contribuir a su formulación y fundamentación más amplia que permita abrir la perspectivas hacia su superación como ontología dominadora del poder político.

Consideramos que en analogía con la crítica a la economía política de Marx, Dussel encuentra en el *fetichismo del poder* el sustento crítico de fondo de la política (anunciado por el mismo autor en los trabajos preparativos para el tomo III de su política) y es necesario entenderlo así en el necesario *tránsito* en la construcción de un *nuevo orden* (momento positivo creativo) en el contexto de la *Política de la liberación* pensando y *situándonos* desde la realidad latinoamericana y del *Sur global*.

Nuestra exposición se estructura en tres partes:

En la primera parte argumentamos históricamente la necesidad de la creación institucional del Estado (macroinstitución) señalando y problematizando su tendencia aparentemente inevitable de su ejercicio del poder como poder dominador.

En el segundo, observamos cómo el pueblo deviene de pueblo *en-sí* (mera multitud obediente) a pueblo *para-sí* (poder instituyente y constituyente) contra su cosificación en la forma *población*. A partir de la premisa que el pueblo es el soberano (última instancia del poder político), construimos el pasaje de las categorías de lo abstracto a lo concreto en dónde, a diferencia de la política moderna, el

⁴ DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación; Vol. II Arquitectónica*. Trotta, Madrid, 2009, p. 326.

fundamento de la política de la liberación es la Voluntad-de-vida del pueblo. La comunidad política de vida (el pueblo) es la *fuerza viva* del poder.

La tercera, se trata del pasaje que va de la crítica al fetichismo del capital (campo económico) a la crítica del fetichismo del poder (campo político) y su superación en la “toma de conciencia” del pueblo como última instancia del poder político. Indicamos aquí cómo transitamos por analogía de la crítica al *fetichismo de la mercancía* y en general del capital (industrial, comercial, financiero) que Marx demostró, a la crítica del *fetichismo del poder*. El primero, el fetichismo del capital, consiste en cómo un trabajo objetivado, a saber, el *producto* del trabajo vivo humano que puesto en el mercado deviene en *mercancía*, se le enfrenta a su trabajador como un objeto extraño, externo y hostil de su propio creador y se va elevando a los diferentes niveles esenciales del capital. Veremos en nuestra propuesta que, la categoría de fetichismo, se identificará con la alienación y enajenación, que las subsume dentro de un específico lugar teórico. Por un lado, la *alienación* la referimos a las transformaciones históricas de la acumulación originaria capitalista que trastocan a las formaciones económico-sociales preexistentes, por otro lado, la *enajenación* se piensa a partir de las relaciones sociales de producción ya capitalistas. El segundo, el fetichismo del poder, demuestra como el pueblo habiendo depositado, es decir, habiendo objetivado su Voluntad-de-vida al representante (*potestas*), éste último se desprende del poder soberano (el pueblo, la *potentia*) poniéndose autorreferencialmente como si fuera la sede última del poder y, se le enfrenta al pueblo como un entidad extraña, externa y hostil.

Es de notar que en nuestra interpretación identificamos el *trabajo vivo* (*lebendige*) de Marx en la crítica de la economía política con la *Voluntad-de-vivir* (*Lebenswillen*) del pueblo que Enrique Dussel reformula en su política de la liberación a partir de Schopenhauer. Las dos categorías, el trabajo vivo en la economía y Voluntad-de-vida en la política, se tornan la *fuerza* (*Quelle*) creativa de lo nuevo (del *valor* para la economía, del *poder* en la política) y su *fundamento* (*Grund*) crítico, pues permite la revelación de un Otro en el sentido antropológico. Se trata del materialismo de Marx y Dussel que de fondo parten de la dignidad de la vida humana.

2. El Estado histórico

Es frecuente que desde diversos discursos críticos, se concibe a la forma histórica del Estado (no sin justa razón ético-histórica) como una especie de *máquina de gobierno* con carácter opresivo y dominador. Incluso en tiempos antediluvianos, se puede incluir en esta definición a los llamados Estados prístinos, donde existió esclavitud, jerarquización y estratificación social, pagos tributarios de pueblos sometidos, así como territorios y sujetos que centralizaban el poder político y la riqueza social ante periferias subordinadas.

La historia de la forma Estado es larga, existe antes de lo que llamamos Modernidad y el capitalismo. Hay formas de organización que precedieron a la forma Estado que son los sistemas no centralizados que corresponden a las bandas (cazadoras-recolectoras) y tribus. Las bandas suelen ser grupos reducidos numéricamente de apenas unas veintenas de individuos y, aunque se da una división del trabajo según sexo y edad, prácticamente no existe especialización del conocimiento práctico. Por otro lado, las tribus son sistemas relativamente igualitarios no centralizados y la autoridad está repartida entre varios grupos reducidos, es más densamente poblada que la banda por basarse en recursos alimentarios domesticados (agricultura incipiente). Aquí, aún no existe la profesionalización religiosa. Son las organizaciones previas a los sistemas de poder no centralizados.

No obstante, en las organizaciones tribales, estuvo también el germen de los sistemas de poder centralizados. Primero vino a ser la *jefatura o cacicazgo* (donde ya hay una institucionalización del líder) que se difiere del cabecilla de una banda o tribu, ya que es un cargo de al menos un mínimo de poder, es decir, tiene acceso a un cierto grado de coerción y control directo de la redistribución. De esta manera, se llegará a los primeros “Complejos Civilizatorios”, “Sociedad Compleja”, la “Sociedad Urbana”, o bien, “Estado”.⁵ Enunciamos todo esto, por la importante cuestión del *aumento de escala y complejidad organizativa* cruciales a la que, a partir de dicho estadio histórico, la humanidad hace frente a su propia vida social y política. Estas sociedades urbanas, quedarían relacionadas con una extensión geográfica de las interacciones culturales y ecológicas sin precedentes, superado sólo después por la primera globalización originada en la conquista, invasión de América en 1492 trastocando la historia del mundo sin retorno.

⁵ Cfr. MANZANILLA, Linda. *La constitución de la sociedad urbana en Mesopotamia*. UNAM, México, 1986, pp. 357-364.

Los Estados primarios o prístinos son aquellos que, como el primero que fue el estado mesopotámico (de hace 5 mil años), fueron desarrollándose a través de una serie de adaptaciones a un hábitat concreto y a un conjunto específico de problemas sociales. Según el antropólogo Ted Lewellen (2000) estos son seis: Mesopotamia, Egipto, Valle del Indo (India), Valle del Río Amarillo (China), Teotihuacán en Mesoamérica, e Incas (Perú). Ellos aparecen con diferencia de años, incluso siglos, unos de otros y aunque hubiera un mínimo de relaciones comerciales entre algunos de ellos, cada uno parece haber tenido un origen totalmente independiente respecto a los demás.

Es así que la forma Estado, llegó a originarse y a evolucionar autónomamente, no una, sino seis veces. Estas zonas, donde se dieron los estados prístinos, tienen un común denominador, el cual consiste en que son tierras de cultivo acotadas, es decir, rodeadas y limitadas por montañas, el mar o el desierto; la agricultura jugó un papel importante en la transición del paleolítico al neolítico de las sociedades urbanas. Las áreas donde surgieron los Estados prístinos coinciden con el desarrollo de la agricultura sedentaria que derivó en *asentamientos permanentes* que potencializaron su producción a través de obras intensivas de irrigación, luego vino una especialización y división del trabajo. Claro está, estarán presentes la lucha de clases, étnicas y religiosas. Apoyado en Elman Service, Lewellen contra la teoría donde según la cual la guerra es la causa primera⁶, afirma que aunque la guerra y la conquista aparecen como factores importantes en el desarrollo de algunos Estados, no son causa primaria, sino una función de un determinado nivel de integración social, ya que una sociedad puede movilizar y adiestrar fuerzas sólo si se poseen los niveles adecuados de población y de organización. Además en el caso previo de las tribus y las jefaturas, la guerra puede ser más un obstáculo que la causa de la formación del Estado porque los grupos tenderían a dispersarse sabiéndose amenazados por alguna fuerza con más poder que ellos mismos. Esto será importante destacarlo para la política de la liberación, porque el Estado entonces, no será creado por la guerra como causa primera, cualquier conflicto adviene en su

⁶ Ya nos comentaba Dussel criticando el paradigma moderno de la política, el cual consiste en que “la guerra es el origen de todo”, de toda política y no su término: “Desde Heráclito hasta Von Clausewitz o H. Kissinger, ‘la guerra es el origen de todo’, si por todo se entiende el orden o el sistema que el dominador del mundo, en el ejercicio de la razón cínica, controla desde el poder y con los ejércitos. Guerra siempre potencial del norte contra el sur [globales]” (DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 17).

desarrollo porque primero está la *Voluntad-de vivir*. El origen del Estado vendría a darse por una comunidad política que, bajo su *Voluntad-de-vivir* (de la que abundaremos más adelante) y aunado al empuje de las crecientes fuerzas productivas tecnológicas, la división de la cooperación social y la presión demográfica, decidieron crear instituciones para mantenerse organizados y acrecentar la vida.

Escuchamos las objeciones. Pierre Clastres en su obra *La sociedad contra el Estado* (1978), demuestra como el pueblo tupi-guaraní decidió no tener Estado anterior a tiempos de la conquista. Esto ocurría a través de un sistema ético-religioso guiado por los profetas (*karai*), surgidos del corazón de su propia sociedad. El Estado representaba el mal, el Uno (el Estado) es el mal, fuente de la desgracia para el pueblo tupi-guaraní:

[N]o es la llegada de los occidentales lo que cortó la posible emergencia del Estado entre los tupi-guaraníes, sino un sobresalto de la sociedad misma, como sociedad primitiva, un sobresalto, un levantamiento, dirigido de algún modo, si no explícitamente contra los liderazgos, al menos, por sus efectos, destructor del poder de los jefes [...] Ellos sabían [los karai], pues, que el Uno es el mal, ellos lo decían de aldea en aldea, y la multitud los seguía en busca del bien, en busca del no-Uno. [Si] proclamaban malo el mundo en que vivían los hombres, es porque ellos descubrían la desgracia, el mal, en esa muerte lenta a que condenaba la emergencia del poder, a más o menos largo plazo, a la sociedad tupi-guaraní [...] como sociedad sin Estado.⁷

Es importante mantener este caso en cuenta, sin embargo, ahora ante la globalización, las formas complejas de sociedad y las potencias estado-nacionales con su poder político militar, las condiciones son distintas. El proyecto tampoco se puede definir como el volver a formaciones sociales tribales, no es posible. Quizá es pensable llegar a algo parecido si hubiese una destrucción del planeta por una gran guerra nuclear, pero ese es el estadio que justo se quiere evitar. Es más, ¿por qué pensar en el fin de la humanidad antes que el fin del capitalismo y del moderno estado burgués?

La *forma Estado* queda como deudora histórica de la justicia social. Si nos atenemos a la historia de la forma Estado (tanto pre-moderno y sobre todo moderno), no parece viable o adecuado seguir fomentando lógicas políticas que apuesten por

⁷ CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Trad. Ana Pizarro. Monte Avila, Barcelona, 1978, pp. 187-189.

estructuras estatalizadas. Sin embargo, son necesarias las instituciones. Aquí erradica una ambigüedad conceptual del Estado. Estado e institución no son lo mismo. La *institución* es un *tipo de organización* social que ha sido formalizada por consenso de la comunidad que la hace efectiva, es el resultado de ese consenso. El Estado, por su parte se define, de manera genérica, como una unidad política autónoma que tiene una población, un territorio y un gobierno. El Estado es constituido por instituciones, es más, el Estado es una gran Macroinstitución o *Sistema macroinstitucional*. Estado e institución, aunque relacionadas, no son lo mismo.

Es históricamente demostrable y, pensable como postulado, concebir una sociedad sin Estado—tal como lo conocemos—, sin embargo, no parece *empíricamente factible* llegar a *una sociedad o grupos humanos sin instituciones*, las cuales, ante el mundo globalizado (económica, cultural, ecológica y políticamente hablando), tenderían a analogarse (tarde o temprano) con las instituciones de otros grupos humanos hasta generar una macroinstitución reguladora. Hasta los grupos étnicos que guardan una distancia frente a la forma Estado, tienen instituciones y por lo tanto formas de gobierno. Por ejemplo, los estudios en antropología política británica en el periodo del África colonizada, demostraron la existencia de grupos étnicos nílcos como los Nuer, que aunque no presentaban una estructura estatal (las llamadas sociedades sin Estado), sí exponían claramente, estructuras institucionales que configuraban una cierta forma de gobierno, organización y coacción al colectivo. O bien, más contemporáneo, un *caracol* zapatista es una institución (de autonomía) que destaca una forma o tipo de gobierno “institucionalizado” en el sentido del reconocimiento bajo un consenso común.

El Estado, no es pues, una institución, sino un *macrosistema institucional* (la institución de instituciones), concepto que desde ahora utilizaremos en nuestra propuesta, para evitar la carga semántica e histórica negativa del primero. Ahora, lo que nos preocupa aquí, no son las formaciones estatales pre-modernas y pre-capitalistas, sino las formaciones estatales de la moderna sociedad burguesa y sus posibles alternativas que pues bien, siguen y seguirán siendo formas institucionales de gobierno. Las alternativas que irán conformando el nuevo orden desde los movimientos sociales, políticos y comunidades, sin duda, en la transición arrastrarán consigo características o contradicciones del viejo orden que se pretense superar, por ejemplo, del modo de producción capitalista y la democracia liberal. Esto es visible en los Estados de los gobiernos progresistas latinoamericanos que, por ello, han sido

altamente criticados por ciertas izquierdas autonomistas. Pero esto no es nuevo, el mismo Lenin advertía en la Unión Soviética un planteamiento teórico necesario de transición del capitalismo al socialismo (fase inferior transitiva del comunismo) y de ahí al comunismo pleno.

El Estado moderno como Estado-nación ha tenido diversos avatares, sea: republicano federal, centralista, monárquico parlamentario o confederado (como los *Estados Confederados de América* entre 1861 y 1865 y el único caso actual es Suiza pero de cantones). Por otro lado, al llamado “Plurinacionalismo”, puesto en práctica por el Estado Plurinacional de Bolivia y declarado constitucionalmente Ecuador en el marco de la praxis política del progresismo latinoamericano, en el intento de reconocer la diversidad étnica del país conformado y sus modos de estar y ser. Una forma tercera digamos que corresponde a la lógica *macroinstitucional* se puede referir a la forma Federativa o Confederación, pero debe entenderse desde el *principio federativo* anarquista. El pueblo Kurdo es un ejemplo de un grupo étnico-religioso sin Estado, que sin embargo, se concentran en una región que abarca diferentes Estados soberanos del Medio Oriente: Siria, Irak, Turquía e Irán (y suman más de 40 millones de personas). Tiene una organización institucionalizada desde el Partido. Nos explica Abdullah Öcalan (líder del pueblo y las milicias Kurdas de Oriente Medio), que el pueblo kurdo es:

[U]n vasto pueblo sin Estado de más de 40 millones de personas y una enorme diáspora en Europa de aproximadamente 5 millones, que (apartando sus agentes colaboracionistas, ligados a los intereses de las castas dominantes, que siempre ha tenido) ha logrado configurar un complejo laberinto político-militar sustentado políticamente en las líneas estratégica (sic) de una organización madre fundamental: el PKK (Partido de los Trabajadores/as del Kurdistan) [agrega más adelante que] La política de la liberación kurda, expresada en sus partidos, guerrillas, milicias territoriales y urbanas, de hombres y mujeres, frentes sociales y confederación de comunidades, poco a poco va atrayendo a otros pueblos, garantizando no sólo las grandes y pequeñas victorias militares en el norte de Siria, sino generando un bloque hegemónico revolucionario, que supera el chauvinismo nacionalista y se convierte en una línea de liberación válida para los pueblos y culturas del Medio Oriente.⁸

⁸ ÖCALAN, Abdullah. *Manifiesto por una civilización democrática; Cuestiones sobre la superación de la modernidad capitalista y sobre la modernidad democrática. Volumen 1: Orígenes de la civilización; La era de los dioses enmascarados y los reyes encubiertos*. Trad. Mahmut Çolak Zerdestí. Comité de Solidaridad Kurdistan – Venezuela, Venezuela, 2017, pp. 10-11.

Vemos en este último caso, aún como forma federativa proveniente del anarquismo, que se presentan formas institucionales como el *liderazgo* (figura del líder) y el mismo partido.

Todas aquellas formas de Estado, podemos llamarlas desde ahora *formaciones macro-institucionales* o *macrosistemas institucionales*. El moderno y liberal Estado-nación dominante propuso una democracia representativa, manipulada por la burguesía ante el poder de la nobleza feudal en decadencia. Marx ya vislumbraba el problema de fondo, nos decía que el moderno Estado burgués liberal se presenta como: “[...] una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes [...]”.⁹ Por su parte Dussel nos dice: “El liberalismo burgués sólo institucionalizó la unilateral democracia representativa, hoy en crisis”.¹⁰ Esta representatividad, ha sido un dispositivo estructurante del Estadonación moderno y, ante su práctica que parte de un individualismo con su Voluntad-de-poder, inmediatamente se fetichizó, se desprendió de la comunidad política de base y de sus intereses comunes. En la moderna sociedad burguesa y liberal “la fetichización del poder, [ha consistido] en una ‘Voluntad-de-poder’ como dominio sobre el pueblo”¹¹; evidentemente, la sociedad y las comunidades no pueden tolerar que se constituya sobre su Voluntad-de-vivir una clase que actúe en contra sus condiciones de existencia.

La ética de Emmanuel Levinas (2012) que ha sido trasladada y superada en una *Política de la liberación* en el ámbito latinoamericano, deja comprender que hay siempre un Otro fuera de la ley vigente, más allá del proyecto ontológico en acto. Se trata de una lucha política que por partir de la lucha de las víctimas del sistema, recordando a Walter Benjamin “[v]an a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores”.¹² Dado a dicho

⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana; Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Trad. Wenceslao Roces. Akal, Madrid, 2014, p. 27.

¹⁰ DUSSEL, Enrique. *Carta a los indignados*. La Jornada, México, 2011, p. 88.

¹¹ DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*. Siglo XXI, México, 2010, p. 44.

¹² BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. Itaca – UACM, México, 2008, p. 38.

cuestionamiento siempre de nuevo, esta lucha (ahora desde la categoría de *pueblo*) está viva “en forma de confianza en sí mismo”.¹³

Desde luego, no se trata de que nos gobiernen más o mejor, sino de *destruir creativamente* la maquinaria de subordinación impuesta por el Estado moderno (capitalista, liberal, colonialista, blanco, patriarcal), como poder político fetichizado, a las comunidades y pueblos del mundo. Pensando la categoría de *fetichismo del poder* en función o relación recíproca de pensar la transición hacia un nuevo orden y, por tanto, un poder con pretensión antifetichista, partimos del postulado de “disolución del Estado”.

Se trata de una praxis de la liberación (con pretensión antifetichista) orientada por el postulado de “disolución del Estado” a través de mecanismos de democracia directa y efectiva. La disolución del Estado es un *postulado* porque es una perfección inalcanzable pero que tiene función regulativa, es por ello que la transición al nuevo orden (y éste en acto) no será perfecto, pero se fundará desde otros postulados y principios. De esta manera, la transición posible implicaría una apuesta aparentemente contradictoria: *desde el postulado de disolución del Estado, el fortalecimiento democrático del Estado*. Lo que no es un postulado sino un hecho empíricamente posible, es la superación del capital y el moderno Estado liberal.

En *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Marx afirmaba que todas las revoluciones hasta su tiempo, perfeccionaban la maquinaria estatal represiva, en vez de romperla, destruirla, en términos literales de una *disolución* [*Auflösung*]. No obstante, reconoce un Estado necesario de transición, una forma revolucionaria y transitoria del Estado que el mismo Lenin recupera:

Nosotros no discrepamos en modo alguno de los anarquistas en cuanto al problema de la abolición del Estado, como meta final. Lo que afirmamos es que para alcanzar esta meta, es necesario el empleo temporal [...] del Poder del Estado contra los explotadores [...] la transición de la sociedad capitalista, que se desenvuelve hacia el comunismo, a la sociedad comunista, es imposible sin un “período político de transición” [...]¹⁴

¹³ BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 38.

¹⁴ LENIN, V. I. *El Estado y la Revolución; La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*. Quinto Sol, México, 2014, pp. 61, 88.

Por su puesto, Lenin pensaba en *la dictadura revolucionaria del proletariado*, es decir, al proletariado como sujeto histórico, cuestión que creemos superada por la categoría de pueblo y que sustentaremos en el siguiente apartado.

3. El fundamento político de la transición. El pueblo como sede soberana del poder

Pueblo es una de las categorías centrales de la *política de la liberación*. Partimos de la siguiente premisa: el pueblo puede ejercer o no el poder, pero en éste reside el poder soberano; el soberano es el pueblo. ¿Quién es el pueblo? La categoría *pueblo*, primero no debe confundirse con *población*. Esta última significaría algo así como: la totalidad de individuos que viven en el mismo territorio o estado-nación (*V. gr.* La población total de un estado, país, grupo étnico, etc.), lo que quiere decir que cuando hablamos del territorio del estado-nación incluye a todos los sectores, etnias y clases que lo constituyen). Pueblo, en cambio, —definido históricamente en América Latina con el populismo situado desde la Revolución Mexicana y que se expande a partir de los 30's con un Lázaro Cárdenas o un Juan Domingo Perón—, ha referido al sector popular de la población, empobrecido económicamente, dominado políticamente y marginado socialmente (indígenas y clases populares sobre todo). Aunque *población* integra a diversos grupos, es una categoría abstracta e indiferente, despolitizada, si no administrativa numeraria. La población será una especie de *pueblo en-sí* (dentro del “Estado de Derecho” de *obediencia pasiva*, ante una legitimidad aparente), mientras el pueblo que *toma conciencia de ser pueblo* y abandona la pasividad de la obediencia cómplice de la dominación, será “pueblo para-sí”.

Entonces, el pueblo se pone como *actor colectivo* (y no como *sujeto pasivo individual*) que se auto-determina, se refleja sobre sí mismo como poder diferenciado de lo instituido, es decir, como *pueblo para-sí* (*poder instituyente*, *potentia* o autoridad última) y, por momentos revolucionarios particulares de la historia, como (*poder constituyente*) que toma la decisión de tomar nuevamente el ejercicio del poder como *potentia* y se autoriza a sí mismo a transformar la *potestas* (poder constituido), nombrando nuevos representantes o leyes en los casos de un “Estado de rebelión”. Mientras que la población será —como veremos más adelante— un objeto en manos

de un gobierno, una cosa, una mera multitud obediente. En síntesis, pueblo es el soberano.

Michel Foucault, en su curso *Seguridad, territorio y población* (2011), impartido en el Collège de France entre 1977-1978, nos ayuda a visualizar la diferencia entre pueblo y población, aunque sólo desarrolla la segunda. Para el autor francés, pueblo y población consisten en dos tipos de *economías del poder* que contrastan ubicándose en la Europa del siglo XVIII en el contexto de lo que le llama *monarquía administrativa*¹⁵ y el despliegue de la gubernamentalidad moderna. De este contraste deja algunos esbozos refiriendo que:

La población engloba la idea antigua de pueblo, pero de un modo tal que los fenómenos se escalonan con respecto a ella [...] El Pueblo es el que, con respecto a ese manejo de la población, en el nivel mismo de ésta, se comporta como si no formara parte de ese sujeto-objeto colectivo que es la población, como si se situara al margen de ella y, por lo tanto, está compuesto por aquellos que, en cuento pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema [...] como elemento que resiste a la regulación de la población, el elemento que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto la población existe, se mantiene y subsiste, y lo hace en un nivel óptimo.¹⁶

El arte de gobernar, decía Foucault, que intentaba alcanzar en ese momento la forma general de la soberanía, tenía que destrabar primero el bloqueo generado por la idea de la *economía* que en sus palabras: “en esa época aún no se refería jamás a otra cosa que la gestión de un pequeño conjunto constituido por la familia y la casa. La casa y el padre de familia, por un lado; el Estado y el soberano, por otro [...]”¹⁷ Este desbloqueo nos dice el filósofo francés estuvo relacionado —además de la expansión demográfica del siglo XVIII, ligada a la abundancia monetaria y de aumento de la producción agrícola—, al surgimiento del problema de la *población* al desechar de manera definitiva el modelo de la familia para convertirlo en instrumento privilegiado para el gobierno de las poblaciones. Nace el *Estado de población*. La estadística llegaría a ser un factor técnico principal del desbloqueo y, de

¹⁵ Foucault parece referirse al despotismo ilustrado que surge en la segunda mitad del siglo XVIII en parte de Eurasia, (Austria, Francia, Rusia y Prusia) que se enmarca dentro de las monarquías o Estados absolutistas, perteneciente al sistema de gobierno del Antiguo Régimen (Ancien Régime) y que absorben elementos de la ilustración a su conveniencia.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, pp. 63-65.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, p. 130.

ese carácter instrumental con respecto a la población, surgen las campañas de mortalidad, las campañas concernientes al matrimonio, la vacunaciones, etc. De esta manera la población, nos dice Foucault: “se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno: sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en manos del gobierno”.¹⁸ Nótese que *la población* queda así como un *objeto en manos del gobierno* pero que otorga dádivas al pueblo. El lema de este despotismo ilustrado de dicho periodo, será conocido así: “*Todo para el pueblo, nada por el pueblo*”, el pueblo se ha convertido en un objeto del poder político y esto se llevará hasta el Estado moderno que conocemos hoy en día. En síntesis nuestro autor detecta distintos *desplazamientos* que se dan en el siglo XVIII en torno a la noción de población, estas van del arte de gobernar a una ciencia política y, del régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por las técnicas de gobierno que dan lugar –según Foucault– al nacimiento de la economía política moderna.

Desplazado al estado moderno la categoría de población [*population*] es ese *personaje político* que hace una entrada notable en Europa a partir del siglo XVIII que hasta entonces –como expresa Foucault– no había sido percibido, reconocido y recortado; se volvió esencial para la “máquina de poder” moderna, de la técnicas y los procedimientos del gobierno, del poder que vigila a los súbditos: “Es toda otra manera de poner en juego la relación colectivo/individuo, totalidad del cuerpo social/fragmentación elemental, otra manera que va a actuar [...]”.¹⁹

Foucault, enfocado a revelar el funcionamiento de la maquinaria dominante del poder, tarea sin más fundamental para la conformación de las categorías críticas, finalmente no llega a desarrollar las categorías propositivas o creativas de la política como la de *pueblo* en este caso y, a lo sumo, lo llega a distinguir como un elemento importante de *resistencia* más no de *transformación*. Esta será una diferencia importante para la *política de la liberación*.

Vemos que pueblo a diferencia de población, es aquí estrictamente una categoría política concreta, no es el “*personaje político*” pasivo, atomizado y homogéneo a la vez, es un *actor colectivo político*. Es más que la clase, que la etnia, que cualquier

¹⁸ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, p. 132.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, p. 87

asociación porque las integra. Es por lo tanto, la categoría que puede englobar o articular la acción de todos los movimientos, clases sectores, etc., en la lucha política; es el *unívoco equivalencial* de la reivindicación hegemónica con distinciones analógicas, el hegemon analógico.²⁰ Entiéndase la *reivindicación* como la interpelación política de una necesidad o demanda social.

En su célebre texto *La historia me absolverá*, Fidel Castro refería al respecto:

Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta [...]; la que está movida por ansias ancestrales de justicia por haber padecido la injusticia [...] la que ansía grandes y sabias transformaciones en todos los órdenes y está dispuesta a lograrlo, cuando crea en algo o en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma [...] Nosotros llamamos pueblo, si de lucha se trata, a los seiscientos mil cubanos que están sin trabajo [...]; a los quinientos mil obreros del campo que habitan en los bohíos miserables [...]; a los cuatrocientos mil obreros industriales y braceros [...] cuyos salarios pasan de las manos del patrón a las del garrotero [...]; a los cien mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya, contemplándola siempre tristemente como Moisés a la tierra prometida [...]; a los treinta mil maestros y profesores [...]; a los veinte mil pequeños comerciantes abrumados de deudas [...]; a los diez mil profesionales jóvenes [...] deseosos de lucha y llenos de esperanza [...] ¡Ése es el pueblo [...]!²¹

El pueblo, entonces, integra a la comunidad política pero del lado de los oprimidos, la comunidad política de base: sea de indígenas, campesinos, de mujeres que luchan contra el patriarcado, obreros que luchan contra la explotación, etc. Nos dice Dussel: “El pueblo, antes de su lucha, es ignorado, no existe, [es] una cosa a disposición de los poderosos”.²² Por ello, pueblo, establece una fractura interna en la comunidad política ya que se distingue del bloque en el poder. A esta distinción del pueblo como opuesto a las élites, las oligarquías, las clases dirigentes de un sistema político Enrique Dussel le llama en latín *plebs* y, agrega, el *populus* que será la comunidad política futura a partir de aquella irrupción. En ese sentido, el pueblo es un *actor colectivo político*, más allá del “sujeto histórico” sustancial fetichizado por el mismo marxismo eurocéntrico y dogmático. Es el bloque social de los oprimidos y

²⁰ Cfr. DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*, pp. 88-89.

²¹ CASTRO RUZ, Fidel. *La historia me absolverá*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007, pp. 33-34.

²² DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*, pp. 95.

excluidos. Es el actor constructor, reivindicador de la historia desde un Otro fundamento: el pueblo, sede soberana del poder político.

Al respecto nos comenta Dussel:

[...] en algunas coyunturas “históricas”, en un nivel concreto, y en el campo político, la clase obrera puede no ser sólo la última instancia, sino ni si quiera un momento de referencia fundamental. En la revolución tal como la concebía Mariátegui en el Perú, en la Revolución china, en la sandinista, en la boliviana que lideró Evo Morales, etc., la clase obrera no jugó en la coyuntura histórica el papel de “sujeto histórico”. Lo cierto es que siempre, en concreto, histórica y políticamente fue el pueblo el actor colectivo (dirigido o no por la clase obrera, o la campesina, como en la Revolución china, o una elite de pequeña burguesía con la clase campesina, como en la Revolución sandinista, etcétera).²³

3.1. La comunidad de vida o pueblo como fuente (*Quelle*) soberana del poder político

El pueblo es, entonces, una comunidad de vida, que quiere vivir. En la Arquitectónica de la *Política de la liberación* y en *20 tesis de política*, la política encuentra su fundamento, no en el *antagonismo* (lucha entre contrarios por el poder político), sino antes, su fundamento reside en la *Voluntad-de-vivir* de la comunidad política (de vida). El conflicto y el carácter antagónico de lo político no es fundamento último esencial de la política, sino que aparece en su devenir histórico social, si por fundamento entendemos aquello fundado por *la comunidad* de vida, *fuerza viva del poder* (ahora ya no por el individuo egoísta como en la política moderna). De ahí que la *fuerza* soberana del poder político sea el pueblo o la comunidad de vida, que además, es solidaria, contraria a la figura del individuo egoísta competitivo de la política moderna burguesa. Desde esto, la Política de la liberación, encuentra a partir de la experiencia de los movimientos sociales y de las comunidades, una noción positiva del *poder político* ya que en su fundamento la *Voluntad* es un *querer-vivir* de todos los seres humanos, un *querer* conservar y acrecentar la vida. Este *querer-vivir* aparece en la Política de la liberación como (“deseo metafísico” levinasiano), la *solidaridad* por el “querer-vivir-del-Otro”, es

²³ DUSSEL, Enrique. *Filosofías del sur; Descolonización y transmodernidad*. Akal, México, 2015, p. 230.

decir, la realización del Otro, la vida humana en comunidad.²⁴ Esto superaría a la noción tradicional del pensamiento moderno eurocéntrico y occidentalizado, posterior a la conquista de América en 1492, que por lo regular define al *poder político* como *dominación* (N. Maquiavelo, T. Hobbes, M. Weber, M. Foucault).

Vemos [esquema 1] desde el paradigma del poder político del pensamiento moderno europeo, que si se parte del individuo egoísta (punto 0), lo que sigue entonces, es una *Voluntad-de-poder* dominadora (1), que toma un camino antagónico de la lucha de “todos contra todos” (2), imposición de una lógica ontológica del amigo-enemigo como si fuera fundamento de la política que llega a un consenso (3)—donde primero, una voluntad conquistadora anticipa la violencia militar, luego transformada en “racionalidad” impuesta— que constituye la ley, la legalidad y la representatividad que nacen o se vuelven corruptas. Este fue el esquema moderno.

En cambio, si se parte de una comunidad de vida solidaria, no de individuos egoístas competitivos y no por una relación amigo/enemigo como si fuera fundamento, la consistencia de lo político cambia en su devenir, su *esencia*.²⁵ Si hay una comunidad de vida solidaria (punto 0), que es *fuerza* soberana del poder político (poder político en sí), entonces hay una *voluntad-de-vivir* (1) como fundamento de la política, en donde, *la participación* en acto del pueblo se presenta como la primera expresión de esa *Voluntad-de-vida*. El antagonismo (2) que aparece, se manifiesta como conflicto,

²⁴ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación; Vol. II Arquitectónica*, pp. 46-65.

²⁵ Entenderemos esencia no como sinónimo simple del ser, sino, al devenir (de lo abstracto a lo concreto), la esencia es el devenir mismo del ser. En este sentido, el fundamento encuentra su consistencia en la esencia, pero son momentos distintos; fundamento es el ser asumido en el devenir. En la Lógica de Hegel (2011), el ser es lo inmediato, la esencia es lo mediato que se constituye de múltiples determinaciones hasta llegar al concepto (el ser que se reitera así mismo como realidad absoluta, es decir, coincidencia entre el ser y el ente), la esencia es resultado de aquel movimiento ontológico y, por tanto, contiene al fundamento en diversas formas. Análogamente con Marx diríamos que: El fundamento o esencia del capital, no es simplemente el valor (ser indeterminado), sino, el valor que se valoriza que va transmutando en sus diferentes formas (v. gr. Producto-Mercancía-Dinero); es el valor en movimiento creciendo a través de sus diferentes determinaciones esenciales. En este sentido, en Hegel y en Marx, se distingue la esencia como contenido formal. También cabe diferenciar que fundamento (Grund) y fuente (Quelle) en Marx son distinciones importantes. Como ya dijimos, el fundamento o esencia del capital es el valor valorizándose, mientras la fuente (anterior al fundamento) es el trabajo vivo (fuente viva del valor), exterioridad del capital.

no está ausente de esta política Otra, pero ya no es fundamento, acontece en el devenir histórico, pero la lucha ya no es por un mero “amor propio”, sino lucha por el *bien común* (*agapé* o amor de justicia), por la cual se llega a un consenso (3) a favor del pueblo que constituye finalmente la nueva ley (justa), su legalidad y la representatividad de los que mandan obedeciendo.

Esquema 1. Esquemas comparativos de la esencia de lo político según el pensamiento moderno y la política de la liberación.

La esencia de lo político a partir del *pensamiento moderno occidentalizado* (léase de abajo hacia arriba haciendo alusión a la espiral dialéctica ascendente “de lo abstracto a lo concreto” en Marx):

Se constituye: la ley, la legalidad, la representatividad. Nacieron corruptas.

3. Consenso por *violencia originaria* y luego “racional” de la comunidad política vencedora. (Más anticipando políticamente hablando, el *ego domino* al Otro, al indio (1492) que le sigue (militarmente) el *ego conquiro*: “Yo conquisto, luego existo” y que, a su vez, precede al *ego cogito* cartesiano: “Yo pienso, luego existo” del siglo XVII.

2. Antagonismo (lógica ontológica amigo-enemigo) que puede devenir en conflicto (nivel óptico).

1. *Voluntad-de-poder* (*ego domino*) como fundamento de la política. Lucha por la distribución del poder en beneficio de un grupo).

0. Individuo egoísta competitivo.

La esencia de la política a partir de una *Política de la liberación* (léase de abajo hacia arriba haciendo alusión a la espiral dialéctica ascendente “de lo abstracto a lo concreto” en Marx):

Se constituye: la ley, la legalidad, la representatividad. Nacieron legítimas.

3. Consenso racional (sentipensante) de la comunidad política de vida.

2. Antagonismo (lucha por la distribución del *poder* en beneficio a la comunidad de vida: bien común).

1. *Voluntad-de-vivir* como fundamento de la política. La *participación* como primera expresión de la *Voluntad-de-vida* (*Lebenswille*).

0. Comunidad de vida solidaria: *fuerza* soberana del *poder político*. El pueblo como sede del poder.

El liberalismo y la teoría política moderna occidentalizada parte del antagonismo (punto 2) que se fundamenta en la *Voluntad-de-poder*. Realmente lo que hace, es desprenderse del fundamento material positivo (comunidad de vida), no advirtiendo el fundamento real del *poder político* (*Voluntad-de-vivir*). Además, la comunidad política es pensada desde los vencedores, excluyendo y oprimiendo al Otro más

débil (militarmente hablando). A partir de lo anterior, el *poder político* puede entenderse como dominación. Y en este caso, lo político es fácilmente corrompible, se desvía de su servicio original y hace perder completamente el rumbo de toda acción o institución pública. En síntesis lo político y lo fundado (la ley, la representatividad) se fetichiza. Más adelante volveremos al tema.

El sistema vigente, tiene por tanto, un orden histórico que se basó en el proyecto del grupo, clase, o sector que ahora ejerce el poder como poder dominador; el mal del sistema es su absolutización autorreferente, la Totalidad con pretensión totalizadora. Es un proyecto que se ha impuesto como el único, último, natural y universal. Pero este proyecto es, por supuesto, histórico y por ello puede transformarse. “El orden legal vigente fue fruto de un proceso anterior. Hoy es un orden que se impone con coacción de ley promulgada”²⁶, sin embargo, cuando la coacción pierde legitimidad (aunque mantenga su forma legal) se vuela mera violencia funcional al orden dominador. Ya no es hegemonía, sino es dominación que por momentos parece cambiar bajo *reformas* pero que asumiendo los criterios y principios del sistema vigente, ellas devienen en reformas reformistas.

La acción ético-política contraria a la praxis funcional o *reformista* no es precisamente la mera *revolución* sino la *transformación* desde la vivencia y el clamor de justicia de los oprimidos. Con ello queremos decir que el acto político liberador, no se coloca solamente en el *momento revolucionario* propiamente dicho, sino también desde *la vida cotidiana* en la que la revolución se realiza (momento posrevolucionario). Dussel nos dice al respecto: “Sólo la «transformación» crítica de un sistema de eticidad [y aquí, político] completo [...] lleva el nombre de «revolución»”.²⁷ Sin embargo, no se piense que una *transformación parcial*, sea reformista. La revolución de nuestros tiempos quizá venga por transformaciones parciales, pero que se irán articulando. La *articulación* parece ser la clave del nuevo orden.

²⁶ DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana, Volumen 2*. Siglo XXI, México, 2014, p. 70

²⁷ DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Trotta, Madrid, 2009, p. 533.

La praxis política de la dominación consiste en reiterar lo mismo sin novedad, dentro del horizonte de un “imperialismo de la anulación del Otro”.²⁸ Por otro lado, *la praxis de la liberación* encontrará el modo en la que el orden dado se abrirá en el *cara-a-cara* y realizará efectivamente justicia al Otro, un *servicio* como respuesta a la interpelación del Otro. Relanza creativamente la historia al futuro, a lo nuevo. El *cara-a-cara* de la filosofía y ética de la liberación será reconstruido políticamente desde la *participación* de la comunidad de base, es decir, del *poder participativo* que irá creciendo respecto a la escala (de la local a la mundial) y presentándose como un orden posible, real y concreto distinto.

La problemática consiste en cómo, a partir de los movimientos sociales y políticos, así como de las comunidades originarias, se gestiona el *tránsito* hacia el nuevo sistema. Será un proceso histórico de larga duración que puede durar siglos, una larga transición que tendrá que ir *más allá* de todo orden fetichizado: la Modernidad, la colonialidad, el capitalismo, el liberalismo, así como del socialismo real del siglo XX.

Un escenario actual en donde se disputa esta transición, a través de criterios normativos participativos, se experimenta en América Latina en el marco de los gobiernos progresistas, destacando —entre otras cuestiones— el llamado *poder ciudadano*, que ha significado la creación de nuevas instituciones democráticas en los Estados progresistas que dan lugar a la ampliación política de las bases populares, a un *poder participativo* como lo refiere Dussel²⁹ y que, a su vez, constituye un proceso de *governabilidad* distinto en el que se reconoce (no sin obstáculos, tropiezos y contradicciones) la capacidad de decisión política autogestiva de las comunidades. Claro que este “se reconoce” habla aún de un Estado centralizado, aunque no es el mismo que el neoliberal, está siendo experimentado como algo distinto. Se trata de la relación recíproca del desarrollo de la categoría del *fetichismo del poder* y su superación desde la *participación del pueblo* como dispositivo estructurante de nuevo orden. Dejaremos pendiente este último tema (por ahora simplemente indicado) para otro momento y, como hemos dicho, nos enfocaremos en el primero que enseguida abordamos de manera más concreta.

²⁸ Recordando la expresión de nuestra hermana árabe siria Sirin Adlbi Sibai (2016).

²⁹ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Carta a los indignados*, pp. 28-48.

4. El pasaje de la crítica al fetichismo del capital a la crítica del fetichismo del poder político

El Estado de transición planteado en términos de lucha por la liberación tendría que superar una cuestión fundamental: el fetichismo del poder político. La palabra “fetichismo” viene del portugués. Enrique Dussel nos hace una introducción lingüística y señala que en esta lengua: “fetiço significa ‘hecho’ (la ‘h’ se transforma frecuentemente en ‘f’, por ejemplo, ‘fechoría’; o ‘hermosa’ en ‘Formosa’, la isla del Pacífico)”.³⁰ Y continúa con su acepción ya marxiana:

Los “hechos por la mano de los hombres” son los ídolos. Fetichismo e idolatría es semejante. Es un hacer “dioses” como producto de la imaginación dominadora del ser humano; dioses “hechos”, que luego se los adora como lo divino, lo absoluto, lo que origina el resto.³¹

Para nosotros en la política, como veremos, tanto importará la *idolatría* como adoración de algo *hecho* por uno mismo, como el *convertirse* en absoluto y *divino* lo que ha sido originado por la mano de los hombres. Esta *idolatría* ya lo podríamos relacionar con la *multitud obediente*, el *personaje político* individualizado y homogeneizado a su vez, presentado como mera población, pueblo *en-sí*. Mientras tanto, el *convertirse* en *absoluto*, es ya la figura del *representante desprendido* (como poder autorreferente) *de la comunidad política* de base. Así, para construir el pasaje del campo económico al político, retomamos la categoría de fetichismo de Marx y lo desplazamos, en su esencia, de nueva cuenta a la política como originalmente él mismo había utilizado.

El joven Marx, había comenzado a utilizar la categoría de *fetichismo* como crítica al cristianismo luterano, como religión positiva hegemónica que sustentaba al “Estado cristiano”. Marx, adoptando la posición de los profetas de Israel—referencia al texto del profeta *Oseas*— señalaba:

³⁰ DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*, p. 40.

³¹ DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*, p. 40.

Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse [...] estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de los fetiches, que se trata de dioses salidos de sus manos.³²

La Cristiandad prusiana, luterana que se convertía en *religión dominadora* como justificación del Estado (prusiano), construida filosóficamente por Hegel. Así, el joven Marx comenzaba la crítica de la política desde la crítica de la teología, pero desde el horizonte de la religión crítica pietista³³, movimiento que mantenía la esencia del cristianismo originario liberador.³⁴ En su estancia en París en 1844, entra en contacto con la clase obrera industrial y conoció el texto de Engels: “*Esbozo de una crítica de la economía política*”, ahí Marx realiza un *desplazamiento*³⁵ que va de una crítica teológica contra la religión positiva en favor de un Estado a una crítica económica contra *la religión práctico fetichista* en favor del proletariado y contra el capital. En los *Cuadernos de París* y en los *Manuscritos de 1844*, el tema del *fetichismo*, aunque no desarrollado, Marx ya lo tiene planteado en su sentido económico definitivo. No tiene construida la categoría en cuanto tal, pero la hace ver desde el tema de la *enajenación del trabajador* en el estadio del capital:

La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.³⁶

Ya tenemos dos categorías, la enajenación y el fetichismo y, agregaríamos una tercera, la *alienación*, comúnmente tomada por la tradición marxista como sinónimo

³² MARX, Karl. Escritos de juventud de Carlos Marx; Volumen 1 de las Obras Fundamentales de Marx y Engels. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 187.

³³ En Las metáforas teológicas de Marx, Enrique Dussel nos demuestra que Marx había recibido una formación en la tradición judía con influencias pietistas (Cfr. DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo XXI, México, 2017, pp. 17-30).

³⁴ Lo que pasó es que del Cristianismo se hizo una inversión cuando tomó parte del Imperio, de ser una religión crítica contra el Imperio, se convirtió en la religión del Imperio (romano) y de ahí para adelante. Así, a partir de esta inversión, pasa del Cristianismo a la Cristiandad como religión positiva dominadora. Véase DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*, pp. 33-57 y DUSSEL, Enrique. *Filosofías del sur; Descolonización y transmodernidad*, pp. 321-339.

³⁵ Enrique Dussel, le refiere como inversión completa o ruptura, nosotros preferimos llamarle desplazamiento porque Marx nunca abandona sus metáforas teológicas como bien es el tema del fetichismo, ni tampoco la crítica al Estado. Lo que nos parece hacer Marx, es ubicarse teóricamente en el centro del problema de su contexto histórico social y madurar sus ideas frente al capital.

³⁶ MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Alianza, Madrid, 2009, p. 107.

de enajenación.³⁷ Quizá la cuestión amerite un trabajo aparte más extenso, pero por lo pronto, para fines analíticos, quisiéramos diferenciar al menos de manera general, las categorías de *enajenación*, *alienación* y *fetichismo*. Para nosotros, la alienación y la enajenación, serán momentos propios constitutivos de la categoría de *fetichismo*. Regresando a la cita de Marx, la enajenación se da en el ámbito del trabajo, en el trabajador mismo en el cual, el producto de su trabajo se vuelve contra él, como una fuerza externa, extraña y hostil. La enajenación se torna así, una condición material económica-social que, en el estadio del modo de producción capitalista, el trabajador ya está inmerso, subordinado a éste. Faltaría el momento previo que para nosotros, es el de la *alienación*, condición social e histórica en la que se da el pasaje del “Otro” libre a la situación de “lo otro” oprimido por el sistema, en este caso económico. Se trata de la violenta escisión histórica de la comunidad de sus medios de subsistencia (el pecado original de la acumulación originaria). Es alienación porque se trata no sólo de arrebatar los medios de subsistencia como es por ejemplo la tierra y los demás bienes comunes (entendidos en un reduccionismo económico), sino que al trastocar aquello, se trastocan los modos de vida y sus formas culturales, es decir, las respuestas que la cultura de los pueblos da ante la cuestión de producción y reproducción de su vida.

Nos dice Dussel en la “ética pequeña” del 73, desde la dialéctica de la Alteridad, se distingue que: “el movimiento de alienación [...] es el pasaje del Otro libre a la situación de “lo otro” oprimido: se pasa de la dis-tinción a la di-ferencia, de ser un Todo libre a una parte dominada”.³⁸ Entonces, mientras la *alienación* corresponde al *proceso histórico comunitario* de subsunción del trabajo al capital, la enajenación por su parte, ya se situará en un *estadio social* posterior a esa escisión del trabajador libre y comunitario con sus medios de subsistencia. Marx distingue entre el *carácter comunitario* y el *carácter social* del trabajo, entendiendo éste último como un resultado *histórico* ya en el seno del modo de producción capitalista de la que llama *sociedad civil*.³⁹ La enajenación se situará en el trabajo ya incorporado al capital, donde el capital como Totalidad autorreferente se cierra al Otro y lo hace una cosa o instrumento a su servicio, es decir, lo cosifica (lo ontifica como diferencia). La

³⁷ Nos referimos, por ejemplo, a un Herbert Marcuse en *Razón y revolución* (2010) en su apartado sobre el “trabajo enajenado” o incluso un André Gorz en *Historia y enajenación* (1986).

³⁸ DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Volumen 2, p. 50.

³⁹ Véase el llamado “Cuaderno M” en MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~1858*, t. I, Trad. Pedro Scaron. Siglo XXI, México, 2011.

enajenación aparece en Dussel (en su ética) como una *autoalineación* de la Totalidad, dada su in-alteridad, su aversión al Otro, su cerrazón. Adelantándonos el tema, el *fetichismo del poder* contiene en este sentido la *enajenación* del poder del pueblo como corrupción originaria:

La corrupción originaria consiste en pretender ejercer el poder del otro (de otro ciudadano, o de la comunidad o parte de ella) como poder propio: es el fetichismo del poder. El primer momento de su desarrollo consiste en torcer ese poder pretendidamente propio a favor de sí mismo: es el primer uso fetichista del poder. Toda otra corrupción es un nuevo desarrollo de esta corrupción.⁴⁰

Por su parte, el fetichismo, Marx en su obra cumbre *El capital*, lo refiere en primera instancia y en la referencia más evidente al *misterio* que la *forma mercantil* recrea bajo el dominio del modo de producción capitalista. El misterio consiste, en palabras del autor:

[...] en que la misma [la mercancía] refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos de su propio trabajo [...] y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.⁴¹

Se oculta la relación social que media entre los productores y su trabajo global y se observan dos cuestiones centrales que, en cambio, se mistifican: 1) Se hace parecer a las mercancías como productos independientes del propio trabajo y, por ende, 2) El carácter social (relación sujeto-sujeto), su socialidad, se transfigura como una relación entre cosas (objeto-objeto) o bien, de un sujeto solipsista con las cosas (s-o). Las personas se vuelven como si fueran cosas y las cosas como si fueran personas, el sujeto es alienado, separado o des-referenciado de su misma *comunidad* de producción. De esta manera, el fetichismo, será la *esencia alienada*⁴² del ser humano

⁴⁰ DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación; Vol. II Arquitectónica*, p. 348.

⁴¹ MARX, Karl. *El capital; Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, t. I, vol. 1. Trad. Pedro Scaron. Siglo XXI, México, 2011, p. 88.

⁴² Esta afirmación quizá podría avivar una antigua polémica con la tradición marxista althusseriana, ya que para Louis Althusser, en su obra clásica *La revolución teórica de Marx* (de la original en francés *Pour Marx*) argumenta que la temática humanista, en este caso sobre la esencia humana y alienación, no está presente en el Marx maduro de *El Capital*. Nos parece que seccionar a Marx por etapas lineales como lo propone Althusser (de juventud, de ruptura, de maduración y madurez) puede servir a fines analíticos, no obstante, concebirlos como momentos estáticos (que se van dejando en el pasado uno al otro) puede ir en detrimento en la comprensión del pensamiento dialéctico del mismo Marx. Nos parece que el filósofo alemán va situando y

como negación de la comunidad trabajadora y, al mismo tiempo, producción con sus propias manos de su opuesto (la mercancía), como elemento autorreferente en que aparece el capital. Conforme Marx va avanzando en la construcción de las categorías, observamos que el fetichismo es un eje transversal a todo el proceso del capital y no sólo a la mercancía o al proceso de producción directo. El fetichismo del capital va creciendo progresivamente a través de sus diferentes momentos, del capital industrial al capital comercial (que se representan con la fórmula D-M-D') hasta el capital que genera interés o capital financiero en el que el dinero genera dinero (D-D').⁴³

Concluyendo, el *fetichismo del proceso del capital en general*, presupone la escisión originaria del trabajador de sus medios de subsistencia (alienación) y su escisión de su vida objetivada en los objetos que finalmente, dicha objetivación, se le enfrenta como poder extraño contra él mismo (enajenación). La categoría de fetichismo, ahora la podríamos entender más claramente como un momento mayor constituido por la alienación y enajenación, pero no sólo ontológico, sino psicológico o cognitivo y que deviene también en ideología al constituir al dinero o la mercancía —como diría Žižek a través de Lacan— como un “gran Otro” que opera en el nivel

creciendo las categorías de su pensamiento crítico, más no se constituye una dicotomía entre el filósofo (el joven Marx) y el científico (el Marx maduro). Esta dicotomía que Althusser propone acerca de la evolución del pensamiento de Marx, invisibiliza el movimiento del pensamiento dialéctico que Marx nos expone entre humanismo y ciencia crítica, así como, entre disciplinas como la filosofía, la historia, la economía o la sociología. En nuestra interpretación, El Capital se nos presenta como una obra crítica constituida por categorías filosóficas y argumentación científica, en otras palabras, constituye la crítica implacable del sistema de categorías de la ciencia económica burguesa. Se ha llegado a sugerir por Enrique Dussel que El Capital es una Ética que parte de un Otro al capital, a saber, el pobre, el trabajo vivo, la fuente viva del valor (lebendigen Quelle des Werts). El trabajo vivo en el Marx de Dussel, constituiría una categoría ética de la que Marx parte su espiral ascendente de categorías más concretas por las que transmuta el valor que se valoriza (esencia del capital). Cfr. DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx; Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI, México, 2010, pp. 137-147.

⁴³ Cfr. DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política; Interpretación filosófica*. Siglo XXI, México, 2014, 113-129. También podemos reconocer el tema, sobre la dialéctica de la forma valor en los tres niveles que hemos mencionado, en un estudio conocido publicado en 1978 por Anton M. Fischer titulado en alemán *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Karl Marx*. Recientemente se ha publicado el texto de Clara Ramas San Miguel (2018) titulado *Fetichismo y mistificación capitalistas*. La crítica de la economía política de Marx, que analiza detenidamente las formas del fetichismo y la mistificación. Bajo la misma línea de la crítica social (sociedad mercantil) de la forma valor (dentro del modo de producción capitalista) debemos reconocer a Anselm Jappe (2016) con *Las aventuras de la mercancía*, publicado originalmente en francés en 2003.

simbólico de la sociedad capitalista que le da sentido, dirige y controla sus actos.⁴⁴ Se trata del mecanismo que oculta el fundamento que está determinando el tipo de relaciones en el capital, el momento fundamental de lo que aparece. Nos indica Dussel: “El fetichismo consiste en un mecanismo cognitivo por el que se oculta en una relación [...] el momento fundamental (es decir, el fundamento oculto) de lo que aparece (superficialmente).”⁴⁵

En este sentido, el fetichismo, no sólo debe entenderse desde el *campo económico*, especificidad del capital expuesta por Marx como “fetichismo de la mercancía”, es decir, “la personificación de una cosa y cosificación de una persona.”⁴⁶ A través de esta noción Marx encontraría la esencia del método de la crítica a la economía política: el *des-ocultamiento* del contenido de las cosas (productos, mercancías) producidas bajo el modo de producción capitalista. El contenido son las relaciones —reveladas por Marx en su crítica al sistema de categorías de la economía política burguesa—, como relaciones de explotación y dominación, donde el capital se totaliza como una entidad totalitaria (autorreferente) en el que se inmolan sacrificios humanos al nuevo Dios: el dinero. Se trata, pues, de un *método antifetichista* pues des-encubre, des-oculta, revela lo encubierto, lo oculto de lo que está como fundamento. Por ello, ese *des-ocultamiento* es, pues, fenomenológico y cognitivo. En el caso de *El capital* de Marx, *muestra* el *ser* del capital (valor que se valoriza) y epistemológicamente reconstruye el sistema de las categorías críticas y argumentos para su entendimiento.

El fetichismo (en el campo económico), se superaría por tanto, desde una “toma de conciencia” (a la *concientización* o *concienciación* en términos aproximados al pedagogo brasileño Paulo Freire⁴⁷), como punto de partida frente a las relaciones de dominación y explotación; “toma de conciencia” que se refiere a que el fetichismo del capital se supera *en referencia* al trabajo vivo que se revela como fuente del valor. Para superarlo histórica y socialmente, entonces, también se invertiría la escisión

⁴⁴ Cfr. ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Vericat Nuñez. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, 35-86.

⁴⁵ DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política; Interpretación filosófica*, p. 114.

⁴⁶ MARX, Karl. *Teorías sobre la plusvalía I*; Tomo IV de *El Capital* de las Obras fundamentales de Carlos Marx y Federico Engels. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 363.

⁴⁷ FREIRE, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI, México, 1974, 97-113.

originaria de sus medios de vida (la alienación constituida históricamente) y las relaciones sociales de producción vigentes incluyendo las ideológicas. Esto significa que las condiciones materiales no se superan *ipso facto* en el acto de la toma de conciencia. Será en las luchas populares por la liberación para transformar el orden vigente que la superación se concrete. Aquí encontraremos la relación con la política.

De manera análoga en el campo político, el fetichismo se vuelve una categoría fundamental para dar cuenta de la mistificación del *poder político fetichizado*, autorreferente del Estado y sus instituciones. La forma específica del fetichismo en el *campo de lo político*, que como ya señalamos Enrique Dussel lo ha llamado *fetichismo del poder*. Éste consiste en que:

[...] el actor político ([...] sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o la institución en la que cumple alguna función [...] –sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía– como la *sede* o la *fuerza* del poder político. De esta manera, por ejemplo, el Estado se afirma como soberano, última instancia del poder; en esto consistiría el fetichismo del poder del Estado y la corrupción de todos aquellos que pretenden ejercer el poder estatal así definido.⁴⁸

Aclaremos aún más la situación con referencia a lo que hemos analizado en Marx. El *fetichismo del poder* presupone, entonces, dos condiciones: un a) *poder político alienado* y b) un *poder político enajenado*. El *poder político alienado* o *alienación del poder político*, será aquel momento en el que la comunidad política o el pueblo, es escindido de su *capacidad* o *posibilidad* de decisión de autodeterminación de su propia vida (el pecado original en la política), es puesto como cosa u objeto al servicio de la política, será convertido en simple objeto de la *aclamación*, de opinión pública, en *población*. Aquí, el representante se pone como sujeto soberano del poder en sí y al pueblo como cosa. Por su parte, el “poder político enajenado” o “enajenación del poder político” será aquel que se comporta contra quien lo *constituye con su propia Voluntad-de-vida*: el pueblo, el poder político se le enfrenta a éste como un poder ajeno, hostil, será la cerrazón de las instituciones del Estado: la policía, las gobernantes, los presidentes, etc.

⁴⁸ DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*, p. 13-14.

Le llamamos “*fetichismo del poder*” ya que, como hemos visto, aunque el poder reside en el pueblo, el representante actúa como si él mismo fuera el poder soberano (enajenación del poder político), se origina cuando la *potestas* se desprende de la comunidad política de base (alienación del poder político). El pueblo, que ha puesto (objetivado) su *Voluntad-de-vida* en el representante y las instituciones, pero ya no le pertenece, sino al representante como autoridad. *El fetichismo del poder*, aparece en el estadio de la democracia liberal, como *desrealización* del pueblo como *potentia* y como aquel *desprendimiento* de la representatividad del fundamento del poder político: la *Voluntad-de-vida* del pueblo. Las instituciones representativas, actúan como si gobernarán a través del pueblo, pero en realidad, se ponen en acto como poder absoluto. En este sentido recordemos, el fetichismo, generalmente, consiste en un proceso de absolutización de la Totalidad autorreferente y autojustificada por el cierre totalitario de un orden en acto que pasa a divinizarse, es decir, a ponerse como ser supremo.

El poder representativo puede fetichizarse, burocratizarse, corromperse, al autorreferentemente afirmar, como la sede última del poder (la potestas), a las instituciones representativas y no a la comunidad política [de base] (la potentia).⁴⁹

El punto de partida para la superación del *poder político fetichizado* se ubicaría en la “toma de conciencia” del pueblo como poder soberano, sede exclusiva del poder político, como poder político *para sí*, instituyente (de sí mismo) y constituyente de la representación. La superación de poder político fetichizado, se haría *con referencia* al pueblo sobre sí mismo y por el cual se recupera la relación con la representación.

Lo a la mano del ejercicio de la voluntad de vida del pueblo será la participación. La *participación* se trata del acto directo del ejercicio del poder político, no delegado sino propio del pueblo o comunidad política. Será ésta el dispositivo antifetichista de la *Política de la liberación*.

⁴⁹ DUSSEL, Enrique. *Carta a los indignados*, p. 46.

Bibliografía

ADLBI Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo; Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal, México, 2016.

ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Trad. Marta Harnecker. Siglo XXI, México, 1971.

BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. Itaca – UACM, México, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*. Minuit, París, 2002.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Trad. Ariel Dillon. Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

CASTRO RUZ, Fidel. *La historia me absolverá*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Trad. Ana Pizarro. Monte Avila, Barcelona, 1978.

DUSSEL, Enrique. *Carta a los indignados*. La Jornada, México, 2011b.

DUSSEL, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana; Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*. Siglo XXI, México, 2013.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Trotta, Madrid, 2009.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

DUSSEL, Enrique. *Filosofías del sur; Descolonización y transmodernidad*. Akal, México, 2015.

DUSSEL, Enrique. *Hacia un Marx desconocido; Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI - UAM-I, México, 1988.

DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx; Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI, México, 2010.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo XXI, México, 2017.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana, Volumen 2*. Siglo XXI, México, 2014.

DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación; Vol. II Arquitectónica*. Trotta, Madrid, 2009.

DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política; Interpretación filosófica*. Siglo XXI, México, 2014.

DUSSEL, ENRIQUE. *20 tesis de política*. Siglo XXI, México, 2010.

GÓMEZ CARBAJAL, Omar Alejandro. «El pasaje del fetichismo del capital de Marx al fetichismo del poder en el momento crítico de la Política de la Liberación de Enrique Dussel».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 9 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2018, pp. 69-99

FISCHER, Anton M. *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Karl Marx*. Europa Verlag Zürich, Suiza, 1978.

FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

FREIRE, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI, México, 1974.

GORZ, André. *Historia y enajenación*. Trad. Julieta Campos. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica; Volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*. Trad. Félix Duque. Madrid, Abada – UAM, 2011.

JAPPE, Anselm. *Las aventuras de la mercancía*. Trad. Diego Luis Sanromán. Pepitas de calabaza, Logroño, 2016.

LENIN, V. I. *El Estado y la Revolución; La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*. Quinto Sol, México, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito; Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Miguel García-Baró. Sígueme, Salamanca, 2012.

LEWELLEN, Ted C. *Introducción a la antropología política*. Trad. Ma. José Aubet Semmler. Bellaterra, Barcelona, 2000.

MANZANILLA, Linda. *La constitución de la sociedad urbana en Mesopotamia*. UNAM, México, 1986.

MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución; Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Trad. Julieta Fombona de Sucre. Alianza, Madrid, 2010.

MARX, Karl. *El capital; Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, t. I, vol. 1. Trad. Pedro Scaron. Siglo XXI, México, 2011.

MARX, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978.

MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857~1858*, t. I, Trad. Pedro Scaron. Siglo XXI, México, 2011.

MARX, Karl. *Escritos de juventud de Carlos Marx; Volumen 1 de las Obras Fundamentales de Marx y Engels*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente. Alianza, Madrid, 2009.

MARX, Karl. *Teorías sobre la plusvalía I; Tomo IV de El Capital de las Obras fundamentales de Carlos Marx y Federico Engels*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana; Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del*

GÓMEZ CARBAJAL, Omar Alejandro. «El pasaje del fetichismo del capital de Marx al fetichismo del poder en el momento crítico de la Política de la Liberación de Enrique Dussel».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 9 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2018, pp. 69-99

socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. Trad. Wenceslao Roces. Akal, Madrid, 2014.

ÖCALAN, Abdullah. *Manifiesto por una civilización democrática; Cuestiones sobre la superación de la modernidad capitalista y sobre la modernidad democrática*. Volumen 1: *Orígenes de la civilización; La era de los dioses enmascarados y los reyes encubiertos*. Trad. Mahmut Çolak Zerdestí. Comité de Solidaridad Kurdistán – Venezuela, Venezuela, 2017.

RAMAS SAN MIGUEL, Clara. *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Siglo XXI, España, 2018.

ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Vericat Núñez. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.