

Luis Martínez Andrade

## Usos e interpretaciones profético-materialistas de *El capital*

---

**Resumen:** *La relación entre el marxismo y la Teología de la liberación ha sido explorada por algunos investigadores para señalar la existencia de afinidades electivas entre estas corrientes de pensamiento en la crítica del capitalismo. Este artículo aborda la lectura de El Capital que algunos teólogos de la liberación han realizado y, al mismo tiempo, muestra la manera cómo estos teólogos la incorporaron en su proyecto teórico.*

**Palabras clave:** *Teología de la liberación, fetichismo de la mercancía, idolatría, capitalismo*

**Abstract:** *The link between Marxism and Liberation Theology has been explored by some researchers to account for the elective affinity between these currents of thought. This article analyses the reading of Capital that some liberation theologians have made, while showing how these theologians have incorporated it into their theoretical project.*

**Keywords:** *Liberation Theology, Commodity fetishism, Idolatry, Capitalism*

La recepción católica de la obra de Karl Marx ha estado marcada no sólo por fuertes tensiones ideológicas sino también por una profunda desconfianza a su supuesto “comunismo ateo” (Löwy, 2019, p. 185). Desde finales del

siglo XIX, a través de la condena al socialismo por el papa León XIII (*Rerum novarum*), hasta la publicación en 1984 de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”* por el cardenal Joseph Ratzinger, entonces prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, el pensamiento de Marx no ha dejado de suscitar suspicacia entre las autoridades del Vaticano. Para el historiador Denis Pelletier (2018), en el caso del hexágono francés, hubo tres eventos que comenzaron a modificar la relación entre el mundo católico y el marxismo: 1) la difusión de las ideas del filósofo ruso Nikolái Berdiáyev<sup>1</sup> por parte del círculo de Meudon promovido por Jacques Maritain, 2) la estrategia de la “mano tendida” alentada, en el marco de la estrategia del Frente Popular, por el Partido Comunista francés y 3) la emergencia durante los años treinta de una lectura heterodoxa de Marx realizada por el grupo Filosofía (Henri Lefebvre, Georges Politzer, Norbert Guterman) que publicó en 1933 la primera traducción de *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844* en la revista *Avant-Poste*. Por medio del seminario de Alexandre Kojève impartido, entre 1933 y 1939 en la *École pratique des hautes études* (EPHE), se produce una “recepción hegeliana” de Marx generando así un vínculo entre católicos y marxistas (Pelletier, 2018, p. 307). En ese sentido, el historiador francés observa que el diálogo entre cristianos y marxistas ya había



dado algunas señales mucho antes que surgiera, a finales de la década de los sesenta, el “movimiento izquierdista” (Pelletier, 2002) del catolicismo francés. El interés en la obra de Marx, especialmente su texto *El Capital*, en el seno de la teología católica francesa se puede rastrear en la figura de Louis-Joseph Lebret<sup>2</sup> (1897-1966) pues en 1938 este sacerdote dominico no sólo leyó cuidadosamente *El Capital* sino que incorporó algunas ideas en su movimiento “Economía y Humanismo” (Pelletier, 2018, p. 309). En 1953 Pierro Bigo puso en circulación su *Marxismo y Humanisme. Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*<sup>3</sup> y, en 1956, el jesuita Jean-Yves Calvez publicó su libro *La Pensée de Karl Marx* (El pensamiento de Carlos Marx) en donde dedica algunos capítulos al análisis de *El Capital*<sup>4</sup>. Cuatro personajes de la orden dominicana fueron centrales en la recepción católica de Marx: Henri-Charles Desroches, Marie-Dominique Chenu, Albert Bouche y Maurice Montuclard (Pelletier, 2018, p. 312). Por otra parte, el fundador de la *Jeunesse ouvrière chrétienne*, el prelado belga Joseph Cardijn (1882-1967) durante su detención en 1916 por las autoridades alemanas realizó una lectura de *El Capital* (Verhoeven, 1972). Aunque la teología católica, especialmente la francesa, se interesó por la temática de alienación planteada por el joven Marx, su acercamiento a *El Capital* le permitió cuestionar, desde una óptica socio-económica, las consecuencias de la dinámica del capitalismo<sup>5</sup>. Del otro lado del Atlántico, concretamente en Brasil, el caso del padre jesuita Henrique Cláudio de Lima Vaz<sup>6</sup> (1921-2002) representa los primeros escarceos de una lectura la obra de Marx, especialmente de *El Capital*, en las esferas eclesásticas de Latinoamérica. En su artículo “Marxismo y filosofía” de 1959, Lima Vaz examinó el proceso de trabajo descrito en el libro I de *El Capital* llegando a la siguiente conclusión: el marxismo, como humanismo absoluto, es un humanismo del trabajo y, por tanto, es una crítica (revolucionaria) del trabajo alienado. El proletariado industrial representa para Marx, nos dice el jesuita brasileño, la esperanza de realización final del hombre (Lima Vaz, 1959, p. 63).

Por su parte, el investigador Jaime Ortega (2021) propone una cartografía muy interesante

sobre las lecturas de *El capital* en América Latina. Apoyándose en los trabajos de Alberto Parisí (1988) y de Horacio Tarcus (2019) principalmente, Ortega Reyna (2018, p. 29) observa la importancia de la Revolución cubana de 1959<sup>7</sup> en la “productividad de los discursos” generados por la lectura de *El capital* en el espacio latinoamericano. Para este investigador mexicano, la necesidad de captar la especificidad del capitalismo local (Ortega, 2021, p. 63) obligó a una pléyade de pensadores (destacando Agustín Cueva y Enrique Semo) a trabajar la noción “des acumulación originaria”. En el ámbito de las ciencias sociales, Ortega Reyna advierte el papel tanto de Ruy Mauro Marini como de René Zavaleta Mercado en el análisis de la política, la revolución y la teoría. Resulta interesante mencionar que el investigador mexicano reconoce la importancia del trabajo del economista de origen alemán Franz Hinkelammert (Ortega, 2021, p. 67) en lo que refiere al desarrollo de la categoría del fetichismo. Por nuestra parte, saludamos el esfuerzo de Ortega por mostrar las múltiples derivas –no sólo en el plano de la economía sino también en el ámbito filosófico e histórico– de la lectura de *El capital* y, de ahí, proponemos en este artículo un acercamiento a los usos e interpretaciones profético-materialistas realizadas por los teólogos de la liberación. Para ello, este texto se divide en dos momentos. Primero analizamos las “afinidades electivas” entre la denuncia de los profetas bíblicos y el pensamiento de Marx para posteriormente abordar el trabajo de algunos miembros de la Escuela del DEI.

## Karl Marx y los profetas de la Biblia

Es un hecho conocido que durante el ciclo universitario de 1838-1839 el joven Karl Marx siguió un curso optativo sobre el profeta Isaías impartido por Bruno Bauer (Elleinstein, 1981, p. 38). Líder del círculo berlines de jóvenes hegelianos conocido como el *Doktorklub*, Bauer fue designado *Privat dozent* en octubre de 1839 en la facultad de Teología de la Universidad de Bonn. Oponiéndose a algunos planteamientos expuestos en la obra de 1835 *Des Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (“La vida de Jesús, críticamente

elaborada”) del teólogo y filósofo alemán David Strauss, Bruno Bauer publicó su *Crítica de la historia de la revelación* (1838) rompiendo así con los teólogos ortodoxos. A partir de allí, el reciente nombrado *Privat dozent* comenzó su crítica radical de los Evangelios (Raddatz, 1978, p. 35). Sin embargo, en el verano de 1841, Bauer participó como orador en una manifestación organizada por el *Doktorclub* en solidaridad con el diputado liberal Karl Welcker y, por tal razón, fue revocado por orden del rey de su cargo en la universidad (Elleinstein, 1981, p. 45). De este modo, el joven Marx se quedó sin asesor de tesis. Para el filósofo Enrique Dussel (1985, p. 180), el período de formación del joven Marx, entre 1835 y 1841, puede ser definido como el paso del creyente al crítico de la religión. A diferencia de su amigo Federico Engels (hijo de un burgués industrial), Marx creció en un ambiente permeado en la tradición bíblica (su abuelo y su tío habían sido rabinos de la ciudad de Tréveris). De allí que Dussel (1985) sostenga que:

Esto es ya un elemento definitivo. El hecho de que en *El capital* se hable de fetichismo (o idolatría) de la mercancía y se mencione (hasta en latín, como en el capítulo II del libro I) al *Apocalipsis* cuya “bestia” es el “capital”, no deja de indicar un momento constitutivo de su personalidad subjetiva concreta. (p. 181)

La participación del joven Marx, nos dice Dussel (1985, p. 184), lo llevaron a comenzar una crítica de la religión. En el momento que descubre a Hegel, Marx también inició su crítica desde la filosofía de la religión. De hecho, la divergencia entre los viejos y los jóvenes hegelianos radicaba en la centralidad de la crítica de la religión (Reyes & Zamora, 2018, p. 21). En la tesis de doctorado sobre *La diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* defendida en 1841, Marx sostiene que la autoconsciencia humana es la divinidad suprema (Hinkelammert, 2009, p. 17).

A partir de 1842, el joven Marx comenzó una crítica política de la religión y de la filosofía (Reyes & Zamora, 2018, 27) en donde la cuestión del fetichismo (Dussel, 2017, p. 40) ya está

presente. En el *Cuaderno de Bonn* de 1842 se encuentran referencias a la obra *Sobre el culto de los dioses fetiches* (1760) de Charles Debrosses (Elleinstein, 1981, p. 57). Al respecto, nos dice Dussel (2017, p. 43), “Marx retoma la palabra y el concepto ‘fetiche’ –del portugués *fetiço*: hecho de la mano del hombre– en su discurso teórico esencial posterior, por adecuarse dicho concepto de fetiche a un doble proceso: ser fruto del trabajo del hombre, objetivación de su vida, y constitución de dicha objetivación como un Poder autónomo extranjero, ajeno”. Además, por aquellos años, Marx ya colaboraba como redactor del diario *Rheinische Zeitung* (La Gaceta Renana) en donde publicó sus artículos sobre la libertad de la prensa y sobre los “Debates sobre la ley relativa al robo de leña” (entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre). Mientras que para Daniel Bensaïd (2007, p. 90), por medio de estos debates, Marx se adentró en los escarpados terrenos de la “crítica de la económica política” que lo condujeron finalmente al corazón de los misterios del capital, para Enrique Dussel (1985, p. 189), el hecho de que el articulista de la *La Gaceta Renana* cite el salmo (113, 4) para denunciar a los ídolos devela que Marx se inscribe en la tradición de los profetas del pueblo judío.

Si bien en el año de 1843 Marx ya había redactado la *Crítica del derecho Público hegeliano*, *Sobre “La cuestión judía”* y su *Introducción a la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, para Dussel (1985, p. 196) es a finales de ese año cuando se produce una “ruptura” en su crítica política pequeñoburguesa. A partir de la lectura de un artículo de Engels sobre un esbozo de una crítica de la economía política y de su contacto –durante su estancia en la capital francesa– con las categorías económicas, Marx redescubrió el sentido *carneal* de la tradición judía y cristiana más auténtica. Precisamente, el proyecto de los *Anales-franco alemanes* (1844) expresaron la ambición de unir el potencial teórico de la filosofía alemana con la energía práctica de la política francesa. Para Reyes Mate y José Zamora (2018, p.33) podemos observar en 1844 una *inflexión* importante en el pensamiento de Marx pues el “sufrimiento” del hombre concreto se convierte en condición de verdad. Por su parte Hinkelammert (2009, p. 18)

señala otra *transformación* importante en la perspectiva de Marx y es que, a partir de 1844, ya no se habla de la existencia de un posible dios (la autoconsciencia humana). Si el ser humano es la divinidad suprema entonces ya no es necesaria la referencia a Dios. Por consiguiente, no hace falta abolir la religión ya que esta desaparecerá cuando el ser humano se tome a sí mismo como esencia suprema. Según Hinkelammert, años más tarde, Marx transforma esta crítica de la religión en un método de análisis (expuesto en *El capital*) en el que el examen de las divinizaciones parte de la vida real<sup>8</sup>. En palabras del autor de *Hacia la crítica de la razón mítica*:

Para mí, ciertamente es el método para analizar este mundo mítico en el cual siempre me he inspirado. Permite analizar a los dioses y discernirlos. Se trata de algo para lo cual Marx esbozó todo un “programa de investigación” al que no se le ha dado casi seguimiento en la tradición marxista. Permite entender, criticar y evaluar. (Hinkelammert, 2009, p. 18)

Los *Manuscritos de 1844* y las *Tesis sobre Feuerbach* (redactadas en Bruselas en 1845 y publicadas hasta 1888) no sólo colocan las bases de una concepción materialista de la historia y de la antropología filosófica marxista (Balibar, 2018, p. 51), sino que además insisten en el proceso de alienación que padece el trabajador. La cuestión de la *praxis* y de la subjetividad acompañan hasta sus últimos días la reflexión del autor de *El Capital*. Para Reyes Mate y José Zamora (2018, p. 54) el vínculo entre la crítica del capitalismo y la crítica de la religión en el Marx maduro se observa en la noción del fetichismo de la mercancía. Al respecto los filósofos españoles escriben que:

Consecuentemente, en la crítica de la economía política Marx no va a intentar elaborar una nueva teoría general de la religión, sino más bien desentrañar la naturaleza de la nueva formación social que llamamos capitalismo como una formación mistificadora. Lo interesante desde nuestro punto de vista es que, en contraposición a formaciones sociales anteriores, ahora es el modo

de producción mismo el que adquiere un carácter “fantasmagórico” y “religioso”. No otra cosa viene a señalar el uso del término “fetichismo” para caracterizar los mecanismos fundamentales de funcionamiento de la economía capitalista (. . .) Lo novedoso de la crítica del fetichismo de la mercancía consiste en reorientar la crítica de la religión hacia prácticas aparentemente racionales de las sociedades modernas bajo las que se identifican las formas “arcaicas” de la religión. (Mate & Zamora, 2018, p. 56).

Hemos apuntado estos elementos para mostrar, a vuelo de pájaro, la relación entre la crítica de la religión y el pensamiento de Marx y, de esta manera, abordar concretamente la recepción de *El capital* en algunos teólogos de la liberación. Aunque en otros trabajos hemos examinado tanto el vínculo entre las críticas veterotestamentarias de la idolatría y del marxismo (Martínez Andrade, 2019, pp. 53-71) como el lugar que ocupa el marxismo en la teología de la liberación (Martínez Andrade, 2018), en esta ocasión, nos interesa destacar el *uso profético-materialista* de *El Capital* realizado principalmente por Rubén Dri, Jorge Pixley, José Porfirio Miranda y Franz Hinkelammert.

Cuenta el sacerdote mexicano Enrique Marroquín (2014, p. 125) que, en 1983, con motivo del centenario de la muerte de Karl Marx se organizaron *Foros de diálogo entre marxistas y cristianos* en varias ciudades de México (Morelos, Zacatecas, Puebla, Jalapa) en la que participaron los teólogos Rubén Dri, Jorge Pixley, Jaime Labastida, el ex claretiano Rodolfo Fernández, José Ferrero, Ramón Kuri, José Palencia, Gilberto Rincón Gallardo, Enrique Dussel, Miguel Concha, Froylán López Narvaez, Victor Ramos y él mismo. Las ponencias fueron publicadas, un par de años más tarde, bajo el título *Marxistas y Cristianos* por la Universidad Autónoma de Puebla. Aunque encontramos referencias explícitas a *El Capital* en los textos de Jaime Labastida y de Enrique Dussel, son los textos del teólogo argentino Rubén Dri y el del biblista norteamericano Jorge Pixley los que emplearon *El Capital* para denunciar el fetichismo de las sociedades. En su contribución, Ruben Dri hace hincapié en la vertiente profético-apocalíptica del Antiguo

Testamento como raíz de la teología de la liberación y, al mismo tiempo, ofrece un análisis de las “afinidades electivas” entre el proyecto de Jesús de Nazaret y Karl Marx pues en ambos proyectos la “economía del don” (la eucaristía de los cristianos) se contraponen a la lógica de acumulación capitalista. Para el teólogo argentino, la temática del fetichismo expuesta en *El Capital* puede interpretarse “como una glosa de a la prédica anti-idolátrica de los profetas” (Dri, 1985, p. 49) y, en ese sentido, la *escatología* es un antídoto al fetichismo. Por su parte, el biblista norteamericano sostuvo que Marx no sólo utiliza un lenguaje teológico (Pixley, 1985, p. 55) sino además siempre tiene claro que el fetichismo es parte inherente de la producción capitalista. Después de explorar la denuncia de los profetas contra Baal (dios de la lluvia, virilidad, tormenta y guerra), pues al travestirse en dios de la abundancia, éste representa los intereses de las clases dominantes de la sociedad cananea, Pixley sugiere que en ese conflicto se percibe una lucha de clases. Mientras que Yahvé expresa los intereses de los campesinos de una sociedad sin clases, Baal es el garante del Estado despótico (Pixley, 1985, p. 62). A través de la práctica del culto se puede distinguir los ídolos de los dioses. La batalla de los profetas en contra de los ídolos coincide con la lucha contra el fetichismo de Marx. Al respecto, Pixley (1985) sostiene que:

El único principio válido de discernimiento religioso es la medida en que el culto contribuye a defender la vida de los pobres (...). El trabajo intelectual del combatiente en esta lucha ideológica es desenmascarar al fetiche, que siendo espíritu vive chupando la sangre de mujeres y hombres de carne y hueso. Es el trabajo que realizó ejemplarmente Marx como profeta científico en su crítica a la economía política. Lo hizo, como los antiguos profetas de Israel, confrontando al fetiche, hecho por manos y mentes humanas, con los hombres y las mujeres vivientes que están siendo sacrificados para que viva el fetiche. (p. 73)

En estas líneas enunciadas por el biblista norteamericano percibimos no sólo la referencia al capital como vampiro (figura empleada por Marx

en *El Capital*) sino también alusión a la lógica sacrificial del fetiche (mercado, capital, Estado, dinero, etc.): temática central de una rama de la teología de la liberación conocida como la “escuela del DEI” (Assmann, 1994, p. 95).

Años más tarde, cuando el muro de Berlín ya se había convertido en polvo y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas se había desintegrado totalmente, Rubén Dri presentó, en el marco del Congreso Internacional sobre Marx (noviembre de 1995), un trabajo donde discutía las similitudes y diferencias entre la denuncia de los profetas del Antiguo Testamento y el pensamiento de Marx. Allí, el teólogo argentino subrayó que el apartado cuarto del capítulo I de *El capital* (“El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto”) representa el momento de maduración del pensamiento de Marx en lo que respecta a la crítica de la religión como modelo epistemológico de toda crítica (Dri, 1996, p. 34). Ciñéndose a la lógica expuesta en *El Capital*, Dri advierte que la revolución burguesa implicó una mutación antropológica de gran calado pues se estableció una relación entre las cosas (productos humanos) y no entre los hombres. Asimismo, el pensador argentino apunta la manera cómo Marx develó el mecanismo por el que el fetiche mercancía se transforma en fetiche religioso. Si los profetas hebreos denunciaron el papel sacrificial de los ídolos, Marx lo hace con el del fetichismo de la mercancía.

El elemento más fuerte de la producción teórica de Marx, que se despliega tanto en *El capital* como en los *Grundrisse*, radica en ese fenómeno de inversión. Marx busca cómo se produce ese fenómeno, por qué se produce y cuáles son las condiciones en las que surge y se desarrolla para poder encontrar los caminos que conduzcan a la inversión de la inversión o volver a poner al derecho una realidad que, al estar invertida, transforma al hombre en esclavo reduciéndolo a objeto. Es claro que esta nueva inversión será una superación (*Aufhebung*) y no un retroceso. (Dri, 1996, p. 37)

Observamos pues el interés en las “afinidades electivas” entre los profetas de la Biblia y el pensamiento de Marx, especialmente las críticas

expuestas en *El Capital* sobre la forma-mercancía, en algunos planteamientos de los teólogos de la liberación.

Aunque la relación de Porfirio Miranda con la teología de la liberación fue ambivalente<sup>9</sup>, no se debe escatimar sus valiosas aportaciones tanto a los estudios críticos bíblicos como a las entelequias de la “civilización cristiana” (Miranda, 2008, p. 6). Para el filósofo mexicano lo realmente importante no son los paralelismos entre la Biblia y Marx sino “simplemente de entender la Biblia”. Efectivamente, para Miranda, las traducciones hechas por la teología hegemónica para legitimar justificar la dominación traicionan el sentido no sólo de la Biblia sino también el mensaje de Jesús de Nazaret. Por ejemplo, a través la noción de *propiedad diferenciante*, Miranda denuncia la riqueza como resultado de una lógica de despojo. Apoyándose no sólo en los profetas del Antiguo Testamento sino también en los Evangelistas, Miranda reconoce la imposibilidad de salvación de los ricos (Mc 10, 25; Lc 16, 9). De allí que la acción de “dar limosna” debe ser entendida como “hacer justicia” (*Se dâqâh*). Resulta interesante la manera cómo el filósofo mexicano identifica un símil entre la denuncia del profeta Jeremías 22, 13-15 con el régimen de salariado de la sociedad capitalista en la que el trabajo no pagado (plusvalor) del obrero contribuye a incrementar su miseria (Miranda, 2008, p. 39). Sin embargo, Miranda no sólo denuncia la *propiedad diferenciante* sino también el papel del Estado en la consolidación de la dominación.

En otro orden de ideas, Miranda reflexiona sobre la prohibición de las imágenes de Yahvé y sobre el significado de conocerlo. Aquí el filósofo mexicano vuelve a ser categórico: “conocer a Yahvé es realizar justicia a los pobres” (Miranda, 2008, p. 60). En su *Marx y la Biblia*, el filósofo mexicano sostiene que la fe y el pensamiento dialéctico comparten un común denominador o “una afinidad profunda” (Miranda, 2008, p. 232): el deseo de justicia. En otras palabras, tanto para los profetas como para Marx el mundo tiene remedio. Además, Miranda subraya una similitud entre la denuncia paulina del pecado (el mal) y la crítica del capitalismo en *El capital* (acumulación primitiva) ya que el pecado y la pobreza no son inherentes a la humanidad y a la

historia, sino que son el consecuencia de obras humanas (Miranda, 2008, p. 324). Otro elemento que debe ser destacado en el trabajo de Miranda es la atención puesta en la perspectiva semita del autor de *El Capital*:

Es muy importante tener presente la crítica que ahí mismo hace Marx de la concepción hegeliana de la historia en el sentido en que no es sino “la expresión especulativa del dogma cristiano-germano del contraste entre espíritu y materia”. Estos pasajes prueban que todo lo que occidente entiende por espíritu está ya en eso que Marx llama materia y que tiene, por cierto, muy poco que ver con lo que Grecia y occidente entienden por materia. Un espíritu como entidad diferente del cuerpo, Marx evidentemente lo niega; pero el carácter espiritual, profundamente espiritual, del hombre entero y de las relaciones sociales que son el eje y el motor de la historia, Marx lo afirma explícita o implícitamente en cada página de estos escritos. (Miranda, 2008, p. 320)

Aunque en su manifiesto de 1981, titulado *Comunismo en la Biblia*, no aparece citado *El Capital* sí encontramos la referencia al trabajo de Franz Hinkelammert (Miranda, 2015, p. 25) en lo que respecta a la relación entre comunismo y cristianismo. Del mismo modo, en una línea de continuidad con sus anteriores preocupaciones político-teológicas, se advierte una resonancia con las categorías económicas empleadas en *El Capital* (fuerza de trabajo, ganancia o explotación, por mencionar algunas) y la condena bíblica de la riqueza (Miranda, 2015, p. 47). Finalmente, el filósofo mexicano insiste en el hecho de que la riqueza diferenciante es fruto de la injusticia y, por ello, “se olvida que malvados o injustos (*resha'im*) es simplemente otra manera de designar a los ricos” (Miranda, 2015, p. 53).

## Economía y Teología

La historia del *Departamento Ecuménico de Investigación* (DEI) está íntimamente ligada a la trayectoria del economista alemán Franz Hinkelammert, probablemente, el teólogo de la

liberación que más ha examinado el binomio Economía-Teología (Sung, 2008a). Originario del pueblo de Emsdetten en Renania del Norte-Westfalia, Hinkelammert vio sus primeras luces el 12 de enero de 1931. Fue testigo, durante su adolescencia, del final del nacionalsocialismo: “vi el nazismo y sus brutalidades, un poco también de esta forma, desde un ambiente provinciano, campesino, conservador, pero nunca de identificación con el régimen. Mis padres católicos, bastante conservadores, no se identificaban con el régimen pero tampoco le ofrecían resistencia” (Solano, 2007, p. 13). El contacto con los jesuitas en 1949 despertó en él un interés por la teología. Sin embargo, por consejos de su padre<sup>10</sup> decidió estudiar la carrera de economía graduándose en 1955. Después de obtener una beca continuó sus estudios de doctorado en el Instituto de Europa Oriental<sup>11</sup> con una tesis sobre “La Industrialización Soviética”. Fue precisamente durante su doctorado cuando Hinkelammert estudia *El Capital* y descubre la importancia de la teoría del valor de Marx (Bautista, 2007, p. 49). No obstante, paralelamente, Hinkelammert continuó cultivando sus estudios en Teología bajo la influencia del teólogo luterano Helmut Gollwitzer (1908-1993).

En 1963, la Fundación Adenauer, una fundación política de la democracia cristiana, invitó Hinkelammert para colaborar en la formación política de miembros de sindicatos cristianos en Chile. Sin embargo, su trabajo en el *Instituto de Estudios Políticos de la Democracia Cristiana* (IDEP) llegó a su fin en 1968, ya que, por un lado, Hinkelammert no sólo había establecido contacto con Pablo Richard, Hugo Assmann y Enrique Dussel sino que también se había familiarizado con los movimientos políticos chilenos y, por el otro, la irrupción del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) marcó un sismo al interior del Partido Demócrata Cristiano<sup>12</sup>. A partir de 1968, Hinkelammert se suma al equipo de trabajo del *Centro de Estudios de la Realidad Nacional* (CEREN). Dirigido por el agrónomo y político Jacques Chonchol, el CEREN fue un centro de investigación interdisciplinario que tuvo como colaboradores a importantes intelectuales como André Gunder Frank, René Zavaleta Mercado, Hugo Zemelman, Paulo Freire, entre

otros (Bautista, 2007, p. 53). Cabe hacer mención que, a finales de los años sesenta, este grupo estudió seriamente *El Capital* contribuyendo al desarrollo de un marxismo bastante original (Dussel, 1999, p. 494). Incluso, Hinkelammert reconoce que el CEREN es un antecedente del *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (Solano, 2007, p. 31).

Entre 1967 y 1970, Hinkelammert colaboró también en el *Instituto Latinoamericano de Desarrollo* (ILADES) hasta que fue despedido, junto a Gonzalo Arroyo, por causa de sus posiciones teóricas y políticas. De hecho, se podría decir que la ruptura, a finales de los sesenta en el seno de los jesuitas, fue resultado del proceso de radicalización política y evangélica que una parte de los cristianos estaba experimentando. Para el teólogo Joseph Comblin (1987), el papel del jesuita belga Roger Vekemans fue determinante no sólo en el “terremoto” de ILADES sino también en la represión, al interior del Vaticano, de la teología de la liberación. Además, Comblin (1987, p. 57) afirma que la *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”* fue redactada por este jesuita belga. Huelga decir que, con la victoria de Salvador Allende, Vekemans belga se mudó a vivir a Bogotá en donde tejió excelentes relaciones con otro personaje siniestro: Alfonso López Trujillo, futuro secretario general del Consejo Episcopal Latinoamericano de 1972 a 1984. Así, el trabajo conjunto entre el episcopado alemán y el CELAM tuvo como resultado la estigmatización tanto del *Cristianismo de la liberación* como de la teología de la liberación.

El bombardeo del Palacio de La Moneda, el fatídico 11 de septiembre de 1973, marcó no sólo el inicio de una nueva época, la transformación de la estructura mítica del capitalismo expresada en la ideología neoliberal (Sung, 2018), sino también orilló a miles de jóvenes, militantes e intelectuales a tomar el doloroso camino del exilio. En el caso de Hinkelammert, el economista volvió a su tierra natal para pasar una temporada allí entre 1973 a 1976 (en ese período desarrolla un vínculo de amistad con André Gunder Frank, pues ambos compartían una oficina en la Universidad Humboldt), cerrándose así el segundo de sus ciclos temáticos: el que va de la relación economía-ideología a la filosofía<sup>13</sup>.

Efectivamente, esta fase es significativa en la obra del economista alemán pues nos permite comprender no sólo su asimilación de la obra de Marx, especialmente de *El Capital*, sino también su crítica de la dinámica de la modernidad capitalista. Para el filósofo boliviano Juan José Bautista (2007, p. 34) los textos “Economía y revolución” (1967), “El subdesarrollo latinoamericano” (1968), “Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia (1968) y “Plusvalía e interés dinámico. Un modelo para la teoría dinámica del Capital” (1969) representan un desplazamiento hacia intereses filosóficos. Por nuestra parte, sostenemos que es en los artículos “Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital” (1971) y “Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión (1973), publicados originalmente en la *Revista Cuadernos de la Realidad Nacional* de la Universidad Católica de Santiago de Chile, donde se observa un uso crítico de *El capital* en las reflexiones de Hinkelammert en torno a la noción de *fetichismo* y al concepto de *inversión*<sup>14</sup>.

En la línea del pensamiento de Marx, el análisis puede seguir por una evaluación del fin de la liberación que contrapone a este anti-hombre –que es el hombre abstracto–, mistificado por la religión. Tomando una denominación que usaba ya antes de escribir *El Capital*, se trata del hombre concreto, en nombre del cual Marx ataca a este hombre abstracto. En el fondo se puede entender toda la dialéctica de *El Capital* como una dialéctica entre categorías abstractas y concretas. Valor de uso como categoría concreta, valor de cambio como abstracto, trabajo concreto y trabajo abstracto, proceso de trabajo y proceso de valorización, composición técnica y orgánica del capital, etc. En todos estos planos, Marx desarrolla su concepto de lo concreto –y por tanto del hombre concreto– como opuesto a lo abstracto. (Hinkelammert, 2021, p. 45)

En 1976, Hinkelammert regresa a tierras latinoamericanas. Aunque recibe la invitación para instalarse en la ciudad de México o en Caracas, decide avecindarse en San José de Costa

Rica. Junto al teólogo brasileño Hugo Assmann y otros colegas chilenos, funda el DEI. Las actividades de este centro de investigación inician en 1977 teniendo como objetivo la formación de investigadores y dirigentes que, cercanos a los movimientos de liberación, desarrollen una discusión sistemática de temas actuales (Solano, 2007, p. 44). En 1977, Hinkelammert publica *Las armas ideológicas de la muerte* en donde la teoría del fetichismo de Marx es actualizada a la luz de las transformaciones socioculturales y económicas contemporáneas. Dentro de las temáticas que se abordan en dicha obra destacan: la defensa de la vida concreta, la denuncia del efecto de “inversión” en la producción de mercancías, esto es, del proceso en el que los objetos se convierten (en apariencia) en sujetos y los productores en objetos, la superación de la concepción de superestructura y el concepto de “mala infinitud” –concepto de raíz hegeliana– presente en el análisis marxista del fetichismo del dinero y del capital (Hinkelammert, 1981). Según Juan José Bautista (2007, p. 35), la publicación de esta obra representa no sólo el inicio del “tercer período temático de Hinkelammert” sino también una reflexión epistemológica de gran calado<sup>15</sup>. Para Gilberto Gorgulho y Jung Mo Sung (2002, p. 31) uno de los principales aportes de *Las armas ideológicas de la muerte* radica en el hecho que muestra cómo el fetiche es el espíritu de las instituciones y, en ese sentido, la tarea de la teología consiste en distinguir entre el fetiche y el espíritu. “Este libro, nos dice Jung Mo Sung (2008b, p. 72), marca un giro en la Teología de la liberación”.

Dentro de la teología de la liberación, el análisis de la relación entre economía y religión ocupa un lugar central, por lo menos desde finales de la década de los setenta, en los trabajos de la escuela del DEI. Para los miembros de este grupo, los temas principales de estudio son: el fetichismo del mercado, el papel de la razón mítica y, sobre todo, la idolatría de las sociedades modernas. A diferencia de la teológica política europea, la teología de la liberación reconocía que el problema en Latinoamérica y en el Caribe, no era el ateísmo sino la *idolatría* (Martínez Andrade, 2012, p. 130). En 1981, fue publicado el libro *La lucha de los dioses: los ídolos de la*

*opresión y la búsqueda del Dios Liberador* en el que participaron algunos miembros de la escuela del DEI. Aunque casi no aparecen referencias explícitas al autor de *El Capital*, su presencia se percibe en los textos de Jon Sobrino, de Javier Jiménez Limón y de Franz Hinkelammert. Sin embargo, es con la publicación en 1989 de *A idolatría do mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*<sup>16</sup> de Hugo Assmann y Franz Hinkelammert, que la escuela del DEI da un paso importante en el análisis del capitalismo no sólo como un sistema de apariencias fetichizadas sino también como una religión de la vida cotidiana que exige sacrificios<sup>17</sup>. Los autores rastrearon las huellas de la teología en el discurso económico y mostraron su impacto en el medio social y ambiental. Para Assmann y Hinkelammert, la economía es un tipo de teología secular que cuenta con sus propios apóstoles y teólogos. Examinando los principales postulados de la teoría económica liberal (incluyendo sus nociones trascendentales como “la mano invisible”, “el equilibrio general” y “el mercado total”), estos teólogos develaron los aspectos religiosos ocultos detrás de la apariencia científica y secular de la apología de la economía capitalista.

Notamos pues no sólo una *recepción creativa* de la obra de Marx, especialmente de *El Capital*, en las reflexiones de Franz Hinkelammert sino también una contribución, desde el pensamiento latinoamericano, al marxismo. Al respecto, escribe el filósofo Juan José Bautista:

Una lectura atenta de *El Capital* desde la obra de Hinkelammert nos está permitiendo ver que Marx muestra muy bien cómo el capitalismo necesitó desde el principio producir leyes conforme a sus intereses y necesidades que le permitieran ampararse en ellas para poder desarrollarse. Esto es, el capitalismo, para poder desarrollarse, necesitó producir no sólo su propio marco jurídico legal sino su propia concepción de normatividad, de ley y de justicia que la hiciese aparecer como buena, justa y legal. Lo que hoy se conoce como Derecho moderno no es nada más que el desarrollo y despliegue de la intencionalidad jurídica contenida en el despliegue del mercado y del capitalismo. (Bautista, 2014, p. 198)

En lo que respecta a los aportes de Hugo Assmann (1976) en la crítica de la modernidad capitalista se debe mencionar no sólo el empleo de la categoría del fetichismo de Marx en sus elucubraciones teológicas sino además sus reflexiones en torno a la *secularización* como elemento indispensable en la transformación del cristianismo en el espacio público. Actualmente, en el terreno de las ciencias de la religión, está muy en boga la crítica de las teorías de la secularización (Assad, 2003; Anidjar, 2016) que plantea que el secularismo es el nombre que el cristianismo se aplicó a sí mismo cuando inventó la religión. Desde la perspectiva de las teorías de la secularización, el siglo XIX es fundamental para comprender el proceso en que la religión se convierte en sinónimo de raza y el cristianismo se transforma en un discurso de laicidad. Sin embargo, desde un enfoque *descolonial*, nos parece que la importancia del siglo XVI, esto es, cuando Occidente se abre al Atlántico, es central en la configuración de la modernidad (Martínez Andrade, 2019). Por otro lado, Hugo Assmann subrayaba la importancia de asociar el marxismo con el potencial del imaginario popular, y en ese sentido, sostenía que:

Los marxistas suelen tener una serie de pistas teóricas respecto al análisis de la realidad y las formas de organización. Pero en esas pistas teóricas muchos problemas concretos del pueblo son desechados como problemas de significación específica a ser tomada en cuenta en las formas de organización y de lucha. El racismo, la liberación de la mujer, las etnias indígenas, las expresiones de la cultura popular penetradas de religiosidad y muchos otros problemas se encuentran, en gran medida, fuera del alcance de esquemas de análisis y propuestas organizativas más o menos tradicionales de los distintos grupos marxistas. (Assmann, 1987, p. 81)

A principios de la década de los noventa, Hugo Assmann analizó la lógica de la exclusión fomentada por la globalización neoliberal. Sin alejarse de la perspectiva marxista, el teólogo brasileño siguió insistiendo en la necesidad de concebir al capitalismo como la “religión de la vida cotidiana” (Assmann, 1994, p. 83).

Así, el teólogo brasileño examinó el mesianismo del mercado del discurso neoliberal y señaló la presencia de la dinámica sacrificial de la modernidad capitalista. En sintonía con los planteamientos de Marx que contraponen la lógica del capital con la *racionalidad de la vida* (Hinkelammert, 2021), para Assmann la racionalidad económica se encuentra diametralmente opuesta a la solidaridad del “Dios de la vida” (Assmann, 1994, p. 94). El ser humano concreto, sostiene Assmann (1994, p. 123), “como ser-de-necesidades y deseos, como corporalidad viva, no es tomado en cuenta por las categorías del pensamiento económico”.

Actualmente podemos advertir una prolongación de la escuela DEI en los trabajos de Jung Mo Sung (2018) y de Allan da Silva Coelho (2021) que, en la línea de Marx, han examinado no sólo la nueva estructura mítica del capitalismo sino también el espíritu del capitalismo –como racionalización del ascetismo– en la sociedad contemporánea. Discípulo del teólogo metodista Julio de Santa Ana, Jung Mo Sung (2008a) emprendió una crítica de la teología de la liberación, a partir de sus principios epistemológicos, para mostrar la ausencia de las reflexiones en torno a la economía. Acercándose a las propuestas poscoloniales y descoloniales, Jung Mo Sung (2008c) ha enriquecido el desarrollo de la teología de la liberación en lo que respecta la crítica de la idolatría, el carácter religioso del capitalismo y del mito neoliberal.

Autor de *Capitalismo como religião*, Allan da Silva Coelho aborda, desde una óptica interdisciplinaria algunas temáticas fundamentales para las ciencias sociales (proceso de secularización, sociología del consumo y de la publicidad), la filosofía (“mito de la modernidad”, colonialidad del poder/saber) y la teología (conflicto entre dioses/ídolos, noción de fe, teología de la deuda, mito abrahámico). Desde el primer capítulo, el libro de Coelho se inscribe en el proyecto intelectual y político de la Teoría crítica, puesto que toma distancia de “las metodologías de la ciencia burguesa que pretenden ser neutrales y abstractas” (Coelho, 2021, p. 27), al tiempo, que explica la dinámica ambivalente del capitalismo, esto es, las terribles consecuencias de la explotación sobre los cuerpos y la naturaleza mezcladas con

las “ilusiones” que este modelo de civilización provoca en las personas. El poder de seducción de las mercancías expresa la dimensión espiritual-religiosa del capitalismo. Sin embargo, el autor no sólo apunta el papel del capital en la destrucción de las condiciones (físicas y sociales) de la reproducción de la vida (humana y no-humana) sino también la responsabilidad del Estado, pues a través de la criminalización de los movimientos sociales y de la aplicación de las políticas de austeridad (*mística de la muerte*), se consolida la actual *formación social*.

La crítica de la modernidad de Coelho toma como eje dos aspectos, por un lado, una interrogación sobre la temática de la secularización y, por el otro, los límites de la razón instrumental. Así, el autor rastrea el *origen del mito de la modernidad* (siglo XVI) para mostrar el marco histórico-político y epistemológico donde se configuraron las bases del pensamiento científico burgués para comprender las consecuencias epistémico-políticas (elaboración de dicotomías civilizado/bárbaro, tradición/moderno, secular/religioso) en la “autocomprensión secular de la Modernidad”. Al respecto, Coelho afirma que: “la fundamentación mítica del capitalismo y su crítica como crítica religiosa de un sistema socio-económico es considerado inválido o imposible por causa de su negación. Finalmente, afirmar el capitalismo como religión es de suyo una formulación que rompe con las categorías modernas de autonomía de los subsistemas sociales” (Coelho, 2021, p. 129). Efectivamente, la autocomprensión secular de la Modernidad y la razón instrumental sirven para *ocultar* la transformación mítica de la sociedad occidental en donde la religión fue confinada al espacio de las instituciones religiosas.

En otro orden de ideas, el autor sostiene que, si bien la afirmación de que el capitalismo es una religión es radical, lo *verdaderamente* significativo radicaría en mostrar que dicho sistema es una “religión del fetiche”, es decir, es una religión de aspecto sacrificial (Coelho, 2021, p. 148). Para ello, Coelho retoma algunos planteamientos de *El Capital* y de la escuela del DEI (análisis de la lógica del sacrificio a través del mito de Ifigenia, vínculo entre sacrificio e ideal utópico, idolatría del mercado, crítica de la *Ley* que justifica la dominación, teología de la deuda,

la transformación de la ortodoxia cristiana) para ofrecernos una exégesis teológico-política propia y de gran calado. Así, inscribiéndose en la línea de Max Weber, Coelho elabora un *tipo-ideal distinto* con la finalidad de comprender un modo de funcionamiento religioso en lo económico. En ese sentido, el autor establece una distinción entre un acercamiento *alegórico* (expresado en la obra de Paul Lafargue) y un acercamiento *dialéctico* (propuesto por Walter Benjamin y los teólogos de la liberación) en lo que refiere al análisis del capitalismo como religión. Huelga decir que el autor consigue articular una comprensión weberiana y marxista de la temática de la secularización en la Modernidad.

Por otra parte, la temática del “espíritu del capitalismo” (como racionalización del ascetismo) es estudiada por el autor para referir el sometimiento de la razón moderna-instrumental en el proceso de acumulación del capital. De este modo, Coelho observa la pertinencia de la *teoría del fetichismo* expuesta en *El Capital* para entender el proceso de alienación y enajenación. Al respecto, Coelho menciona que:

Es significativo que, si la teoría del fetiche aparece en Marx en su producción de madurez, en especial en *El Capital*, esta temática está presente en los textos marxianos, en el contexto propiamente religioso, desde su juventud. Entretanto, si la temática del fetiche aparece con importancia central en la crítica del capitalismo de Marx, ésta permaneció relegada a un segundo plano por la mayoría de los estudiosos del marxismo. Esta tradición reencuentra su potencial subversivo en marxistas heterodoxos y en la teología de la liberación. (Coelho, 2021, p. 227)

En efecto, como ya lo hemos mencionado, desde la publicación, a finales de la década de los ochenta, de la obra *A Idolatria do Mercado* de los teólogos Hugo Assmann y Franz Hinkelammert se evidenció no sólo la importancia de la *teoría del fetichismo* sino además las raíces económicas de la idolatría. Asumiendo *creativamente* esta línea de investigación, Coelho demuestra de manera convincente los rasgos míticos (idea de progreso) y espiritualidades (culpabilización,

culto permanente, dinámica sacrificial del mercado-fetiche) del *capitalismo como religión*.

## Conclusión

En 1984, y como respuesta a la *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”* del cardenal Joseph Ratzinger, los teólogos Gustavo Gutiérrez, Clodovis Boff y Leonardo Boff publicaron un par de artículos en los que, por un lado, aclararon el papel del marxismo como *mediación*, esto es, como instrumento de análisis social en la teología de la liberación (Boff & Boff, 1985, p. 138) y, por el otro, reconocieron la importancia de la teoría de la dependencia en el desarrollo de las ciencias sociales en Latinoamérica (Gutiérrez, 1984). Efectivamente, la teoría de la dependencia<sup>18</sup> fue crucial para una mejor comprensión histórico-social y político-económica de las relaciones de poder y de los cambios en la estructura social (Roitman Rosenmann, 2002, 100). Realizando una lectura novedosa de la obra de Marx, principalmente del capítulo XXIV de *El Capital*, y empleando el concepto de *Imperialismo*, la teoría de la dependencia propuso que la sobreexplotación es *consecuencia* de la transferencia de plusvalor que el capital periférico de las naciones subdesarrolladas drena hacia el capital de los países centrales (Dussel, 2014, p. 156). Aunque el acercamiento a la teoría de la dependencia por parte de los teólogos de la liberación fue variado y con distintos grados de densidad teórica (Sung, 2008a) no se puede negar su impacto en las *mediaciones analíticas* (desarrollo/subdesarrollo, violencia estructural, sobreexplotación) que utilizó esta corriente teológica.

En la presentación a una reciente edición del apartado cuarto del capítulo I de *El capital*, Anselm Jappe deplora, por un lado, que los marxistas no hayan comprendido que el fetichismo es una *inversión real* en donde el trabajo abstracto “es la reducción efectiva de toda actividad a un simple gasto de energía” (Jappe, 2016, p. 15) y, por el otro, sostiene que, hasta la crisis real y visible de la sociedad del trabajo —durante la década de los setenta— la categoría del fetichismo comenzó a ser tomada en cuenta gracias al

trabajo, a partir de 1987, de las revistas alemanas *Krisis* y *Exit!* y, sobre todo, por el trabajo de Robert Kurz. Sin embargo, presa de la *colonialidad del saber*, Jappe no advierte que la temática del fetichismo ha sido central en un sector de la teología de la liberación. En ese mismo año de 1987, en un artículo publicado en *Concordia: Revista Internacional de Filosofía*, Hugo Assmann escribía que:

A los cristianos, especialmente a la teología de la liberación, es de gran urgencia instrumental analítico que se preste a la denuncia de las formas de idolatría –los “dioses de la muerte”– que el capitalismo genera constantemente. Es bastante lamentable que el pensamiento marxista más corriente haya dejado en la oscuridad puntos fundamentales del pensamiento de Marx, especialmente su teoría del fetichismo, que son ahora retomados, con mucha fuerza por autores cristianos. (Assmann, 1987, p. 83)

En la obra *Más allá del espíritu imperial. Nuevas perspectivas en política y religión* los teólogos Néstor Míguez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung (2016) no solo emplean *El Capital* para entender la relación entre narcisismo, subjetividad y neoliberalismo, temática que también parece interesarle a Jappe (2018), sino que además establecen un diálogo con los planteamientos de Robert Kurz en lo que respecta al surgimiento del “sujeto automático”. Quizá si algunos marxistas, –incluido el propio especialista del pensamiento de Guy Debord– se atrevieran a ir más allá de su arrogante eurocentrismo, se sorprenderían de la fuerza de los aportes teóricos elaborados en otros lugares de enunciación, como en este caso, los de la teología de la liberación.

## Notas

1. El interés en el pensamiento del filósofo ruso puede observarse en la obra del teólogo jesuita uruguayo Juan Luis Segundo (1925-1996). Efectivamente, el teólogo de la liberación escribió su tesis de doctorado sobre el pensamiento de Nikolái Berdiáyev publicada posteriormente con el título *Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne* (Segundo, 1963).
2. Para el sociólogo marxista franco-brasileño Michael Löwy (1998, p. 206), Louis-Joseph Lebret fue pieza clave para la “des-diablización del marxismo” en algunos grupos católicos de Latinoamérica, especialmente, en Brasil.
3. Esta obra y la de Calvez fueron centrales en la lectura que posteriormente realiza José Porfirio Miranda (2008) sobre Marx y la dialéctica.
4. Löwy (1998, p. 213) observa que la recepción brasileña del libro de Calvez coincidió con el creciente interés de los intelectuales cristianos en el pensamiento de Marx. Sin embargo, no se trató de una recepción pasiva sino de una *lectura creativa* por parte de personalidades ligada al cristianismo de liberación como Yvo de Amaral Lesbaupin, Luiz Alberto Gómez de Souza y Alfredo Bossi.
5. En el mundo francófono el economista cristiano y exponente del “socialisme de la chaire” Émile de Laveye fue uno de los primeros en realizar una lectura atenta de *El Capital* (Cahen, 2018, p. 291). Sin embargo, durante el siglo XX los trabajos de los sociólogos fueron desplazando poco a poco el de los economistas.
6. Originario de la ciudad de Ouro Preto del estado de Minas Gerais, Henrique Cláudio de Lima Vaz desarrolló una monumental obra filosófica. Su influencia fue central, durante la década de los sesenta, en la configuración ideológica del movimiento *Ação Popular* (Acción popular) en donde la reflexión y práctica concreta estaban íntimamente ligadas. Fundada en 1962 en la ciudad de Belo Horizonte por un grupo de jóvenes cercanos al periódico *Ação Popular* y por algunos miembros de la Juventud Universitaria Católica (JUC), Acción Popular fue una organización política de izquierda que conjugó la lucha antiimperialista con los ideales socialistas. Para el sociólogo Gómez de Souza (1984, p. 207), a partir de 1964, la Acción Popular experimenta, por influencia de la obra de Althusser, una inflexión ideológica y, posteriormente, alrededor de 1966 se inscribe una línea maoísta.
7. En la historiografía eurocéntrica se suele dar centralidad al Concilio Vaticano II (1962-1965) en la configuración de la teología de la liberación latinoamericana (Scatena, 2008) soslayando los eventos de América Latina (Revolución cubana y los movimientos sociales, populares y estudiantiles de finales de la década de los cincuenta). Sin embargo, contra dicha perspectiva eurocéntrica,

- Michael Löwy (2019) subraya la importancia de la Revolución cubana de 1959 en la emergencia del *Cristianismo de liberación* en Latinoamérica.
8. Esta tesis de Hinkelammert es retomada por Néstor Míguez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung (2016, p. 102) en su obra *Más allá del espíritu imperial*.
  9. “Una teología de la liberación que no rompe con la iglesia se vuelve encubridora, pantalla izquierdista que no les permite a los pobres ver quién es su enemigo, maniobra de recuperación para impedir que los oprimidos se alejen de la que ha sido y sigue siendo aliada de los opresores. Denuncio aquí a la teología de la liberación. Lo primero que una teología cristiana necesita tener es sentido de responsabilidad” (Miranda, 2015, pp. 73-74).
  10. “En esos días llegue a la casa con *El Manifiesto Comunista*. Lo leí, lo subraye, y recuerdo lo que dijo mi padre (recuerden que él era un conservador, eso es muy importante): ‘Eso tienes que leerlo’ me dijo, una edición de *El Capital*. Pero *El Capital* no me fascinó tanto, era muy difícil. Lo que me fascinó fue *El Manifiesto Comunista*. Mi padre insistía: ‘Tienes que leerlo porque de lo contrario, no se percibe lo que pasa’” (Solano, 2007, p. 21).
  11. “Ahí conocí acerca de la teoría del imperialismo de Lenin. Teníamos un curso de *El Capital* de un año, porque el estudio era para criticarlo. El Instituto era financiado por la Fundación Ford, la Asociación de Empresarios de Alemania, y agremiaciones de ese estilo” (Solano, 2007, p. 25).
  12. Creado por un grupo de laicos de izquierda, el MAPU se identificó con las tesis marxistas y, posteriormente, se integró a la coalición de partidos de la Unidad Popular (UP). Sobre el papel del MAPU en la emergencia del cristianismo de liberación en Chile, véase el trabajo de Yves Carrier (2013).
  13. En su *Introducción al pensamiento de Hinkelammert*, el filósofo boliviano Juan José Bautista (2007, p. 33) identifica cinco periodos temáticos en la obra del economista alemán: 1) el de 1950-1963 que comprende su formación teórica fundamental; 2) el de 1963-1973 que va de la relación económica-ideológica a la filosofía, 3) el de 1974-1984 que recorre de la relación economía-teología a la epistemología, 4) de 1985-1995 en donde la crítica de la ideología y del pensamiento neoliberal son axiales y, 5) de 1996 a 2005 que va de la crítica el pensamiento posmoderno a la crítica de la idolatría de la modernidad.
  14. Para Dussel (2017, p. 41), el tema del fetichismo como *inversión* es fundamental en el pensamiento de Marx.
  15. Por nuestra parte coincidimos con el diagnóstico de Bautista cuando menciona que este texto fue soslayado por muchos intelectuales críticos por considerarla simplemente como una obra de carácter teológico. El mismo Bautista (2007, p. 24) reconoce: “Debo decir que ya antes alguien me había obsequiado un ejemplar de *Las armas ideológicas de la muerte* y luego de haberle dado una ojeada lo había desechado por considerarlo demasiado teológico”.
  16. Esta obra fue publicada en español en dos libros por separado. Los ensayos que escribió Hinkelammert fueron publicados bajo el título *El mapa del emperador* (1996), mientras que los de Assmann aparecieron en la obra *La idolatría del mercado* (1997). Nosotros decidimos trabajar con la edición original en portugués.
  17. En esa época, la perspectiva de Assmann y de Hinkelammert no se inspiraba en las reflexiones de Walter Benjamin sino en las del teólogo Arend Theodoor van Leeuwen (1913-1993). En 1984, van Leeuwen publicó su libro *De Nacht van het Kapitaal* en la que retomando el pensamiento de Marx propone reorientar los caminos de la Teología. Según van Leeuwen, la potencia de la crítica del fetichismo de Marx permite de “hacer más visibles” a los dioses que se ocultan en el discurso económico. “El capital es el *deus absconditus* que exige de parte de todos los que intervienen en la escenificación de las apariencias económicas, una relación radicalmente trascendental, o sea, una actitud devocional en relación a su omnipotencia” (Assmann, 1997, p. 49). En ese sentido, Marx no se equivocaba cuando calificaba a Adam Smith de ser un “Lutero secular”.
  18. Más allá de sus diferencias epistémicas y desacuerdos políticos, podemos nombrar algunos de sus integrantes: André Gunder Frank, Aníbal Quijano, Octavio Ianni, Ruy Mauro Marini, Enzo Faletto, Vania Bambirra, Fernando H. Cardoso, Tomas Amadeo Vasconi, Orlando Caputo y Roberto Pizarro.

## Referencias

- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Assmann, H. (1987). “Cristianismo y Marxismo: aprovechar la hora para desarmar los espíritus”. *Concordia*, n.º. 11, pp. 72-84.
- Assmann, H. y Hinkelammert, J. (1989). *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*. Vozes.
- Assmann, H. (1976). *Teología desde la praxis de la liberación: ensayos teológicos desde la América dependiente*. Sígueme.
- Assmann, H. (1994). *Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre economia y teología*. Paulus.
- Assmann, H. (1997). *La idolatría del mercado*. DEI.
- Anidjar, G. (2016). *Sémites. Religion, race et politique en Occident chrétien*. Le bord de l'eau.
- Balibar, E. (2018). “Critique de la religion, critique de l'économie et retour”, *Actuel Marx*, n.º 64, 47-59.
- Bautista, J.J. (2007). *Hacia una Crítica Ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz. J. Hinkelammert*. Grito del sujeto.
- Bautista, J.J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Akal.
- Bensaïd, D. (2007). *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*. La Fabrique.
- Boff, C., & Boff, L. (1985). “Le cri de la pauvreté”, en *Théologies de la libération. Documents et débats*. Le Cerf/Le Centurion.
- Calvez, J.Y. (2006). *La pensée de Karl Marx*. Seuil.
- Cahen, J. (2018). “Marx vu de droite: quand les économistes français découvraient le Capital de Marx”, en Ducange, Jean-Numa; Burlaud, Antony (eds.). *Marx, une passion française*. La Découverte, 387-294.
- Carrier, Y. (2013). *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende. Une expérience d'insertion en milieu ouvrier*. L'Harmattan.
- Coelho, A. (2021). *Capitalismo como religião. Walter Benjamin e os Teólogos da Libertação*. Recriar.
- Comblin, J. (1987). “Théologie de la libération et marxisme”. *Concordia*, n.º. 11, pp. 56-65.
- Dri, R. (1985). “La teología de la liberación”, en AA.VV., *Marxista y Cristianos*. Universidad Autónoma de Puebla, 17-50.
- Dri, R. (1996). “Fétichisme, foi et idolâtrie chez Marx et les prophètes hébreux”, en AA.VV., *Utopie: Théologie de la libération, Philosophie de l'émancipation. Congrès Marx International*. PUF, 33-51.
- Dussel, E. (1985). “Marx ¿ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849)”, en AA.VV., *Marxista y Cristianos*. Universidad Autónoma de Puebla, 179-212.
- Dussel, E. (1999). “Teologia da libertação e marxismo”, en Löwy, Michael (ed.). *O Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Perseu Abramo, 490-495.
- Dussel, E. (2014). *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo XXI.
- Elleinstein, J. (1981). *Marx: sa vie, son œuvre*. Fayard.
- Gómez de Souza, L.A. (1984). *A JUC: Os estudantes católicos e a política*. Vozes.
- Gutiérrez, G. (1984). “Teologia e Ciências Sociais”, *Revista eclesiástica brasileira*, vol. 44.
- Hinkelammert, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2009). *Hacia la crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Desde abajo.
- Hinkelammert, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión*. Clacso.
- Jappe, A. (2016). “De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él”, en Karl Marx. *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. Pepitas de calabaza.
- Jappe, A. (2018). *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*. La Découverte.
- Lima Vaz, C.H. (1959). “Marxismo y filosofía”, *Síntese Política Econômica Social*, n.º 2, 46-64.
- Löwy, M. (1998). *La guerre des Dieux : Religion et Politique en Amérique latine*. Félin.
- Löwy, M. (2019). *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*. El Viejo Topo.
- Martínez Andrade, L. (2012). *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*. Taberna librería.
- Martínez Andrade, L. (2018). “Le marxisme dans la théologie de la libération aujourd'hui”. *Actuel Marx*. n.º 64, 60-73.
- Martínez Andrade, L. (2019). *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*. Herder.
- Marroquín, E. (2014). *Historia y Profecía. Memoria de 50 anos de ministerio*. Navarra.

- Míguez, N., Rieger, J., Sung, J. (2016). *Más allá del espíritu imperial*. La Aurora.
- Miranda, J.P. (2008). *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Miranda, J.P. (2015). *Comunismo en la Biblia*. Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda.
- Ortega, J. (2018). *Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. UNAM.
- Ortega, J. (2021). “Senderos de *El capital* en América Latina”, *ARCHIVOS de historia del movimiento obrero y la izquierda*, nº 18, pp. 59-78.
- Parisi, A. (1998). *Lectura latinoamericana de El capital*. Letra.
- Pelletier, D. (2002). *La crise catholique: Religion, société, politique*. Payot.
- Pelletier, D. (2018). “Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au moment 68”, en Ducange, Jean-Numa; Burlaud, Antony (eds.). *Marx, une passion française*. La Découverte, 306-319.
- Pixley, J. (1985). “Antecedentes bíblicos de la lucha contra el fetichismo”, en AA.VV., *Marxista y Cristianos*, Universidad Autónoma de Puebla, 51-74.
- Raddatz, F. (1978). *Karl Marx: une biographie politique*. Fayard.
- Reyes Mate, M. y Zamora, J. A. (2018). “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, en Marx, K. *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, Trotta, 11-89.
- Roitman Rosenmann, M. (2002). *Pensamiento sociológico y realidad nacional en América Latina*, Instituto de Estudios educativos y sindicales de América.
- Segundo, J.L. (1963). *Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne*. Aubier.
- Scatena, S. (2008). *La Teología della liberazione in America latina*. Carocci.
- Solano, L. (2007). “Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar”. *Entrevista con Franz Hinkelammert*. Buena Semilla.
- Sung, J.M. (2002). *Sujeito e sociedades complexas. Para repensar os horizontes utópicos*. Vozes.
- Sung, J.M. (2008a). *Teologia e Economia. Repensando a Teologia da libertação e utopias*. Fonte editorial.
- Sung, J.M. (2008b). *Se Deus existe, por que há pobreza?*. Reflexão.
- Sung, J.M. (2008c). *Cristianismo de libertação. Espiritualidade e luta social*. Paulus.
- Sung, J.M. (2018). *Idolatria do dinheiro e direitos humanos. Uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. Paulus.
- Tarcus, H. (2019). *La Biblia del proletariado. Traductores y editores de El capital en el mundo hispanohablante*. Siglo XXI.
- Verhoeven, J. (1972). *Joseph Cardijn, prophète de notre temps*. Labor.
- Richard, P., Croatto, S., Pixley, J., Hinkelammert, F. J., Araya, V., Casañas, J., Jiménez Limón, J., Betto, F., Sobrino, J., & Assmann, H. (1981). *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. DEI.

**Luis Martínez Andrade** (l.martinez@uclouvain.be). Doctor en sociología por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. Autor de *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, (publicado en español, francés, inglés y polaco), de *Las dudas de Dios: Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales* (Otramérica, 2015), de *Ecología y Teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad* (Herder, 2019), de *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global* (La Vorágine, 2019), de *Textos sin disciplina. Claves para una teoría crítica anticolonial* (Universidad de Guadalajara, 2020) y de *Fútbol y Teoría crítica. Ilusiones del balón y del sujeto abstracto* (La Vorágine, 2022). Sus principales temas de investigación son la sociología de la religión y de la cultura, la Teoría crítica, la ecología política, el marxismo latinoamericano y el giro descolonial. Actualmente es colaborador científico en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

Recibido: 5 de julio, 2022.  
Aprobado: 12 de julio, 2022.

