



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
República Bolivariana de Venezuela

La crítica marxiana de la religión bajo la mirada de Franz Hinkelammert

FERNÁNDEZ NADAL, Estela

La crítica marxiana de la religión bajo la mirada de Franz Hinkelammert

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 27, núm. 97, 2022

Universidad del Zulia, República Bolivariana de Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971592016>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6373677>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

La crítica marxiana de la religión bajo la mirada de Franz Hinkelammert

The marxian criticism of religion under the view of Franz Hinkelammert

Estela FERNÁNDEZ NADAL
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
esfernadal@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6373677>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971592016>

Recepción: 09 Agosto 2021
Aprobación: 11 Noviembre 2021

RESUMEN:

El artículo aborda la recepción del pensamiento marxista en la filosofía de Franz Hinkelammert. Particularmente se analiza la interpretación que hace este autor de la crítica marxiana de la religión como crítica de los dioses terrestres que subordinan al ser humano. En oposición a ello, para Marx es el ser humano la auténtica y única divinidad suprema. Esta perspectiva ya se encuentra en los escritos tempranos de Marx y luego se desarrolla en una línea de continuidad en la crítica del fetichismo de la mercancía, ya en el marco de la Economía Política. En *El Capital*, la crítica marxiana desemboca en la concepción de un humanismo de la praxis, que reconoce al otro social y natural como condición de posibilidad de la vida individual y colectiva, y condena el “asesinato del hermano” como crimen que conduce al suicidio.

PALABRAS CLAVE: Franz Hinkelammert, marxismo, pensamiento latinoamericano, crítica de la religión.

ABSTRACT:

The article addresses the reception of Marxist thought in the philosophy of Franz Hinkelammert. In particular, it is analyzed his interpretation of the Marxian critique of religion as a critique of the terrestrial gods that subordinate the human being. To Marx, on the contrary, the human being is the authentic and sole supreme divinity. This perspective can be already found in Marx's early writings, and then it develops in a line of continuity in the critique of the commodity fetishism, in the framework of Political Economy. In *Capital*, the Marxian critique leads to the conception of a humanism of praxis, which recognizes the social and natural other as a condition of possibility of individual and collective life and condemns the "murder of the brother" as a crime that leads to suicide.

KEYWORDS: Franz Hinkelammert, Marxism, Latin American thinking, critique of religion.

INTRODUCCIÓN

Franz Hinkelammert considera a la institucionalización de las relaciones humanas como un factor decisivo en el despliegue de las capacidades y potencialidades del ser humano por encima de los demás seres del reino animal, al que pertenece. Gracias al desarrollo de instituciones –vale decir, de relaciones abstractas en las que no nos vinculamos directamente sino a través de lugares o roles sociales establecidos formal o contractualmente– es posible el desenvolvimiento de la cultura y el arte, así como el desarrollo del lenguaje, la ciencia, la tecnología, etc. Por tanto, las instituciones están ligadas al proceso de humanización del ser humano. Sin embargo, constituyen un fenómeno ambiguo, pues ese proceso al que dan lugar se encuentra permanentemente amenazado por la tendencia de las instituciones a autonomizarse, una vez creadas, y a subordinar a los seres humanos a la lógica puramente instrumental, formal, deshumanizada, que es propia de ese universo abstracto. Se trata entonces de un proceso de humanización permanentemente amenazado por la deshumanización, en el que a cada momento se puede perder toda la libertad y la creatividad conquistadas.

Hinkelammert sostiene que Marx está preocupado, desde sus primeros escritos, por el problema de la subordinación del ser humano a los productos abstractos de su actividad. Los llama “dioses terrestres”, y es atendiendo a su poder y peligrosidad que encara la crítica de la religión.

Esta crítica se convierte en crítica de la economía política cuando Marx se encarga en forma particular de las instituciones sacralizadas que gobiernan las sociedades capitalistas: el mercado, el dinero y el capital; habla entonces de “fetichismo” (Marx: 1986 [1867], pp. 36-47).

El recorrido crítico de Marx desemboca en su concepción del humanismo de la praxis, fundamento teórico de la sociedad “humanizada” con la que espera reemplazar a la sociedad burguesa: una sociedad donde los seres humanos, en tanto sujetos, no estén subordinados a las objetivaciones de su actividad teórico-práctica.

DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN AL HUMANISMO DE LA PRAXIS

Hinkelammert descarta la existencia de cambios pronunciados o rupturas abruptas a lo largo de la obra de Marx: esto no sucede ni en su pensamiento en general ni en lo relativo a la crítica de la religión en forma específica; por el contrario, lo que nuestro autor encuentra es un desarrollo coherente de las mismas problemáticas desde los textos tempranos hasta sus obras maduras.

En el caso de la crítica de la religión, el recorrido de Marx comienza en el “Prólogo” de su tesis doctoral (1841)[2], donde afirma: “La filosofía [...] hace su sentencia en contra de los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como divinidad suprema” (Hinkelammert: 2013, p. 182)[3].

Aquí Hinkelammert recuerda que, para Marx, “conciencia” es “ser consciente”, enfatizando que el término “ser” implica “ser vivo”, esto es, con todos los atributos y limitaciones de una vida real, natural, concreta, corporal. Por eso, unos años después, en *La ideología alemana*, Marx y Engels dirán: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real” (Hinkelammert: 2013, p. 182)[4].

A partir de esta consideración, Hinkelammert subraya que la “autoconciencia humana” (que debe ser la divinidad suprema) no es sino la conciencia de sí mismo del ser humano como sujeto vivo, corporal, material, con necesidades que deben ser satisfechas dentro del circuito natural de la vida humana (Hinkelammert: 2013, p. 183).

En 1844, Marx completa la idea que había comenzado a desarrollar en el “Prólogo” de su Tesis. En su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, afirma: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert: 2013, p. 182).

Contrariamente a la opinión corriente según la cual el marxismo se opone a toda religión, lo que surge de estas citas, a juicio de Hinkelammert, es que Marx propone un criterio para discernir dioses falsos de verdaderos: son falsos los dioses que aplastan y humillan al ser humano; este es el verdadero dios. Por tanto, en Marx, crítica de la religión y humanismo coinciden, son dos caras de la misma moneda, dos expresiones de la misma idea.

Es sabido que la interpretación tradicional considera a Marx como un feuerbachiano que, sólo después de tomar y aplicar el concepto de alienación religiosa al análisis del Estado hegeliano, en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, se planta críticamente frente a Feuerbach para señalarle la necesidad de transformar las condiciones materiales que explican la proyección de divinidades en una esfera separada de la vida y la búsqueda de consuelo en ellas. A diferencia de esta lectura, Hinkelammert encuentra en los primeros escritos de Marx –esto es, ya en el “Prólogo” de su tesis doctoral de 1841– una distancia inseparable entre su posición y la de Feuerbach, exclusivamente preocupado por los “dioses celestes”.

De esta manera, aunque desarrollará específicamente el tema en sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845), Marx considera, desde sus primeros escritos, la existencia de dioses terrestres que subordinan al ser humano, convirtiéndolo en un “ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Tales divinidades son, en términos generales, todas las instituciones creadas por la actividad humana y, en el marco de la sociedad capitalista, especialmente el mercado, el dinero y el capital. Su humanismo es “de la praxis” porque sabe que se trata de dioses creados por la actividad humana: “el mundo objetivo es subjetivo” dice Hinkelammert.

En efecto, en la primera de las célebres Tesis sobre Feuerbach, Marx plantea que, precisamente por ser el mundo objetivo un producto de la “actividad sensorial humana” o de la “práctica”, es posible transformarlo a partir de la misma capacidad que lo ha creado. “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo” (Hinkelammert: 2013, p. 186)[5].

Las objetivaciones de la práctica subjetiva, precisamente por ser productos suyos, pueden ser igualmente transformadas por la “actuación revolucionaria, práctico-crítica” del sujeto (cfr. Hinkelammert: 2013, p. 186). Hinkelammert destaca que para Marx la objetividad es subjetiva, porque es producto del sujeto:

Tomar el objeto simplemente como objeto dado, es [una] reducción [...] y no corresponde a la objetividad, que es subjetiva. Que el objeto es subjetivo, para Marx es una verdad objetiva. No se trata de la relación sujeto-objeto de Descartes, de Kant o de Hegel. Es [producto de...] la praxis. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo (Hinkelammert: 2013, p. 186).

Esa subjetividad del ser humano, capaz de objetivarse en todas sus producciones, es el índice de su dignidad, la razón por la cual es inaceptable que esté “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Hinkelammert destaca que, en la décima Tesis, Marx saca una importante conclusión, cuya formulación es la siguiente: “El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad ‘civil’; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada” (Hinkelammert: 2013, p. 186)[6].

Claramente Marx contrapone el “antiguo materialismo” (de Feuerbach), que parte de la sociedad civil (burguesa), al nuevo materialismo (el suyo), que parte de la sociedad “humana” en el sentido de humanizada, esto es, como sociedad donde el ser humano ha conseguido afirmar su dignidad: ya no está arrodillado frente a poderes que lo dominan; finalmente ha conseguido ponerse de pié, echar “por tierra todas las relaciones en que era humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (cfr. Hinkelammert: 2013, p. 187 y s.).

La sociedad humanizada de la que habla Marx ahora es una sociedad donde el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Marx, observa Hinkelammert, “sigue diciendo lo que ha dicho antes. Pero lo hace con otras palabras” (Hinkelammert: 2013, p.187). Tal cambio de palabras se relaciona con que Marx está sumergido en la búsqueda de un “criterio de racionalidad” que conduzca a la sociedad verdaderamente humana, en el sentido de humanizada. “Que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, no es un criterio para la actuación. Sin embargo, orienta. Pero ahora Marx necesita el criterio. En las Tesis sobre Feuerbach no formula todavía ese criterio” (Hinkelammert: 2013, p. 187).

Lo formula finalmente en el Manifiesto Comunista (1848). Allí Marx encuentra lo que ha estado buscando: el criterio de racionalidad a aplicar para que la praxis humana conduzca a la superación de la sociedad burguesa, dominada por los dioses terrestres que sojuzgan y humillan al ser humano. Lo expresa en estos términos: “en sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos, surgirá una asociación, en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos” (Hinkelammert: 2013, p. 187 y s.).

La condición intersubjetiva, colectiva, social de lo humano es el criterio de racionalidad de la práctica humana, pues señala el camino por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano, superando la condición de subordinación a dioses que lo humillan y degradan. Con la aplicación de ese criterio –que el desarrollo de cada uno sea la condición del desarrollo de todos– la mera actuación sensorial humana llega a ser praxis, se hace verdaderamente subjetiva, se convierte en libertad.

En efecto, aspirar a una sociedad en la cual “el libre desarrollo de cada uno sea la condición del desarrollo de todos” significa, en definitiva, reconocer que la vida de cada uno es la condición de la vida de todos, que la autorrealización de cada uno, es la condición de la autorrealización de todos.

Está en juego la concepción de la sociabilidad y la libertad humanas, que Marx concibe como contrapuestas al modo en que se definen ambas en el marco la sociedad burguesa. Mientras en esta “yo soy en la medida en

que te derroto y te someto”[7], en la sociedad a la que aspira Marx la vida del otro es condición de mi vida individual y de la vida colectiva, y la libertad del otro es condición de la libertad individual y colectiva de todos.

Este criterio plantea la plenitud de la vida individual como condición de la plenitud de la vida social, y entiende esa plenitud como libertad: pleno desarrollo de las potencialidades humanas de todos. La sociedad humanizada –que incluye la humanización de la naturaleza, en tanto su vida y su reproducción es condición indispensable para la reproducción de la vida humana– es aquella donde se ha tomado conciencia de la dimensión social de cada ser humano como condición de posibilidad de la vida (y de la vida plena) de todos y de cada uno, y donde esa conciencia conduce a no tolerar el sometimiento del otro, en tanto afecta directamente mi vida y mi libertad.

Así llegamos a que la vida y la libertad del otro es condición de posibilidad de mi vida y mi libertad. Aquí radica el descubrimiento del sujeto (en su dimensión corporal, natural y social) como sujeto vivo y como condición de posibilidad de la subjetividad individual y social, y de la praxis social como capacidad de ese sujeto (colectivo, interdependiente) de producir y transformar el mundo social y cultural en un sentido emancipador.

Aunque retomaremos un poco más adelante este tema, podemos anticipar que la “sociedad humanizada” será aquella donde los seres humanos habremos tomado conciencia de que “yo soy si tú eres”, esto es, de que “el asesinato es suicidio”.

DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA. EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

En el Libro I de *El Capital* Marx retoma el tema de la crítica de los falsos dioses que someten al ser humano, pero lo hace con el término de “fetichismo”, entendiendo por tal el comportamiento autónomo que adoptan los productos del trabajo humano en cuanto sus vínculos están mediados por relaciones mercantiles. En tales condiciones, el fetichismo adviene de forma no intencional e inevitablemente a partir de la institucionalización del mercado como sistema de coordinación de la división del trabajo y de regulación de las relaciones humanas; puede decirse, por tanto, que es expresión del poder que ejerce el mercado como institución divinizada al interior de las sociedades capitalistas[8].

En efecto, Marx se refirió con ese término al hecho de que las cosas (productos del trabajo humano), cuando se convierten en mercancías (objetos producidos para el intercambio), aparecen ante los ojos de sus productores y son experimentadas por ellos como seres dotados de vida propia (cfr. Marx: 1986 [1867], I, pp. 36-47). Para Marx esto sucede porque las mercancías corporizan magnitudes de valor que traducen la medida del trabajo empleado por el productor para producirlas, según el tiempo de su duración. Condensan, por tanto, cantidades equiparables de trabajo abstracto. Dado el carácter privado del trabajo, los productores no disponen de mecanismos que les permitan calcular ni acordar a priori la composición y la distribución del producto total del trabajo colectivo. Por tanto, los movimientos del mercado corrigen a posteriori las inadecuaciones entre las magnitudes de valor de cambio de las mercancías y el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, en comparación con todas las demás. Pero ante los ojos del observador estos movimientos parecen arbitrarios y originados en las mercancías mismas, que se han convertido, para él, en objetos muy especiales, “físicos-metafísicos”, portadores de iniciativa propia y capaces de someternos a sus caprichos (Hinkelammert: 1977, pp. 9-64).

Hinkelammert analiza minuciosamente la teoría marxiana del fetichismo en *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), donde explica ese fenómeno como el resultado, al interior de la sociedad capitalista, de un juego engañoso de espejos, que hace visible (de modo invertido) lo invisible (las instituciones; el mundo de abstracciones que median las relaciones humanas; y especialmente el mercado y las mercancías), al tiempo que invisibiliza lo visible: las necesidades de la vida real de los hombres y mujeres concretos y los valores de uso que las satisfacen.

Hinkelammert destaca allí el hecho de que el mercado es la primera forma histórica de coordinación de la división del trabajo que hace invisibles sus consecuencias con respecto a la vida o la muerte de los seres

humanos. Ello se debe a que las relaciones mercantiles despojan a los individuos de toda determinación cualitativa y concreta, y los presentan –y, en realidad, los conforman– como meros propietarios privados de mercancías equivalentes, que, en el marco de una relación jurídica contractual, establecen el libre consentimiento de cada uno como única condición válida del intercambio.

El contrato se comporta como un espejo en el que se reflejan en forma invertida las relaciones mercantiles: en esa superficie espejada se ven iguales, pero lo cierto es que la relación mercantil, al convertir efectivamente a los individuos en propietarios privados de mercancías intercambiables, ha instaurado el reino de la desigualdad, pues el traspaso de productos no se decidirá ya por la necesidad de los productores, sino por el acuerdo de las voluntades de los propietarios (contrato). Y quienes no tienen nada que intercambiar o no pueden vender su propia fuerza de trabajo como mercancía en el mercado, no están en condiciones de contratar nada y están sentenciados a no poder satisfacer sus necesidades vitales y, en consecuencia, a padecer, enfermar y morir.

Hay aquí un decidido y frontal cuestionamiento a la interpretación vulgar de la relación entre estructura y superestructura, donde la segunda es entendida como mero “reflejo” de la primera.

Marx usa para esta relación de implicancia la palabra reflejo. La relación jurídica refleja la relación económica misma. Evidentemente no se trata de un reflejo en el sentido de un puro reflejo, como podría insinuarlo la palabra superestructura. Se trata más bien de una implicancia, que es decisiva para la existencia de la propia producción mercantil. No se trata de una diferencia de importancia, sino de la constatación de que la propia producción mercantil predetermina el marco de los posibles contenidos de las voluntades. Son los hombres quienes mantienen las relaciones mercantiles funcionando; pero al hacerlo, reciben de las relaciones sociales entre las mercancías las normas que regirán sus propias relaciones (Hinkelammert: 1977, p. 29).

Cuando los seres humanos se reconocen entre sí como propietarios privados, esto es, como “personas cuyas voluntades moran en los objetos”, transforman de hecho a los objetos en mercancías intercambiables. La instauración de relaciones mercantiles es una transformación objetiva del mundo, que no es directamente visible (un objeto sigue siendo un determinado valor de uso), sino que se hace visible a través de la relación jurídica contractual.

La imagen que devuelve el espejo-contrato no “refleja” simplemente; devuelve una imagen deformada, invertida: muestra igualdad donde hay desigualdad. La imagen de igualdad oculta una realidad desigual.

La igualdad puramente abstracta, jurídica y formal, invisibiliza una desigualdad básica y fundamental: la que resulta de la integración de unos en el sistema de la división del trabajo y la exclusión de otros. Los primeros vivirán, los segundos morirán o vivirán una vida permanentemente amenazada por la escasez, la enfermedad y la posibilidad de la muerte prematura por no poder satisfacer sus necesidades.

Este tenso entramado de visibilidad (de lo abstracto-institucional) e invisibilidad (de lo concreto-material) configura un nudo problemático, que invita a complejizar el concepto de “realidad” y se convierte en el núcleo de la crítica de Hinkelammert a la interpretación vulgar de la relación entre ser y conciencia (estructura y superestructura) en términos de reflejo. Precisamente su posición consistirá en rechazar la atribución a Marx de una oposición entre “pura” apariencia y “verdadera” esencia, donde la primera instancia sería “mero” reflejo (consecuencia) de la segunda (causa). Y ello, al menos, por dos razones. Por una parte, si los objetos se aparecen como mercancías es porque han devenido tales: la “apariencia” tiene, por tanto, estatuto de realidad y de verdad (no es “mero” reflejo superestructural). Por otra, la interpretación de que existe una unidireccionalidad entre ambas instancias (donde los fenómenos de la conciencia social son siempre lo producido y nunca inciden en la realidad material, provocando efectos reales en ella) es, para nuestro autor, completamente errónea. Lo que ocurre verdaderamente es lo contrario: la aludida transformación efectiva de las cosas en mercancías es el resultado de la penetración del mundo objetivo (estructural) por una relación jurídica subjetiva (superestructural): el contrato (cfr. Hinkelammert: 1994, pp. 1-6).

Más que una oposición entre apariencia superficial y esencia profunda (y verdadera), para Hinkelammert la oposición categorial que piensa Marx se establece entre totalidad de lo real, por una parte, y experiencia

inmediata y parcial, por otra. Y lo que se juega en tal oposición no es un asunto de profundidad ni de verdad –según la antinomia: “imagen aparente y superficial” vs. “esencia verdadera y profunda”–, sino de complejidad dialéctica de la realidad.

Dicha complejidad es analizada por Hinkelammert como un juego entre dos planos de realidad: el del ser (lo que es) y el del no ser o del deber ser (lo que no es, pero que anhelamos, pensamos o proyectamos; en tal sentido: aquello que, no siendo, debería ser). Marx, en su teoría del fetichismo, hace jugar ambos planos: lo visible o aparente –los individuos son meros propietarios privados de mercancías intercambiables– muestra lo que las cosas son y el modo en que aparecen y las experimentamos. Pero ese ser no es toda la realidad, sino sólo un fragmento de ella: la forma fragmentaria que captamos a nivel de la experiencia directa que tenemos de lo real. Haciendo un uso bastante libre de los términos aristotélicos de potencia y acto, podríamos decir que, para un ser potencialmente infinito como el ser humano[9], la realidad es más compleja que la experiencia inmediata, fragmentaria y parcial, que, como sujetos finitos, tenemos de ella; es una totalidad dialéctica que incluye lo que es (la apariencia) y lo que no es (la ausencia), pero que podría ser. Este no ser, que integra la realidad como la otra cara de lo visible empírico, es la infinitud que no somos en acto, pero a la que aspiramos ineludiblemente y con la que medimos permanentemente nuestros límites infranqueables y nuestras posibilidades.

Con otras palabras, el contrato es la forma visible en que se reconocen los sujetos entre sí en la sociedad mercantil, esto es, como meros propietarios privados de mercancías; ahora bien, esta forma de reconocimiento deja fuera otra dimensión: la de personas que se relacionan como sujetos de necesidades, como sujetos directamente sociales.

Esa dimensión humana “ausente” es trasladada paradójicamente a las cosas. Los objetos, penetrados por la relación jurídica contractual, devienen cosas dotadas de vida propia, sujetos sociales que se relacionan entre sí. En la medida en que las personas se relacionan como meros propietarios unidos por un vínculo contractual, resultan dominados por las relaciones “sociales” entre cosas. En el seno de la relación contractual ha acontecido una inversión, por la cual lo humano-concreto (el sujeto vivo, corporal y necesitado) ha resultado subsumido bajo el imperio de lo abstracto (la institución mercado).

En el marco de esta interpretación, Hinkelammert se pregunta qué carácter tiene el tránsito desde la crítica de la religión hacia la teoría del fetichismo de la mercancía. Esta última, ¿representa un abandono de la primera o es su continuación? En este caso, ¿a qué se debe el cambio de terminología?

Para nuestro autor, Marx no abandonó nunca la crítica de la religión, sino que la continuó como crítica del fetichismo al interior de la economía política.

Marx no rompe con Feuerbach al escribir sus tesis sobre Feuerbach. Mucho antes ya había roto con Feuerbach. Esta ruptura ya está presente en el prólogo a su tesis doctoral. Feuerbach no conoce dioses terrestres. Se trata de estos dioses terrestres que Marx posteriormente ubica sobre todo como el mercado, el dinero y el capital. No se los puede hacer desaparecer declarándolos ilusiones, como Feuerbach hace con los dioses celestes. Estos dioses terrestres se experimentan y someten en caso de necesidad por la fuerza. Aquí está la primera ruptura con Feuerbach, de la cual resultan todas las rupturas posteriores (Hinkelammert: 2013, p. 189).

Si Marx dejó de hablar de “religión”, fue porque nada había ya que agregar a la crítica de los falsos dioses celestes; sin embargo, seguía siendo necesario enfrentar a los terrestres, que no dejan de existir ni de operar autónomamente porque tomemos conciencia de que son resultado de la actividad humana. Los llama entonces “fetiches”.

Eventualmente otra razón del cambio de terminología podría encontrarse en el propósito de formular esa crítica en términos universales, sin limitarla al espacio particular de una determinada religión ni de todas ellas en su conjunto. Los dioses terrestres, responsables de la transformación del ser humano en un “ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, son objeto de experiencia y deben ser por tanto objeto de estudio de una ciencia y, particularmente, de la ciencia económica. En efecto, la economía política debe, por una parte,

poner al descubierto cómo opera esa subordinación del ser humano, siguiendo qué leyes y apelando a qué recursos institucionales, y, por otra, debe mostrar de qué modo es posible que el ser humano reaccione ante ese poder y lo enfrente (Hinkelammert: 2013, p. 184 y ss.).

LA CONTINUACIÓN DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN EL CAPITAL. EL ASESINATO DEL HERMANO

¿Cómo prosigue este recorrido en *El Capital*? ¿Qué aportes importantes añade esta obra a la deriva crítica de la religión iniciada por Marx en el “Prólogo” de su tesis doctoral y continuada a través de sus escritos hasta arribar a la denuncia del fetichismo mercantil?

Hinkelammert señala dos importantes hallazgos.

Por una parte, la meta de una sociedad humanizada en la que todos los seres humanos reconocen la realización y la libertad del otro como condición de las suyas propias, adquiere una connotación nueva, que, aunque sugerida desde antes, no es explicitada en forma cabal sino en el capítulo XIII de *El Capital*. Se trata de un corolario de la mentada pertenencia del ser humano a la naturaleza: siendo ser vivo, corporal y vulnerable, toda posible autorrealización exige la satisfacción de sus necesidades materiales como requisito previo. Esto no es posible sin la mediación no sólo de los otros seres humanos, sino también de la naturaleza. La corporalidad humana hace de los seres humanos seres sociales, que necesitan de sus congéneres para sobrevivir; pero también los hace seres naturales, que necesitan igualmente de la naturaleza para solventar sus necesidades y reproducir su vida.

De allí que, en total coherencia con el recorrido crítico de su pensamiento anterior, al final del capítulo XIII de *El Capital*, Marx da un paso más en su reflexión e incorpora, en la formulación de su imperativo categórico, la necesidad de liberación y dignificación de la propia naturaleza, en tanto cuerpo ampliado de la humanidad.

Lo expresa de este modo: “la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (Hinkelammert: 2013, p. 185)[10].

Marx sabe que la posibilidad de la vida y de la autorrealización humanas se asienta en la preservación de la naturaleza, como reservorio vital del cual dependemos para la producción de los valores de uso que satisfacen nuestras necesidades corporales, y del ser humano como sujeto capaz de transformarla. Su crítica a la sociedad capitalista denuncia la irracionalidad autodestructiva que la gobierna, frente a la cual Marx pone en el centro de la discusión la posibilidad de la vida humana. Existe un circuito natural de la vida, por fuera del cual no hay vida posible: ser separado de ese circuito es ser condenado a muerte. Y, además, las muertes producidas por la exclusión del circuito de la vida, socaban el sistema mismo. Puede decirse, por tanto, que esas muertes son “asesinatos-suicidios”, que ponen en riesgo la vida del mismo que mata o deja morir y, a la larga, la vida de todos.

“Asesinato es suicidio” es el lema que utiliza Hinkelammert para expresar la misma idea. Ambos filósofos (Marx y Hinkelammert) sostienen que el ser humano es parte de una totalidad socio-natural. Por tanto, para reproducir su vida, necesita integrarse con los demás seres humanos y con la naturaleza. El circuito natural de la vida humana requiere, como condición de su realización, la división social del trabajo y la interdependencia de los productores, entre ellos y con la naturaleza. La vida es una trama intersubjetiva que abarca esa totalidad.

Hay una interdependencia humano-natural. Por tanto, ni la naturaleza ni el otro social son meros objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen condiciones de posibilidad de la vida en general. De su reproducción y afirmación depende la vida y la autorrealización, tanto de cada individuo como de la especie en su conjunto. “El ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto” (Hinkelammert: 2002, p. 348).

Esta intersubjetividad social y natural puede expresarse con el aserto: “yo soy si tú eres”, que remite al “amor al prójimo” exigido por el primer mandamiento del judaísmo y el cristianismo, así como también presente en la sabiduría ancestral de numerosas culturas[11].

A juicio de Hinkelammert, en la denuncia de la irracionalidad capitalista –que “sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre”– permanece operante la crítica de la religión como crítica de los dioses terrestres en cuanto dioses falsos. El criterio para discernir su falsedad continúa también siendo el mismo:

Se trata del mismo criterio que Marx había presentado en la su Crítica de la filosofía del derecho de Hegel: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin este criterio toda la crítica del fetichismo no tiene el más mínimo sentido (Hinkelammert: 2013, p. 185).

Marx tenía un criterio: los dioses –sean celestes o terrestres– son dioses falsos, si en su nombre y a través de ellos se legitima que el ser humano sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Este criterio es empírico [...] se puede mostrar a esos dioses como dioses falsos utilizando ese criterio (Hinkelammert: 2013, p.192).

Por otra parte, el segundo hallazgo de Marx incumbe a una ulterior determinación de su crítica de la religión, que se hace explícita cuando sostiene que, siendo la intersubjetividad socio-natural una totalidad a la que pertenecemos y de cuya realización y reproducción dependen nuestra libertad y vida individuales, cualquier situación de subordinación del ser humano y de la naturaleza a falsas divinidades, que los humillan, sojuzgan, abandonan y desprecian, es, no sólo una forma de asesinato-suicidio (que amenaza a la larga la existencia de todos y de cada uno), sino además un asesinato muy particular: es asesinato del hermano.

Para Hinkelammert, de la importancia que Marx otorga a la figura del “asesinato del hermano”, como crimen fundamental sobre el que se asienta el capitalismo, da cuenta el lugar que le reservó a una cita del poeta latino Horacio, donde se condena el “asesinato del hermano” y se sugiere que, a la larga, es un suicidio.

Dicha cita, que reproducimos a continuación, se encuentra al final del capítulo XXIII de El Capital, que, según Hinkelammert, es el último de la obra tal como fue concebida originalmente y publicada por Marx, pues los dos últimos capítulos (XXIV y XXV) corresponden a temas históricos y fueron pensados por su autor como anexos[12]. Por tanto, la cita de Horacio culmina toda la teoría marxiana de crítica de la economía política y sintetiza todo el contenido de El Capital. La cita es la siguiente: “Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: ‘Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis’ (Horacio)” (Hinkelammert: 2013, p. 189)[13].

Hinkelammert subraya que Marx no traduce al alemán la frase en latín, aunque luego la traducción (muy mala, según nuestro autor) fue incorporada en el texto. Propone la siguiente traducción: “Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano” (Hinkelammert: 2013, p. 189).

Que el “duro destino” que atormenta a los romanos es consecuencia del fratricidio queda aclarado en los dos siguientes versos de Horacio, que Marx no incorpora en su texto, pero que sin duda conoce: “ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus cruor” (Hinkelammert: 2018, p. 261).

Cuya traducción, propuesta por Hinkelammert, es: “desde que corrió la sangre inocente de Remo por la tierra, [hay] una maldición para los descendientes” (Hinkelammert: 2018, p. 261).

Hay una polisemia encerrada en la cita de Horacio, colocada por Marx al final del capítulo XXIII de El Capital, que Hinkelammert se esfuerza por desentrañar paso a paso.

La “vieja reina de los mares” está amenazada por una “joven república gigantesca”, que le anuncia el destino fatal de su caída: hay un crimen, el asesinato del hermano, que debe pagarse y que se cobrará justicia a mediano o largo plazo.

En el fragmento, Roma, símbolo del imperio en todos los tiempos, es la Inglaterra de la época de Marx, que, en los siglos XVIII y XIX reivindicaba para sí el título de “reina del mar”; título que antes había identificado al antiguo imperio romano, frente al cual Horacio pronuncia su juicio condenatorio[14]. Hinkelammert argumenta que Marx cita a Horacio porque lo que dice el poeta latino sobre el antiguo imperio romano vale igualmente para el imperio británico de su época. Con el mismo criterio, hoy y para nosotros, la nueva “vieja

reina del mar” serían los Estados Unidos, al menos como potencia militar mundial; por tanto, también les cabe lo que dice Marx.

Tenemos, entonces, de un lado, los sucesivos imperios que han dominado el mundo; de otro está, según Marx, “la joven república gigantesca”; cuya presencia frente al poder recuerda que éste (Roma, Inglaterra, Estados Unidos) ha cometido un crimen: el “asesinato del hermano”.

Este concepto condensa un enorme juego de significaciones. Para Horacio, el asesinato del hermano connota las guerras civiles romanas del siglo I a.C., época en la que él poeta vivía; pero también resuena en su cita un asesinato anterior, el de Remo por Rómulo. En todo caso, dice Hinkelammert:

Horacio restringe el concepto de hermano a esta relación en el interior de un pueblo, que para él es el pueblo romano. Por tanto, matar a otro romano es asesinato del hermano, pero matar a un galo o un germano no lo es. Marx, sin duda, se refiere a un concepto de asesinato del hermano en el cual todos los otros seres humanos son hermanos. En Marx es un concepto universal (Hinkelammert: 2018, p. 261).

En el caso de Marx, europeo y occidental, el asesinato del hermano que funge como referencia universal procede de otra tradición: es el mito judío de Caín y Abel, según el cual Caín, asesino de su hermano, es el fundador de las civilizaciones: por tanto, el fundamento de todas ellas es el asesinato del hermano. “Se trata de parte de Marx de una referencia indirecta a Caín. Pero indirecta porque, supongo yo, no se quiere inscribir en una tradición determinada solamente. Es una referencia, a la vez, a lo que constituye la dominación” (Hinkelammert: 2018, p. 262).

En cualquier caso, en todas sus acepciones míticas, el del hermano es un asesinato que lleva consigo la fatalidad del destino que asecha al asesino, al poder que se ha erigido como consecuencia del asesinato: la “vieja reina de los mares”, el poder mundial en sus diversas versiones históricas. Esa fatalidad es interpretada por Hinkelammert en el sentido de que es el mismo asesinato del hermano el que subvierte el Imperio: dada la circularidad de la vida, el asesinato socaba las bases de sustentación sobre las que se levanta el sistema que mata. La autodestrucción es un efecto indirecto o no intencional del asesinato, que en términos de la conciencia cotidiana se experimenta como el castigo correspondiente al crimen del asesinato del hermano, pecado atroz que debe saldarse fatalmente.

Lo interesante es que Marx, en la cita anterior, contrapone a la “vieja reina de los mares” (Inglaterra en su tiempo, EEUU en nuestro tiempo, Roma en la antigüedad) la “república gigantesca”. Es la sociedad civil desde abajo, que constituye república y que no puede sino constituirse sin considerar el asesinato del hermano como asesinato fundante [de la dominación]. Se trata de [los] movimientos de emancipación (Hinkelammert: 2018, p. 262).

La “joven república gigantesca”, que Marx confronta con el imperio de turno, es la expresión de la sociedad civil que se levanta desde abajo, y exige terminar con el asesinato del hermano. Exige recuperar la democracia para controlar las burocracias privadas de las empresas mundiales y el mercado; subordinar a las divinidades mercancía, dinero y capital, y poner la economía al servicio de la vida humana y de la naturaleza. Es el sujeto viviente que se levanta y grita frente al sistema, lo subvierte porque rechaza como falsos los dioses terrestres, devenidos en poderes que subordinan a los seres humanos, y reclama el lugar de éste como divinidad suprema.

Lo que subvierte al imperio, no es simplemente la tasa de ganancias decrecientes como problema objetivo. Detrás aparece el sujeto. Lo que subvierte, es el asesinato del hermano. Pero ¿dónde se lleva a cabo este asesinato del hermano? Siempre y cuando el ser humano es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx siempre vuelve sobre eso, aunque no lo cita expresamente [...]. Es asesinato del hermano someterse a dioses terrestres falsos [...]. Este asesinato del hermano subvierte los imperios (Hinkelammert: 2013, p. 189 y s.).

En definitiva, el asesinato del hermano es, a juicio de Hinkelammert, el aplastamiento del ser humano por la entronización de falsos dioses terrestres, que lo tratan como un ser humillado, sojuzgado y despreciable. Este crimen socaba las bases de la sociedad capitalista, que no sabe ni puede producir riqueza más que destruyendo al ser humano y a la naturaleza, que son, precisamente, las fuentes de la misma. Por eso, el asesinato del

hermano encierra la maldición de su caída. La esperanza de que con el capitalismo no termine también la vida en el planeta tierra depende de la “joven república gigantesca”.

CONCLUSIONES

Al principio de este trabajo mencionamos dos citas de Marx, consideradas por Hinkelammert como claves para la interpretación de su pensamiento, correspondientes ambas a obras tempranas: la primera de ellas, tomada del “Prologo” de su Tesis Doctoral (1841), contiene la sentencia de la filosofía contra los falsos dioses; la segunda es la formulación de su imperativo categórico, en su Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (1844).

Hinkelammert propone el ejercicio de juntar ambas citas claves, reemplazando el término “filosofía” por el de “pensamiento crítico”, que, dentro del repertorio actual de términos disponibles, le parece más apropiado para el concepto que Marx quería expresar. De este ejercicio resulta esta argumentación:

El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen al ser humano consciente de sí mismo” (en tanto ser vivo, natural, corporal y necesitado) como “divinidad suprema”. De allí se sigue el imperativo categórico de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano” ha sido desplazado del lugar que le corresponde como “divinidad suprema”, y en cuyo nombre se han establecido en su lugar falsos dioses que lo han rebajado a la condición de “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (cfr. Hinkelammert: 2013: 183).

Esta síntesis argumentativa concentra, a juicio de Hinkelammert, el paradigma de la crítica marxiana de la religión -aplicado luego a la economía política-, que coincide cabalmente con el paradigma del humanismo de la praxis: éste reconoce al ser humano como artífice de los productos objetivados de su actividad subjetiva, y no acepta, en consecuencia, su subordinación a estos, convirtiéndolos en falsos dioses que lo humillan, someten y degradan.

Marx propone, de esta forma, un criterio de discernimiento respecto de la religión y de los dioses (verdaderos o falsos), que no representa un ataque a la religión misma. Seguramente supone que, develado el carácter falso de los dioses que oprimen al ser humano, la religión devendría superflua y desaparecería. Pero incluso si esta suposición de Marx no se cumpliera y fuera completamente errónea, y la religión siguiera existiendo e influyendo a los seres humanos, su crítica a la religión mantiene su validez como criterio de discernimiento de los dioses terrestres falsos. Siguen siendo falsos los dioses terrestres que aplastan y oprimen a la única divinidad suprema: el propio ser humano. Este, como tal, debe echar por tierra todas las relaciones en las cuales resulte un ser “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. “Eso es el paradigma de la crítica marxiana de la religión y a la vez el paradigma del humanismo. Me parece que a la vez es el paradigma del mismo pensamiento crítico” (Hinkelammert: 2013, 184).

Frente a la irracionalidad del sometimiento humano por falsas divinidades (mercancía, dinero, capital), Marx formula el criterio de racionalidad que debe orientar la búsqueda de superación de la sociedad burguesa y la consiguiente construcción de una sociedad donde finalmente el ser humano sea la divinidad suprema para el ser humano. Esa será, para Marx, la sociedad “humana” en el sentido de humanizada, esto es –he aquí el criterio de racionalidad buscado y formulado–: “una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos”. La divinidad devuelta al ser humano es sinónimo de su libertad, y esta supone el reconocimiento de la autorrealización del individuo humano como necesario para la autorrealización de todos y cada uno.

En la interpretación de Hinkelammert, en el seno de la economía política, la crítica de Marx se encamina contra los fetiches de la mercancía, el dinero y el capital. En su obra cumbre reformula su imperativo categórico incluyendo a la naturaleza, cuerpo ampliado del ser humano, como dimensión que debe ser liberada del dominio de los dioses falsos terrestres e incorporada en el concepto del ser humano como ser supremo. El Capital culmina (según la hipótesis de que el capítulo XXIII es el último del primer tomo) con una condena al asesinato del hermano, que recupera toda la significación de su imperativo categórico y todo el alcance del humanismo de la praxis, al tiempo que advierte sobre el potencial destructivo de la sociedad

capitalista y su custodio: el poder imperial mundial. Finalmente, plantea la esperanza de una alternativa en la reacción del sujeto humano como sujeto viviente.

NOTAS

BIBLIOGRAFÍAFERNÁNDEZ NADAL E. y G. SILNIK (2012). Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert. Buenos Aires: CLACSO y CICCUS.

HINKELAMMERT, F. (1970). Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia. Buenos Aires: Paidós.

HINKELAMMERT, F. (1977). Las armas ideológicas de la muerte. San José: EDUCA-DEL.

HINKELAMMERT, F. (1994). “La teoría de la modernidad y el pensamiento de Marx. Algunas reflexiones sobre un libro de Jacques Bider” (San José, inédito, 34 p.), en <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/items/show/2574> (consulta 5 de abril de 2021).

HINKELAMMERT, F. (1996). El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto. San José: DEL.

HINKELAMMERT, F. (2002). El retorno del sujeto reprimido. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

HINKELAMMERT, F. (2003). “El nuevo imperio y nosotros”. Pasos. Segunda Época, San José, n.o 107, mayo-junio.

HINKELAMMERT, F. (2007). Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. San José: Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2013). La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso (2º ed. ampliada). Costa Rica: Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2017). La vida o el capital. Antología esencial. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado. Buenos Aires: CLACSO, ALAS y Universidad Nacional de Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (2018). “El asesinato del hermano como asesinato fundante. La crítica de la religión como dimensión imprescindible de la crítica de la ideología”, en Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo. México: Akal, 227-267.

MARX, K. y F. ENGELS (1959 [1946]). La ideología alemana. Montevideo: Pueblos Unidos.

MARX, K. (1986 [1867]). El Capital, I (2 ed). México: Fondo de Cultura Económica.

MARX, K. (1987 [1845]). Tesis sobre Feuerbach, en Obras escogidas, vol I. Buenos Aires: Cartago.

Notas[1] Una versión preliminar de este artículo fue leída en el Segundo Seminario Internacional El Capital -150 Aniversario (1867-2017), realizado en Bogotá en octubre de 2016, y luego publicado como: Estela FERNÁNDEZ NADAL (2017) “Recepción del marxismo en América Latina. Franz Hinkelammert: su lectura de la crítica marxiana de la religión”, en RIVERA MONSALVE, Magda (comp.), Memorias del Segundo Seminario Internacional El Capital-150 aniversario (1867-2017). Teoría y Praxis, Bogotá, pp. 385-403.

[2] La Tesis de Marx se tituló: “Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro”, con ella se doctoró en Filosofía en abril de 1841. en la Universidad de Jena.

[3] Traducción directa del alemán de F. Hinkelammert; el subrayado es suyo.

[4] Cfr. Marx y Engels: 1959 (1846), p. 25.

[5] El subrayado es de Hinkelammert.

[6] El subrayado es de Hinkelammert; en el original de Marx sólo está subrayada la palabra “humana”; (cfr. Marx: 1987 [1845], I, p. 11).

[7] Hinkelammert encuentra la expresión de esta idea ya en la época clásica griega, donde “yo soy libre en cuanto puedo comprobar que tengo esclavos”. Eurípides lo pone en boca de su Ifigenia: “Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros” (Hinkelammert: 2013, p. 188). En la época moderna, quien expresa esta idea de autorealización como derrota del otro es Nietzsche, cuando dice: “Cuando vas donde la mujer, no olvides el látigo” (Así habló Zaratustra). Hinkelammert lo explica del siguiente modo: “Eso significa: compruebo mi masculinidad tratando a la mujer con látigo” (Hinkelammert: 2018, p. 263).

[8] En realidad, Hinkelammert vincula al mercado con las sociedades modernas en general, y no sólo con las capitalistas. Aunque lo postularon de hecho, las experiencias históricas socialistas no pudieron prescindir del mercado. A esta constatación fáctica habría que agregar, además, que la razón profunda de esos intentos fallidos radica en la condición finita del ser humano, que frustra cualquier realización efectiva de una coordinación a priori de la división social del trabajo; ese tipo de coordinación sería, precisamente, la condición necesaria (pero no factible) para evitar el automatismo del mercado (Hinkelammert: 1970, pp. 145-163, 261-280).

[9] Para Hinkelammert, el ser humano es un ser infinito, atravesado por la finitud: “Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esa finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente

finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud” (Hinkelammert: 2007, p. 188).

[10] La edición citada reza: “la naturaleza y el trabajador”, pero Hinkelammert corrige: “la naturaleza y el hombre” y subraya ambos términos (Marx: 1986 [1967], p.423 y s.).

[11] Hinkelammert rechaza la traducción del primer mandamiento en los términos: “ama a tu prójimo como a tí mismo”. Siguiendo a Rosenzweig, Buber y Levinas prefiere traducirlo de un modo que denota más claramente su profundo significado: “ama a tu prójimo, él eres tú”. Cfr. Fernández Nadal, E. y G. Silnik: 2012, pp. 70-76.

[12] Dice el autor: “Marx vuelve a la problemática del asesinato del hermano como asesinato fundante, que constituye toda una manera de ver la sociedad humana. Lo hace en un lugar muy destacado. Se trata del final de su edición del libro El Capital, que se editó la primera vez en 1867. Tiene en este tiempo un solo tomo. Posteriormente y después de la muerte de Marx, Friedrich Engels compone dos tomos más a partir de manuscritos no publicados de Marx. [...La cita] se encuentra al final de toda su presentación de la crítica de la economía política. Esta edición tiene veinticinco capítulos. Pero los capítulos XXIV y XXV forman más bien un anexo referente a la historia del capitalismo, en especial a lo que Marx llama acumulación originaria. Con el capítulo XXIII termina su teoría de la crítica de la economía política. [...Con la cita en cuestión] termina el análisis principal en el capítulo XXIII. Como se ve, se trata de un lugar muy especial. Es el final del análisis teórico de la más grande obra suya que Marx personalmente edita” (Hinkelammert: 2018, p. 260). Cfr. también Hinkelammert: 2013: pp. 189-190).

[13] La traducción del latín es de Hinkelammert, que corrige la edición en español (cfr. Marx: 1986 [1867], I, p. 606).

[14] “No es la primera vez que un país se anuncia como nueva Roma. Lo hizo primero el imperio de la Edad Media europea fundado por Carlomagno. Se autodenominaba Sacro Imperio Romano. De igual modo, durante la Revolución Francesa, los jacobinos reclamaron la nueva república romana y posteriormente Napoleón el nuevo imperio romano. También la Rusia zarista se proclamó la Tercera Roma y Stalin recuperó este símbolo durante la Segunda Guerra Mundial. En esta línea aparece asimismo el tercer Reich de la Alemania nazi. El primer Reich, en relación con el cual la Alemania nazi se consideraba el retorno como tercer Reich, era el Sacro Imperio Romano de la Edad Media. Hoy los Estados Unidos pretenden ser la nueva Roma” (Hinkelammert: 2003, p. 47).