



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6378096
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Materiales para una crítica del presente: marxismo y religión en Franz Hinkelammert

Materials for a critique of the present: Marxism and religion in Franz Hinkelammert

Juan Manuel RAMAGLIA

<https://orcid.org/0000-0003-3450-0145>

juan.ramaglia@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina

Esteban Gabriel SÁNCHEZ

<https://orcid.org/0000-0002-6776-6866>

estebansanchez88@gmail.com

CEINA, Universidad Nacional del Sur / CONICET, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6378096>

RESUMEN

En la obra de Franz Hinkelammert la crítica de la modernidad asume el potencial crítico de la teología en vínculo con la tradición marxista. Una tesis fundamental del autor es su crítica al carácter idolátrico del capitalismo. Esta crítica supone reconocer los elementos míticos que operan en el interior de la conciencia moderna y su racionalidad instrumental. Se trata entonces de reponer los materiales para una crítica del presente que nos permita aventurarnos en el laberinto mítico de la modernidad, recuperando una visión activamente humanista y una conciencia ético-crítica en la reflexión hinkelammertiana.

Palabras clave: Hinkelammert; modernidad; humanismo de la praxis; sujeto vivo; teología de la liberación.

ABSTRACT

In Franz Hinkelammert's work the critique of modernity assumes the critical potential of theology in connection with the Marxist tradition. A fundamental thesis of the author is his criticism of the idolatrous character of capitalism. This criticism involves recognizing the mythical elements that operate within modern consciousness and its instrumental rationality. It is about a matter of replacing the materials for a critique of the present that allows us to venture into the mythical labyrinth of modernity, recovering an actively humanist vision and an ethical-critical conscience in Hinkelammertian thinking.

Keywords: Hinkelammert; modernity; praxis humanism; living subject; liberation theology.

Recibido: 15-08-2021 • Aceptado: 11-12-2021



INTRODUCCIÓN

En la actualidad en los estudios latinoamericanos la relación entre modernidad y capitalismo es tematizada por los enfoques de las epistemologías críticas como una impugnación a las perspectivas eurocéntricas presentes en las ciencias sociales. En esta oportunidad nos proponemos reconstruir los aportes de Franz Josef Hinkelammert en torno a la formulación de un humanismo de la *praxis*. Nos interesa pensar en qué medida es posible reconocer en su reflexión una vinculación entre marxismo y teología. A fin de comprender este proceso debemos ubicar la interpretación desarrollada por el autor en el contexto de emergencia de la Teología de la Liberación y, en especial, su lugar de enunciación teórica. En este aspecto pretendemos reconstruir temáticamente el pensamiento filosófico de nuestro autor en su propia historicidad¹.

En el pensamiento de Hinkelammert es posible identificar una ligación estrecha entre marxismo y religión a través de la cual se busca no sólo edificar la Teología de la Liberación sino también proyectar una crítica al carácter idolátrico del capitalismo como ser supremo. En este sentido, su crítica de la modernidad reelabora el potencial crítico de la teología en diálogo con el marxismo. Esta tarea supone vislumbrar las condiciones históricas en que se ha desarrollado la conciencia moderna, reconociendo los elementos míticos que se encuentran presentes y aún operando activamente en la modernidad. En este camino, marxismo y religión se unen en una misma lucha: el discernimiento de los falsos dioses a partir de una ética del sujeto, autónoma y universal, que ya no es propiedad de ninguna cultura, tradición o religión.

En principio, nos enfocamos en reconstruir una caracterización de la vida como categoría clave del humanismo crítico de Hinkelammert. Luego, examinamos el humanismo de la *praxis* a través del proceso de emergencia de la teología de la liberación latinoamericana en diálogo con la tradición marxista. Después exploramos el nexo entre marxismo y religión a fin comprender la propuesta filosófica de Hinkelammert. Por último, exponemos la concepción hinkelammertiana de lo mítico como elemento fundamental de su crítica a la racionalidad moderna y su totalización.

LA VIDA COMO CATEGORÍA CENTRAL DEL HUMANISMO CRÍTICO

A continuación, nos proponemos reconstruir la argumentación de Hinkelammert de la vida como criterio categorial del humanismo de la *praxis*. En principio, vamos a exponer los juicios de vida-muerte como los fundamentos sobre los que se edifica cualquier expresión del humanismo de la *praxis*. En especial, nos atenemos a elaborar dicha reconstrucción de acuerdo con la interpretación que Hinkelammert efectúa sobre la obra de Karl Marx y su legado teórico.

Según Hinkelammert, toda reflexión filosófica presupone la afirmación de la vida misma en tanto posibilidad efectiva en desarrollo. En palabras del teólogo alemán *"para vivir, el ser humano tiene que hacer de su vida real la última instancia de la vida. Toda nuestra vida es una permanente relación vida-muerte"* (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009, p. 30). La vida misma y su sentido se presenta como cuestión de frágil

¹ Según Juan José Bautista podemos caracterizar la producción intelectual de Hinkelammert en los siguientes cinco períodos:

"a) 1950 – 1963. Formación teórica fundamental (Alemania) b) 1963 – 1973. De la relación economía-ideología, a la filosofía (Chile) c) 1974 – 1984. De la relación economía-teología, a la epistemología (C. R.) d) 1985 – 1995. Crítica de la ideología y del pensamiento neoliberal (C. R.) e) 1996 – 2005. De la crítica del pensamiento posmoderno, a la crítica de la idolatría de la modernidad. (Costa Rica)" (Bautista, 2007, p. 18).

Mientras que Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik (2012) periodizan la obra del filósofo del siguiente modo: "a) La niñez y el surgimiento del nazismo y la guerra; b) Formación académica de grado y posgrado en Alemania en la posguerra y guerra fría; c) Residencia en Chile entre 1963 y 1973 en pleno proceso de construcción de la vía chilena al socialismo; d) Del golpe de Estado en Chile, el 11 de Septiembre de 1973, hasta la caída de las Torres Gemelas, el 11 de Septiembre de 2001; e) Del 11 de septiembre de 2001 o desde la caída del socialismo real hasta la actualidad" (Fernández Nadal & Silnik, 2012, pp. 93–180).

De modo complementario según las periodizaciones anteriores el filósofo Carlos Asselborn afirma: "Por nuestra parte, sin menoscabo de los aportes anteriores y valiéndonos de ellos, queremos ofrecer una lectura de su itinerario que posibilite ampliar la dimensión intersubjetiva, el carácter colectivo en la elaboración y reconstrucción presente en toda reflexión teórica, señalando posibles interlocutores y ciertas instituciones como lugares legitimados de enunciación. Para ello también recurriremos a los aportes de la historia, la sociología histórica y la historia de las ideas, que nos ayudarán a situar el pensamiento de Hinkelammert en medio de las estructuras y procesos sociopolíticos latinoamericanos" (Asselborn, 2014, pp. 27–28).

equilibrio que en su intención de permanecer en la existencia, se tiene que afirmar a sí misma y, al mismo tiempo, negar la muerte como una posibilidad real. En este aspecto, los juicios de vida-muerte permiten establecer criterios de verdad para discernir los criterios implícitos de las acciones, normas o instituciones humanas. En otras palabras, los juicios de vida-muerte que posibilitan la afirmación de la vida humana siempre se encuentran enfrentados en términos lógicos y fácticos con la muerte. Asimismo, la negación de la vida humana implica necesariamente la afirmación de la muerte.

Nos interesa atender la dimensión categorial de la vida como criterio de verdad no sólo para la filosofía sino también para las ciencias sociales y humanas. Dicho criterio epistemológico en palabras de Hinkelammert se sustenta *“reivindicando una lógica de la vida que permita reorientar la organización de la sociedad por el imperativo ético de la vida: mi vida, la vida del otro, la vida de la naturaleza externa al ser humano”* (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009, p. 30). El mencionado imperativo ético se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana en general en un vínculo indisoluble con la naturaleza. El pensador alemán construye sus juicios vida-muerte a partir de la enunciación ético-crítica² puesto que *“la ética ya no tiene que ver con valores pertinentes o no a tal o cual modelo o proyecto de sociedad, sino con valores pertinentes a la conditio humana, que son aquellos que posibilitan o no la vida humana, pero no de un individuo o grupo en cuanto tal, sino de la humanidad toda”* (Bautista, 2014, p. 142).

La apuesta epistemológica de Hinkelammert parte de la afirmación de la vida humana como criterio en relación con las críticas o negaciones de las lógicas de muerte que imperan en la acción humana y sus instituciones. Con la finalidad de poder afirmar la vida humana resulta indispensable recurrir a los juicios de vida-muerte como un criterio que permita distinguir las acciones humanas en el entramado sociocultural. En otras palabras, el criterio epistemológico de dichos juicios se refiere a la condición humana en general puesto que de ellos se siguen criterios para la acción y transformación de las relaciones humanas.

Ahora bien, siguiendo al filósofo Yamandú Acosta (2020a), nos interesa pensar a la vida como una categoría analítico-crítico-normativa³ a fin de clarificar la concepción de Hinkelammert en torno al *humanismo de la praxis*. Expongamos los diversos aspectos de la vida en términos categoriales. En este sentido, para Hinkelammert la vida se refiere a la

(...) producción y reproducción de las condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales; económicas, ecológicas, culturales) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de todos, y por tanto, del acceso a los valores de uso que hagan posible esta satisfacción y este goce; que hagan posible una vida plena para todos y todas (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009, p. 28).

De modo que la vida en tanto categoría implica una dimensión analítico-crítica con respecto a las posibilidades y desarrollo de las condiciones efectivas de la satisfacción de las necesidades humanas. Como vimos, la afirmación del imperativo ético de la vida no sólo consiste en afirmar la vida humana sino también de la vida externa al hombre, es decir, la vida humana siempre se analiza desde las condiciones de posibilidad materiales en relación al metabolismo social. La vida como categoría epistemológica es, al mismo tiempo, el criterio de verdad teórico y práctico dado que siempre se refiere a las acciones que posibilitan la vida humana en la tierra. Asimismo, la *praxis* humana opera como criterio para hacer visible qué condición humana se fomenta por medio de las transformaciones del metabolismo social.

² Como señala J. J. Bautista *“la «epistemología ético-crítica» intenta, pues, constituirse en una forma de la lógica de la indeterminación (distinta de la lógica de la determinación); por eso ella en sí misma no puede devenir en un método unívoco, en el sentido instrumental en el que se entiende en la lógica de la investigación científica, sino una lógica de la producción y cuestionamiento de los métodos, porque de lo que se trata es de que el cientista social no se limite a aprender a usar un método o varios, sino que, problematizando los métodos desde la perspectiva de la realidad, sea capaz de, cuestionando las teorías, producir métodos pertinentes a las nuevas realidades tematizadas, porque no puede haber un método para lo que no se ha conocido (Bautista, 2014, p. 130).*

³ Según el filósofo uruguayo podemos reconocer diversas formulaciones de una categoría analítico-crítico-normativa, tal como, la transmodernidad de Enrique Dussel (Acosta, 2020a), el humanismo crítico de Arturo Andrés Roig (Acosta, 2020b), el programa ‘Nuestra América’ de José Martí (Acosta, 2012).

También se puede construir una crítica de las acciones, normas o instituciones que niegan la afirmación de la vida de dichos términos. Razón por la cual, los juicios de vida-muerte hacen posible identificar los elementos negativos acerca de la reproducción y desarrollo de la vida. Este tipo de juicios con respecto a la reproducción de la vida se encargan de enunciar las condiciones de posibilidad o imposibilidad, como también formas sociales que resultan sustentables para el desarrollo de la vida humana en comunidad. En definitiva, la afirmación de la vida implica necesariamente el deber de negar la muerte dado que el juicio de vida-muerte se construye desde la acción ética que supone la afirmación efectiva de la vida. En caso contrario, si la acción humana desemboca en la muerte no debe realizarse. Es decir, la afirmación de la vida y sus correspondientes condiciones de la producción y reproducción se siguen de los juicios de vida-muerte de negar las diversas formas de muerte como un deber no sólo lógico sino fácticamente necesario.

Además, es menester elaborar criterios normativos que permitan la humanización de las acciones entre los hombres como también con la naturaleza. Sin embargo, los criterios normativos en cuanto tales guían las acciones, pero no son fácticamente posibles dado que la "*conditio humana del ser humano hace imposible la realización definitiva de tales metas. Puede hacer presente lo que es esta imaginación, orientarse por ella y así humanizar más su vida*" (Hinkelammert, 2021b, p. 266). El pensador latinoamericano advierte que los criterios normativos remiten a una estructura trascendental de la realidad humana por causa de la condición humana misma que hace imposible fácticamente la realización de un orden social perfecto. No obstante, el carácter trascendental del criterio normativo orienta la acción humana hacia una posible vida humana plena⁴.

En Hinkelammert podemos reconocer que las formulaciones descritas acerca de la vida nos permiten no sólo identificar juicios de hecho sobre la vida y la muerte de las ciencias empíricas sino también exponer una ética material desde el sujeto vivo. La perspectiva epistemológica que asume la vida como categoría nodal nos habilita a construir una ciencia social crítica guiada por la afirmación de la vida humana en tanto su producción, reproducción y posible plenitud. La propia conceptualización de la realidad humana descansa sobre la inmanencia que remite de modo inevitable a un orden trascendental inalcanzable. En otras palabras, la dimensión normativa de la vida nos exige actuar desde la afirmación ética del respeto inalienable de la vida de la naturaleza en la cual se debe incluir asimismo el mutuo reconocimiento de los sujetos vivos.

Hasta aquí nos detuvimos en una exposición de la vida como criterio clave en la reflexión del filósofo nuestro americano. Ahora nos interesa mostrar la articulación existente entre la vida como categoría analítico-crítico-normativa con el humanismo de la praxis de Karl Marx.

EL HUMANISMO DE LA PRAXIS O RECUPERAR EL LEGADO DE MARX PARA AFIRMAR LA VIDA

Como vimos, en el pensamiento de Hinkelammert podemos reconocer que la vida se convierte en el criterio categorial para una crítica fundamental de la modernidad y sus mitos. Por ello los juicios de vida-muerte resultan decisivos a fin evaluar las acciones humanas, normas o instituciones. Es decir, el criterio de verdad de los juicios de hecho se sustenta al postular a la vida humana como la referencia analítico-crítico-normativa del actuar humano en comunidad. Desde la óptica del teólogo alemán, en el pensamiento marxiano se hace patente el *humanismo de la praxis*:

(...) el ser humano es el 'ser supremo para el ser humano' y que, por tanto, hay que echar por tierra todas las relaciones en las cuales el ser humano es 'un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable'. La cortiduría es el lugar que enfrenta las decisiones sobre la vida y la muerte. No es el lugar de las relaciones medio-fin, sino lugar de los juicios vida-muerte (Hinkelammert, 2021a, p. 342).

⁴ Por su parte, el filósofo mexicano Jorge Zúñiga aclara que "lo lógicamente pensable e imaginable, es empíricamente imposible. No obstante, lo lógicamente posible permite derivar leyes empíricas. En este sentido, lo trascendental (lo lógicamente pensable) está siempre más allá de la realidad dada, es presupuesto en la derivación de leyes empíricas para la acción y la reflexión sobre ella. A partir de esta dialéctica de lo posible y lo imposible se construye el mundo objetivado" (Zúñiga, 2016, p. 87).

En el imperativo categórico marxiano se expresa no sólo la afirmación de la vida sino también se funda una teología profana para someter a la crítica epistemológica el accionar de las ciencias empíricas. Con la finalidad de comprender de modo integral la interpretación de Hinkelammert sobre Marx nos interesa ubicar su propuesta en el contexto de emergencia y desarrollo de la Teología de la Liberación latinoamericana, la cual se encuentra asociada a las luchas sociales de América Latina, que ante la victoria de la Revolución Cubana y el proceso de renovación iniciado con el Concilio Vaticano II y, especialmente, con el II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, no sólo denuncia la violación de los derechos fundamentales sino también aspira a contribuir con los procesos de transformación social. Como indica el sociólogo brasileño (Löwy, 2019) el cristianismo liberacionista es un amplio movimiento social integrado por comunidades eclesiales de base, pastores populares, teólogos, filósofos y organizaciones religiosas laicas. En este sentido, cabe destacar que la Teología de la Liberación se conforma en una disputa que se inicia en los años cincuenta en el proceso de industrialización del continente, bajo el dominio del capital transnacional norteamericano, lo cual supuso el florecimiento de tendencias optimistas acerca de la división internacional del trabajo y el desarrollo económico de los países periféricos, como también propició el éxodo de las poblaciones rurales hacia los centros urbanos a favor de las asimetrías sociales. En el pensamiento de Hinkelammert es posible identificar una vinculación estrecha entre marxismo y religión a través de la cual se busca no sólo edificar la Teología de la Liberación sino también proyectar una crítica al carácter idolátrico del capitalismo como ser supremo.

Es menester situar a Hinkelammert en el universo discursivo en el cual se desarrolla su propuesta de la Teología de la Liberación y el marxismo. En general, nos interesa destacar que el pensamiento crítico del pensador alemán se elabora en un convulso proceso social, desde los años de la experiencia del socialismo chileno y su posterior exilio en tierras centroamericanas. La intervención intelectual de Hinkelammert se debe ubicar teniendo en consideración que las disputas teóricas no están separadas de persecuciones políticas que incluso pusieron en peligro su propia vida. En el contexto de su estancia en Chile expone el vínculo entre economía y teología, dado que durante estos años recupera en la tradición cristiana el potencial crítico de una teología profana como marco de análisis de las sociedades occidentales. Como puede observarse en *Ideología de sometimiento* el teólogo alemán muestra que las vertientes oficiales del cristianismo que no denuncian la opresión de los pobres terminan afirmando la muerte del prójimo. En este sentido, la Teología de la Liberación se posiciona desde la afirmación de la dignidad de la vida humana como ser supremo, en contraposición de una teología de la opresión que no reconoce que las relaciones de producción capitalistas se constituyen en el fundamento de la dominación. El lugar de enunciación crítico de la Teología de la Liberación permite hacer visible el contenido trascendental de la teología de la dominación en su afirmación del capital como ser total. Desde el humanismo crítico de la Teología de la Liberación se puede identificar los elementos trascendentales presentes en las perspectivas teológicas y económicas que postulan al capitalismo como ser supremo. En palabras de Hinkelammert,

(...) el concepto de la trascendencia, como lo presenta la teología de la opresión, se fija unilateralmente en los fenómenos de la muerte, dominación, propiedad privada, espiritualidad y principios formales. En realidad, se trata de una trascendencia perversa, que está diametralmente opuesta a otra trascendencia también presente en la tradición cristiana y que predomina especialmente en el primer período cristiano (...) se trata de una trascendencia del sujeto vivo, que es un sujeto corporal, que se intercambia por su trabajo y sus necesidades con el mundo material en relaciones de amor (Hinkelammert, 1977, p. 155).

En suma, la teología de la dominación se manifiesta en el plano de la economía política dado que las relaciones de producción capitalistas niegan la vida humana en comunidad. En la óptica de la teología liberacionista es indispensable restituir la crítica teológica para escapar de la dinámica de muerte de la sociedad capitalista. En la interpretación hinkelammertiana acerca del *humanismo de la praxis* de Marx se recupera la crítica hacia el capital dado que el mercado como ser supremo implica la negación y la imposibilidad de la sostenibilidad de la vida en la tierra. El potencial crítico que se le atribuye a la teología en vínculo con el marxismo tiene su antecedente teórico en Ernst Bloch y Walter Benjamin. Como señala el historiador británico (Anderson, 2017) el marxismo occidental se caracteriza por un lado de una profusa

producción teórica del marxismo y por el otro lado, se encuentra disociada su práctica política con respecto a dicha producción intelectual. En este sentido, tanto Bloch como Benjamin pretenden articular el marxismo con la crítica teológica, sin embargo no logran expresar dicha articulación en el terreno de la lucha de clases, mientras que en la Teología de la Liberación se busca realizar las intuiciones teóricas del marxismo de la tradición semita con los movimientos de liberación de América Latina. La Teología de la Liberación entendida como ortopraxis⁵ le da prioridad a la *praxis* que emerge de la experiencia concreta de los pobres como sujetos vivos y se busca consolidar la alianza con el marxismo en tanto instrumental de análisis crítico de la realidad social. En palabras del economista alemán:

En el centro de la teología de liberación aparece ahora el tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte. El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según ésta, el ídolo es un dios, cuya vivencia y veneración lleva a la muerte. No se trata de la pregunta de si en algún sentido ontológico el ídolo existe o no, si no si el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte, que es venerada como dios. El ídolo es un dios de la muerte, que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un dios, cuya vivencia y veneración produce vida y no muerte. Siendo la teología de la liberación una teología fuertemente corporal, también vida o muerte aparecen en un sentido, en el cual la vida corporal es última instancia de toda vida (Hinkelammert, 2011, p. 198).

La crítica idolátrica que desarrolla la Teología de la Liberación, por un lado, parte de la afirmación del sujeto vivo y por el otro, muestra que los falsos dioses conducen a la negación de la vida humana puesto que no reconocen al ser humano como ser supremo para el ser humano, en este aspecto el capitalismo se fetichiza al ser concebido como ser supremo. En la propuesta de Hinkelammert se elabora también un diálogo crítico con la tradición marxista, sin dudas los senderos abiertos por la revolución cubana y la publicación de textos de juventud de Marx renovaron los esfuerzos intelectuales de los marxistas latinoamericanos para repensar a Marx a fin de proyectar una superación del capitalismo. En el caso particular de teólogo alemán su producción teórica no sólo recurre a la obra marxiana como una referencia del pensamiento crítico, sino que también aspira a superar el capitalismo a través de una crítica fundamental hacia la modernidad y su razón mítica. La presencia de la obra marxiana de juventud posibilitó una renovación con respecto al marxismo soviético y además implicó un amplio debate en el marxismo acerca de la continuidad o discontinuidad de la obra de juventud y de madurez del moro. Dicho debate no sólo remita a una discusión historiográfica sobre la obra marxiana sino que también tenía repercusiones políticas. En este contexto, Hinkelammert entabla una polémica a dos bandas con el marxismo soviético y el marxismo althusseriano. Ambas interpretaciones del marxismo consideran que la obra de juventud está marcada por el hegelianismo de izquierda y una cierta inmadurez con respecto a la crítica de la economía política, también postulan que la obra marxiana de madurez se caracteriza por un desarrollo definitivo acerca de la crítica de la económica burguesa. Por el contrario, Hinkelammert sostiene una tesis continuista⁶ en relación con la periodización marxiana puesto que declara que el *humanismo de la praxis* implica la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano, resulta el criterio de verdad para elaborar una crítica hacia cualquier expresión de los falsos dioses. Según el teólogo latinoamericano en el imperativo categórico marxiano se pone de manifiesto que el humanismo crítico resulta en la meta de la acción humana y asimismo es necesario

⁵ Como aclara Hinkelammert para la Teología de la Liberación "la Presencia de Dios deja de ser una emoción interior, si no se transforma en *praxis* (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios está en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra. Por tanto, lo contrario de la pobreza no es abundancia de cosas, sino plenitud de la vida, que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados. En este sentido, la teología de liberación es ortopraxis" (Hinkelammert, 2011, p. 188).

⁶ En este sentido, Hinkelammert afirma "Lo importante es que Marx revive sus pensamientos del año 1844 en el año 1859. Marx sostiene esta posición hasta el final de su vida, aunque cambia el tono de su lenguaje. Lo que allí dice es el pensamiento fundamental de todo lo que va a desarrollar posteriormente. De todas maneras, nunca presenta posiciones incompatibles con este artículo. Su postura de 1859 es que el centro de su pensamiento era y es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, de lo que llama en 1844 su "imperativo categórico" (Hinkelammert, 2021a, p. 335). En acuerdo con la tesis continuista acerca de la obra marxiana nuestra investigación (Sánchez, 2019) ofrece una lectura del concepto de vida en el joven Marx desde la óptica de Enrique Dussel.

recuperar la crítica de Marx hacia el capital y sus diversas expresiones fetichistas puesto que subordinan a la vida humana a la valorización del valor. Al decir de Hinkelammert,

El marxismo de la ortodoxia marxista en gran parte se ha sometido a la reducción de la racionalidad, a una pura racionalidad medio-fin. Con eso perdió dimensiones muy importantes del pensamiento de Marx, en especial la teoría de la plusvalía y la teoría del valor trabajo. Ambos solo se pueden entender bien si uno parte de la racionalidad vida-muerte. Por eso es necesario recuperar este punto de partida de Marx (Hinkelammert, 2021a, p. 113).

Por esta razón, en la interpretación de Hinkelammert acerca de Marx y su legado ético-crítico se puede reconocer que el humanismo de la *praxis* se establece un criterio de verdad que permite no sólo criticar al capitalismo sino también poner al sujeto vivo como ser supremo para el ser humano. Para Hinkelammert desde el humanismo de la *praxis* puede criticar a la sociedad occidental en su dialéctica histórica en la cual el ser humano deja ser el ser supremo y el capital deviene en el ídolo en nombre del cual se sacrifican vidas humanas. En definitiva, en la propuesta de Hinkelammert podemos reconocer que se conjugan de modo creativo el marxismo y la teología de la liberación. Por esta razón, el *humanismo de la praxis* se convierte en el criterio de vida-muerte para evaluar la dinámica de desarrollo histórico del capitalismo en América Latina. Asimismo, el economista alemán se recupera la crítica marxiana al capital en tanto totalización irracional. Y de modo complementario la crítica teológica permite hacer visible el carácter fetichista de la dominación social desde la perspectiva de una ética del sujeto.

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE MARXISMO Y RELIGIÓN EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DE HINKELAMMERT

Como señalamos anteriormente, la revalorización de la crítica teológica hacia el orden vigente en vínculo con el marxismo tiene su antecedente teórico en Ernst Bloch y Walter Benjamin. El potencial crítico de ambos pensadores resulta significativo para las elaboraciones categoriales de Hinkelammert. En su libro *Ateísmo en el cristianismo*, el filósofo alemán Ernst Bloch advierte que *“nunca hay que olvidar que difícilmente habría surgido la crítica marxiana a la mercancía y la teoría de la alienación sin el previo trabajo con la religión y la crítica a la religión de allí deducida”* (Bloch, 2019, p. 252). Sin dudas, la propuesta filosófica de Hinkelammert está toda ella impulsada por ese mismo presentimiento. Pero es un “programa de investigación” que casi no ha tenido seguimiento en la tradición marxista. Este programa de investigación se puede vislumbrar en el momento en que Marx transforma su crítica de la religión en un método de análisis de las divinizaciones a partir de las condiciones de la vida real

En efecto, [dice Marx en su libro *El capital*] es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico (Hinkelammert, 2008, p. 23).

La Teología de la Liberación, al menos en los términos en que es entendida por Hinkelammert, parte con este método materialista y lo continúa desarrollando. Es que ambas tradiciones, marxismo y teología de la liberación, tienen en común un trasfondo judío cristiano referido a la cuestión de los ídolos y su culto. El conflicto por la idolatría, dice Hinkelammert, *“es el conflicto implicado en cualquier proceso de liberación, que implica, eso sí, la crítica de los dioses del sometimiento”* (Hinkelammert, 2008, p. 64). Como se ve, es un conflicto que va más allá de una disputa religiosa, si bien implica una dimensión de religiosidad. En este punto, tanto Bloch como Hinkelammert perciben un origen más profundo de la alienación, aunque cada uno la imagina de diversos modos. Bloch percibe un nuevo encuentro entre marxismo y cristianismo:

El auténtico marxismo toma en serio el auténtico cristianismo, y no basta con un simple diálogo, en el que se desea que los puntos de partida queden difuminados por el afán de pactar compromisos; por el contrario, si la emancipación de los agobiados y afligidos es todavía realmente pretendida por los cristianos; si la para los marxistas la profundidad del Reino de la libertad permanece y se hace contenido real sustanciador de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo de las guerras campesinas no habrá sido la última... *nulla crux, nulla corona*. Estas serían también las palabras guías de un cristianismo que al fin se habría desalienado, y el factor emancipador, que urge todavía con profundidad tan exhaustiva, ofrece igualmente la palabra guía de una dimensión propia y profunda, de un marxismo que llega por fin a ser consciente (Bloch, 2019, p. 255).

El marxismo y el cristianismo se unen en un mismo camino y en una misma lucha: la *utopía concreta* de la emancipación humana. En el caso de Hinkelammert, aparece en su postulación de una teología del *etsi deus non daretur* ("como si Dios no existiera"). Su misión ya no es tratar de convertir a otros, sino de "despertar" como sujeto desde el interior de cada cultura. Es una teología que no se rige por criterios religiosos y se plantea un discernimiento de los dioses a partir de una ética del sujeto, autónoma y universal, que no es propiedad de ninguna cultura, tradición o religión.

Es importante advertir que la formulación del ateísmo de Bloch resulta un antecedente clave en la elaboración del cristianismo liberacionista de Hinkelammert, ya que ambas visiones del marxismo confluyen en la afirmación de un humanismo crítico. No se trata de una oposición entre teología y ateísmo, pues también los ateísmos pueden ser idolátricos tanto como las religiones. "*Un ateísmo que no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico y se transforma en otro tipo de metafísica*" (Hinkelammert, 2008, p. 56). Esa misma crítica es dirigida por Hinkelammert a la ortodoxia marxista, que al no haber reparado lo suficiente en la crítica de la religión de Marx, desarrolló un sistema cuyo ateísmo metafísico resultó ser un ateísmo idolátrico. No es posible desencantar indiferenciadamente el mundo, como pretendía la Ilustración burguesa. Esto también lo tiene presente Bloch cuando escribe que

(...) si todo y cada cosa en el problemático terreno religioso se descalifica como superstición, también se descalifica allí, precisamente allí, donde "propiamente" la Biblia habla particularmente alto y de manera explosiva del hombre... es urgente y necesario leer la Biblia *sub specie* de su *historia de herejes*, constantemente activa (Bloch, 2019, pp. 15-16).

Leer, de manera urgente y necesaria, esa "historia de herejes" no es sino una de las tareas que emprende la teología de la liberación. La paradoja del mensaje cristiano, dice Hinkelammert, es producir las herejías para condenarlas después. El mensaje de humanización del cristianismo puede rebelarse incluso contra el cristianismo instituido.

No menos imprescindible es, para este programa de investigación que busca restituir Hinkelammert, la visión del filósofo Walter Benjamin. En uno de sus textos de juventud titulado *Sobre el programa de la filosofía verdadera*⁷, fue escrito en 1918., Benjamin reparaba en el hecho de que el concepto de "experiencia" de la Ilustración (aunque lo hace extensivo a toda la época moderna)-hablando en términos metafísicos- había limitado su propia visión histórica y religiosa. Su teoría de verdad -dice Benjamin refiriéndose al idealismo trascendental kantiano- "*no es más valiosa que toda otra mitología del conocimiento*", es una metafísica infructífera que excluye cualquier otra (Benjamin, 2001, p. 79). La metafísica surge en el interior mismo de la ciencia moderna; su teoría de conocimiento sólo es comprensible a partir de su pobre y unilateral conceptualización matemático-mecánica de la noción de experiencia. Esto es así porque, para el filósofo marxista, las condiciones del conocimiento son también las condiciones de la experiencia. Por eso Benjamin dirá que

⁷ *Über das Programm der Kommenden Philosophie*. El manuscrito original fue publicado póstumamente por Gershom Scholem. De acuerdo con Scholem

La tarea de la filosofía venidera es concebible como hallazgo o creación de un concepto de conocimiento que se remita simultáneamente a un concepto de experiencia exclusivamente derivado de la conciencia trascendental, y que permita no sólo una experiencia lógica sino también una religiosa. Ello no infiere el conocimiento de Dios, pero sí posibilitar la experiencia y enseñanza de Dios (Benjamin: 2001, p. 81).

Esa “conciencia trascendental” que hace posible una experiencia religiosa es asumida en el caso de Hinkelammert, como ya hemos dicho anteriormente, como una teología de la liberación que postula la trascendencia inmanente del sujeto vivo, que es un sujeto corporal y de necesidades. Frente a esta teología, se levanta una “teología de la opresión”. Esa teología también fue vislumbrada, si bien no del mismo modo, en un breve texto de Benjamin, “El capitalismo como religión” [1921]. La tesis central de este escrito es que el cristianismo no solo favoreció el surgimiento del capitalismo en épocas de la Reforma, sino que incluso se transformó en capitalismo. El capitalismo es un fenómeno esencialmente religioso y no exclusivamente, como sostenía Max Weber, condicionado por una forma religiosa. *“Metódicamente habría que investigar primeramente -dice Benjamin- qué conexiones estableció en cada momento a lo largo de la historia el dinero con el mito, hasta que pudo atraer hacia sí tantos elementos míticos del cristianismo y constituir así el propio mito”* (Hinkelammert: 2008, p. 169).

Reconocer estos “elementos míticos” es la tarea propia de una *crítica de la razón mítica*, que ahora se aplica a la teología misma. Es esta misma dirección la que Hinkelammert asume en su crítica de la modernidad. Si, por un lado, Benjamin sostenía que en el capitalismo “Dios no está muerto” sino que *“está comprendido en el destino humano”* (Hinkelammert: 2008, p. 167), ya que sigue presente en la estructura económica trascendente de las relaciones mercantiles; para el filósofo latinoamericano, análogamente a este proceso, *“el pensamiento crítico (inclusive el marxismo) se transforma como liberación en cristianismo”* (Hinkelammert: 2008, p. 178). Pero este nuevo cristianismo liberacionista es también una religión secular, tan mundial como el capitalismo.

El filósofo latinoamericano observa que lo mítico resurge en el seno mismo de la conciencia moderna. La comprensión mítica elabora los “marcos categoriales” en que se sostiene la racionalidad instrumental. Es una dimensión complementaria, no necesariamente irracional, de la orientación instrumental de la razón moderna. Más aún, una tesis interpretativa fundamental en Hinkelammert es que precisamente en la modernidad el sometimiento del ser humano se radicaliza al construirse un mundo donde la muerte es abstraída por los cálculos medio-fin. El sistema mercado se ha constituido en una instancia trascendente en relación con la acción humana. Esta es ciertamente una posibilidad propia de la condición humana: la posibilidad de olvidar sus propios productos y leyes creadas por ella misma, otorgándoles una objetividad incuestionable. Olvidándose de sí misma, al refugiarse en determinadas “instituciones”, la humanidad se ve sometida constantemente a estos poderes y leyes despóticas que amenazan la vida. La objetividad producida, autonomizada, se emancipa del sujeto, de su productor; es el mundo cósmico donde el trabajo muerto aplasta al trabajo vivo. A este proceso mediante el cual un dispositivo abstracto de producción amenaza la vida humana y la naturaleza, Marx lo denomina *fetichización*: *“Al convertirse en un autómata, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza del trabajo viva”* (Marx, 2006, p. 516).

El fetiche sería para Hinkelammert una “ilusión trascendental” que legitima la dominación y muerte de seres humanos. El mercado se fetichiza porque no se reconoce al ser humano y su acción como centro de referencia de las objetivaciones. Por esta razón, es menester emprender una crítica del totalitarismo de mercado como falso dios ya que se considera racional la subordinación de la vida a la acumulación de capital en vistas a la maximización de la ganancia. La reflexión del filósofo acerca del marco categorial de la modernidad se enuncia desde los juicios vida-muerte en tanto permite vislumbrar el espacio de un humanismo crítico que haga posible que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. La dinámica de despliegue de la modernidad atravesada por el imperativo de valorización del valor exige la inmolación de vidas humanas como parte de su lógica sacrificial puesto que conduce a poner en peligro la continuidad de la vida en el planeta tierra. Para este propósito, el autor intenta definir los marcos categoriales del pensamiento social y las ideologías en que se expresan. En este sentido, como dice el filósofo argentino (Asselborn, 2014), la

reflexión crítica tendría un carácter trascendental: explicitar y reflexionar sobre las condiciones de cognoscibilidad de los fenómenos sociales. Eso implica asumir las condiciones *a priori* que codifican nuestra percepción de dichos fenómenos.

EL FUEGO DE PROMETEO O DE LA DESTRUCCIÓN Y SALVACIÓN DE LO MÍTICO

Tal como hemos señalado, la crítica de la modernidad asume en Hinkelammert el desafío de reconocer los elementos míticos que se encuentran presentes en la conciencia moderna. Si lo mítico aún continúa operando activamente en la modernidad, se hace necesario dilucidar las condiciones de emergencia histórica de la reflexión mítica presentes en la racionalidad instrumental moderna. Es posible reconocer un elemento no-mítico, inclusive antimítico, en la interrogación filosófica ya desde el comienzo griego. En sus orígenes la filosofía se rebela contra la narración de las fábulas poéticas que contenían una sabiduría cifrada en sus "imágenes". El filósofo Ernst Cassirer refiere en su libro *El mito del Estado* que en sus orígenes

(...) el mito no podía dar una respuesta racional al problema de la muerte. A pesar de todo ello, el mito fue, mucho antes que la filosofía, el primer maestro de la humanidad, el único pedagogo, en la infancia del género humano, capaz de plantear y resolver el problema de la muerte en un lenguaje comprensible para la mente primitiva. (...) Pero era justamente esta difícil tarea la que el mito tenía que llevar a cabo en la historia de la humanidad. El hombre primitivo no podía resignarse al hecho de la muerte; no podía resignarse a aceptar la destrucción de su existencia personal como fenómeno natural inevitable. Pero lo que el mito negaba y "dejaba resuelto" era el hecho mismo de la muerte. El mito enseñaba que la muerte no significa la extinción de la vida humana; significa solamente un cambio en la forma de vida. Se cambia simplemente una forma de existencia por otra. Entre la vida y la muerte no hay ningún límite marcado y definido; la frontera que las separa es vaga e indistinta. (...) En el pensamiento mítico el misterio de la muerte "se convierte en una imagen"; y por medio de esta transformación la muerte deja de ser un hecho físico intolerable y penoso, y se hace comprensible y soportable (Cassirer, 1948, p. 63).

El mito aparece, en esta breve descripción, como parte del pasado atávico, primitivo, de la humanidad. Su aparición se debía fundamentalmente a la posibilidad de dar una respuesta al problema de la muerte. La Ilustración burguesa se rebela en contra ese pasado mítico y su Razón parece iluminar y superar las explicaciones que contenían sus fábulas. Pero el pasado mítico, presuntamente superado, retorna en pleno siglo XX. Con el nazismo surge un redescubrimiento del mito, o al menos se anuncia a sí mismo como el "mito del siglo XX". Este punto de vista es asumido inclusive por grandes críticos del nazismo como es el caso de Cassirer. Cuando Hinkelammert se abisma en el "laberinto de la modernidad", descubre que se ha creado un mundo donde la muerte es abstraída, un mundo que olvida la condición finita de lo humano. Esto no es sino el modo de operar de la racionalidad instrumental. Sin embargo, a diferencia de Cassirer, el filósofo latinoamericano piensa que el espacio mítico, en tanto espacio de autorreflexión de la condición humana, sigue todavía presente, aunque desplazado de la reflexión de las ciencias empíricas. En otras palabras, Hinkelammert recupera la dimensión vida-muerte como una dimensión propia de la reflexión mítica (un elemento que ya estaba presente en la consideración de Cassirer) pero que ahora es pensada como una dimensión complementaria de la razón. El mito ya no es entonces lo irracional frente a la razón sino el otro rostro de la acción instrumental. La posición de Hinkelammert es, en este punto, un antecedente clave en la trayectoria crítica hacia la perspectiva eurocéntrica que separa de manera irreconciliable la razón y el mito.

Es posible recobrar en el mito un legado cultural filosófico. Tal sería el caso del mítico Prometeo, rebelde semidiós que robó el fuego al cielo. Una de las tesis centrales de Hinkelammert en su libro *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007), se deriva precisamente de la transformación del mito de Prometeo a partir del Renacimiento, momento en que se efectúa el descenso del mundo de los dioses a la tierra. Se trata del proceso paulatino de sustitución de un "Padre-Yo" por una "República terrena y cósmica" (Bloch, 2019, p. 13) que se hace visible en la irrupción de un nuevo espacio mítico prometeico. El Dios Titán Prometeo que es presentado en la tragedia griega de Esquilo se ha transformado, a partir del Renacimiento, en un ser humano

rebelde que se levanta frente a los dioses. Prometeo de sí mismo, el ser humano se toma como esencia suprema: ahora se define lo divino a partir de lo humano. Es, para decirlo de otro modo, la subversión, contra toda heteronomía, de la ilusión teocrática. El ser humano se sitúa en el centro del universo, de la historia y de Dios.

En torno a esta transformación que sufre el mito de Prometeo, Hinkelammert advierte que los contenidos míticos premodernos son asumidos por la conciencia moderna occidental, particularmente por la iluminación del siglo XVIII, en la formulación de un nuevo modo de humanización. "*El mito griego sirve más bien como cantera para la reconstrucción mítica de una rebeldía y emancipación humana*" (Hinkelammert: 2007, p. 20). Si bien la modernidad se define en contra del mito, una idea clave de Hinkelammert es que su operatividad se mantiene intacta. El desencantamiento del mundo, la superación de los mitos y la magia es solo la apariencia de una nueva transparencia de lo real. Esa subversión contra lo divino, propia de todos los Prometeos modernos, solo ha sido posible por un acontecimiento esencial que proporciona el marco mítico categorial de la modernidad: la idea de que *Dios se hizo ser humano*. Este hecho, que para Hinkelammert posee una dimensión no solo religiosa sino también antropológica, es una herencia del cristianismo que produce una cesura en la historia de Occidente:

La paradoja del mensaje cristiano es, que Dios no se hizo cristiano, sino hombre. Desde el comienzo el mensaje cristiano va más allá de lo cristiano. El mensaje es humanizarse, no necesariamente cristianizarse. La secularización del cristianismo es parte del mismo cristianismo, es su interior. El mensaje de humanizarse puede rebelarse en contra del mismo cristianismo instituido (Hinkelammert: 2008, p. 13).

La definición de lo divino a partir de lo humano sería, según la tesis de Hinkelammert, immanente al propio cristianismo. Es lo que se ha llamado proceso de "secularización": no habría un principio de discernimiento sobre la vida por fuera de la vida humana misma. Si *Dios se hizo ser humano*, "*ya no está en el cielo, sino es ahora la interioridad de la immanencia*" y su exigencia es "*la humanización del mundo y de cada uno*" (Hinkelammert: 2008, p. 14). Pero el sentido originario de ese acontecimiento es subvertido por la "imperialización del cristianismo", que tiene lugar en el siglo III. Esa posibilidad emancipatoria u opresiva, es también constitutiva de lo mítico. El mito de Prometeo es, según Hinkelammert, el mito prototípico de la modernidad a partir del cual es posible interpretar la asimilación y transformación de la matriz cultural del cristianismo en el seno de la racionalidad moderna (Fernández Nadal, 2009, p. 77). Prometeo representa el mito profano de la racionalidad moderna: la idea de *progreso*. El progreso es el "alma mítica" de la modernidad que produce una nueva magización del mundo. En las biografías de Prometeo, Hinkelammert encuentra la historia de la modernidad y su mito: el mito de la sociedad burguesa, con su titanismo, su prepotencia, sus crisis.

Ahora bien, Hinkelammert repara especialmente en el Prometeo que describe el joven Marx. Esto se debe a que Marx introduce una interpretación del mito que responde críticamente a las imaginaciones proteicas anteriores. El joven Marx dice de él, en el "Prólogo" de su tesis doctoral, que es el primer santo del calendario filosófico. Bajo la figura de Prometeo, Marx pronuncia su propia sentencia contra todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. En este sentido, su filosofía asume la tarea crítica de derribar toda divinidad, religiosa o secular, que no reconozca al ser humano como ser supremo. Como ya vimos, en el imperativo categórico de Marx consiste en la formulación de una ética del sujeto, que Marx retomará tres años más tarde en su *Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel* [1843]:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable" (Karl Marx, *Introducción*, cit. en Hinkelammert: 2008, p. 22).

En el imperativo marxiano se aprecia en toda su dimensión, y en un sentido liberador –pero que no es el único posible- la esencia de la modernidad: que Dios haya devenido ser humano plantea la dimensión normativa de humanizar todas las relaciones humanas en el sentido de liberarlo de cualquier criterio que no lo reconozca como ser supremo, y que, en consecuencia, le imponga formas inhumanas de vida. Es, por esa razón, una ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su dignidad como sujeto.

El imperativo de humanizar la vida humana constituye, como ya se ha dicho, el marco mítico categorial de la modernidad. Pero en el interior de lo mítico hay un elemento *sui generis*, un dualismo latente, y reprimido en los orígenes mismos del cristianismo, entre el sujeto vivo y las potencias espirituales que someten la vida corporal concreta. Hay mitos escatológicos, pero también hay mitos rebeldes. En este punto, Hinkelammert asiente con Bloch en su crítica con respecto a la desconfianza antimítica: “*No se trata aquí -escribe Bloch- simplemente de asesinar la fantasía, sino de una simultaneidad de destrucción y salvación del mito, mediante la luz. Con distancia real de la superstición real*” (Bloch, 2019, p. 44). Como se ve, el problema no es la imaginería mítica en sí misma, sino el medio en el cual se produce y los efectos de las acciones humanas que conlleva.

La ética del sujeto recupera, desde una comprensión activamente humanista del ser humano, la posibilidad siempre latente del éxodo en toda tierra de esclavitud. Esa posibilidad, que es un acto de rebelión, no consiste sino en la capacidad de discernimiento de los falsos dioses que oprimen, bajo el imperio de la ley, la vida humana concreta y corporal. El Dios de la teología de la liberación que postula Hinkelammert, es esencialmente un “Dios del éxodo”: “*No es un Dios que enfrenta las esclavitudes, sino uno que llama al ser humano a enfrentarse con estas esclavitudes (...) es el Dios que llama al ser humano a su liberación*” (Hinkelammert: 2021, p. 290).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como pudimos observar en la perspectiva de Hinkelammert la vida consiste en una categoría analítico-crítico-normativa para juzgar los criterios de eficacia y competencia en el capitalismo contemporáneo. En la racionalidad medio-fin se reducen las acciones humanas al cálculo de la rentabilidad puesto que el mercado es concebido como ser supremo. El totalitarismo de mercado conduce necesariamente a una lógica sacrificial en tanto se destruyen las condiciones mismas de posibilidad de producción, reproducción y plenitud de la vida. Por esta razón, Hinkelammert insiste incesantemente en recuperar el imperativo ético de la crítica marxiana al capital bajo el criterio vida-muerte.

Asimismo, la reflexión del filósofo latinoamericano se desarrolla a través de la vinculación entre marxismo y religión en diálogo con la tradición de un humanismo crítico. Este humanismo, presente en la formulación del imperativo categórico marxiano, no había sido suficientemente considerado por las perspectivas ortodoxas del marxismo. Una de las líneas de interpretación en esta perspectiva, se expresa en el marxismo althusseriano, que niega la importancia de una conciencia ética como criterio normativo en la crítica marxiana a la sociedad burguesa. Por su parte, la Teología de la Liberación de Hinkelammert pone en el centro de la escena de la teoría social latinoamericana la crítica teológica del sistema imperante.

En el proceso de conformación del cristianismo liberacionista de Hinkelammert pudimos reconocer los aportes de Bloch y Benjamin. Ambas propuestas recuperan de la tradición cristiana el *locus* de la crítica idolátrica de los falsos dioses. Por ello, para Hinkelammert se trata de imbricar los senderos del cristianismo con el marxismo a fin de identificar los elementos míticos que persisten en la racionalidad instrumental. En este sentido, la crítica idolátrica deviene en una crítica de las ilusiones trascendentales que constituyen a la propia racionalidad moderna en cuanto tal. Hinkelammert emprende el camino de una crítica de la modernidad desde el reconocimiento de sus ilusiones trascendentales constitutivas a partir de la afirmación de una ética del sujeto. Desde la perspectiva de la trascendentalidad inmanente se intenta desandar, bucear el propio laberinto de la razón mítica en el cual el capital devora las vidas humanas. Ante la posibilidad fáctica del colapso civilizatorio Hinkelammert nos invita a pensar el desafío ético de nuestro tiempo signado por el dilema: “La vida o el capital” (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009, p. 320).

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Y. (2012). *Reflexiones desde “Nuestra América”*. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía práctica. Editorial Nordan-Comunidad.

ACOSTA, Y. (2020a). *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*. Unidad de Comunicación y Ediciones (UCE), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

<https://www.fhuce.edu.uy/images/CEIL/publicaciones/2021/Acosta2021-SUJETOTRANSMODERNIDADINTERCULTURALIDAD.pdf>

ACOSTA, Y. (2020b). Un humanismo crítico desde nuestra América. In A. M. Arpini, M. Muñoz, & D. Ramaglia (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Roig: filosofía latinoamericana, historia de las ideas, universidad* (pp. 25–41). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitales/14942/libro-arpini-roig.pdf

ANDERSON, P. (2017). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI editores.

ASSELBORN, C. (2014). *Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía: Aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano*. Universidad Nacional de Córdoba.

BAUTISTA, J. J. (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. Editorial Filigrana.

BAUTISTA, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Ediciones Akal.

BENJAMIN, W. (2001). Sobre el programa de la filosofía venidera. In *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)* (pp. 74–84). Taurus.

BLOCH, E. (2019). *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y el Reino*. Trotta.

CASSIER, E. (1948). *El mito del Estado*. FCE.

FERNÁNDEZ NADAL, E. (2009). Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la Crítica de la razón mítica, de Franz Hinkelammert. *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 121, 511–534. <https://doi.org/https://doi.org/10.5377/realidad.v0i121.3324>

FERNÁNDEZ NADAL, E., & SILNIK, G. D. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico Conversaciones con Franz Hinkelammert*. CLACSO. CICCUS. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20120831014847/TeologiaProfana.pdf>

HINKELAMMERT, F. J. (1977). La Teología de la Liberación enfrentada a la Teología de la Opresión. In *Ideología de sometimiento. La iglesia católica chilena frente al golpe 1973-1974* (pp. 149–172). EDUCA. <http://hdl.handle.net/11674/2154%0A>

HINKELAMMERT, F. J. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica*. Editorial El perro y la rana.

HINKELAMMERT, F. J. (2011). La teología de la Liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado. In *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización* (pp. 185–224). LOM Ediciones.

HINKELAMMERT, F. J. (2021a). La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis. In *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo* (pp. 331–352). CLACSO.

HINKELAMMERT, F. J. (2021b). La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, dominación, guerra y apocalipsis. In *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo* (pp. 241–270). CLACSO.

HINKELAMMERT, F. J., & Mora Jiménez, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. UNGS Editorial Altamira. <https://ediciones.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/2020/07/9789879017845-completo.pdf>

LÖWY, M. (2019). Cristianismo de Liberación en América Latina. In *Cristianismo de Liberación* (pp. 139–204). El Viejo Topo.

MARX, K. (2006). Maquinaria y gran industria. In *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2* (pp. 451–613). Siglo XXI editores.

SÁNCHEZ, E. G. (2019). *El concepto marxiano de vida (Leben) y sus proyecciones ético-políticas: una lectura del joven Marx desde la categoría dusseliana de exterioridad* [Universidad Nacional del Sur]. <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/4510>

ZÚÑIGA, J. (2016). La irrebasabilidad del sujeto viviente, la naturaleza y la intersubjetividad con relación a las instituciones. In L. Paolicchi & A. Cavalli (Eds.), *Discursos sobre la cultura*. Universidad Nacional de Mar del Plata.

BIODATA

Juan Manuel RAMAGLIA: Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Integra el grupo de investigación Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, perteneciente al Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CONICET, Mendoza). Participa en Proyectos de Investigación de la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado (SIIP) UnCuyo. Profesor adscripto a la cátedra Historia de la Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras, UnCuyo. Su tema de investigación se centra en el análisis filosófico de la obra de Carlos Astrada, profundizando en la cuestión de una 'teoría del sujeto' y en los aportes de este filósofo en torno a una teoría crítica del humanismo.

Esteban Gabriel SÁNCHEZ: Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (UNS), becario doctoral CONICET bajo la dirección de la Dra. Adriana Arpini (UnCuyo/CONICET) y la co-dirección de la Dra. María Cecilia Barelli (UNS), tema de investigación "Trabajo vivo, valor y fetichismo en la obra de Enrique Dussel como lector e intérprete de las categorías de Karl Marx". Licenciado en Filosofía (UNS), Miembro Investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios Nuestra América (CEINA), Depto. de Humanidades, UNS. Posee una Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación "Aportes para pensar a partir de la descolonialidad", bajo la dirección honorífica del Dr. Enrique Dussel por la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). Es miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación – Argentona (A Fy L- Argentina). Miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA), UNCuyo.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: ut097
Pass: ut27pr972022

Clic logo

