

Pensamiento crítico y análisis teológico de la realidad

Fundamentos para diálogos interdisciplinarios*

CARLOS ENRIQUE ANGARITA**
Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá



RESUMEN: *El Análisis Teológico de la Realidad (ATR) que proponemos, se inscribe dentro de un proyecto de actualización del pensamiento crítico que tuvo su expresión pujante en las décadas del 60 y del 70 en América Latina y en África. En tanto pensamiento trascendental plantea otro mundo posible, otro modo de ser, otra manera de vivir. Trasciende lo inmediato y el presente tal y como existen. Pero lo sugiere desde y dentro de la misma historia, a partir del análisis concreto de las relaciones sociales existentes, y busca a su interior otras posibilidades que están (ausentes) en la misma historia. Ninguna forma de pensamiento, específicamente las ciencias sociales y humanas, la filosofía y la teología, puede renunciar a este telos: la vida humana en su radicalidad histórica.*

ABSTRACT: *The theological analysis of reality that we propose is a part of an actualisation project of the critical thought*



that had an important expression during the 70s and 80s in both Latin America and Africa. As a transcendental thought, the theological analysis of reality poses another possible world, another way of being, and another way of living. It transcends the immediate presents as they exist. But it also includes the immediate present inside the history, through the concrete analysis of the existing social relations and searches inside them other possibilities that are (absent) the same history. There is no way of thought, specifically social and human sciences, which can renounce to this telos: human life in its historic radicality.



Franz Hinkelammert (2001) ha venido advirtiendo cómo desde la década de los años 90 se consolidó en el mundo un totalitarismo capitalista, cuya singularidad es la de no pretender mostrar “rostro humano” alguno. Tal situación aparece como resultado del derrumbe del socialismo histórico, de la desaparición de la guerra fría y de la desarticulación de movimientos populares (sociales, políticos y religiosos) que tradicionalmente se opusieron al capitalismo. El fenómeno se expresa, entre otros asuntos, en la emergencia de un Estado de Derecho diferente, con el cual el proyecto totalitarista se apropia de la democracia y los derechos humanos, desvirtuándolos. La consecuencia última de todo ello, a juicio de Hinkelammert, es que los sectores de poder ejercen una dominación absoluta difícilmente vencible por la vía de la lucha de clases.

La afectación del anterior contexto también recayó sobre los movimientos de cristianos liberacionistas (Mo Sung 2007) y sobre la propia teología de la liberación (teología de la liberación), entendida esta última como reflexión de la experiencia de fe de aquéllos. Aunque no el único, el fenómeno más preocupante al interior de muchos movimientos de cambio es que interiorizaron el fracaso y hoy día son exponentes de un “alma derrotada” (Hinkelammert 2001: 143). En suma, dichas organizaciones, otrora revolucionarias, capitularon y arrastraron consigo el

sentido de sus formulaciones utópicas de mundos, sociedades y seres humanos distintos. En particular, en cierta medida quedó en entredicho la esperanza utópica y trascendental que de algún modo se había enunciado desde el campo de la teología de la liberación (Angarita 2008). Entonces, han advenido teorías en las ciencias sociales, la filosofía y la teología que oscilan entre explicaciones fragmentarias (Gallardo 2006: 361) y elaboraciones de un futuro abstracto, sin suficiente asidero histórico.

Según Hinkelammert, la transformación del actual estado de cosas exige el cambio de los sectores de poder (no su disolución, desaparición o sometimiento en franca lid) y la promoción de movimientos alternativos capaces de resistir y presionar los cambios que devuelvan el sentido primigenio del Estado de Derecho y garanticen de verdad la vida a favor de sus asociados. Hoy más que nunca se requiere de organizaciones populares para la organización racional de las sociedades modernas. Para dicho propósito igualmente es necesaria una teoría crítica que, mediante análisis concretos, no sólo caracterice los fenómenos existentes sino que sugiera posibilidades históricas nuevas, distintas al poder hegemónico. En otras palabras, una función específica de la teoría tiene que ver con su capacidad de reelaboración de utopías que aludan e impulsen otros mundos posibles. En el caso de la teología, se trataría de la actualiza-

ción de su ya largo imaginario de una tierra sin muerte y sin árbol ni fruto prohibido (Ap. 21, 1-5), esto es, de una liberación que empieza aquí en la historia y que está por inventarse, pues el plan de salvación de Dios no consiste en volver de nuevo al Paraíso perdido y, de tal modo, tiene mucho de inédito. En este contexto sociohistórico y epistemológico es que proponemos el desarrollo de una perspectiva de lectura de la realidad social que venimos denominando Análisis Teológico de la Realidad (ATR).

El propósito de este artículo es acercarnos a algunos elementos epistemológicos de lo que sería un método de abordaje de la rea-

lidad, en perspectiva teológica y en diálogo con la filosofía y las ciencias sociales. En medio de esta exploración buscamos, al tiempo, atender cuestiones como estas: el alcance de la teoría que intentamos, es decir, sus posibilidades de universalización; la articulación de la teoría con las praxis sociales de emancipación; las relaciones teóricas y prácticas entre las experiencias del presente y las del pasado, lo que nos aboca al problema de cómo hacer memoria histórica; las interacciones entre las dinámicas cotidianas y los procesos estructurales y globales; y el lugar que ocupan los hombres y mujeres en esta dinámica de construcción de conocimiento.

1. Marco general para un ATR

El ATR que planteamos se inscribe dentro de un proyecto de actualización del pensamiento crítico que tuvo su expresión pujante en las décadas del 60 y del 70, en América Latina y en África¹. En ciencias sociales se conoció como la *teoría de la dependencia* (TD)². Era una concreción de pensamiento contrahegemónico, en contextos neocolonialistas, y se inspiraba en el marxismo europeo que se venía reproduciendo principalmente a través de las orientaciones ideológicas de los partidos comunistas y, en menor medida, en ámbitos académicos. Pero también era respuesta a la *teoría del desarrollo*, devenida

desarrollismo en la política económica capitalista de sustitución de importaciones. Desde su perspectiva crítica, la TD develaba los efectos perversos del mercado mundial tanto en la estructura productiva como en la cultura de las sociedades periféricas. De su concepción se infería la demanda de construir un pensamiento propio. En este marco de referencia nació, se nutrió, creció y maduró la teología de la liberación.

No obstante, la TD fue neutralizada como teoría explicativa de la realidad social por la imposición del pensamiento único representado en la teoría neoliberal, desde la década de los 80, con la cual se justi-

ficó el proyecto de totalización del mercado. De tal suerte que, unido a la derrota histórica de los proyectos socialistas, no hubo formulaciones generales alternativas que tuvieran la fuerza suficiente para salirle al paso, durante la siguiente década, a esta visión (economicista) de lo social. Han primado los análisis fragmentarios ligados a prácticas de resistencias múltiples por parte de diversos sectores de la población excluida del mercado. Con todo, estas manifestaciones de resistencia, en cuanto teorías sociales, corren el riesgo de unirse a la visión postmoderna que declara inútil la búsqueda de universales para el conocimiento y para guiar las prácticas, conformándose apenas con la enunciación de explicaciones desintegradas que se afirman y legitiman en el bagaje flotante de los múltiples saberes. Así, tanto la teoría hegemónica del pensamiento único (metarrelato o relato metafísico) como la proliferación de saberes (formas de conocimiento particulares que no reclaman para sí fundamento alguno) terminan convergiendo en la defensa del carácter absoluto de su respectiva forma de conocimiento. Dicho fenómeno se puede resumir con dos expresiones: para los neoliberales, “no hay alternativas”; para los posmodernos, “todo vale”.

El pensamiento crítico, en cambio, sí postula un universal irrenunciable, no de carácter metafísico sino de tipo histórico y real: un saber se valida desde el criterio de

discernimiento de la emancipación humana o, en otras palabras, el criterio de verdad de cualquier afirmación estriba en su capacidad de explicar y defender la vida de todos los seres humanos y de su hábitat, empezando por la de aquellos sobre quienes se ciernen las mayores amenazas.

De lo anterior se derivan dos consecuencias. Por un lado, la vida del ser humano se convierte en criterio de discernimiento para la producción de los *juicios críticos* en la teoría, de modo que si una teoría pretende ser neutral, o si busca validarse a partir de la racionalidad del cálculo, o si intenta privarse de fundamento alguno, será objeto de impugnación por parte del pensamiento crítico en la medida en que éste considera que cualquiera de dichas manifestaciones es una forma de abstracción de la realidad. Pero, por otro lado, en este pensamiento se sabe que la vida del ser humano en su realización plena es apenas una utopía, no es una realidad sino un deseo, y nos muestra que una función primordial de la teoría va más allá de las descripciones de lo que acontece (en general, la negación de la vida), anunciando y buscando hacer presente ese otro mundo ausente, la vida que es posible, necesaria y deseable. En tal sentido, se trata de una *teoría trascendental*. Esbocémosla un poco más.

En tanto pensamiento trascendental, la teoría crítica se propone prefigurar otro mundo posible, otro modo de ser, otra manera de

vivir. Trasciende lo inmediato y el presente tal y como existen. Pero lo insinúa desde y dentro de la historia, a partir del análisis concreto de las relaciones sociales existentes, y busca en su interior otras alternativas que están ausentes. El principio de esta imaginación no metafísica se soporta más recientemente en la versión secular de Marx: “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. No obstante, dicho principio estaba formulado anticipadamente en el marco de la teología cristiana antigua: “la Gloria de Dios es que el hombre viva” (San Ireneo); lo que mucho más tarde reaparecería en una versión latinoamericana: “la Gloria de Dios es que el pobre viva” (Monseñor Óscar Arnulfo Romero). Ninguna forma de pensamiento —ni la filosofía ni la teología, ni tampoco las ciencias sociales y humanas— puede renunciar a esta consideración de lo que constituye la realidad que intenta comprender: la vida humana potencialmente se despliega de continuo, y cada vez más, en sus raíces históricas. Lo que quiere decir: el hombre puede y debe ser cada vez más humano o, dicho teológicamente, puede y debe ser cada vez más divino, aunque de facto no siempre lo sea.

En tal sentido, el ATR lo entendemos como un pensamiento teológico no metafísico. Pero su especificidad como pensamiento teológico la definimos en su tarea intrínseca de continuar con la crítica de la religión en la sociedad, pensada como crítica idolátrica: sabemos

que aún en plena modernidad los poderes en las sociedades se siguen acompañando y nutriendo de las imágenes de sus dioses para consolidarse como tales, y así niegan la vida humana, o al ser humano como ser supremo para el ser humano, o la Gloria de Dios en la vida del hombre. Pero también sabemos que la experiencia de emancipación con respecto a estos poderes se acompaña de dinámicas de fe e imágenes de Dios no idolátricas, porque revelan en esas imágenes al ser humano con sus potencialidades humanas y divinas, o, de otra manera, revelan —expresado en perspectiva evangélica— la voluntad de Dios: que el hombre viva.

El carácter histórico y trascendental de la teoría (este último sería el aporte específico de la teología al conjunto de aquella) ha sido una preocupación permanente dentro de la teología de la liberación. Sin embargo, pensamos acá, no siempre lo ha conseguido con éxito, entre otras causas por la forma como ha pretendido articular su diálogo con las ciencias sociales. Cuando ha recurrido preferentemente a los enfoques estructuralistas que arriba enunciamos (así sean de procedencia marxista), por tratarse éstos de sistemas cerrados, los frutos han sido magros. De esto ha hecho parte el método de Ver-Juzgar-Actuar que, en el mejor de los casos, plantea una trascendencia lineal (cuyos límites afrontaremos más adelante) cuando no es que la niega por su forma inadecuada de articular la teología con las ciencias sociales.



2. Fundamentos histórico y trascendental del ATR

Es necesario fundamentar de qué manera podemos hablar de una teología histórica y trascendental, al mismo tiempo. En recientes reflexiones, Franz Hinkelammert (2007), retomando el examen riguroso de la teoría fetichista de Marx, viene incorporando estos dos aspectos como parte constitutiva del pensamiento crítico global. De modo que el conocimiento teológico —en particular el de la liberación— bien se podría inscribir dentro del mismo, tal y como lo hemos venido sosteniendo.

Para recuperar el sentido materialista histórico del análisis de Marx —y desde éste postular la perspectiva trascendental al interior de la historia— Hinkelammert comienza con dos glosas a las interpretaciones que se han hecho del pensamiento del filósofo de Tréveris. Por una parte, revisa la procedencia del análisis de la relación entre base económica de la sociedad y la superestructura ideológica, desde la cual la tradición marxista ha inferido la pretendida *determinación* de aquella sobre ésta. Hinkelammert precisa que dicho análisis aparece en 1859 en el libro *Contribución a la crítica de la economía política*, y no en *El Capital* cuya primera publicación fue en 1867, ocho años después. En *El Capital*, más que el estudio objetivo que pretendió en el anterior texto, Marx desarrolla un

análisis desde la teoría fetichista, lo cual implica un cambio de punto de vista. Con todo, aunque hay un nuevo enfoque, del primer estudio no se podría deducir la llamada *determinación*, sino apenas un *condicionamiento*; así lo puntualiza este autor: “La palabra en alemán es *bedingen*, lo que no significa determinar, sino condicionar. Condición en alemán es *Bedingung*, de lo cual se deriva el verbo *bedingen*. Otra palabra es *entsprechen*, que significa corresponder. La palabra ‘determinar’, Marx no la usa para estas relaciones. Por eso, Marx no tiene una teoría de la causación de la superestructura por la base” (Hinkelammert 2008: 2, nota a pie de página). De otra parte, la segunda consideración tiene que ver con la posición que ocupa este nuevo análisis de *El Capital*, en el conjunto del pensamiento de Marx. Hinkelammert cree que allí Marx vuelve a su pensamiento juvenil donde ya había hablado del “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Al hacer esa vuelta a su pensamiento primigenio, sus intérpretes no pueden postular una supuesta ruptura epistemológica que necesariamente llevaría al enfoque con el que buena parte del marxismo ha leído a Marx: el de un estructuralismo pretendida-

mente objetivo, en detrimento de su perspectiva humanista. En síntesis: desde estos comentarios se puede asegurar que Marx siempre mantuvo la preocupación por la humanización del hombre y que la respuesta de carácter histórico que encontró finalmente en la teoría fetichista fue mucho más compleja de lo que usualmente se ha explicado.

La penetración en el fetichismo permite descubrir un aspecto esencial: mediante la *teoría del espejo* (y no de la determinación de la superestructura por la base económica) Marx devela cómo en el capitalismo el hombre ha sido reducido a individuo propietario, haciéndole creer que esa es su naturaleza. En efecto, Marx parte del análisis de la realidad de la vida, que no es otra cosa que la relación entre sujetos humanos concretos y descubre cómo las relaciones económicas que establecen no las perciben en forma directa sino en un espejo, cual es la relación jurídica propiamente dicha; en ésta, por su parte, se expresa no sólo la relación económica en sí misma sino además la voluntad de los hombres que mora en los objetos. Quiere decir que los hombres se relacionan unos con otros en cuanto son poseedores o propietarios de algún objeto y se presentan ante los demás como dueños de algo: se produce un reconocimiento en cuanto tales, como si esa fuese su subjetividad, de tal manera que los objetos adquieren la "personalidad" que los individuos les transfieren, esto es, adquieren la

forma de mercancías. La normalización de esta dinámica se concreta en el ámbito jurídico, esfera en la cual objetivamente los hombres son reconocidos como propietarios: por eso la relación jurídica cumple la función de ser espejo de las relaciones económicas, y no es sólo una determinación de esta última³. De tal manera que la relación jurídica también cumple la función, finalmente, de constituir hechos objetivos, pues el acto subjetivo de hacer morar la voluntad del individuo en el objeto es algo objetivo. Tenemos, así, al hombre propietario por excelencia, naturalizado como tal.

Lo anterior constituye la visión del mundo dentro del capitalismo, la cual se materializa en el contrato. Por eso los individuos internalizamos la idea de que los objetos se relacionan por sí mismos, "independientemente" de nuestra voluntad. Creemos que los intercambios de los objetos nos determinan y se nos imponen en las relaciones estructurales y sucumbimos ante las normas que los regulan. Olvidamos que nosotros mismos hemos transferido nuestra subjetividad y (voluntariamente) nos despojamos de la misma, aceptando el reflejo (jurídico) del reflejo (económico) como una realidad que nos constituye. Este orden de cosas lo asumimos en cuanto absoluto, imposible de trascenderlo.

Luego el capitalismo configura un mundo total que lo resume el mismo Marx así:



... las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales [sachliche!, es decir, con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas.” (Marx, Karl (1966), El Capital I, FCE, México, p.38, subrayado nuestro. Citado por Hinkelammert 2008)



Así, pues, lo evidente son las relaciones materiales —como si fueran cosas— entre personas, y las relaciones entre las cosas como si fueran verdaderas relaciones sociales. Y lo que no es evidente son las relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos (otra forma de decir que “el ser humano es ser supremo para el ser humano”). Las últimas relaciones, aunque no son evidentes, existen, están presentes, así sea como ausencia, de modo que son parte de la realidad. Al respecto, afirma Hinkelammert: “Pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y por tanto su reconocimiento es necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento”. Entonces, se abre otra posibilidad para el pensar: “Se trata de una dialéctica de la presencia de una ausencia, que no es hegeliana. De hecho se trata de una dialéctica trascendental...” (Hinkelammert

2008: 9). La posibilidad que se abre es la de los juicios críticos basados en una realidad que está más allá de lo evidente, donde el sujeto *no* es, o de otro modo, es como ausencia que grita. La ciencia debe hablar de esta realidad y desde allí juzgar críticamente a la teoría que no habla de ello; la ciencia, entonces, debe mostrar lo que es y lo que no es: esto es pensamiento crítico, y esto es trascendencia en la historia.

Hinkelammert observa cierta ambivalencia en el pensamiento de Marx en lo que tiene que ver con el paso de este mundo o este orden de cosas, a las relaciones directamente sociales de las personas, es decir, al orden donde se viva el reconocimiento subjetivo o ese otro mundo posible. En general, considera que Marx vislumbra dicho paso como realmente posible, descontando los límites de la *conditio* humana y el escenario de su imposibilidad:



Marx tiene cierta conciencia del problema de posibilidad e imposibilidad, pero aparece solamente al margen. Eso ocurre, por ejemplo, cuando insiste que el reino de la libertad jamás podrá realizarse sustituyendo el reino de la necesi-

dad y que, por tanto, su realización será siempre limitada. Pero no transforma eso en el fundamento de su reflexión. Concibe, por tanto, el reino de la libertad como algo que puede surgir solamente al lado del reino de la necesidad (Hinkelammert 2008: 17)



Como ese paralelismo entre reino de necesidad y reino de libertad no es el fundamento de su reflexión, Marx termina propugnando por el comunismo como la meta insoslayable de la relación social directa entre los hombres, descontando su conflictividad. Pero, dice Hinkelammert, “una imposibilidad nunca puede ser una meta posible”. De lo que se trata es de establecer la función, para la teoría y para la praxis, de lo que no es, asumiéndolo como imposible pero sabiendo que, como tal, moviliza y aporta a la transformación de lo posible.

En consecuencia, el pensamiento crítico debe cuidarse de mantener la lógica del tiempo moderno, infinito, previsible y controlable. Porque “...no hay ningún futuro definitivo, el futuro nunca es. Lo que pensamos como futuro es nuestra reflexión sobre el desarrollo

de nuestro presente al presente que le sigue. Solamente lo que en el presente dado es presente por ausencia, hace posible la orientación del paso hacia el presente futuro” (Hinkelammert 2008: 19).

Se trata, entonces, de aprender a reconocer que lo ausente es imposible, aunque no por esto no esté presente, de algún modo, en la realidad. Tal actitud permite la libertad humana, intrínsecamente conflictiva, por medio de la cual lo que todavía no es, exige ser traducido antes que ser impuesto como fin inequívoco. Así, lo imposible obra como especie de “motor inmóvil”⁴. Y quizás la mejor manera de presentarlo sea en tanto imagen orientadora, no como verdad absoluta. Imagen que propone caminos a inventar, no resultados irrefutables. De la mano de Walter Benjamin podemos explorar de qué se trata.




3. Teología y materialismo histórico: rememoración y mesianismo

La visión del mundo capitalista efectuada por Marx desde la teoría del fetichismo —entendida como teoría del espejo— la llevó a cabo y la extendió Walter Benja-


min con otras fuentes, particularmente la teológica. Por esto, podemos encontrar en su visión, de forma más explícita, la perspectiva trascendental del materialismo histórico.

El capitalismo conocido por Marx fue vivido por Benjamin en su expresión fascista. A este último se lo concebía —al igual a como en buena medida se lo comprende hoy

día— “como un bache raro en la bien asfaltada autopista del progreso” (Mayorga 2003). Pero Benjamin lo miraba de otro modo:



La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse (Benjamin 1940: Tesis VIII sobre el concepto de historia).



Es su tesis VIII *sobre el concepto de historia*. Un texto hermético y maduro, del final de su vida, que no tenía como destino ser publicado. Recoge mucho de su pensamiento así, en forma de tesis o posturas frente a asuntos teológicos, filosóficos e históricos cruciales. Aquí toma su posición confrontando la visión moderna de historia (de la cual no se escapa la izquierda de tradición marxista) con el hecho concreto del fascismo. Desglosémosla.

La historia, en su concepción y en su praxis, se lee desde la perspectiva de los oprimidos. Ellos enseñan que lo que el poder ha llamado “estado de excepción”

hay que escribirlo entre comillas, porque de suyo es la norma. En consecuencia, estamos (Benjamin, los oprimidos y quienes nos coloquemos de su lado) por hacer otro concepto de historia que nos llevará a promover el auténtico estado de excepción así, sin comillas, contrario al estado fascista y capitalista. Al fascismo, pues, no se le enfrenta (como lo hacen sus adversarios) con su propia visión histórica: la del progreso. El concepto de historia de los oprimidos no puede estar en consonancia con el de progreso. El progreso moderno es fascismo; el fascismo no es la excepción del progreso, sino su realización extrema y esto no puede asombrar a los

oprimidos. Quienes se asombran es porque creen que el progreso es la base filosófica del conocimiento histórico; sin embargo, tal no se puede sostener. El progreso es lo que vivieron y padecieron Benjamin y los oprimidos y exterminados de su tiempo en la segunda guerra mundial: la catástrofe. Porque “en el fascismo la historia se expresa como catástrofe” (Mayorga 2003).

¿Qué lleva a Benjamin a impugnar esta visión de la historia basada en el progreso como su prin-

cipio o “motor inmóvil”, tan característico de la modernidad? Se trata de un esfuerzo que está presente desde los albores de su pensamiento, en el que acerca dos enfoques aparentemente irreconciliables: teología y materialismo histórico. Michael Löwy considera que, después de la publicación de las Tesis sobre el concepto de historia, desde 1950 se pueden distinguir tres interpretaciones sobre las mismas⁵. Pero el filósofo franco-brasileño propone una cuarta:



W. Benjamin es marxista y teólogo. Es cierto que ambas concepciones son habitualmente contradictorias. Pero el autor de las tesis no es un pensador “habitual”: las reinterpreta, las transforma, las sitúa en una relación de esclarecimiento recíproco que permite articularlas de manera coherente. Le gustaba compararse con un Jano, uno de cuyos rostros mira hacia Moscú y el otro, hacia Jerusalén. Pero lo que suele olvidarse es que el dios romano tenía dos rostros pero una sola cabeza: marxismo y mesianismo no son sino las dos expresiones —Ausdrücke, uno de los términos favoritos de Benjamin— de un solo pensamiento. Un pensamiento innovador, original, inclasificable, caracterizado por lo que él llama, en una carta a Scholem de mayo de 1926, la “paradójica reversibilidad recíproca” (Umschlagen) de lo político en lo religioso y viceversa (Löwy 2002: 41-42)⁶.



A juicio de José Manuel Romero (2005), Benjamin refuncionaliza la teología para leer la historia, criticar la cultura e iluminar políticamente el presente. Según el autor, en Benjamin la teología ayuda a restablecer la fuerza mesiánica del materialismo histórico, mediante un ejercicio de *rememoración* que,

al igual que en el judaísmo, busca la redención de lo frustrado en el pasado dentro del cual se encuentra la “imagen de un futuro de emancipación aún por realizar”, haciendo “reconocible todo un mundo circundante histórico-social fenecido que invoca a su redención” (Romero 2005: 23). Teología, entonces,

aporta rememoración y mesianismo a ese análisis sobre la mercancía que inició Marx con el análisis del fetichismo. En consecuencia, la teología amplía la experiencia histórica del presente, reducida por el positivismo objetivista y por

el historicismo, proporcionando al examen de los fragmentos del pasado el descubrimiento de los anhelos de gratificación y emancipación de las generaciones anteriores que han sido traicionadas en la actualidad. En palabras de Benjamin:



Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico (Benjamin 1987: 178)



Para Romero (citando a Scholem 1998: 128) hay una relación entre la visión teológica de Benjamin y la cabalística judía de Isaac Luria (1534-1572), denominada *Tikkun*, dentro de la cual se espera una redención o restauración del cosmos que fue fragmentado en una de las primeras fases de la creación, y que estará a cargo de un Mesías. Benjamin reinterpreta esta cábala afirmando que el acto de redención será tarea del propio hombre, del colectivo histórico social, de modo que el Mesías termina desempeñando un papel estrictamente simbólico. Por el rol que le asigna a quienes asumen la acción revolucionaria hoy y, dentro de ésta a la rememoración, es que “el acto político revolucionario fusiona en Benjamin rememoración, redención y reparación del sufrimiento de los oprimidos del pasado y constituye por tanto el momento de encuentro

entre las expectativas de las generaciones pasadas y la generación actual” (Romero 2005: 26).

Así, pues, la teología es esencial en la aproximación a la realidad que pretendía Benjamin. Siguiendo a Buck-Morss, Romero recuerda que “la cábala, como método hermenéutico-cognoscitivo, convergiría con el materialismo histórico, en un sentido fiel a la orientación teórica del propio Marx, en tanto que permitiría descifrar, interpretar, en *lo concreto*, en lo singular (el fragmento), lo *trascendente-histórico*, caracterizado mesiánicamente y relevante en términos políticos” (Romero 2005: 27). El presupuesto con el que la cábala interpreta la realidad “es que, al estar todo entrelazado y contenido en lo demás, todo posee un profundidad infinita” en la medida en que hay sentidos externos e internos,

abiertos y herméticos, exotéricos y esotéricos; sólo que para Benjamin este plano esotérico que alumbraba la teología lo “va a pretender hacer efectivo en la praxis de las clases oprimidas en el presente” (Romero 2005: 27). Y bajo otra condición: que la teología no se deje ver como teología en el trabajo del historiador materialista pues “mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Pero si por el papel secante fuera, no quedaría de lo escrito rastro alguno”, decía Benjamin (Benjamin 1982: 588, citado por Romero 2005: 27)⁷.

Con esta forma de intervenir teológicamente el materialismo histórico, Benjamin cree conseguir la depuración en éste de los componentes mecanicistas, evolucionistas y teleológicos que orientan las interpretaciones sobre las sociedades modernas. Desde la visión del progreso, el materialismo histórico había sido penetrado y puesto al servicio de las relaciones socioeconómicas existentes y del mito de la perfectibilidad infinita, el cual no es otra cosa que la representación del eterno retorno y de la catástrofe del presente, especie de huracán que impulsa hacia adelante los

escombros del pasado. En sentido contrario, la *actualización* del pasado, propiciada desde la rememoración teológica por el materialismo histórico, exige la interrupción del progreso, lo que equivale a intervención mesiánica o redentora en el curso de la historia, o ruptura con el *continuum*, con el fin de provocar el acabose del capitalismo, el cual no morirá de muerte natural.

Terminemos este apartado aludiendo a las palabras de Michael Löwy: “La idea de asociación entre teología y marxismo... algunas décadas después, lo que en 1940 era sólo una intuición se convertiría en un fenómeno histórico de primerísima importancia: la teología de la liberación en América Latina”. Así lo asegura este autor, aunque reconoce diferencias entre los contextos de las dos producciones teóricas, amén que el muñeco sin vida más que el materialismo histórico es la propia teología, que se trata de teología cristiana y no judía, y que los teólogos de la liberación no han conocido a Walter Benjamin. Pero aún así, “la asociación entre teología y marxismo con que soñaba el intelectual judío se reveló, a la luz de la experiencia histórica, no sólo posible y fructífera, sino portadora de cambios revolucionarios” (Löwy 2002: 53-54).



4. El sujeto humano como fundamento del ATR

El pensamiento crítico necesita un sujeto que lo produzca y lo repiense. Si no, sería metafísica. El carácter histórico se lo otorga el sujeto humano que lo discierne. Quiere esto decir, también, que el pensamiento crítico tiene como criterio de verdad al sujeto humano concreto. Lo uno no se da sin el otro, ni el uno sin lo otro. Sin pensamiento crítico el sujeto humano es abstraído y ve amenazada su existencia; sin sujeto humano no hay pensamiento crítico, ni siquiera pensamiento. De aquí la ineludible reflexión sobre el sujeto para fundamentar el pensamiento crítico.

La modernidad fundó una nueva visión sobre el ser humano, y la concretó caracterizándolo como sujeto. En cuanto tal, afirmó su autonomía y su libertad. En principio, estos fundamentos dejaban sin piso la visión heterónoma del ser humano con respecto a Dios, la cual prevaleció durante todo el medioevo. Mucho más allá, la nueva perspectiva moderna se radicalizó hasta el punto de que, mediante procesos de abstracción extremos, se perdió la noción de límite alguno para el sujeto. El resultado fue el divorcio de este sujeto con la historia y su asimilación a la racionalidad del *continuum* del progreso y del tiempo teleológico: todo dependía del devenir de fuerzas externas al

sujeto humano. Absorbido, el sujeto con su "su naturaleza" libre terminó siendo aplastado. Los miles de millones de empobrecidos, excluidos y asesinados en el siglo XX y en el recién iniciado siglo XXI son el testimonio mudo de esta debacle.

¿Vale la pena seguir pensando al ser humano como sujeto? Los fundamentalistas de hoy, de cualquier índole, responden que no. Los posmodernos también lo rechazan. Los modernos tradicionales lo siguen afirmando por principio, aunque no como principio de realidad. Muchas de las víctimas de toda esta catástrofe gritan también que sí, pero lo hacen desde sus necesidades concretas, y están dispuestas a alcanzarlo. En la perspectiva de un pensamiento crítico, ya lo dijimos, es un imperativo que emerge desde la misma realidad. Y para una teología que se reclama como parte del anterior, no puede ser menos. El hombre y el colectivo social de los que hablaba Walter Benjamin son el retorno de ese sujeto.

En los desarrollos de su pensamiento crítico, Franz Hinkelammert nos ha ofrecido durante las últimas décadas reflexiones de carácter teológico referidas al ser humano como sujeto. En su pensamiento, nuevamente regresa el sujeto. Bien lo podemos entender como elaboraciones que colocan en diálogo la

teología con el materialismo histórico, en el sentido benjaminiano que venimos exponiendo. Son búsquedas de motivos de esperanza que encuentran su anclaje en las raíces del judeocristianismo y que sirven de base para promover el espíritu emancipador de las víctimas de hoy. Hinkelammert halla esas referencias

en relatos bíblicos, erigidos como mitos en la tradición de occidente: el del Paraíso (Gn. 2-3), el de Caín y Abel (Gn. 4) y el de Abraham (Gn. 22). El autor, de manera novedosa, los lee en *clave de rebelión* de un ser humano que se ve enfrentado al dilema de la vida y la muerte en medio de situaciones históricas límites:



Las tres rebeliones componen un ciclo. Una responde a la otra. La primera es rebelión por medio de la cual el animal se hace ser humano. Revela la maldición de la muerte y de la condición humana. La segunda es la rebelión en contra de la vida humana —la vida del hermano—, que conduce a la constitución de las civilizaciones. La tercera pone la vida del hermano encima de la ley de las civilizaciones (Hinkelammert 2003: 100)



El texto del Paraíso se ha leído tradicionalmente en clave de pecado, así: Dios prohibió a Adán comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn. 2,17); sin embargo, al ser violada esta norma por la mujer y por el hombre (Gn. 3,12), según la tradición, entró el pecado (original) al mundo. Hinkelammert hace otra interpretación, estableciendo una relación entre libertad, defensa y reivindicación de la dignidad humana y conciencia de la muerte e infinitud en la historia.

Las críticas principales que Hinkelammert le formula a la interpretación clásica se pueden resumir de este modo: por una parte, la prohibición, de la que se habla en el texto, es injusta, así provenga de

Dios (en tal sentido, el Dios que aparece allí no es perfecto, sino que se equivoca y se arrepiente de su mal actuar (Hinkelammert 2003: 82). De otro lado, al violar Eva y luego Adán la prohibición, ponen en entredicho la validez de la ley, y con ello se revela que hay leyes injustas (aunque también las puede haber justas). De modo que el pecado no está en haber violado la ley injusta, pues Dios maldice a la serpiente (Gn. 3, 14) y al suelo (Gn. 3, 17), pero no a los transgresores de la ley. En cambio, el pecado vendrá luego, cuando Caín asesine a su hermano (allí Dios sí maldice a Caín).

En la lectura positiva que propone Hinkelammert del relato del Paraíso, destaca que la prohibi-

ción pone de manifiesto, como apetencia, que la libertad es una necesidad humana (desear el fruto de conocer y discernir entre el bien y el mal es desear algo propio de la vida). Además, la violación de esa prohibición, actitud declarada de rebelión contra la ley injusta, se hace de manera compartida entre el hombre y la mujer y por iniciativa de ella, significando que la constitución como sujetos pasa por el mutuo reconocimiento de que su dignidad está siendo amenazada y, en contexto, también exige una crítica a la sociedad patriarcal, dominante desde entonces. En consecuencia, rebelión y libertad conducen al “descubrimiento de la mortalidad y también de la muerte. El animal no sabe de la muerte porque no sabe de esta libertad” (Hinkelammert 2003: 77). En otras palabras: rebelión y libertad descubren una conciencia que es típicamente humana. Por tanto, la experiencia de libertad es lo que hace infinito al ser humano pero, al tiempo, le da el conocimiento de su finitud humana. En suma, por medio de todo este proceso de hacerse sujeto, el animal se hace ser humano. Después de ello, la mujer —ya fuera del Paraíso— es llamada Eva o vida y se entenderá que las únicas leyes con sentido serán las leyes para la vida; deberá enfrentar las maldiciones, ninguna de las cuales proviene de fuera sino que brotan de la misma realidad. La libertad es enfrentar la realidad: de esto se trata de ahora en adelante, no de volver al Paraíso

perdido sino de crear una nueva tierra sin árbol ni fruto prohibido. De modo que de aquí se concibe un sujeto abierto y creativo y no fijado a ninguna teleología.

La condena por la fruta prohibida no es el pecado, de tal forma que éste no es evidente en el Paraíso. El pecado, en cambio, está en Caín: “maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano” (Gn. 4, 11). En el texto bíblico se le llama pecado y crimen a lo que él hizo a pesar de que no había ley que lo prohibiera, diferente a la ley de prohibición del Paraíso cuya violación no derivó en condena. El criterio de discernimiento de la acción, pues, es la vida del hermano: “¿dónde está tu hermano, Abel?” (Gn. 4, 9). Es sujeto quien sea capaz de discernir su acción en favor de la vida y no quien eluda esta pregunta: “No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?” (Gn. 4, 9). Caín no enfrentó las maldiciones en su libertad, ni prescindió del asesinato que pudo evitar. Caín, por tanto, es responsable del crimen de Abel y lleva la señal como fundador de todas las civilizaciones o promotor del progreso a costa del asesinato del hermano (Hinkelammert 2003: 88).

De tal manera que en la secuencia de los mitos bíblicos lo que se coloca al descubierto es que detrás del progreso está el asesinato del otro que no es reconocido como ser humano. Tal es lo que se denuncia. En sentido positivo y al

contrario de Caín, el sujeto sabe estar atento a ello para prevenirlo y evitarlo. Desde esta perspectiva pasa a un segundo plano el asesinato del padre o la figura de la ley, como elemento explicativo del mal. En la Biblia esto se expresa en el mito de Noé que es posterior, y quizás con éste se explique la generalización de los mitos del asesinato del padre que aparecen luego en occidente, con los cuales se vincula la fundación de las civilizaciones con violaciones de leyes superiores, relegando la importancia del asesinato del hermano (Hinkelammert 2003: 93-97).

El último relato de este ciclo es el de Abraham. Hinkelammert lo trata extensamente en su libro *La fe de Abraham y el Edipo Occidental* (2000). En este texto se retoman el problema de la muerte del ser humano a manos de otro ser hu-

mano y el problema de la ley. ¿Es “necesaria” la muerte en sacrificio, en ciertos momentos, para que Dios salve? ¿Es permitida legalmente esa muerte? ¿Es voluntad de Dios que así sea? En concordancia con lo que venimos reflexionando, ¿es inevitable la negación del sujeto en la historia humana? ¿El conocimiento del bien y del mal (un pensamiento crítico) acaso debe aceptarla en situaciones límites?

Al develar Hinkelammert que en occidente se privilegió la interpretación sacrificial, pasando el texto por el tamiz de la interpretación de Edipo (el destino supuestamente ineludible y necesario de que el hijo mate al Padre para que éste no lo mate a él), el autor analiza de otro modo el relato original del sacrificio de Isaac por parte de Abraham. En general, advierte una ambigüedad en el texto:



En cuanto mito fundante, aparece en la ambigüedad, por un lado, de una decisión de no asesinar y, por el otro, de asesinar siendo impedido el asesinato por una fuerza mayor. Aparece la ambigüedad de la consideración de la fe de Abraham, por un lado, como una fe que consiste en la decisión de no matar a su hijo, y por el otro, en la decisión de matarlo, quedando ésta en el mero campo de las intenciones. Por un lado, la fe, que no mata, y por el otro, la fe que muestra su fuerza al mostrar su disposición de matar (Hinkelammert 2000: 14)



A juicio de Hinkelammert, la ambigüedad se introduce con la inserción *a posteriori*, por parte de la tradición sacerdotal, de una

frase que se repite en dos versículos y que cambia el sentido del texto primigenio de que Abraham entiende que no debe matar a su

hijo Isaac: "... pues ahora veo que temes a Dios, ya que no me has negado a tu hijo, el único que tienes..." (Gn 22, 12b y 16b). Estas frases le quitan peso al significado del texto original: un Abraham que decide confrontar la cultura y la sociedad, que se rebela frente a la ley de su tiempo con la cual se exige el sacrificio del primogénito, que se niega a matar a Isaac y que asume las consecuencias de esta actitud, saliendo de su tierra, pero haciéndose libre. Teológicamente esto quiere decir: "...no has estado dispuesto a matarlo, porque al matarlo lo quitas a Dios. Dios, si es Dios de los vivos, lo querría vivo... si [Abraham] es capaz de matar a su hijo, no tiene fe y, por tanto, no tiene promesa. Al negarse a matarlo, muestra su fe y que no niega a su hijo a Dios" (Hinkelammert 2000: 18). Al contrario, con esos versos nuevos "ahora aparece el poder sacerdotal, que es la clase social que efectivamente asume el dominio político de la sociedad constituida por la ley", legitimando la ley del Sinaí (Ex. 32, 26-29) en donde entiende la fe como la "disposición de matar al hijo y a todos los hijos... a hijos y hermanos" (Hinkelammert 2000: 19). La afirmación del hijo como hermano, o como sujeto que reclama ser reconocido en su necesidad de vivir para también afirmar la vida del padre que se hace libre,

queda en entredicho con estos textos ambiguos... Por ahí se abrió paso la interpretación sacrificial en occidente, ligada al mito de Edipo.

La ambigüedad sobre el tipo de fe que pide Dios, será una tensión permanente a lo largo de los libros bíblicos. Será la tensión entre el no matar (fe radical en el Dios de la vida) y el sacrificio del sujeto que subyace a toda ley (el Dios que pide la vida de sus hijos). Esta tensión parece haberse afrontado en el relato de Abraham denotando la conversión del padre: la figura patriarcal —referente fundamental del poder en la sociedad de su tiempo— se transforma, rebelándose contra su propia sociedad y haciéndose hermano de su hijo. Con todo, dicha conversión la provocó el enfrentamiento con la ley de un sujeto negado (el hijo) que se resistía a ser víctima del sacrificio, lo cual implicó la conversión del poder para colocar la vida por encima de la ley⁸.

La anterior hermenéutica —en la que se sintetiza la discusión en los tres relatos bíblicos sobre la vida y la muerte del sujeto, y la ley a que se enfrenta— servirá de fundamento y criterio de discernimiento a Hinkelammert para adoptar una postura frente al actual contexto totalitario que enunciamos al inicio del presente artículo; el autor de origen alemán así lo sintetiza:



Por un lado, hay una significativa reconstitución de los movimientos populares, que vuelven a aparecer a pesar de las represiones que sufren. Y, lo que también es importante, en

su conflictividad no se entienden como la contrapartida maniquea de la lucha de clases desde arriba que está en curso. Está apareciendo un proyecto de sociedad que no pretende la totalidad del capitalismo... ni la totalidad pretendida por el socialismo histórico... Es posible que de esta manera, los propios grupos dominantes acepten una apertura que haga posible la constitución de una sociedad diferente. Sé que esta confianza tiene razones bastantes débiles, pero no la quiero excluir. Sin embargo, estoy convencido de que sin este cambio de sectores importantes de los grupos dominantes no hay salida. Por primera vez en la historia, su poder es efectivamente total (Hinkelammert 2001: 144-145).



El pensamiento crítico debe discernir la trascendencia y emancipación en medio de la historicidad de esta tensión y conflicto, tan atávica como los mitos que hemos rememorado. En este esfuerzo, tal y como lo acabamos de mostrar, la teología que hace crítica idolátrica (desvelamiento de falsos dioses que

piden para sí mismos la vida de los seres humanos y que, por tanto, funcionan cual fetiches) tiene una palabra importante que pronunciar.

Pero lo dicho en estos mitos del antiguo testamento se condensó, radicalizó y universalizó con el gran mito del nuevo testamento:



El mito central es que Dios se hizo hombre, por tanto ser humano. Transforma completamente todo el mundo mítico y sigue siendo la base de todos los mitos posteriores hasta hoy, pero también la base para la interpretación del mundo mítico anterior (Hinkelammert 2007: 87)



Por tanto, es el mito que divide la historia de occidente en dos y es,

además, el gran mito de la modernidad:



El gran mito es aquél, según el cual Dios se hizo hombre, ser humano. En forma religiosa lo expresa el cristianismo, desde el momento en que Dios se hizo hombre en Jesús de Nazareth. De esta forma prevalece, aunque no exclusivamente, durante 1500 años, hasta que el Renacimiento

cambia esta perspectiva religiosa y la cuestiona. Pero jamás se cuestiona que Dios se haya hecho hombre (Hinkelammert 2007: 87).



Su núcleo de sentido es simple y profundo, a la vez. Hinkelammert así lo deriva:



Dios se hizo hombre, por tanto ser humano. Humanizar el ser humano, es ahora la nueva dimensión de la vida humana. Hazlo como Dios, hazte humano. Mach's wie Gott, werde Mensch! Al hacerse hombre, se revela algo: que Dios es ser humano desde siempre (desde la eternidad). Esa revelación se hace desde ahora patente (Hinkelammert 2007: 87).



De acuerdo con Hinkelammert, en la modernidad este sentido radical es retomado por Marx, aunque en una versión secularizada. De ahí la importancia que el mito de Prometeo tiene dentro de su pensamiento, cuando Marx asume la rebelión de este dios-titán griego: "...en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (en traducción literal: el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella

no habrá otro Dios..." (Hinkelammert 2005: 8).

Lo que hace Marx —aunque no se dé cuenta de ello— al afirmar "la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre" es revivir en lenguaje filosófico el principio teológico expresado por San Ireneo de Lyon en el siglo II: "*Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei* (La gloria de Dios es la vida del ser humano; la vida del ser humano, sin embargo, es la visión de Dios)". Así lo explica Hinkelammert:



En términos "religiosos", es lo que irrumpe con el cristianismo: Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensada en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad. Esta transformación, por supuesto, tiene antecedentes tanto

en la tradición judía como griega. Pero eso no son más que antecedentes. Ahora irrumpe la convicción, de que la vida humana debe asumir la vida de los dioses o de Dios. Una frase como la de Ireneo: *Gloria Dei vivens homo*, es inimaginable antes de esta irrupción. Toda relación con el mundo de los dioses se ha dado vuelta. Hay acceso a Dios, y Dios es transformado en el destino humano. En Ireneo aparece eso en forma radical. No solamente este: *Gloria Dei vivens homo*, sino ahora la creación de todo el universo tiene su sentido en la creación del ser humano, y la historia humana es transformada en una escalera desde la tierra al cielo, un camino que lleva a la identidad del ser humano y Dios. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios (Hinkelammert 2005: 11).



Para el interés de lo que hemos reflexionado, lo que hace y lo que propone Marx es un discernimiento de los dioses en la tierra para luego llevarlo al cielo. Esto se mantiene hasta 1841, pero desde 1844 concluye que si el ser humano es la divinidad suprema, ¿para qué, entonces, Dios?, ¿para qué la crítica de la religión? Sin embargo, Hinkelammert piensa que esta crítica pasó a ser un método de análisis que parte “de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas” (Marx, *El Capital* I, nota 4) que permite analizar los dioses y discernirlos: “se trata... de todo un “programa de investigación”, pero el cual no se ha seguido casi nada en la tradición marxista... Por supuesto hace falta analizar... los dioses de Bush, Reagan o Hitler... Pero lo mismo vale para el análisis de los diversos prometeísmos...” (Hinkelammert 2005:

9). En suma: el análisis social, si se lleva hasta las últimas consecuencias esta perspectiva iniciada por Marx, debe reconocer el análisis de dioses y de ídolos actuando y luchando aquí en la tierra, en contra y a favor del ser humano; o en otras palabras: el ATR consiste en un análisis de las relaciones sociales entre los hombres, en las cuales siempre afirman alguna imagen de Dios que los niega como tales o que los potencia como sujetos de su propio destino. En este último sentido, desde el cristianismo hay un criterio de discernimiento: en la tierra Jesús, cual Prometeo, se rebela contra la ley imperial del Estado de Derecho romano y contra la ley farisaica del Templo judío; en el cielo, Miguel, se rebela contra la divinización de la ley hecha por Satanás y es expulsado, cual otro Prometeo, del cielo a la tierra (Ap. 12, 7-12). Dios se hace humano, el ser humano se hace Dios.

5. Para concluir

De este modo, creemos que hemos encarado las cuestiones que anunciamos al comienzo de este artículo. Sucintamente lo podemos referir como sigue.

Las reflexiones de las páginas precedentes, a nuestro juicio, abrirían un horizonte nuevo de posibilidades para establecer el diálogo entre teología, filosofía y ciencias sociales. El acercamiento que hemos hecho entre las dos primeras, propone unos fundamentos que necesariamente rompen las fronteras epistemológicas establecidas por la visión moderna para la producción de conocimiento. Tanto en relación con el enfoque general como con respecto a las categorías diseñadas, estamos mostrando un camino posible en el cual ninguna disciplina se puede apropiarse exclusivamente de los mismos, sino que los debe usar y recrear de acuerdo con sus tradiciones y búsquedas específicas. En este sentido, el pensamiento crítico lo podemos entender como un flujo del conocer que transita por distintos planos, niveles y campos temáticos, según las necesidades y problemas de la realidad y acorde con las explicaciones que desde allí se emplazan.

En la dirección de lo que acabamos de exponer, en estas primeras exploraciones en que colocamos en evidencia la mutua retroalimen-

tación disciplinar, hemos obrado así. Desde la teología levantamos la pregunta por las posibilidades de un conocimiento que mantenga la dinámica del trascender. Pero esta demanda también es una exigencia desde la realidad (que se experimenta como contexto de enormes limitaciones) la cual, a su vez, pide que el conocimiento sostenga su ligazón consigo misma, es decir, que sea histórico. Las respuestas que encontramos no provienen directamente de la teología —aunque su sentido sí— ni de la realidad —porque ésta requiere de la abstracción que le ofrece la teoría— sino de la filosofía, específicamente con el doble postulado materialista y dialéctico construido por Marx. De esa forma llegamos a la formulación de una dialéctica trascendental, necesaria para cualquier conocimiento, lo cual vuelve a abrirle espacio al conocimiento teológico en el contexto moderno. Filosofía y teología, en consecuencia, serían parte integral e insoslayable del conocimiento científico, todos con un carácter no metafísico sino histórico.

De otra parte, la historicidad del pensar la intentamos estableciendo relaciones del presente con el pasado, no con el futuro. El futuro, en el mejor de los casos, es un desarrollo de las posibilidades del presente, pero de cualquier modo no ha sido. El pasado, en cambio,

sí ha acontecido y, aunque pueden existir un sinnúmero de dificultades para articularse con él, es factible plantearse ese proyecto, pues aún convivimos con sus vestigios. Es el lugar que le asignamos a la memoria en el pensamiento crítico: el descentramiento del actual estado de cosas lo podemos encontrar en el pasado donde las mujeres y hombres han vivido experiencias y motivos de esperanza, de lo cual todavía podemos aprender. Este modo de proceder nos lo ha enseñado la teología judeocristiana.

Con todo, el propósito último del conocimiento no es la memoria, esto es, el conocimiento por el conocimiento. El pensamiento crítico pretende ser praxis de emancipación del ser humano sojuzgado y sometido. En esto coincide con la teología que entiende el conocimiento de Dios como una experiencia correlacionada con la existencia y reconocimiento de los hombres y mujeres como seres vivos. De ahí el imperativo de concebir la teología como parte del pensamiento crítico.

Además, hemos afirmado que el conocimiento no puede ser externo al ser humano ni a la historia. De aquí el requerimiento de afirmar una visión que asegure que la teoría

no substituye ni al ser humano ni su realidad. En otras palabras, una teoría (teológica, filosófica, científica) que preserve al ser humano como sujeto. Con este objetivo retomamos el sentido emancipador primordial de la filosofía moderna, pero hallamos vestigios históricos y existenciales más profundos y decisivos en los mitos teológicos de origen bíblico. Desde estos se nos revelan las potencialidades humanas y divinas del grito, la rebelión y el discernimiento en función de la vida y más allá de los límites de la racionalidad y de la ley que producen víctimas y lo justifican.

Por último, el criterio de universalización del conocimiento lo encontramos en el ser humano como sujeto, particularmente en aquel que es negado como tal (por exclusión, aplastamiento o aniquilamiento) y que pretende ser reconocido en su dignidad. El pensamiento crítico entiende que una teoría es universalmente válida en tanto fundamente y explore esta posibilidad siempre latente: que los seres humanos nos reconozcamos como hermanos. Renunciar a ello, es declarar absolutamente relativo el conocer y, así, aceptar los límites infranqueables de la muerte expresados en el saber fragmentario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angarita, Carlos E (2008), "Apuntes para repensar la teología de la liberación en América Latina y el Caribe", en *Revista Pasos* N° 137, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.
- Benjamin, Walter (1987), *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires.
- _____ (1940), *Sobre el concepto de Historia*, disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion>
- _____ (1982), *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt an Main, 2 vols. (Trad. Cast. *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005)
- Gallardo, Helio (2006), *Siglo XXI, Producir un mundo*, Editorial Arlequín, San José de Costa Rica
- Mayorga, Juan (2003), *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos, UAM, México, pp. 63-110.
- Hinkelammert, Franz (2000), *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.
- _____ (2001), "América Latina y el fin de siglo", en Gutiérrez, Germán y Duque, José (eds.), *Itinerarios de la razón crítica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.
- _____ (2003), *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.
- _____ (2005), "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro", en *Revista Pasos* N° 118, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.
- _____ (2007), "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico", disponible en <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos>
- _____ (2008), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Editorial Arlequín, San José de Costa Rica.
- Löwy, Michael (2002), *Aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Romero, José Manuel (2005), *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Editorial Síntesis, Madrid.
- Sung, Jung Mo (2007), "Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía?", en *Revista Pasos* N° 130, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

Notas

* El presente artículo es resultado de la investigación denominada *Hacia un método de Análisis Teológico de la Realidad*, llevada a cabo durante 2008 por el grupo de investigación Yfantais, de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. El proyecto fue financiado por la Vicerrectoría Académica de la misma Universidad.

** Docente e Investigador de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Director del grupo de investigación Yfantais. Miembro del Grupo Pensamiento Crítico, Costa Rica.

1 El ATR, cuyo enfoque y fundamentos perfilaremos enseguida y a lo largo del presente texto, persigue ir más allá de un análisis social adoptado y popularizado en el contexto que describimos y que se conoció como el “método de lectura de la realidad, Ver-Juzgar-Actuar”. El mismo se asumió en la educación popular y especialmente en las Comunidades Eclesiales de Base. El “ver”, ese punto de partida obligado que pretendía recoger la praxis, se llevaba a cabo recurriendo a los análisis estructuralistas de corte marxista y, en ocasiones, describiendo además las prácticas sociales de los participantes. Luego, el “juicio” crítico pasaba por el examen de la situación a la luz de los principios teleológicos (hacia dónde debía ir la sociedad y la historia) definidos por corrientes de las ciencias sociales que igualmente se inspiraban en el marxismo; en el caso de los grupos cristianos, dicha crítica se complementaba con criterios teológicos y bíblicos desde los cuales se anuncia-

ba y discernía el inequívoco camino hacia la liberación y hacia una nueva sociedad, signos del Reino entre nosotros. Finalmente, según las conclusiones de lo anterior, se determinaban tendencias en la dinámica social y se definían líneas de acción a tomar. En la práctica era un método alternativo a los enfoques funcional-estructuralista y positivista que predominaban en aquel entonces. Con reconsideraciones, aún sigue siendo un método al cual se recurre hoy día por parte de algunos sectores minoritarios y, *supuestamente*, fue seguido en la última reunión de obispos del CELAM, en Aparecida, Brasil, en el año 2007.

2 Sin negar sus múltiples expresiones, aquí nos referimos específicamente a la teoría crítica latinoamericana con conciencia de ser artesana de un pensamiento propio que recogía tradiciones conceptuales de Europa, América Latina y del Caribe. En esta línea asumimos el pensamiento de Franz Hinkelammert, referente primordial nuestro, cuya mayoría de su abundante producción intelectual se encuentra disponible en <http://pensamientocritico.info/>. Hinkelammert ha venido considerando la idea de que la teoría de la dependencia debe ser retomada y repensada, teniendo en cuenta sobre todo su potencial emancipador.

3 En palabras de Franz Hinkelammert: “Marx de ninguna manera afirma que las relaciones jurídicas son el simple reflejo de las relaciones económicas. Incluso sostiene lo contrario, es decir, que las relaciones económicas son el reflejo de las relaciones jurídicas. Pero lo dice con la palabra “widerspiegeln”, lo que significa, reflejarse en el espejo o, si

se quiere «espejar» (Hinkelammert 2008: 4).

- 4 Dice Eduardo Galeano en su *Ventana sobre la utopía*: “Ella está en el horizonte —dice Fernando Birri—. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar”.

Disponible en: www.patriagrande.net/.../eduardo.galeano/.../ventana.sobre.la.utopia.htm. Es otra manera de expresar lo que aquí queremos decir.

- 5 1. *La escuela materialista*: Walter Benjamin es un marxista, un materialista consecuente. Sus formulaciones teológicas deben considerarse como metáforas, una forma exótica que encubre verdades materialistas. Ésta es la posición ya proclamada por Brecht en su *Diario*.

2. *La escuela teológica*: Walter Benjamin es ante todo un teólogo judío, un pensador mesiánico. En él, el marxismo no es sino una terminología, un uso abusivo de conceptos como “materialismo histórico”. Es el punto de vista de su amigo Gershom Scholem.

3. *La escuela de la contradicción*: Walter Benjamin trata de conciliar marxismo y teología judía, materialismo y mesianismo. Ahora bien, como todo el mundo sabe, esas perspectivas son incompatibles. De allí el fracaso de su intento. Así lo leen tanto J. Habermas como R. Tiedemann. (Löwy 2002: 41)

- 6 A pie de página el autor cita la procedencia: W. Benjamin, *Briefe*, Fran-

cfort, Editorial Suhrkamp, 1966, vol. 1, p. 426

- 7 Benjamin parecía muy consciente del lugar que ocupa la teología en el contexto racional moderno: actúa escondida, es pequeña y fea, cual enano giboso, pero, a su vez, es decisiva para ganar las partidas que por sí mismo no consigue el muñeco turco llamado materialismo histórico. Alegóricamente así lo describió en su primera tesis sobre el concepto de historia: “Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie”.

- 8 En palabras de Hinkelammert: “Según el mito, Abraham sube con su hijo Isaac a un cerro para sacrificarlo, y así cumplir la ley. El mito deja entender que Isaac se resiste. Se convierte al asumir su propia dignidad, lo que no es compatible con la aceptación de ser sacrificado.

No obstante, Abraham tiene todo el poder sobre él y lo amarra en el altar para matarlo. Pero en ese momento Abraham se convierte también. Ve el rostro de Isaac y le surge su fe: esta fe se confirma al *no* matarlo. La conversión es doble y complementaria. Isaac se convierte al resistirse a ser sacrificado. Abraham se convierte al reconocer a Isaac como ser humano

vivo, que no vive para morir. Renuncia a ser sacrificador. Por tanto, viola la ley que prescribe el sacrificio del hijo primogénito. Convertidos los dos, pueden bajar juntos del cerro. La conversión no es posible si el dominador no se convierte también. La conversión es una relación de reconocimiento mutuo, aunque conflictivo” (Hinkelammert 2001: 145)

