
Entretextos - Artículos/Articles/Aküjialu'u

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe

Facultad Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia

ISSN: 0123-9333 / e-ISSN 2805-6159, Año: 19 N.º 37 (mayo-agosto), 2025, pp. 37-57

Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/47886/15151654>

Este trabajo fue depositado en Zenodo: DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15151654>

Licencia CC BY NC ND 4.0 / Derechos de autor: autores /Derechos de publicación: revista

Recibido: 08-11-2024· Aceptado: 18-02-2025

Un diálogo contemporáneo entre filosofía y teología a partir de la propuesta crítica de Franz Hinkelammert

A contemporary dialogue between philosophy and theology based on the critical proposal of Franz Hinkelammert

Wanee ayounajirawaa mo'utpünaajatü nümaajiraa akanüijaikai ekiirujutu jee aikale'erüikai ekiirujutu jünainjee nü'yataala Franz Hinkelammert

Jaime Alexander Moreno Gómez

<https://orcid.org/0000-0003-3857-0212>

morenofilosofo@gmail.com

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

Resumen

Este artículo se mueve dentro de la perspectiva de la filosofía política de la religión. En la primera parte se barruntará sobre el imaginario de la relación establecida entre la filosofía y la teología, que desembocará en la legitimidad de dialogar con la teología de la liberación. Se pasa a analizar el impacto que tiene la racionalidad económica capitalista bajo el modelo neoliberal sobre la filosofía y sobre el ejercicio filosófico actual. Un análisis desde el marco reflexivo de Franz Hinkelammert. Desde su propuesta se examinarán tres tesis fundamentales. Primera, la posibilidad de que la filosofía pueda aparecer como inútil dentro de las dinámicas del mercado neoliberal autorregulado y omnisciente. Segunda, que la filosofía de forma inconsciente se presente como reproductora del pensamiento sistémico del mercado y se convierta en una disciplina que va de la mano con el discurso y la racionalidad hegemónica del mercado. Finalmente se aceptará la invitación de Hinkelammert para pensar sobre los efectos de la destrucción del medio ambiente y el ser humano y forjar un humanismo de la Praxis, como nuevo nicho de reflexión.

Palabras clave: capitalismo; economía; filosofía; racionalidad; teología; regulado.

Abstract

This article moves within the perspective of the political philosophy of religion. In the first part, the imaginary of the relationship established between philosophy and theology will be discussed. Next, the legitimacy of the dialogue with liberation theology will be observed. From there, we proceed to analyze the impact that capitalist economic rationality has under the neoliberal model in current philosophy. This analysis will be carried out from the thought of Franz Hinkelammert, economist, sociologist and liberation theologian. Three fundamental theses will be analyzed, first, the philosophy within the conception of the self-regulating and omniscient neoliberal market is useless. Second, philosophy reproduces systems thinking from the categorical frameworks that it uses and reproduces the form of rationality of capitalism. Third, philosophy has the duty to think about the destruction of the environment and the dehumanization of the human being.

Keywords: Capitalism; Economics; Philosophy; Rationality; Theology.

Jüküjia palitpüchiru'u

Ashajalaakat ounusu julu'ujee jünalaaya ekiirujutu jukua'ipaka oonoloo pülasükat. Palajanalü'u jünüikiru'ujeesü jülüjüükatka aalii, eeka jünain jünüiki ekiirujutu jee müsia jünüiki oonoloo, antaleekat jünain shiimanin ayounajawaa jümaa jünüiki oonoloo ataashijütka aa'in. Alataasü jünain asanawaa jümalia eeka ju'unajialu'u aletsee awashirajütka atsüin, jünainjee jukua'ipa jekenuuka ekiirujuna jüchikua ekiiru'ujeejatü paala jee müsia jukua'ipa ekiirujutkat joolu'u. Waneeja asanawaashana julu'ujee nü'yataain Franz Hinkelammert. Jünainjee nü'yataala asakiijüneerü apünüinsü pütchi jawata anüikirü. Palajanaa, juuliyaaja'a jiaín tü ekiirujatka jujuita'alaain mojukua jüpünalu'u aletseepalakat, jeketka ekiirujutu ainnaajuushikat jee müleuin atüjalaa. Pasanainru'u, juulia jiaín tü ekiirujutkat matüjaanalü'u ji'alale akatstüinjain ekii jukua'ipamaajatü aletsee otta müsia ji'alale wanee ekii aleewajaasü jümaa anüiki jee pütchi müleusükat aletseepalu'ujee. Jaakajaayamüin mapa, apashiijeerü nunejaala Hinkelammert jüchikua jülüjü'ülaa aa'in jümalia kasa eekaa mma'a namaayalee na wayuukana jee asawataa wanee jukua'ipa A'yataajaa Wayuupalainjatü, maka jaa'in wanee anüikii osoirire'erülü.

Pütchi ktsüinsükat: awashirajütkat atsünii, aletsee, ekiirujutu, pütchi anakua'ipalü, oonolo pülasükat.

Introducción

Es propio dentro de la labor filosófica preguntarnos: Qué es la filosofía, además, Porqué se debe hacer filosofía, y ya en esto, Qué sentido tiene pensar hoy la filosofía. Éstas no son inquietudes menores, al contrario, es necesario que estas preguntas hagan su tránsito por la historia de este saber particular con el fin de orientarlo, como se ha hecho efectivamente. Es por ello común encontrar que los filósofos se han planteado alguna de esas preguntas, (Platón, 2016), (Habermas, 1973) (Deleuze & Guattari, 2001) (Jaspers, 1981), entre muchos otros. Además, se traza como necesario que todo aquel que transite por el pensamiento filosófico, entre noveles

y expertos, se las realicen. Cada respuesta podrá tener riqueza filosófica desde la diversidad de formas, contextos y orientaciones con las que las tratan.

Así, la filosofía se define desde sí misma, pero en ese definirse responde a cuestionamientos que el entorno social, político y académico le ha ido formulando. En ese sentido, uno de los debates que más le ha tocado en los últimos tiempos es la pregunta por su estatus científico (Moulines, 2009). Todo el análisis que este cuestionamiento ha suscitado en la reflexión filosófica deja ver que, si bien guarda un alto nivel de entropía, ella siempre está sometida a tensiones que le llegan desde fuera y que surten en ella efectos de autorreflexión, condicionamiento y hasta transformación. Podemos decir preliminarmente que, la filosofía siendo un saber que se construye en el mundo y para el mundo, se somete a tensiones que, en ese estar, se vuelven sobre ella y como mínimo, la condicionan en su devenir. Además, no responder a esas tensiones a lo mejor haría que la filosofía perdiera el sentido en sí misma.

Esta inquietud preliminar deja ver un aspecto que pretendemos en este artículo. Analizar la tensión ejercida por parte de la racionalidad económica imperante en el sistema – mundo¹ sobre la filosofía. Tensiones que ejercen su fuerza sobre la filosofía en general y sobre los filósofos en particular, que son asumidas de forma consciente o inconsciente, pero que marcan el presente y el horizonte de la reflexión filosófica. Entonces, nos dejaremos guiar por preguntas como: ¿Cuáles son algunas de las tensiones que recibe la filosofía desde la racionalidad económica? y ¿Hasta dónde esas tensiones la limitan o la orientan?

Llegar allí nos exige plantear el lugar desde donde buscamos encarar estas cuestiones. Basaremos el grueso de nuestra reflexión en uno de los pensadores más importantes de la actualidad dentro del pensamiento crítico, Franz Hinkelammert. Economista, doctorado en sociología, con una gran producción intelectual, que ha estado interesado en reflexionar sobre y desde la realidad latinoamericana. Él es uno de los teólogos de la liberación más connotados dentro de la historia de esta teología. Pero, situarnos desde este punto de referencia lleva a encarar otra pregunta fundamental, ¿Cómo se establece la relación entre filosofía y teología en la pregunta por las influencias que recibe la primera desde la racionalidad económica? y aquí mismo surge otra, ¿Cómo se llega a estas cuestiones “mundanas” desde la reflexión teológica?

Estas preguntas son pertinentes, máxime cuando se ha asumido por parte de algunos círculos de pensadores que la religión es un lugar acrítico y más bien complaciente frente al status quo (Richard, 1975). Así que nuestro interés reflexivo por la filosofía lleva como presupuesto, en este caso particular, el plantear un barrunto sobre la forma como se ha entendido la relación entre la filosofía y la teología. Que será la punta de lanza de este artículo. Esa primera parte dará pie a una segunda parte que, tiene por objetivo presentar algunos elementos que se quieren rescatar de la teología de la liberación y particularmente, pero en líneas generales, del pensamiento de Franz

¹ Usamos esta categoría en la misma línea de Wallerstein en (Wallerstein, 2005).

Hinkelammert, para poder comprender las tensiones a las que está sometida la filosofía en medio de la realidad del mercado.

Sin embargo, al final del artículo, la reflexión y las tensiones planteadas tendrán un lugar de relajación en la escucha atenta de la propuesta de Franz Hinkelammert. Es tal vez la propuesta más radical de nuestro pensador en las últimas décadas de su producción intelectual, a saber, sobre una posible fundamentación de un Humanismo de la Praxis como lugar de encuentro para controlar las influencias del mercado neoliberal sobre la reflexión y la praxis académica liberadora, y en ella a la filosofía.

1. La relación filosofía - teología

Iniciaremos con una acotación central. Hablar de la relación entre filosofía y teología, no es lo mismo que hablar de la relación entre filosofía y religión. La religión y la teología son diferentes. Si bien es cierto que una religión debe tener de base una inteligencia de la fe, y que la teología, que es la encargada de dar esa inteligencia, tiene como oficio servir de base a una religión, no implica que a una religión le corresponda una sola teología, o, que una teología sirva de base a una sola religión. Por ejemplo, la religión cristiana no tiene una sola teología cristiana, es decir, una sola forma de comprenderse desde dentro en el corpus de su fe. Al contrario, podemos encontrar un número importante de teologías, entre las que podríamos nombrar: la teología de la revolución (Torres, 1966), la teología de la liberación (Gutiérrez, 1975), la teología de la prosperidad (Smalling, 2007), la teología feminista (Aquino & Tamez, 1998) (Vuola, 2001), la ecoteología (Boff, 2000) y claro, la teología más ortodoxa tanto de oriente como de occidente, entre otras.

Cada una de ellas tiene una fundamentación particular y una praxis concreta que en este momento no entraremos a analizar. Solo es oportuno, para los intereses de este trabajo, mencionar que esas inteligencias de la fe llevan a praxis concretas y distinguibles. El lugar para evidenciarlo está, en primer lugar, en su narrativa concreta, y segundo, en las prácticas particulares o colectivas de sus miembros, que se piensan desde una teología particular. Así, surgen grupos o colectivos, como, por ejemplo, los movimientos eclesiales de base, la acción católica, o el Opus Dei, que están unidas a una misma religión pero que obedecen a diferentes teologías.

Esto nos lleva a tener que anunciar que no es lo mismo hacer crítica a la religión que hacer crítica a la teología. Por lo tanto, entablar diálogo con una determinada teología no implica necesariamente, conversar con una religión particular. Siendo así, hemos de saber que podemos enumerar las diferentes opciones para plantear la relación de la filosofía con la teología y con la religión. Entre otras, desde la filosofía se podría hacer crítica de la religión, por un lado y crítica a la teología por otro. Metodológicamente se podrían buscar fundamentos epistemológicos filosófico-teológicos para abordar problemas de interés común a los dos saberes. Hasta se puede utilizar – secularizar – principios teológicos para proponer imaginarios que sirvan de base de análisis filosófico. Nuestro trabajo, a sabiendas de esas posibilidades, está planteado sobre otra pretensión, la de entablar un diálogo crítico con una teología particular, la teología de

la liberación. Sin querer hacer teología, hacer filosofía desde la escucha atenta a lo que desde esa reflexión pueda interpelar a la filosofía.

Centrándonos en la relación entre filosofía y teología, no podemos escapar al hecho de que con la modernidad se radicalizó la oposición de la filosofía y la teología planteada por los antidualéticos medievales. Pero, en su razón inversa. Primero fue Pedro Damiano quien, entre otros, en el siglo XI, advirtió inútil el uso de la filosofía y la lógica para comprender el mundo y el destino de las almas, considerando en ellas la intervención del “diablo”, viéndolas como “siervas de la teología”. Luego los modernos devolvieron favores. En su razón inversa fundamentaron con los mismos principios de antagonismo y de desconfianza principios epistemológicos que llevaron a relegar a la religión, a la fe y por supuesto a la teología a un segundo plano, o más bien a un último plano intelectual.

El mismo Kant en su texto “*Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?*”, dedica parte de su reflexión al desligue entre las dos. Él afirma categóricamente: “El sacerdote dice: ¡no razonéis, ten fe!” (1784, p. 2), mostrando en esa sentencia la ruptura de la que hacemos referencia. Y desde este presupuesto encara su deliberación sobre uno de los problemas centrales del texto: el uso público y privado de la razón.

Kant continúa el desarrollo de su idea e invita al sacerdote a efectuar un desdoblamiento como sujeto. Por un lado, debe continuar con el adoctrinar según la fe de la iglesia a la que sirve, pero por otro, como docto, debe examinar los asuntos de su iglesia y publicar sus reflexiones según lo dicte el uso de su razón, más aún cuando ella esté contra la primera. Los asuntos de la fe deben estar subordinados a la razón, en esa subordinación es donde nace el derecho a desobedecer la fe en honor de seguir el juicio racional, que es lo que se presenta ahora como incuestionable. Así mismo para Kant, una comunidad que se guíe bajo principios religiosos antecede temporal y epistemológicamente a una que se guíe o se deba guiar por el ejercicio de la razón y la libertad (1784, pp. 2-3). En estos desligues y desdoblamientos aparece el antagonismo, pues el uso de la razón se vincula con el derecho natural a la libertad y es parte de la naturaleza humana que tiende a la ilustración, mientras la fe y lo religioso está vinculado más a la obediencia y en contra de la naturaleza humana y hasta de la vida social. Así que para Kant lo incuestionable no es lo que dicte la fe, desde la reflexión teológica, sino lo que dicte la razón.

Al lado de lo anterior, por años se tachó a los pensadores medievales de ser los representantes de una época a la que se ha tildado de oscura, fría e intrascendente. Este comentario ha llevado a hacer ver a la teología como ese saber sectario y superfluo, que deja de lado todo asunto que pareciera interesar al mundo extra eclesial (Hirschberger, 1954, p. 217). Pero el pensamiento de Damiano y junto a él, de los antidualéticos, así como el Kantiano, son unos entre otros que fueron entretejiendo la deslegitimación del pensamiento teológico como interlocutor para la filosofía y para otros.

Eso mismo se puede leer en Albert Hans, en su texto “*La miseria de la teología*”, cuando afirma que el saber teológico “es guiado por necesidades que nada tienen que ver con el afán de conocimiento” (1982, p. 17). Esto lo afirma en relación con la

irrupción de las ciencias modernas que ahora influyen en la concepción de Dios y la realidad divina. Según él, las categorías conceptuales usadas por la teología deben ser aisladas de la pretensión de cualquier saber, dejando de ser importantes para establecer cualquier explicación del mundo y la realidad.

Con todo esto, no se debe pasar por alto el hecho de que, cuando apareció la especialización de las disciplinas y el nacimiento de muchas de ellas, en el siglo XVIII y XIX, la filosofía y la teología parecieron ocupar un lugar común de desprestigio al ponerse juntas, en el mismo extremo de la línea del saber. Mientras, el otro lado de esa línea era ocupado por las ciencias empíricas que se adjudicaron el pensamiento “fuerte”, “metódico” “sistemático” y “válido” (Wallerstein, 2005, p. 6). Así que refugiadas en su nuevo lugar común, la filosofía y la teología han tenido que caminar en el último siglo preocupadas por re-fundamentarse.

Así, queda manifiesta la primera dificultad contemporánea que encontramos cuando abordamos el tema de la teología. Y es que hoy, dentro de algunos imaginarios sociales y académicos, el saber teológico sigue asumiéndose desde el prejuicio de ser un lugar de acriticidad, un mero asunto de dogmas y defensas de ellos, con el tabú de presentar carencia de un ejercicio intelectual juicioso que sirva para ampliar cualquier horizonte de comprensión que no sea teológico. Por último, se debe decir que es una tarea pendiente para los diferentes saberes, pero en particular para la filosofía, el vislumbrar que se puede tender a que, haciendo crítica a la religión se desacredite el saber teológico sin más.

Pese a todo esto, frente a los estudios sobre la religión y la teología, han aparecido una serie de propuestas de análisis filosóficos que cuestionan y se oponen a la pretensión de restringir el pensamiento teológico y la religión a una esfera privada y eclesiástica. Propuestas que invitan a pensar el problema desde una posición crítica. Podemos nombrar entre otras, tres referencias de filósofos contemporáneos. El primero que podríamos enunciar es el aporte de Blumenberg, que muestra cómo el cristianismo con su razones e ideas teológicas ha creado un sistema “mítico” que ha sobrevivido con el paso de los años y se ha consolidado desde la modernidad, dejando claro que, solo en apariencia, hubo independencia de ellos y por ello se asume la tarea de rastrear esa línea mítica de pervivencia, véase “*El mito y el concepto de realidad*” (2004).

Otro filósofo que pone de manifiesto cómo las ideas religiosas–espirituales con sus cargas históricas hacen parte de la construcción de la modernidad es Charles Taylor. Él en su texto “*Imaginarios sociales modernos*” (2006), analiza la realidad social desde el bastión central de la economía del mercado, observando que esa economía que ocupa el lugar central en la sociedad puede ser explicada concatenando los factores materiales, políticos y espirituales que permean la estructuración social, rescatando sobre todo el aporte del pensamiento teológico dentro de ese proceso.

Finalmente, tal vez uno de los aportes más significativos hoy día lo podemos leer en Habermas. Él, de manera continuada, ha desarrollado una reflexión sobre el papel de la religión en la esfera pública y de la teología dentro de las propuestas académicas. Podemos referenciar sobre todo sus publicaciones hechas desde la entrada del siglo XXI, y es particularmente en “*Israel o Atenas: Ensayos sobre la religión, teología y*

racionalidad” (2001) donde se puede rastrear la validación del papel de la religión dentro de la estructura política. El mismo Habermas propone la idea de la presencia y pervivencia de la religión en la vida social de los hombres, debido a que ella tiene unos significados, conceptos teológicamente forjados, que no solo son importantes para el estar del ser humano en el mundo, sino porque ellos no han encontrado “traducción” en otros lenguajes racionales cercanos a la vida de todos. Además, En su texto *“Entre naturalismo y religión”* (2006) podemos leer, entre otros asuntos, que la religión hace del hombre un sujeto activo dentro del mundo político, y propone que, en los estados contemporáneos se deben formar ciertos acuerdos que permitan el encuentro y la participación política del ciudadano–creyente dentro de la esfera política–pública, con el fin de poder convivir entre las diferentes creencias y la laicidad del estado. Un ejercicio muy apropiado de este tema se ha realizado por filósofos colombianos, entre otros, por Javier Aguirre, quien pone en cuestión fundamentos sociales y legales de la realidad colombiana frente a principios religiosos (2018).

A partir de aquí abrimos la posibilidad de continuar explorando un encuentro crítico del quehacer filosófico con el pensamiento crítico y político de la teología. Lejos de prejuicios de irracionalidad y deslegitimación discriminatoria. Por ello, planteamos el diálogo con la teología de la liberación. Una teología que es uno de los fenómenos académicos, sociales y políticos más connotados del siglo XX en Latinoamérica, que se salió del lugar intra–eclesial como lugar de referencia de su pensamiento y se convirtió en una metateología, un lugar epistemológico que permite la comprensión de la realidad del pueblo latinoamericano (Dussel, 1997). Entrar a estudiar esta teología permite abordar temas económicos, políticos, filosóficos, antropológicos y claro, teológicos y religiosos, desde otra mirada alterna a otros saberes con los que tradicionalmente la filosofía plantea sus relaciones académicas. Es una teología descentrada del lugar común de otras teologías, es decir, si bien su presupuesto básico es la existencia de Dios, ellos tienen como lugar principal de referencia reflexiva a los pobres² del continente latinoamericano, y desde esta realidad proponen el ejercicio teológico.

2. La teología de la liberación y Franz Hinkelammert

Hay un elemento dentro de la teología de la liberación que la diferencia de otras teologías de forma radical: su relación con la realidad. Ella se entiende como un momento segundo, pues “en esa perspectiva la inteligencia de la fe aparece como la inteligencia de un compromiso” (Gutiérrez, 1975, p. 27). Así, se piensa a sí misma, no como un corpus de verdades reveladas que llegan a imponerse a los hombres y su concepción de realidad, tampoco como poseedora de la verdad revelada que hace pie en una sociedad concreta para convertirla y “llevarla a la luz” y la salvación. Por el contrario, se piensa como una reflexión crítica que parte de lo que pasa en la realidad y lo trata de entender usando las categorías teológicas y las ciencias sociales como

² El concepto de pobre y pobreza aparece en los diversos textos de estos teólogos como poli semántico. Pobre quiere decir a la vez oprimido, excluido, víctima, explotado, marginado, dominado, todas ellas vinculadas a un sustrato teológico de reivindicación del pobre interpretado desde la biblia en relación con la desigualdad económica que se vive en todas las regiones de América latina.

herramienta. No concibe la realidad como un lugar “tabula rasa” necesitada de Dios, sino como un lugar teológico, donde Dios se revela (Sobrinho, 1991, p. 17) y que finalmente, esa realidad también tiene un impacto en la teología y en las ciencias sociales, las toca, al punto que puede llegar a transformarlas.

En esta interacción con la realidad de los pueblos latinoamericanos, observa críticamente, que existen unos condicionamientos económicos y socioculturales sobre la vida real de las personas. Y esas personas son en primer lugar seres humanos – ya no paganos – hermanos cristianos o no, que son marcados en su destino por la pobreza y la marginación. Además, se ha de tener en cuenta que en el momento histórico de la consolidación de la teología de la liberación se instauran en el poder las dictaduras militares, por lo tanto, la persecución, la tortura y el asesinato se suman a la pauperización, al hambre y al analfabetismo (Boff, 1975, p. 6 y 20).

En todo ello, la teología aparece como fruto de esa vuelta a la realidad, de ese giro epistémico y hermenéutico de la comprensión del mundo (Boff, 1975, p. 7). La opción por los pobres no se consolida como opción metafísica o académica, sino como una cuestión de humanidad³, en lo que ellos llamaron, el giro liberador, dónde ya no se habla al rico y al poderoso para que tengan en cuenta al oprimido, sino que se le habla al oprimido para que busque su propia liberación (Gutiérrez, 1975, p. 73).

En ese sentido, la teología de la liberación entiende su historicidad desde dos puntos de referencia. Primero como respuesta a lo que ellos denominan “los signos de los tiempos”, es decir, el aquí y el ahora de la relación del pueblo oprimido con Dios, desde donde se desprende su reflexión. Y segundo, como conclusión de una opción de algunos cristianos latinoamericanos que, dentro de sus comunidades escogieron una vivencia de la fe donde se desarrolló la denuncia de la injusticia político-económica y la búsqueda de la igualdad social, que va a encontrar en las producciones teóricas de los teólogos de la liberación un resumen, una summa y una defensa (Mo Sung, 2007).

Desde esta manera de asumir la reflexión teológica se denuncia que los condicionamientos de pobreza, analfabetismo, insalubridad y en últimas de muerte, no son solo fenómenos aislados del mundo y accidentes involuntarios de las dinámicas económicas. Por lo tanto, no serían tampoco asuntos que podrían resolverse con el tiempo en el proceso de industrialización y desarrollo. Por el contrario, se analiza que esa realidad, es una parte integrante del sistema en su totalidad. La realidad latinoamericana es un lugar donde el capitalismo muestra que, una parte integrante de él, se materializa en el estrangulamiento de las sociedades periféricas mediante el subdesarrollo, donde ese mismo sistema capitalista no puede cumplir con la tarea de equilibrio económico y desarrollo que él mismo se ha asignado (Hinkelammert, 1983, p. 37).

Ahora bien, la labor de los teólogos de la liberación no fue solo de denuncia teórico-práctica, sino que pasaron a formularse propuestas de construcción de un mundo y una realidad posible que fuese más humana. En su vinculación política junto a movimientos

³ No es cuestión de este artículo hacer una disertación sobre la forma, la radicalidad, la coherencia de esta opción, sino hacer lectura de lo que los textos que esta teología deja ver desde sus producciones intelectuales. Algunos sociólogos ya han analizado las ambivalencias que la estructuración de la teología de la liberación puede presentar (Tahar, 2007a) (Tahar, 2007b) (Tahar, 2006)

populares, orientaban su influencia para que se pudieran materializar políticas de pleno empleo, así como la inclusión socioeconómica de las poblaciones marginadas (Hinkelammert, 1972a). Dentro de la producción intelectual de estos teólogos, se pueden leer propuestas teóricas que han tomado posición de defensa de la vida⁴, en una relectura de la dignidad humana y el respeto por los derechos humanos⁵, desde ejercicios críticos consistentes⁶. Aquí está la pretensión de los miembros de la teología de la liberación, de romper el falso dilema de, que si se es cristiano y religioso no se es un ciudadano que actúa políticamente, aún más, anti sistémicamente.

La teología de la liberación proporciona argumentos a los debates públicos sobre asuntos relevantes cargados de análisis filosóficos, económicos, sociológicos y medio ambientales. Debates sobre la posmodernidad y la globalización (Gutiérrez, 2005). Sobre política y ética (Dussel, 1998) (Dussel, 2006). Sobre los pro y contras de las luchas identitarias (Mo Sung, 2011). Sobre economía (toda la obra de Hinkelammert). Sobre ecología (los escritos de Boff en el siglo XXI). Así mismo, merece mención que en el terreno del feminismo, teólogas han contribuido significativamente a esta reflexión, como es el caso, de Olga Consuelo Vélez Caro, María del Pilar Aquino, Ivone Guevara, Elsa Tamez, todas con una obra donde se radicaliza la opción por la vida de la mujer oprimida⁷.

Dentro de todo este movimiento aparece el teólogo de la liberación Franz Hinkelammert. Él desde su vinculación con la teología de la liberación en la década de los 60', ha realizado un continuo de reflexión en torno a la racionalidad económica y su impacto en la realidad latinoamericana. Sin embargo, este continuo ha estado marcado por orientaciones teóricas que no se pueden pasar por alto. Así, podemos hacer la diferenciación de un primer Hinkelammert, ubicado temporalmente hasta la instauración de la dictadura militar en Chile en 1973, que realiza centralmente una crítica tanto al sistema capitalista como al socialista desde la observación de su racionalidad. Obsérvense sus textos de (1967) (1970) (1983)⁸. Una de las características para tener en cuenta, es que en ninguno de estos textos hay un ejercicio teológico. Más bien al final de los tres aparece una defensa a la racionalidad liberadora, y desde allí el lector ha de entender una defensa desde las ciencias sociales a la teología de la liberación.

Este primer Hinkelammert presenta un desenvolvimiento segundo. Históricamente se puede ubicar en el periodo posterior a su exilio, cuando desde Europa regresa a América, concretamente a Costa Rica, décadas de los 70' y se extiende hasta los 90' con la caída del socialismo soviético. En sus textos aparece un nuevo derrotero crítico que se establece en el análisis de los fenómenos de las dictaduras latinoamericanas y su vinculación con el modo de producción capitalista (1977b) (1977a). Además,

⁴ Sobre este asunto giran la mayoría de producciones teóricas de estos teólogos sobre todo después de las década de los 90' del siglo XX, puede verse: (Dussel, 2006) (Dussel, 1998) (Hinkelammert, 2020b) (Assmann, 1995) (Gutiérrez, 2005).

⁵ A este respecto puede leerse de forma particular el texto (De Sousa Santos, 2014), quien propone este texto en clave Teología de la liberación – derechos humanos. Aún así, se pueden encontrar textos de los propios teólogos de la liberación donde su base son los derechos humanos.

⁶ Un ejercicio crítico frente a los derechos humanos con más solides es presentado en (Hinkelammert, 2020b)

⁷ Las citas consignadas en este párrafo son solo algunas, puestas a manera de ejemplo, no agotan ni la cantidad ni la profundidad de los temas enunciados.

⁸ Aquí se cita la 2da edición del texto.

aparecen ejercicios teológicos propiamente dichos, particularmente desde la perspectiva de la crítica a la ley y en la línea del humanismo, temas que surgen desde la lectura de San Pablo.

En el desarrollo analítico del segundo Hinkelammert aparece el texto “*Crítica a la razón utópica*” (1984), que merece una mención especial. Es un texto que debe entenderse en línea con la instauración de la ideología neoliberal como camino de consolidación del sistema. Ahora bien, no debe pensarse que el neoliberalismo nace para esta época, pero sí, debe observarse que hay un quiebre entre el capitalismo reformista de las décadas del 50’ al 70’, con el capitalismo que se va instalando en el mundo en las décadas de los 80’, que culmina su escalada al inicio de los 90’ con la caída del socialismo soviético. Esta “*Crítica de la razón utópica*” tiene como objetivo fundamental el análisis ideológico a las utopías presentes en el mundo para observar su racionalidad y hacer crítica de su funcionamiento. Dentro de esta crítica aparece la narrativa de Hinkelammert sobre el develamiento de la teología de esas utopías y la comprensión teológica de los modelos de producción, que, si bien es cierto, lo podemos rastrear barruntado en escritos anteriores, en este texto toma un lugar central.

El tercer Hinkelammert, lo ubicamos temporalmente después de la década de los 90’ y hasta su muerte en 2013. Observa con preocupación la instauración del capitalismo totalitario y desde allí su análisis a este nuevo totalitarismo que se mueve bajo el paradigma del totalitarismo del mercado. Esto hace que la radicalización de la racionalidad capitalista neoliberal muestre públicamente lo que antes fue ocultado: su irracionalidad. Es particularmente en “*Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*” (1995) donde Hinkelammert devela a occidente como una civilización, que tras el triunfo del capitalismo frente al socialismo soviético, se muestra como una civilización derrotada. El totalitarismo del mercado que se maneja desde el capitalismo muestra su irracionalidad, sobre todo en la marginación creciente a gran parte de la población latinoamericana y la destrucción de la naturaleza.

Buscando el origen de esa racionalidad irracional del capitalismo, que ahora se devela con claridad, Hinkelammert vuelve constantemente a la crítica de la modernidad occidental. Esto se puede leer más claramente en, “*Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*” (2007), así como en los argumentos que son presentados en, “*Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad*” (2020a).

Esta multiplicidad y riqueza reflexiva deja ver que “además de ingenuo es contradictorio esperar que el verdaderamente creyente acepte que, sus decisiones concernientes a problemas fundamentales no puedan estar basadas en convicciones religiosas” (Aguirre et al., 2018, p. 20) y bajo análisis teológicos. Es así como desde la reflexión de la producción intelectual de Franz Hinkelammert, se anuncia que el diálogo de la filosofía con la teología puede estructurarse en la necesidad de pensar sobre la realidad concreta del ser humano latinoamericano, en la acción de ser conscientes de nosotros mismos y de nuestro contexto. Hasta aquí, dada la propuesta de la teología de la liberación en general, y de Hinkelammert en particular, ese contexto

queda caracterizado como un lugar donde la racionalidad económica marca tensiones sobre la vida de todos, además, es difícil permanecer al margen de él.

La labor filosófica adquiere el significado de un reconocimiento de las estructuras que han permanecido inmersas y naturalizadas en nuestra realidad, también, en nuestra racionalidad, incluida la filosófica, por lo tanto, es tarea prioritaria el develarlas (Freire, 2005, p. 48) (Tamayo, 2017, p. 21). Esta línea de pensamiento puede llevar a entablar diálogos desde la perspectiva decolonial, pues, solo develando las tensiones a las que hemos hecho referencia, se hace un ejercicio de emancipación, no solo en Latinoamérica sino en el conocido Tercer Mundo (Spivak, 2003). Esto debe estar por encima de la anatematización que han hecho algunos actores de la esfera político-económica y de las mismas estructuras de la iglesia, precisamente por el compromiso político de estos teólogos y cristianos de la liberación, pues, “No en todas las sociedades tradicionales las religiones universales funcionan exclusivamente como legitimación del régimen de dominación estatal” (Habermas, 2001, p. 106).

3. La filosofía y la racionalidad económica.

Sobre el ejercicio de la filosofía, pero también sobre el ejercicio de cualquier otro saber, se establecen unas tensiones que se descubren tras el análisis de la racionalidad económica. Esas tensiones, a la vez, se convierten en condicionamientos, restricciones y hasta deslegitimaciones del quehacer específico.

Partimos de un presupuesto fundamental de realidad. Vivimos, dentro de un sistema que tiene como base el modo de producción capitalista en su ideología neoliberal⁹, y que “es un sistema que se implanta mundialmente en los 80’ a nombre de la globalización y homogenización del mundo por medio de los mercados, un capitalismo total” (Hinkelammert, 1995, p. 15). Fue precedido de una ideología de un capitalismo de reformas de la década de los 50’ a 70’ del siglo XX y antes un capitalismo bajo una ideología liberal.

Así, construido con pretensión de universalización, “se presenta así mismo como un hecho social muy escueto, bajo un velo sagrado... se presenta igual que un sobre mundo sagrado que se impone a las voluntades humanas” (Hinkelammert, 2007, p. 43). Ese velo hace que desprevénidamente se piense que el sistema solo está al alcance reflexivo de unos pocos que han desarrollado el saber técnico para entenderlo. Así mismo, se exhibe como un hecho que, el sistema no debe ser racionalizado por otros “no escogidos”, ellos deben confiar y tener fe en el funcionamiento, asumiendo sus vidas bajo los principios de eficiencia en medio de la competencia a la que tienen que enfrentar. Por tanto, se asume como dado que el ser humano se mueva, piense, labore, se desarrolle - en últimas - exista, en un sistema que necesita que ceda su voluntad a merced de sus lineamientos y donde él, además, reconozca que no hay otra opción o salida alternativa (Hinkelammert, 1995, p. 141). Y casi que como contraprestación el

⁹ Como se dijo antes esto no significa que el neoliberalismo hubiese aparecido en la década de los 80’, es claro que el desarrollo de esta ideología que se mueve dentro del capitalismo tiene un desarrollo histórico que culminó con su instauración en esa década. Franz Hinkelammert ya la venía analizando desde (Hinkelammert, 1970, p. 23)

sistema actuará tan solapadamente presente que le permitirá que viva y actúe dándole la promesa de otorgarle lo justo según la medida de sus deseos, sin notar su intervención. Por ello el sistema se presenta bajo un velo sagrado y mítico, con el mito del progreso y el sacrificio como su bastión.

Hinkelammert recuerda que no solo discrimina a los que pueden o no pueden entenderlo, sino que a la vez es constructor de desigualdad social, como parte integrante de su racionalidad y operatividad (Hinkelammert, 1969). Dada la necesidad que surge dentro de él de la coordinación de la división social e internacional del trabajo, aparece una clase dominante que se auto legitima desde la visión de ser los encargados de hacer que la economía funcione, pero que, al estar sometidos bajo los principios de maximización de ganancias, orientan el funcionamiento del sistema para la satisfacción de sus intereses en la acumulación de capital. Ellos están legitimados ideológicamente por la doctrina liberal y neoliberal, que les informa que la búsqueda de sus intereses particulares repercutirá en el bienestar general, al mismo tiempo, que la mano invisible en el funcionamiento del mercado se encarga de la correcta distribución de los bienes (Hinkelammert, 1970, p. 226). Esto opera como una especie de beneficio en cascada, donde se cree firmemente que a merced del enriquecimiento y bienestar de unos poco se terminará por llegar por inercia y hasta magia al beneficio de las demás personas, que son la mayoría de la humanidad.

Sin embargo, esta imaginación se choca con la realidad. Así, lejos de la participación de los seres humanos marginados y empobrecidos en los beneficios que llegan como “bendiciones” de la clase dominante, lo que se produce es desigualdad y hasta muerte como resultado de su exclusión social y económica dentro del funcionamiento central del sistema en el mundo (Hinkelammert, 1985). Unido a esto se da la destrucción de la naturaleza que, como condición de posibilidad de la vida, en su destrucción, amenaza la vida de todos los seres humanos, incluso los de la clase dominante.

Hinkelammert enfatiza en que el “sistema aprende y desarrolla de continuo nuevas técnicas de funcionalización de todos los planos de la vida humana”(1983, p. 35). Por ello en los análisis sistémicos es importante la vigencia del concepto de totalidad. Este destaca que el sistema tiene de suyo por definición, ser un sistema que se mueve en todas las relaciones sociales. Desde este punto, no deja indiferente ni a individuos, ni a colectivos, ni a instituciones, y en esto, tampoco a la filosofía, ni a los filósofos. Además, dado que es un sistema racional y que ha desarrollado un corpus legal que le sostiene, junto con un sistema de valores, le permiten que sea asumido por la vida de todos. Si bien este sistema de valores fue fundamentado con mayor énfasis bajo la ideología liberal, bajo la ideología neoliberal estos valores estarían supeditados a los meta-valores de la eficiencia y la competencia (1995, p. 160).

Bajo este imaginario de totalidad, la filosofía como quehacer que reflexiona sobre la realidad y del devenir del mundo en general, o del ser humano en particular, no puede escapar a ese sistema económico donde ella misma, queriéndolo o no, se mueve. Además de no poder excluirse de las relaciones sociales sobre las que el sistema propone cualquier tipo de trato. Parte de la labor filosófica entonces se plantea sobre el hecho de tener la capacidad de observar las redes sistémicas que, sobre el filósofo

en particular, así como sobre la filosofía en general se entretajan. En esta misma línea, cuando se hace la selección de un “objeto de estudio”, se debe tener la capacidad de observar que ese “objeto de estudio” a su vez, está condicionado por unas relaciones y una racionalidad capitalista. Al moverse en ese mundo relacional, los análisis y reflexiones filosóficas producen un pensamiento sistémico o anti sistémico de acuerdo con el impulso que dé a principios epistemológicos sobre los que opera el sistema-entorno al cual reflexiona.

Así mismo, sus ideas pueden argumentar a favor o en contra del sistema sin necesidad de hacerlo directamente sobre conceptos o temas que en apariencia no serían sistémicos. Ya dependerá en la forma como se asuma la posición crítica frente al sistema, pues, puede guardarse pleno respeto por el velo con el que es presentada la comprensión del sistema y sus condicionamientos, o si en una labor de atrevimiento ausculta lo que esconde el velo y se arriesga a “secularizar” el análisis sistémico y leerlo bajo las diferentes claves que da el saber filosófico. Al develar esas líneas de tensión podrá irrespetar el pensamiento sistémico que dice que solo las personas con un saber técnico sobresaliente inmersos en el saber económico pueden entablar discusiones entorno a ellos. Claro que ello requiere que se desarrolle una base conceptual importante, pero no por ello.

Bajo esta consciencia de la forma como se entretaje el sistema-mundo, en sus análisis, el filósofo podrá observar las formas como se establece la desigualdad entre los vivientes en este sistema-mundo. Asunto que podrá pasar por alto solo si, está dispuesto a que sus reflexiones estén sometidas al sesgo de la homogeneidad. Hablar del ser humano no es hablar de todos los seres humanos, la tentación y ceguera puede hacer que se hable de un ser humano homogéneo, de una política homogénea, de una consciencia homogénea, cuando más de la mitad de esos seres humanos en el mundo tienen que soportar la angustia y el empobrecimiento, en países políticamente diversos, con experiencias del mundo significativamente diferentes. De allí la dificultad del lugar de enunciación del filósofo, que en ocasiones difícilmente deja ver contextos de hambre y necesidad, o se deja ver él, como lugar de enunciación necesitado y empobrecido.

Pero desde el análisis de Hinkelammert aparece una tercera forma como es condicionado el saber filosófico. La racionalidad económica está concebida bajo unos esquemas que fácilmente pueden ser reproducidos en la forma como se hace filosofía o como se estructura el saber filosófico. Es decir, esquemas de racionalidad, que no apuntan al qué – contenidos, ideas, argumentos - sino al cómo - método y metodología - del ejercicio intelectual, y que culminan en un ejercicio inconsciente que reproduce y legitima el esquema de pensamiento sistémico.

Ese esquema de racionalidad del sistema capitalista es mostrado a lo largo del desarrollo del pensamiento de Hinkelammert. Ya en sus primeros textos mostraba con claridad su tesis:

Siempre surge la idea de una racionalidad totalmente perfecta, a la cual se contrapone una realidad imperfecta, que utiliza mecanismos de funcionamiento que analíticamente siempre se entienden utilizando la idea de racionalidad perfecta, pero cuya existencia se debe precisamente al hecho de que no se dan en la realidad los supuestos de la racionalidad perfecta (1967, p. 75).

Lo que quiere mostrar Hinkelammert es la forma de pensar de quien está tras el velo sagrado, lo que él ha denominado bajo el concepto de Espacio Mítico (2007, p. 68). Se descubre un proceso de idealización de la realidad. Desde lo que la realidad es, se termina formulando un mundo perfecto al que todos aspiramos, donde la realidad ya no es, ahora es realidad idealizada, un mundo perfecto que funciona como un mecanismo perfecto. Una secularización del más allá, pero ya no necesariamente en otra vida, sino en esta vida, o para generaciones venideras, planteada siempre en horizonte de futuro, un futuro fatalmente inalcanzable.

Esa realidad perfecta guarda de entrada un juicio sobre la realidad real. La realidad real es ahora precaria, defectuosa, siendo lo que es, deja de ser un lugar vivible, en ella no se puede disfrutar viviendo. Más bien, es un lugar para aprovechar, para explotar, queriendo siempre algo mejor, que es logrado gracias a la ciencia y la tecnología que muestra el mejor camino de aprovechamiento del mundo. Económicamente, se habla de la realidad como una realidad de crisis, desequilibrios y fluctuaciones.

El análisis y la crítica a esa idealidad es presente con diferentes nombres a lo largo del desarrollo del pensamiento de Hinkelammert. En el primer Hinkelammert es llamada “idea de racionalidad totalmente perfecta” o “concepto límite” (1970) y en el tercer Hinkelammert ya es llamada “ilusión trascendental” (2020a). Concepto que dicho sea de una vez, se contrapone al presupuesto liberador que es producto de la “imaginación trascendental” o de la racionalidad liberadora.

Ahora bien, el paso de la realidad imperfecta a la realidad perfecta no se da de un salto, aunque sí por inercia, magia y fe. Es un paso que está mediado por el mercado planteado desde el neoliberalismo. Hinkelammert lee entre otros a Hayek, de quien afirma que “describe el mercado en términos secularizados “como si” fuera omnisciente” (2007, p. 44). Bajo ese presupuesto, el mercado es el lugar donde se reconcilia la idealización de la realidad y la imperfección de la realidad real. A la primera Hinkelammert la llama realidad verdadera, y a la segunda la llama realidad real. La primera es el lugar donde el mercado siendo omnisciente, se auto rige, se auto regula. Él contiene en sí mismo como un ejercicio de su voluntad la posibilidad de llevar a la solución de los problemas de la humanidad, aún, los que son producto de él mismo.

El mercado, además, al tener como meta fija el concepto límite o la ilusión trascendental, contiene en él mismo el mejor futuro para la humanidad. Un día donde todos gozarán de bienes y no habitará la necesidad, habrá competencia perfecta y

equilibrio. Solo hay que dejarlo operar sin cuestionarlo, pues, en la aplicación de la ley del mercado, él como ser omnisciente, se moverá en su infinita sabiduría¹⁰.

Como consecuencia primera de esta forma de concebir el mercado resulta la pregunta: ¿qué le queda a la filosofía crítica, dado que el panorama del hombre y del mundo está perfectamente configurado y resuelto? Esa pregunta la contesta esa misma racionalidad del sistema: no tiene sentido pensar en ética, o política, o filosofía que no sea encargada de fundamentar el sistema. Mucho menos pensar en fundamentación de militancias que busquen alternativas. A lo más, las reflexiones filosóficas deben moverse dentro de la razón reformista buscando que la aceptación del sistema continúe operando. Esto es lo que está tras las reformas socio políticas de países centrales, que ya ven inoperante e inoportuno la existencia de la filosofía¹¹.

Aún más, bajo el mismo esquema de racionalidad, la filosofía misma se predispone a pensar imágenes perfectas sobre las cuales analiza y piensa la realidad que asumimos. Crea una idea total y completa, un concepto o categoría trascendente y desde allí hace que se imponga una realidad idealizada sobre la lectura de la realidad contingente. Desde allí el filósofo enjuicia, rechaza y hasta desprecia y en medio propone metodologías para seguirlo reproduciendo. Habría que pensar hasta dónde, el Estado de naturaleza de Locke o Hobbes, el Cogito Cartesiano, el concepto de comunismo de Marx, la idea de la comunidad perfecta de comunicación de Apple, la de lenguaje en Wittgenstein, la de tecnología transparente en Ahde, la del Ser de Heidegger y hasta su pregunta por el ser, la idea de falsación de Popper, el paradigma de Kuhn, entre muchas otras, responden a esa misma forma de racionalidad.

No es motivo de discusión si hay una “copia” en ese modelo de racionalidad capitalista y aún más si hay consciencia de eso. Pero, con motivos de ese desconocimiento asegurar lo contrario también sería entrar en una falacia. Lo que es evidente es que es una forma de racionalidad que podría leerse en muchos filósofos, es decir, es una racionalidad de la civilización occidental, y que da vida a la civilización misma, y esa civilización es capitalista. Por lo tanto, el momento de crisis sobre la humanidad y sobre la naturaleza proviene de allí. Esa es la misma forma de pensar de los totalitarismos nacistas con su idea de raza pura, o la de las dictaduras militares y la idea de desarrollo y orden.

Esta forma de racionalidad también está en las ciencias. El mismo Einstein reconoce que en el desarrollo de la ciencia:

En primer lugar, se han de descubrir principios generales... con ellos el científico puede estar seguro de su éxito ... ellos sirven de punto de partida de todas las deducciones, ya que tiene una naturaleza especial... el científico extrae esos principios con habilidad de la naturaleza (1984, pp. 29-30).

¹⁰ Es el mismo proceder del Big Bag y la creación del universo, donde el universo mismo se desarrolla y da pasos casi que inexplicables que permiten el siguiente paso de evolución, él en sí mismo ha tenido la sabiduría de su autodesarrollo y como conclusión la explosión de la vida, el equilibrio y el bienestar de todas las criaturas. Para estar en este punto fue necesario aceptar que el universo mismo según su regulación se moviera y se mueva a través de millares de siglos.

¹¹ Una referencia inmediata se da en España. Al respecto pueden leerse noticias en <https://elpais.com/educacion/2021-12-18>

Los principios generales son derivados de abstracciones de la realidad. Y luego la función de ellos es juzgar la misma realidad para mostrar su imperfección. de tal manera que a renglón seguido se tenga que abrir la técnica y la tecnología que muestre el camino para que el principio general se logre. Hinkelammert hace un análisis al respecto sobre todo en su “*Critica a la razón utópica*” (1984) y “*Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad*” (2020a).

La racionalidad económica no se reduce a la configuración de un análisis de la realidad sobre la cual se visualiza un concepto límite o ilusión trascendental. A esto se le debe sumar el asunto del funcionamiento del mercado. El mercado funciona, pero no como totalidad, sino que opera con acciones fragmentarias. Hinkelammert observa que se ha depositado en la tecnología la confianza de hacer que el mercado demuestre que sí es posible acercarse al concepto límite, y esto bajo la idea de progreso.

Aquí opera lo que Hinkelammert llama lo irracional de lo racionalizado, pues dado que el concepto límite es infinitamente lejano, lo que hace la ciencia, la técnica y la tecnología es diseñar los pasos asintóticos para aproximarse a esa realidad. Entrando en lo que él llama un proceso de mitificación, se mitifica tanto la ciencia, la técnica y la tecnología y en ellas la idea misma de progreso. El análisis de esta consecuencia paradójica se encuentra a lo largo de toda la obra del Teólogo. El mito del progreso infinito convierte al ser humano en un ser con estómago infinito, y esta avaricia por tener todo lo que pueda, esta racionalidad de la maximización de la ganancia infinita, lo deshumaniza, en lo que se define como el consumo artificial, que no tiene ni sentido real ni tope racional (1970, pp. 159-160). Esta irracionalidad es parte integrante de la teoría económica, que fetichiza la mercancía, el dinero y el capital, socavando el concepto de sujeto necesitado, perdiendo de vista el sentido original de la economía, que es resolver el asunto de las necesidades reales del hombre real (1977b, p. 78).

Esa racionalidad económica en su irracionalidad lleva al caos, hace al ser humano fanático del poder, traidor de la libertad y de su humanidad (1984, p. 193). Se convierte en amenaza contra la vida del hombre y contra la vida de la naturaleza. Es la culpable de la crisis real, de las muertes de seres humanos excluidos, empobrecidos, así como de la destrucción del medio ambiente. Por ello la irracionalidad económica neoliberal solo comprenderá como su límite la destrucción total (1995, p. 383) (2007, p. 270).

Pese a esa realidad irracional, la economía y en ella la técnica y la tecnología, entran en una carrera frenética por demostrar su capacidad de cumplir su tarea. En su funcionamiento, no puede acceder a una coordinación total de ella misma, al contrario, dados los diversos campos sobre los que debe operar, se piensa en términos fragmentarios. Desde esos términos opera sobre la realidad, así “cada introducción de una nueva tecnología es calculada sobre un sector fragmentario de la naturaleza y sobre un segmento de la división social del trabajo” (1995, p. 87). Esto se une a la tendencia que tiene el sistema de mercado que, hace compulsivo ese pensamiento fragmentario, alimentado por el mecanismo competitivo de la economía, más la ilusión de la maximización infinita de la ganancia.

Desde aquí Hinkelammert, analiza que el pensamiento fragmentario es un pensamiento destructor. En primer lugar, porque unido a la idea mítica de progreso al infinito, no establece una relación real con los objetivos que permiten el surgimiento de los adelantos tecnológicos, es decir, la tecnología carece de un objetivo claro. Cada descubrimiento, cada tecnología novedosa, cada desarrollo, es solo la puerta para un desarrollo posterior, para una nueva meta, al punto que, si se llegara a descubrir tecnológicamente la puerta a la eternidad, luego se querría llegar a la puerta de salida, para ver que hay más allá.

Este asunto lleva a un sinsentido productivo. Se asume una aproximación asintótica que “además de paradójica es contradictoria. Tiene que interpretar pasos infinitos hacia una meta infinitamente lejana como aproximaciones” (1995, p. 240). Y en esa búsqueda, en vez de que el sistema se aproxime a su meta de equilibrio, lo que hay es una inversión de la búsqueda, y por ello termina produciendo exclusión y muerte. El poder y el capital están necesariamente destinados a quedar en manos de pocos. Pero al caos humanitario se le suma la destrucción de la naturaleza. Es decir, si en su origen la racionalidad económica concibió la realidad como caótica, desequilibrada, inestable, está logrando hacerla mucho peor.

En esa misma línea, el pensamiento fragmentario del mercado, en su olvido de la totalidad termina destruyendo a todos los seres humanos y la tierra como su lugar-posibilidad de vida. Es un mecanismo de destrucción (1972b, p. 235). La muestra más palpable de los efectos nocivos del pensamiento fragmentario se encuentran precisamente en el subdesarrollo de una parte del mundo, que se enfrenta a la imposibilidad de poder seguir viviendo, pero tampoco puede enfrentarse a los países del Primer Mundo, asunto que lleva a la condena del Tercer Mundo a un subdesarrollo eterno (1983, pp. 63-64), pero de forma más reciente, se puede sentir en los efectos del calentamiento global.

El tipo de racionalidad fragmentaria también llega con la modernidad a la filosofía. Se da básicamente un encubrimiento de pensar la vida del ser humano en nombre de las tendencias filosóficas. Ya no es posible hablar de la filosofía sino de las filosofías, entrando bajo sospecha el olvido del ser humano, que en últimas es la preocupación central de cualquier pensamiento. El refugio en pequeñas parcelas del pensamiento hace que se caiga en la ceguera del pensamiento fragmentario, es decir el olvido del ser humano, pero como ya se dijo, no un hombre homogéneo, sino un hombre que se dice de muchas maneras, una de ellas desplazada, asesinada, perseguida, violentada, sufriente, y castigada a la marginación y la pobreza.

Algunas invitaciones a tomar inclinaciones fragmentarias del saber filosófico en las academias filosóficas podrían estar en línea con la idea de producción académica eficiente. Una producción demandada por los centros de enseñanza filosófica, por los afanes y líneas de pensamiento de moda y hasta por la rentabilidad de la producción. Esto unido a que, los filósofos y filósofas en cuantos seres humanos también están sometidos a las tensiones del mercado y la necesidad de recursos para la vida. Pero el pensamiento fragmentario también podría disfrazar la complacencia con los sistemas de desigualdad, marginación y discriminación. En nombre del apoliticismo o no

militancia en orientaciones filosóficas anti sistémicas, se podría caer en la falacia de pensar que la producción de pensamiento es neutral política o económicamente.

En este orden, bajo esta misma tensión, la filosofía podría abrigar la ilusión de pensar que existen pasos asintóticos que logren la comprensión global de los problemas que nos dedicamos a estudiar, bajo la misma concepción de temporalidad propia de nuestra civilización.

Finalmente, lo que Hinkelammert llama irracionalidad de lo racionalizado se presenta como necesidad de ser tematizado desde la reflexión filosófica. Básicamente porque así es la forma como en este momento está funcionando el mundo. También, porque cabe recordar que este orden mundial ha estado fundamentado y defendido por algunos filósofos a lo largo de la historia, Hobbes, Hegel, Popper, Foucault, entre otros. La muerte de seres humanos, el hambre de la mayoría de la población, la pobreza creciente, la destrucción de la naturaleza, el calentamiento global, la devastación de las selvas, no es una propuesta, son asuntos reales, y que ya no están fuera de la filosofía, por consiguiente, el filósofo por ser un ser humano está sujeto a las tensiones de esa irracionalidad de lo racionalizado. Tensiones que se sienten sobre su cuerpo, sobre sus necesidades, sobre sus expectativas de vida, sobre su posibilidad misma de filosofar, existe un compromiso frente a su vida misma y su posibilidad.

Recuperar la reflexión desde y para el ser humano es lo que Hinkelammert llama Humanismo de la Praxis. Es el reconocimiento del sujeto como un ser con necesidades, desmontado del sujeto abstracto que fundó Descartes. Pero para llegar a pensar ese Sujeto real se hace necesario que la filosofía tome posición crítica frente a la racionalidad económica entendiéndola y cuestionándola. Solo con ese paso previo se verá al ser humano y se le traerá al lugar que le corresponde, al centro de la reflexión, con el fin de devolverle su dignidad y su vida, pero sin volver a caer en el falso antropocentrismo de la modernidad. Es más bien un humanismo que promueve al ser humano, no al progreso, ni el capital, tampoco a la tecnología, sino y únicamente al Sujeto. Todo lo demás puede ser pensado, pero para que TODOS vivan de manera digna.

Referencias bibliográficas

Aguirre, J. O., Pabón, A. P., & Silva Rojas, A. (2018). *La religión en la esfera pública*. Ediciones UIS.

Aquino, M. del P., & Tamez, E. (1998). *Teología feminista latinoamericana*. Editorial Abya Yala.

Assmann, H. (1995). Por una sociedad donde quepan todos. *Pasos - DEI*, 62, 2-8.

Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Herder.

Boff, L. (1975). *Teología del cautiverio y de la liberación*. Ediciones Paulinas.

- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización y espiritualidad*. Trotta.
- De Sousa Santos, B. (2014). *Si Dios fuese activista de los derechos humanos*. Trotta.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2001). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Dussel, E. (1997). Teología de la liberación. Transformaciones de los supuestos epistemológicos. *Theologica Xaveriana.*, 47, 203-213.
- Dussel, E. (1998). ¿Es posible un principio ético material universal y crítico? *Pasos - DEI*, 75, 2-10.
- Dussel, E. (2006). De la fraternidad a la solidaridad. (Hacia una política de la liberación). *Pasos - DEI*, 126, 3-18.
- Einstein, A. (1984). *Albert Einstein. Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas*. R. B. A. proeyectos editoriales.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido* (2a ed.). Siglo XXI.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. ed. Sígueme.
- Gutiérrez, G. (2005). *Del lado de los pobres*. Ediciones Serral.
- Habermas, J. (1973). ¿Para qué aún la filosofía? *Philosophisch-politische profile*.
- Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas: Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Trotta.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Grupo Planeta (GBS).
- Hans, A. (1982). *La miseria de la teología*. Alfa.
- Hinkelammert, F. J. (1967). *Economía y revolución*. Editorial el pacífico.
- Hinkelammert, F. J. (1969). *Marginalidad y lucha de clases*. Corporación de promoción universitaria.; Biblioteca «P. Florentino Idoate, S.J.» Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Hinkelammert, F. J. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Ediciones nueva universidad.
- Hinkelammert, F. J. (1972a). Consideraciones sobre las alternativas del cambio de las estructuras económicas en Chile. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14, 175-185. repositorio.uca.edu.sv.
- Hinkelammert, F. J. (1972b). La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico. *Cuadernos de la Realidad Nacional (CEREN)*, 12, 232-246.
- Hinkelammert, F. J. (1977a). *Ideología del sometimiento*. Departamento Ecuménico de investigaciones (DEI).
- Hinkelammert, F. J. (1977b). *Las armas ideológicas de la muerte*. (Primera edición.). Editorial Universitaria Centroamericana. EDUCA.

Hinkelammert, F. J. (1983). *Dialéctica del desarrollo desigual*. (Segunda edición.). Editorial Universitaria Centroamericana.

Hinkelammert, F. J. (1984). *Crítica a la razón utópica*. Departamento Ecuménico de investigaciones (DEI).

Hinkelammert, F. J. (1985). La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta. *Revista Pasos*, 1, 2-7.

Hinkelammert, F. J. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Departamento Ecuménico de investigaciones (DEI).

Hinkelammert, F. J. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Ed. Arlekin.

Hinkelammert, F. J. (2020a). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad*. Ed. Arlekin.

Hinkelammert, F. J. (2020b). *Totalitarismo del mercado: El mercado capitalista como ser supremo* (J. J. Bautista Segalés, Ed.). Ediciones AKAL.

Hirschberger, J. (1954). *Historia de la filosofía*. (Vol. 1). Herder Editorial.

Jaspers, Karl. (1981). *¿Qué es la Filosofía*. Fondo de cultura económica.

Kant, I. (1784). *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* País Global.

Mo Sung, J. (2007). Cristianismo de liberación: ¿Fracaso de una utopía? *Pasos*, 130, 3-15.

Mo Sung, J. (2011). Luchas de liberación y «Dios entre nosotros»: Articulación entre relaciones intersubjetivas y la producción económica. *Pasos - DEI*, 152, 37-47.

Moulines, U. (2009). ¿Es la filosofía una ciencia? *Agora*, 28, 21-36.

Platón. (2016). *Diálogos IV.: República*. Gredos.

Richard, P. (1975). *El cristianismo como instrumento de la ideología burguesa*. Entrevista.

Smalling, R. (2007). *Liderazgo Cristiano: Principios y Práctica*. Vision R.E.A.L.

Sobrino, J. (1991). Opción por los pobres y seguimiento de Jesús. En *La opción por los pobres*. (pp. 19-32). Sal Terrae.

Spivak, C. (2003). ¿Puede Hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.

Tahar, M. (2006). Teología de la liberación: ¿respuesta al proceso de secularización en América latina? *Revista de estudios transfronterizos*, III, 41-61.

Tahar, M. (2007a). Cristianismo y política en América Latina: El paradigma de la teología de la liberación. *Desafíos*, 17, 167-190.

Tahar, M. (2007b). La teología de la liberación en América Latina: Una relectura sociológica. *Revista Mexicana de sociología*, 3, 427-456.

- Tamayo, J. J. (2017). *Teologías del Sur*. Trotta.
- Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Grupo Planeta (GBS).
- Torres, C. (1966). Liberación o muerte. Mensaje. *Cristianismo y revolución*., 21.
- Vuola, E. (2001). *La ética sexual y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Ediciones Abya-Yala.
- Wallerstein, I. M. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*. Siglo XXI.

Biodata

Jaime Alexander Moreno Gómez: Filósofo, Universidad Industrial de Santander (UIS). Especialista en Pedagogía de los Derechos Humanos, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC). Magister en Alta Dirección de Servicios Educativos, Universidad San Buenaventura. Doctorando en Filosofía, Universidad Industrial de Santander (UIS). Docente Fundación Universitaria San Martín. Grupo de investigación Macondo.