



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Chile

NEUT AGUAYO, SEBASTIÁN; SOTO PIMENTEL, VERÓNICA

Marx y Horkheimer en una obra clave de la teología de la liberación: la Teología de lo político de C.

Boff

Veritas. Revista de Filosofía y Teología, núm. 31, septiembre, 2014, pp. 179-203

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291132352009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Marx y Horkheimer en una obra clave de la teología de la liberación: la *Teología de lo político* de C. Boff

SEBASTIÁN NEUT AGUAYO*

Universidad de Santiago de Chile (Chile)
sgneut@uc.cl

VERÓNICA SOTO PIMENTEL**

Universidad Católica de Chile (Chile)
vpsoto@uc.cl

Resumen

El presente artículo pretende indagar en algunos tópicos relativos a las ideas de Marx y a las de Horkheimer presentes en la obra *Teología de lo político* de Clodovis Boff. En este análisis se observa una referencia explícita a la ideas del *padre* del marxismo donde Boff se acompaña *con* Marx, va *más allá* de Marx e incluso va *contra* Marx. Por otro lado, es posible identificar tres afinidades electivas que permiten suponer que la interpretación que Boff realiza del marxismo deviene del *padre* de la teoría crítica, Max Horkheimer.

Palabras clave: marxismo, teoría crítica, teología de la liberación, teología de lo político.

Marx and Horkheimer in a key work of liberation theology: Teología de lo político of C. Boff

Abstract

The article below investigates topics related to Marx's and Horkheimer's ideas as exposed in *Theology of the Political* by Clodovis Boff. The analysis shows a direct reference from Boff to the father of Marxism's ideas, going along, beyond and even against Marx. On the other hand, it is possible to identify three elective affinities that make us believe that his interpretation of Marx has its origin in the father of Critical Theory's ideas, Max Horkheimer.

Key words: Marxism, critical theory, liberation theology, theology of the political.

* Licenciado y Profesor de Historia de la PUC. Actualmente se encuentra realizando su tesis de titulación en el magister en historia de la Universidad de Santiago de Chile. Co-autor de los artículos *La lógica del tener, del deber y de la gratuidad en política pública: hacia un dispositivo de observación* (2013) y *Los avatares de lo público en la inteligencia teológica del tiempo presente* (2013).

** Licenciada en Filosofía y Socióloga de la PUC. Actualmente se encuentra cursando la Maestría Políticas Públicas para el Desarrollo con Inclusión Social de Flacso Argentina. Co-autora de *La lógica del tener, del deber y de la gratuidad en política pública: hacia un dispositivo de observación* (2013) y autora de *Horkheimer y la (des)valorización actual del concepto de ideología* (2012).

Este artículo está asociado a FONDECYT N° 1110428.

Introducción

El presente texto tiene como objetivo explorar la manera en que se recurre a la teoría de Marx y a una de sus vertientes académicas deudoras de mayor dinamismo, la teoría crítica, en la obra *Teología de lo político. Sus mediaciones*, de Clodovis Boff (1980). En un esfuerzo por validar la necesidad y vigencia de la teología (política) de la liberación esgrimida por Boff, proponemos que la influencia de Marx y el marxismo en dicha obra no es calco y copia, sino reflexión crítica que se acompaña *con* Marx, va *más allá* de Marx e incluso va *contra* Marx. El recurso a las ideas del autor alemán, que Boff desarrolla explícitamente, se orienta hacia un revisionismo de tal teoría que se vincularía con los desarrollos disciplinarios expuestos por Max Horkheimer (hasta su *Dialéctica de la Ilustración*). A pesar de que las referencias a este último autor resultan incidentales en el texto analizado, la identificación de afinidades nos permiten postular que ambos autores tienen una forma similar de interpretar a Marx, y dada la anticipación (temporal) de la formulación de Horkheimer, podría incluso afirmarse que la lectura de Boff de Marx está mediada, sino influida, por el autor frankfurtiano. Para dar cuenta de ello hemos identificado al menos tres vínculos entre la obra de Boff y la de Horkheimer, los que, a diferencia de lo ocurrido con las referencias directas a Marx, emergen de manera precategórica, a la manera de *afinidades electivas*, y que se vinculan con la fundamentación epistemológica (nivel epistemológico), el análisis mediado e interdisciplinario (nivel analítico) y el método de interpretación social (nivel metodológico) de las teorías respectivas.

El autor que nos convoca es uno de los más importantes representantes de la denominada segunda generación de teólogos de la liberación (entre los que comparte nombre con su hermano Leonardo, Ignacio Ellacuría y John Sobrino, entre otros), quienes acerraron el trabajo iniciado por los primeros teólogos liberacionistas, como Hugo Assman y Gustavo Gutiérrez. Según Enrique Dussel, su tesis de doctorado en Lovaina de 1976, publicada en portugués en 1978, y con traducción al español en 1980 bajo el título *Teología de lo político. Sus mediaciones*, fue «la primera obra de un teólogo de la liberación exclusivamente dedicada al método teológico» (Dussel, 1995: 145). Para Berryman (2003: 76) esta obra es «el tratado más completo de la metodología teológica [hecha por un] latinoamericano»¹.

¹ Debemos precaver que en la obra misma criticaba algunos aspectos de tal tradición teológica. Para Boff, la teología debe ser capaz de «pensar ‘no cristianamente’ lo cristiano posible (lo ‘cristico’) de las otras religiones» (Boff, 1980: 86), con la finalidad de *aculturar el cristianismo*. Sin embargo, la teología de la liberación «reflexiona

A la luz de lo expuesto, y considerando respecto de Boff, como lo hace Junges (2011: 12) que «a partir de su tesis doctoral de 1976 hasta el día de hoy, su trabajo teológico se configuró como una línea ondulada»², es que consideramos importante realizar la indagación propuesta³.

1. La recurrencia a Marx en la obra de Boff

Berryman (2003: 76) nos dice que Boff «utilizó ampliamente las ideas de teóricos como Bachelard, Bourdieu, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Piaget y Foucault». Quizás por la obviedad de la referencia, no recordó a Marx entre tales teóricos. Sin embargo, recurre a múltiples obras del autor alemán, siendo uno de los más referenciados. Refiere los siguientes títulos: *Contribución a la crítica de la economía política*, *Sobre la cuestión judía*, *Crítica de filosofía del derecho de Hegel*, *La sagrada familia*, *La crítica moralizante o la moral crítica*, *Circular contra Kriege*, *La ideología alemana*, *Carta a A. Ruge* y las *Tesis sobre Feuerbach*. Además dedica un apartado a entender la *Crítica de Marx a la teología* y otro a *Entender un caso particular: el materialismo histórico*. Además recurre a autores de clara influencia marxista, como el mismo Horkheimer, y especialmente Althusser, de quien llega a decir que «está

efectivamente sobre la actualidad histórica, pero [...] capta solamente el contenido político (real o posible) de la religión... Entonces se teologiza sobre lo 'cristiano' expreso y patente» (Boff, 1980: 87). Si bien la producción posterior a la tesis acercó posiciones con la versión más tradicional de la teología de la liberación, las diferencias se acentuaron aún más con el tiempo. Un artículo de Boff (2007) publicado en la *Revista Eclesiástica Brasileira* inició una polémica con su hermano Leonardo y otros teólogos liberacionistas, ya que atribuía a las manifestaciones contemporáneas de esta tradición una indecisión y equívoco teóricos al reemplazar como principio fundamental y formal de la teología a Dios por los pobres.

² La traducción desde el portugués es propia. Lo dicho en la cita no obsta en reconocer que quienes más profundamente han estudiado el pensamiento global de Boff (Brighenti, de Aquino y el mismo Fábio Junges), reconozcan tres fases de su producción. La etapa fundacional corresponde a la que se vincula con su tesis de doctorado en comento. En ella se observa a la teología de la liberación como una entre otras modulaciones de un tipo de teología distinta a la tradicional y en la que la praxis constituye un referente de mediación muy limitado. En la segunda fase, la más cercana a una visión tradicional de la autopercepción de los teólogos de la liberación, se observa a la teología de la liberación como un nuevo enfoque, teológicamente necesario, en el que la praxis se constituye como un referente de mediación indispensable. En el tercer momento, enfatiza la necesidad de volver hacia una reflexión más centrada en la fe, en la que la praxis resulta nuevamente un accidente material.

³ Asimismo, es de constatar que la producción acerca de este autor en idioma español es muy precaria, por no decir inexistente. Autores que lo tematizan como Agernor Brighenti, Francisco de Aquino y Fábio Junges lo hacen en portugués, Tim Noble en inglés, y Giovanni Manco en italiano.

entre los autores más rigurosos y fecundos que pensaron en la relación teoría-praxis» (Boff, 1980: 57). En efecto, esta obra, según Dussel (1990: 130), «es quizás el más sistemático trabajo teológico que intenta asumir el marco teórico de Althusser. Es una práctica teórica sumamente rigurosa en la subsunción del marxismo francés de la década del 70. Muestra cómo puede usarse un marco categorial marxista en una teología estrictamente cristiana de lo político». Además el autor se encuentra al tanto de los debates internos al marxismo europeo, tan significativos hacia la fecha de publicación del texto analizado. Respecto de la noción de ideología, por ejemplo, nos recuerda que «es el punto de encuentro de las polémicas más candentes (...) agitadas especialmente en el interior y a partir de los ambientes marxistas» (Boff, 1980: 91). Y respecto del carácter científico del marxismo, nos dice que «está lejos de haber encontrado un consenso, aunque sólo sea mínimo, entre los marxistas. El propio concepto de 'ciencia' aplicado al marxismo y por el marxismo se muestra problemático, si no completamente desquiciado» (Boff, 1980: 124).

El ideario marxiano⁴ emerge en el libro reseñado de manera polivalente. Por un lado, las ideas del autor alemán son tratadas como una influencia explícita. En otras ocasiones existe una tensión que arriesga incluso las posibilidades de poner en diálogo ambos sistemas de ideas. Finalmente, otras veces emerge como un intento de superación de las ideas marxianas. En el fondo, como hemos ya dicho en la introducción, el texto se acompaña *con* Marx, va en *contra* de Marx e incluso va *más allá* de Marx.

En la obra de Boff observamos una referencia directa a Marx en la forma de una influencia que fundamenta el desarrollo de *Teología de lo Político*. Cuando Boff explica el plan general del texto nos dice que «como puede verse, partimos de lo abstracto para llegar a lo concreto» (Boff, 1980: 34), cuestión que corrobora referenciando a Marx, quien en *Contribución a la crítica de la economía política* plantea que «el método científicamente correcto (...) consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto» (Marx, 1989: 150-151). Esta opción, de todos modos, se muestra en extremo polémica, tanto para algunos círculos marxistas⁵, como para otros teológicos⁶.

⁴ Para los entendidos, *marxiano* dice relación con la referencia directa y explícita a los textos de Carlos Marx, mientras que *marxista* refiere a la posterior tradición que incubó tal autor.

⁵ En la discusión de los especialistas se contra argumenta esta propuesta, a partir del mismo texto de Marx, en cuanto que éste planteaba lo contrario a lo expuesto por Boff, a saber, que es el concreto dialectizado en sí el que define la abstracción. En tal texto se lee que «lo concreto es concreto por ser la síntesis de muchas definiciones, o sea, la unidad de aspectos múltiples. Aparece por tanto en el pensamiento como proceso de

Ahora bien, la apuesta de Boff se encontraba inserida en un proyecto del conocimiento teológico mayor que pretendía estudiar la particularidad socio-histórica de América Latina con miras performativas. Para Montes (2009: 193), «es importante reconocer que ella (la teología de la liberación) en su momento encendió una luz roja sobre un vacío: la Iglesia no formulaba su doctrina con la suficiente mordiente histórica como para enfrentar los graves conflictos de América Latina». El marxismo, en tal contexto, se mostró como una teoría que proveía de herramientas epistemológicas adecuadas para observar lo real histórico, sobre todo porque la que suponían estos autores era la mayor falencia de la teología, era a la vez el mayor reclamo del marxismo: no idealizar la realidad social, sino que concretizar la idealidad teológica. En efecto, para Boff (1980: 44-45) la teología clásica «estaba marcada por el idealismo, incapaz de percibir los datos positivos de los hechos y situaciones sociales... En consecuencia, tampoco ella podía adoptar un método correspondiente a ese objeto particular». Dicha referencia además se transforma en fundamentación epistemológica y discusión teórica constitutiva de *Teología de lo político* de Boff, pudiendo ser ésta misma una respuesta a la crítica que Marx y los marxismos hicieron a la teología de sus correspondientes tiempos.

A contrapelo de la teología moral clásica, el autor nos dice que la reflexión de la moral social es una instancia segunda de una primera de acción sociopolítica que compromete a cristianos, quienes se preguntan por el modo adecuado de operar histórico a la luz de su propia fe. Boff (1980: 40) nos dice que «la praxis es el referente decisivo de la articulación teología de lo político-ciencias de la sociedad», en una clara afinidad con la octava de la *Tesis sobre Feuerbach*, según la cual «la vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica» (Marx, VIII tesis). Para Boff (1980: 55), «después de Marx se hace imposible teologizar como antes en lo relativo a los problemas sociales».

síntesis, como resultado y no punto de partida, aunque es el verdadero punto de partida y también, por consiguiente, el punto de partida de la contemplación y representación... las definiciones abstractas conducen a la representación de lo concreto por medio del pensamiento... el método consistente en ascender de lo abstracto a lo concreto es tan sólo, para el pensamiento, la manera de asimilar lo concreto, de reproducirlo como categoría mental concreta. Pero esto no es en modo alguno el proceso de génesis de lo concreto como tal» (Marx, 1989: 150-151).

⁶ Para Dussel (1995: 145), por ejemplo, el texto «articula la relación teoría-práctica de una manera abstracta, dejando para el final la cuestión dialéctica, con la que se debió comenzar».

En otro nivel, sin embargo, la interpretación que Boff realiza de Marx es menos promisorio, tensionando incluso la posibilidad de reconocerse como campos posibles de ser puestos en diálogo. En primer lugar, tematiza la crítica marxista de la teología. Según Boff, para Marx «la teología... disuelve los problemas concretos dándoles una respuesta abstracta», por lo que «el hombre y el mundo del hombre siguen sin cambiar» (Boff, 1980: 54). En pocas palabras, la lectura que realiza Boff respecto de la crítica de Marx a la teología dice que esta «sería, en resumen, la ciencia (invertida) de la conciencia invertida de un mundo pervertido» (Boff, 1980: 53). Boff no está en condiciones de aceptar a cabalidad tal concepción. Para este autor lo real no se agota en su materialidad, en virtud de que el mundo y el ser humano poseen una naturaleza que interioriza lo material con lo espiritual. Según nos recuerda «al imperialismo espiritual (espiritualismo) que él creía ver en la religión, Marx opuso un materialismo que a los ojos de los teólogos no podía ser menos imperialista» (Boff, 1980: 55). Al respecto, la teología no sería un resumiendo terminal de la realidad concreta y secular. Nos recuerda que «nos oponemos a la concepción pragmatista que pretende servirse de la empresa teológica como si fuera una agencia de prestación de servicios pastorales o políticos determinados. Si así fuera, la teología no sería ya más que la voz de la praxis» (Boff, 1980: 58). Argumenta el autor que «no se puede confundir el conocimiento de una cosa con la misma cosa» (Boff, 1980:60). Por tanto la teoría teológica no es sierva de la praxis (pastoral, política, económica, etc.), frente a la que posee una relación dialéctica a la vez que relativamente autónoma.

Por esto, según Boff, quienes dicen partir de la realidad para arribar posteriormente a tal o cual análisis teórico no hacen sino iniciar un viaje forzosamente equívoco, en que «designan un problema real, pero son incapaces de captarlo» (Boff, 1980:68). Para el autor,

...lo ‘concreto’ al que apela el pensar ‘concreto’ no existe en estado bruto, en un ‘en sí’ absoluto, como un dato inmediato sin más [sino que] está proyectado (...) ante el pensar por el mismo pensar. Por tanto, no existe un ‘grado cero’ de objetividad, en donde el conocimiento de una cosa coincida con la misma cosa (Boff, 1980: 68).

Para el teólogo, apoyándose en Althusser, «el conocimiento crítico de las ciencias (...) rompe con el saber ordinario y abre un acceso particular a lo real gracias al concepto y a la teoría que se construyó para ello» (Boff, 1980: 71). A raíz de esto, explica, es un absurdo oponer teología concreta —entendida como un saber que accede a su objeto de manera positiva— a teología abstracta que accede a su objeto de manera especu-

lativa, o incluso teología reaccionaria a teología revolucionaria. Estas divisiones serían la expresión de un proceso ya ideológico, en virtud de que,

...la crítica que opone en última instancia la abstracción, que pertenecería a la teoría, a la ciencia, a lo concreto que sería lo real en sí mismo, es una crítica todavía ideológica, una vez que niega la realidad de la práctica científica, la validez de sus abstracciones, y finalmente la realidad de ese ‘concreto’ teórico que es un conocimiento (Boff, 1980: 72-73).

De este modo, para el autor, la verdadera división de las teologías no pasa por estar mediadas o no por la teoría, sino en la capacidad de concienciar tales mediaciones.

Por otro lado, Boff rechaza la naturaleza del ser humano propuesta por Marx. Según el teólogo, «por ser persona, esto es, apertura total a la realidad, incluso hasta el absoluto, el hombre se define (in abstracto) por ser in-definible (in concreto). El que pretenda saber lo que es realmente el hombre se atribuiría el lugar de Dios y estaría dispuesto a reducirlo al nivel de ‘cosa’» (Boff, 1980: 96). En este contexto nos recuerda que «por eso la tesis VI de Marx sobre Feuerbach: el hombre es el ‘conjunto de las relaciones sociales’, no puede reclamar para sí un estatuto metafísico sin caer en una contradicción» (Boff, 1980: 96), la de querer liberar a la humanidad de la cosificación, cosificándola.

Por esto mismo la propia teología, que trata de establecer siempre el sentido total de la praxis y de la historia, lo hace como un deseo de totalidad, lo que no obsta para que esté en condiciones de producir síntesis, las que de todos modos «siguen siendo siempre provisionales, abiertas. Son totalidades teóricas en proceso y nunca sistemas definitivos y cerrados» (Boff, 1980: 109). Ahora bien, el autor propone que esta consideración

...no puede servir de pretexto para invocar de forma abstracta e intempestiva el pluralismo y el diálogo, a fin de obstaculizar el esfuerzo obstinado de racionalidad y de eficacia política que responde a los desafíos de una situación socio-histórica concreta, aunque esto pueda conducir a enfrentamientos reales (Boff, 1980: 110).

Por lo mismo,

...en una coyuntura lobo/cordero nadie puede dejarse engañar sobre el valor ideológico de las llamadas a la ‘colaboración’, al ‘diálogo’ y al ‘pluralismo’... de hecho, si la teología de lo político está forzosamente implicada

en su propio proyecto de teórico, no puede ser simplemente una razón aséptica, sino una razón combativa (Boff, 1980: 110).

Finalmente, reconocemos un tercer nivel de tematización de la ideas de Marx, en el que éstas no emergen como una teoría frente a la cual dialogar o a la cual confrontar directamente, sino como una herramienta de análisis de la realidad social que aparece subsumida a las lógicas de la reflexión teológica y que resulta maleable en sus consideraciones teóricas.

Para Boff (1980: 39) «no hay teología a partir y en función de la praxis (política) más que por una mediación socioanalítica», que es la herramienta de análisis generada por el autor para realizar el examen teológico de la realidad social. Y lo refrenda al decir que «para una teología que mire a la praxis, las Ciencias de la Sociedad ejercen una función de mediación teórica necesaria, que es lo que hemos convenido llamar mediación socioanalítica» (Boff, 1980: 40).

Para nuestro teólogo el marxismo será un recurso válido siempre que no se considere la raíz filosófica que lo sustenta. Luego,

...esto equivale a trazar en el interior del corpus marxista una línea decisiva de demarcación entre el carácter filosófico (materialismo dialéctico), que no puede aceptarse por el hecho de su carácter reduccionista o dictatorial, y el aspecto científico (materialismo histórico) que, como método de análisis de la sociedad y de la historia, es, en principio, legítimo (Boff, 1980: 122).

El ideario marxiano va a ser un recurso utilizable en la medida en que posibilite conocer interpretativamente lo real social, sujeto al sistema de validación de las ciencias, y no a alguna fórmula autoimplicada de nivel filosófico. Esto, por lo demás, implicaría superar un riesgo importante que el autor lee en cierta interpretación que recurre Marx considerando sus ideas bajo el prisma de ideal contrafáctico hacia el cual debe tender la sociedad, o desde las cuales se juzga lo social. En el fondo, desea *salvar* a Marx de su saturación ética, axiológica y deontológica, propia del saber filosófico, antropológico y moral. Nos dice que si ocurriese esta transposición tal ideario terminaría operando como recurso tautológico, en el sentido de que

...si en su cualidad de ‘ciencia de la historia’ el marxismo pone como principio epistemológico esencial de su teoría la verificación a través de la práctica histórica, pudiendo entonces la sociedad ser considerada como un vasto laboratorio de experimentos sociales, sus hipótesis permanecen en este caso como función del desarrollo de la propia historia (Boff, 1980: 123-124).

El autor ve en las ideas de Marx una herramienta teórica que se oferta entre otras muchas para leer lo social, y que, en tanto que herramienta, puede y, eventualmente, debe ser utilizada a nivel teológico. En este sentido, plantea que «la teología ganaría no poco adoptando una actitud de reserva en lo referente al modo de valoración de los resultados teóricos de aquella corriente» (Boff, 1980: 125), lo que no implica descartarla de plano, en virtud de que «la teología se ve obligada a hacer una elección entre los sistemas socioanalíticos que están a su disposición en la fase actual del desarrollo cultural» (Boff, 1980: 125), entre las que el marxismo resultaba una de las más importantes. Según Boff,

...esto es exactamente lo que puede observarse en las ‘teologías de lo político’ actuales que buscan todas ellas su mediación socioanalítica por parte del marxismo, viendo en él la teoría que mejor da cuenta de la situación socio-histórica actual, en la medida en que ésta interpela a la conciencia de los cristianos (el problema de la explotación capitalista a escala mundial, etc.) (1980: 126).

Pero, además, «en la elección de esta orientación interviene un elemento extrateórico, vinculado a la fe y que implica una opción ética antecedente» (Boff, 1980: 126), y que, en pocas palabras delimita una visión de lo social como integrada (funcional la denomina el autor) o desgarrada (dialéctica en nomenclatura de Boff).

En pocas palabras Boff plantea que la teología debe ‘hacer oír su propia voz’ en general frente a las ciencias sociales y en particular frente al marxismo. Nos dice que

...el espíritu que animó a la tradición teológica cuando tuvo que enfrentarse con las múltiples mediaciones culturales a lo largo de su historia, especialmente en el caso ejemplar de Tomás de Aquino frente al aristotelismo, tiene que prevalecer igualmente respecto del marxismo. Se pronuncia a partir y más allá de toda palabra, marxista o de cualquier otro tipo. La articulación teología de lo político-materialismo histórico no es válida más que dentro de esta regla. Lo contrario es un fraude (Boff, 1980: 124-125).

2. Afinidades electivas entre Horkheimer y Boff: una propuesta heterodoxa para la interpretación marxista

En esta sección postulamos que la lectura que Boff hace de Marx podría estar mediada por la lectura crítica que Horkheimer hace del filósofo alemán. Esta propuesta resulta, en parte, heterodoxa, en la medida en que si bien Boff conoce y refiere a Horkheimer, su mayor influencia

académica proviene del marxismo francés de cuño althusseriano, como ya hemos expuesto y ha afirmado Enrique Dussel.

Parte de esta propuesta se fundamenta en la crítica que Clodovis Boff elabora al purismo teológico⁷, entendiendo por ello la pretensión de cierta teología de mantener un discurso libre de la contaminación del lenguaje y el discurso humanos, aspirando a obtener del caudal de su propia tradición —asumida en línea prístina y directa con el desear divino— las verdades, sean éstas seculares o no. Dicha pretensión es criticada por Boff en tanto, todo texto está compuesto de manera polifónica: en su planificación y concreción concurren múltiples tradiciones discursivas y diferentes *logos*.

Sobre la base de esta polifonía que constituye el discurso teológico de Boff es que cobra sentido y coherencia el indagar en las posibles influencias o relecturas presentes en el discurso del teólogo brasileño que podrían vincular hacia la teoría crítica de Max Horkheimer, específicamente la incorporación que hace el frankfurtiano de Marx en su obra⁸. Es por ello que para identificar las posibles afinidades entre ambos autores, primero expondremos cómo emerge la figura de Marx en la teoría elaborada por Horkheimer.

Intérpretes de la obra completa de Horkheimer identifican la formulación de la teoría crítica con la etapa de pensamiento del frankfurtiano asociada a la relectura que el propio autor hace del joven Marx⁹. Muñoz,

⁷ Mayores implicaciones de tal pretensión pueden observarse, en el nivel histórico, en Miranda & Neut (2011).

⁸ Esto no es casual si consideramos que muchos de los teólogos de la liberación tuvieron la oportunidad de viajar a Europa para perfeccionar sus estudios, siendo una de las tradiciones con la que la teología de la liberación se empalmó, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. Hugo Assman, por ejemplo, considerado uno de los primeros teólogos de la liberación —quien usó profunda y profusamente el instrumental marxista— obtuvo sus estudios de sociología en Frankfurt. A pesar de que la teoría crítica ha sido vinculada directamente con la teología política europea, no ha faltado quien la haya familiarizado con la teología de la liberación, por ejemplo, Roldán (2010).

⁹ Los comentaristas tienden a identificar en el desarrollo de Horkheimer entre tres o cuatro etapas. Hemos escogido la división en tres etapas, pues tal como su teoría se determina por la praxis social, su propia experiencia de vida provoca cambios de foco en la teoría: La primera etapa mencionada se caracteriza por una fuerte influencia marxista economicista, perspectiva que va cayendo con la llegada al poder del nazismo y la pérdida de noción de totalidad en la Unión Soviética de Stalin. En esta etapa se inaugura el Instituto de Investigación Social y se enuncian las directrices para la elaboración de la Teoría Crítica. Un segundo período de su desarrollo intelectual está marcado por la frustración de las expectativas de la filosofía social como reflexión transformadora, el exilio y la experiencia de una nueva forma de dominio invisibilizada, a saber, la sociedad de masas en Estados Unidos. La última etapa del desarrollo intelectual se da junto con el retorno a Alemania, pero con la triste sensación de que la

en la introducción de *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, afirma que «la Teoría Crítica de 1937 (...), es la ‘filosofía social’, ético-políticamente modulada, de siempre, tal y como Horkheimer la cree posible desde las alturas del tiempo alcanzado. Esto es, después de Marx y a la vista de la evolución de las sociedades de lo que pronto se llamaría ‘capitalismo avanzado’» (Muñoz, 2000: 10)¹⁰. En este sentido, al decir de Muñoz, su propuesta en los años de 1930 buscaba la recuperación del corazón del marxismo —que ya Korsch y Lukács habían iniciado luego de la Segunda Internacional— de la instancia práctica filosófica revolucionaria de la que la Escuela de Frankfurt se convertirá en documento y resultado.

Ahora bien, si Marx se asocia a la fundamentación epistemológica de la elaboración de la teoría crítica, no lo es dogmática ni únicamente¹¹. Por ejemplo, la teoría y método de análisis social horkheimeriano, si bien estarían influidos por los enunciados hegeliano-marxistas, éstos son resignificados por el autor y transparentados como una de las puertas de acceso a su pensamiento. En otras palabras, el frankfurtiano acoge ambos autores pero desde una actitud crítica: rechaza de la filosofía hegeliana el carácter absoluto que tiene su sistema, sin embargo, rescata en él la herramienta que permite superar dicha adversidad. Horkheimer atribuye el rescate de la dialéctica, de su destino hacia el absoluto, a Feuerbach, Marx y Engels, filósofos sociales que impregnaron en ella el materialismo con el fin de hacer consciente «la tensión existente entre su propio pensamiento y la realidad, tensión en continua transformación y, sin embargo, nunca eliminable» (Horkheimer, 2001: 49).

La influencia del marxismo en la obra de Horkheimer también puede ser comprendida «en términos de una tensión entre el reconocimiento de que el marxismo tradicional¹² resulta inadecuado como teoría para el capitalismo del siglo XX, y el mantenimiento de algunos de sus presu-

razón, como elemento liberador que posee el ser humano, se ve truncado y con ello, emerge la reificación del ser humano y las relaciones sociales, cuya salida sería la propuesta teleológica de Horkheimer. Esta división ha sido reinterpretada a partir de diferentes autores, tales como Jay (1974) y Sánchez (2006).

¹⁰ También se refiere a lo mismo con capitalismo de Estado.

¹¹ No deben olvidarse otras influencias importantes en el pensamiento horkheimeriano y en la misma Escuela de Frankfurt. Algunos pensadores son: Kant, Freud, Marqués de Sade, los clásicos griegos, el judaísmo, Rousseau, entre otros (Jay, 1974).

¹² El marxismo tradicional tiene que ver con todos aquellos análisis de la sociedad que comprenden el capitalismo en función de relaciones de clase estructuradas por una economía de mercado y por la propiedad y control privado de los medios de producción, entendiendo así las relaciones de dominación en términos de dominación de clase. A diferencia del siglo XIX en que vive Marx, durante el siglo XX, el capitalismo evoluciona hacia nuevas formas que lo despojan de su carácter autónomo y lo llevan a su configuración como capitalismo de Estado (Postone, 2005).

puestos básicos concernientes al trabajo» (Postone, 2005: 258). Esto tiene una razón material: «frente a desarrollos históricos tales como el triunfo del nacionalsocialismo, la victoria del estalinismo y el incremento general del control del Estado en Occidente, Max Horkheimer llega a la conclusión, en 1930, de que aquello que antes caracterizaba al capitalismo (...) ya no constituía su principio organizativo esencial» (Postone, 2005: 258).

En este sentido, la reinterpretación del marxismo que hace Horkheimer, estaría mediada por la toma de consciencia del autor del cambio de escenario del capitalismo, donde la contradicción estructural de éste había sido sobrepasada y el desarrollo del mismo reflejaría un grado más elevado de negación de la libertad y una nueva forma de dominación tecnocrática.

Ahora bien, ¿cuáles son esos elementos constitutivos de la obra de Marx que se mantienen en la teoría crítica elaborada por Horkheimer? Horkheimer tomaría de Marx la identificación de una contradicción en el sistema económico capitalista y la necesidad de explicar las causas de la miseria de la población, ya que aun cuando la economía del siglo XX cambió de forma y de escenario, continuó oprimiendo al ser humano, impidiendo su realización material.

Lo anterior se aclara si se sigue la descripción que Dussel (1999) hace del programa científico de investigación de Karl Marx. Dussel identificaría las características para posibilitar que una teoría sea crítica: negatividad-materialidad, por una parte, y ponerse de parte de la víctima, por otra. Dussel postula que estos dos criterios de demarcación delimitan la constitución científico-crítica de Horkheimer y, con ello, se pone a la luz la influencia del marxismo en su obra. Estos elementos, reconocidos por Dussel en la obra de Marx, podemos identificarlos en el método utilizado por Horkheimer para el análisis y explicaciones de los fenómenos sociales injustos (Soto, 2010).

El ponerse de lado de la víctima es un elemento de la teoría horkheimeriana que se ha visto por diferentes intérpretes como una temática común en sus escritos, la que se convierte en fuente de inspiración e hilo conductor de los mismos. Sánchez (2006) se ha referido a ello con la idea de un *hilo rojo* que recorre la teoría del autor y que refleja la experiencia de sufrimiento e injusticia en la historia del ser humano y del propio Horkheimer y que lo lleva, finalmente, a expresar la necesidad de una transformación social.

Este hilo rojo, entendido como afán de justicia, se *realiza*¹³ a través del método *materialista-moral*¹⁴, que no tendría como objetivo la fundamentación del (des)orden social, sino la explicación de la miseria y del sufrimiento en la época contemporánea (Soto, 2010).

El método materialista-moral horkheimeriano operaría como herramienta para identificar estructuras sociales ideologizadas que provocan el sufrimiento del ser humano. El punto de partida del método es identificar tanto la contradicción entre una teoría que apela a la totalidad y una praxis que, por el contrario, tiene como fin la individualidad, como el develamiento de las situaciones sociales injustas. El segundo paso es observar bajo qué condiciones dicha contradicción se oculta, es decir de qué forma ésta se ideologiza, ya que una vez identificada su ideologización es posible dar razón de las injusticias y de su conservación. Con ello, se llega al tercer paso donde el movimiento materialista-moral de análisis propone la acción para la praxis que encamine la realización de una sociedad racional (Soto, 2010).

Conservar el materialismo inspirado por Marx, y reflejado en parte en el método descrito, significó para Horkheimer, no sólo reconocer y reflexionar que la observación y juicio de la sociedad se constituyen en un horizonte normativo particular, sino que también, obliga a que su descripción de los fenómenos sociales se adecuen al contexto social y praxis humana en que se aplica. Así lo expresa Horkheimer en uno de sus ensayos: aun cuando no son paralelas, «la relación esencial de la teoría con su tiempo no descansa en la correspondencia de las partes singulares de la construcción con los períodos históricos (...), sino en la transformación permanente del juicio existencial teórico acerca de la sociedad, condicionado por su relación consciente con la praxis histórica» (Horkheimer, 2000: 68). Al contrario de lo que se podría pensar, esta adecuación de la teoría a la praxis no implica relatividad -en el sentido de

¹³ Con el concepto de realización se hace referencia, no a un mero hacer al modo de *poiesis*, sino al esfuerzo intelectual y práctico de hacer concordar teoría y praxis para alcanzar una sociedad racional. Al decir de Horkheimer (2001), la realización es la denuncia de «la contradicción entre la realidad presente y los principios afirmados como válidos por los dominadores. Al reclamar la realización universal de los principios morales en lo que se fundamenta el orden existente, [se] transforman al mismo tiempo el significado de tales principios».

¹⁴ El término *materialismo-moral* se inspira en la reflexión de Suárez González y hace referencia indirecta al conocido método dialéctico materialista de Marx. Con ello, se quiere expresar la resignificación crítica que Horkheimer da al método marxista y, por cierto, al sistema hegeliano, además de poder recalcar con la noción escogida la constitución del método horkheimeriano en un horizonte moral referido a la preocupación por el sufrimiento de la humanidad. Así, se conjugan en el método materialista-moral, el componente descriptivo y normativo respectivamente (Soto, 2010).

transformarse continuamente según algún interés particular- en tanto siempre se tiene como horizonte la intención transformadora en función de la consciencia de la existencia del sufrimiento humano.

2.1. Primera afinidad electiva:

Fundamentación epistemológica e ideología

La primera afinidad electiva identificada tiene que ver con la fundamentación epistemológica de las teorías de Boff y de Horkheimer. Dicha fundamentación estaría mediada por la constante preocupación de estos autores por otorgar a sus investigaciones la validez científica necesaria para evitar su ideologización.

En el caso de Boff, que como se ha mencionado ya adopta la crítica ideológica, inspirada por Marx, a la Teología, el no hacerse cargo de esta cuestión pone en riesgo la validez de la disciplina teológica, en tanto la teología de lo político es planteada por el teólogo como un discurso que tiene por objeto la práctica teórica de la teología de lo político; así pues, lo que está en juego en el debate que hemos emprendido es precisamente la razón teológica. Se trata de la posibilidad teórica y de la necesidad práctica de producir una teología de lo político que reciba todo su rigor de una sintaxis probada y aprobada (Boff, 1980).

Así, y a diferencia de desarrollos anteriores, como la teología humanista, es necesidad actual «la determinación epistemológica del logos teológico enfrentado con los problemas políticos» (Boff, 1980: 48-49). En este sentido, afirma Boff, «la teología no puede ya permanecer ajena a la nueva episteme so pena de seguir viviendo en la prehistoria de las ciencias del hombre, cargada en adelante con su pasado ideológico» (1980: 50).

Para evitar la ideologización de su teoría teológica Boff tantea dos posibles caminos para su reformulación, los que, por cierto, ya han sido recorridos por la ciencia: el empirismo o el pragmatismo y el idealismo o el teoricismo. En el caso de la primera diada «la teología puede concebirse de tal manera que no parezca tener más determinaciones que las de la praxis como tal. Sería la propia praxis la que le dictase las reglas de su práctica. Y no sería entonces, por consiguiente, más que una simple ‘reflexión’ de intereses exteriores» (Boff, 1980: 56), a saber, los de la fe. Por otra parte, la segunda diada «considera a la teología como absolutamente desligada de todo contexto histórico. Sería como una instancia que trascendería a la historia y a la praxis, como si no tuviese ninguna relación con ellas» (Boff, 1980: 56).

¿Cuál es el camino a seguir? ¿El de una reflexión pastoral? ¿El de una reflexión filosófica de la fe? En efecto, tal como las disciplinas pertene-

cientes al ámbito científico han tendido a privilegiar un camino u otro, la teología ha tomado los dos caminos de forma paralela: por una parte, ha tendido a elaborar sus enunciados «de manera estratégicamente correcta frente al movimiento histórico y mostrarse al mismo tiempo desprovista de una calidad teórica suficiente» (Boff, 1980: 64). Por otra parte, la teología también se ha formulado como una teoría que trasciende la praxis política, donde la existencia del «buen teólogo», incluso [puede estar] ‘al margen de la historia’» (Boff, 1980: 64).

Pero, ¿no sería, como aboga Boff a partir de Marx, un ejercicio ideológico que la teología elija el camino de las ideas? Y ¿qué pasa cuando las formulaciones teológicas toman sólo el camino de la praxis? Para Boff no sólo la teología cae en ideología cuando no tiene un fundamento también en la historia, sino que también cuando ésta se posiciona exclusivamente en la praxis política. En este sentido, el teólogo dilucida que es la articulación de ambos aspectos lo que permite la práctica de la verdad teológica en la historia, y a su vez, que la práctica política pueda ser una práctica verdadera. Agrega también que es en esta constitución de fe y política en el ámbito de la teoría y la praxis teológica donde «entramos de lleno en el terreno de la dialéctica. Sólo su movimiento es el que mantiene la buena salud de la verdad teológica, así como su fecundidad histórica» (Boff, 1980: 65).

En definitiva, Boff pretende otorgar a la teología un estatuto teórico adecuado y cuidarla de su posible ideologización. Para ello, enfatiza en construir una reflexión teórica en un punto intermedio entre pragmatismo/empirismo y teorismo/idealismo, premisa que explica diciendo: «así pues, afirmamos que en relación con la praxis la teología es al mismo tiempo: a) autónoma y b) dependiente» (Boff, 1980: 57). En efecto, va a plantear Boff, que en la práctica teológica es posible identificar un operar autónomo donde se pone en juego una

...normativa [que] no le viene de fuera ni es dictada por unas instancias extrínsecas. La teología posee en su propio interior lo que le permite constituirse y funcionar, sin que sea ‘en el vacío’ (...). De este modo la teología es autónoma en el sentido kantiano del término, esto es, está sujeta a la ley de la que ella misma es el sujeto (Boff, 1980: 58).

Desde la dependencia, la teología se formula como inserta en una praxis socio-histórica que opera desde sujetos concretos que tienden a dar con resultados concretos, mediados por elementos teóricos y técnicos concretos. En otras palabras, la teología «está, ante todo, en dependencia de múltiples condiciones de producción: materiales, culturales, políticas, etc.» (Boff, 1980: 59).

La noción de teoría crítica que propone Horkheimer emerge de la sospecha que le suscita la pretensión de la ciencia en general, y de la sociología en particular, de desarrollar una teoría alejada de la convergencia entre teoría (normatividad a-histórica) y praxis (descripción a-normativa). A dicha corriente la identifica con la noción de *teoría tradicional*. La teoría crítica se va a definir en y por oposición a la teoría tradicional a partir de tres ejes, a saber, el fundamento de la teoría, su objeto y el fin de la misma: el fundamento de la teoría que inaugura Horkheimer (2000) es la «crítica marxiana de la economía política». Su objeto de estudio son «los hombres en tanto que productores de todas sus formas históricas» (Horkheimer, 2000: 79), lo que significa describir los fenómenos sociales en su contexto social, económico, político y cultural correspondiente. Por último, pero no por ello menos importante, el fin de la teoría crítica es «emancipar a los hombres de las relaciones (*Verhältnisse*) que los esclavizan» (Horkheimer, 2000: 81). La teoría tradicional, por el contrario, es el modo de conocimiento que tiene como fundamento «el Discours de la méthode (...) [elaborado] por Descartes» (Horkheimer, 2000: 79). Al objeto de la teoría tradicional no le pertenecen ni «el origen social de los problemas, [ni] las situaciones reales en las que se necesita la ciencia o los fines para los que ésta se aplica» (Horkheimer, 2000: 79). Por último, la finalidad de la teoría en su sentido tradicional «apunta (...) simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal» (Horkheimer, 2000: 81).

Si bien Horkheimer postula una teoría crítica intermedia entre una reflexión normativa a-histórica y una descripción social a-normativa, no deja de lado la preocupación por no caer en ideologizaciones o *dogmatismos críticos*, pues dicha postura llevaría al ocaso el objetivo último de la teoría crítica de emancipar al ser humano. Con ello se entiende la suspicacia de Horkheimer frente a las realizaciones marxistas de la época, en tanto éstas habrían perdido el horizonte normativo de totalidad y con ello, el afán de justicia. En este sentido, para el frankfurtiano, el marxismo ortodoxo o economicista también caería bajo la crítica de una forma de conocimiento tradicional en tanto le daría mayor importancia a lo que permanece igual —análisis de *El Capital*— y no al movimiento histórico de la época que debe concluir. Así, «lo que marca la diferencia con las consideraciones puramente científicas [teoría tradicional] es la atención a las tendencias de la sociedad en su totalidad, decisiva incluso en las más abstractas consideraciones lógicas y económicas, y no un objeto filosófico especial» (Horkheimer, 2000: 82).

Para tener en cuenta lo anterior, es necesario que el pensamiento crítico no pierda su enlace constitutivo entre teoría y praxis. En este sentido, la teoría horkheimeriana tiene la pretensión de ser una ‘tercera vía’ entre el positivismo —pudiéndose interpretar con el polo de la praxis o la

mera descripción— y el idealismo —pudiéndose interpretar como el polo de la teoría o la mera descripción abstracta de los fenómenos sociales— en tanto las proposiciones de sus enunciados emergen de la tensión entre teoría y praxis sin cargar la balanza en uno u otro lado.

Expuestas ambas premisas, podemos decir que tanto en la teología de lo político de Boff como la teoría crítica de Horkheimer hacen una reformulación de sus enunciados a partir de la crítica de sus precedentes, que, por cierto, no tiene la pretensión de rechazar las teorizaciones anteriores, sino que otorgarles la validez científica necesaria para evitar su ideologización. Para ello, ambos autores utilizan la reflexión sobre el movimiento dialéctico entre dos polos, que mirados en un primer momento, pueden parecer opuestos e incluso contradictorios: el pragmatismo/empirismo teológico versus el idealismo/teoricismo teológico y la ciencia social descriptiva a-normativa versus una teoría social que apunta a una descripción extra mundana de lo social que tiene como base exclusiva un horizonte normativo particular. Lo interesante es que tanto el teólogo como el frankfurtiano recurren a ejemplos de teorías que se han posicionado en alguno de los dos polos, con el fin de una reformulación de la teoría en un lugar intermedio, donde la una no puede pensarse sin la otra: para Boff es la dialéctica de la dependencia y autonomía del saber teológico, y para Horkheimer la relación dialéctica de teoría y praxis. Esto explicita la necesidad por una teoría especulativa que apunta a la praxis y que se reformula con ella, para ella, desde ella, y viceversa, siendo el sustrato material de la realidad sociohistórica de la teoría, el derrotero que exige su reformulación a partir de la situación actual de la sociedad.

2. Segunda afinidad electiva: Necesaria interdisciplinariedad de los saberes

Una segunda afinidad electiva tiene que ver con la necesidad fundamental que otorgan ambos autores al enriquecimiento del saber propio con el saber de otras disciplinas, salvaguardando, por cierto, la autonomía de las mismas. La necesaria interdisciplinariedad de los saberes emerge tanto para Boff como para Horkheimer de experiencias contradictorias en la realidad social, las cuales no pueden ser explicadas, ni menos results, desde un solo punto de vista científico.

La teología de lo político que propone Boff tiene como materia prima los enunciados de las ciencias de lo social a modo de insumo teórico para una inserción científica de la teología en el ámbito de las transformaciones sociales, y por ende, de lo político.

En efecto, en una de sus notas, Boff justifica esta articulación disciplinaria en el propio operar de las ciencias, siempre y cuando se tenga la precaución de salvaguardar la autonomía de cada disciplina. En otras palabras, el teólogo brasileño no ve impedimentos en que una disciplina pueda articularse con otra. Por el contrario afirma que la verdadera cuestión reside en la normativa de esta articulación. (Boff, 1980), es decir, en que el teórico cumpla con ciertos principios que permitan evitar afectar el sustrato pístico/valórico de la teología. Es más, es este último punto el que le daría, desde la perspectiva de Boff, la particularidad a la disciplina teológica, en tanto «el planteamiento que deseamos proponer y desarrollar ahora en lo que concierne a las relaciones posibles entre la teología y las ciencias de la sociedad tiene de particular el hecho de que está determinado finalmente por la existencia y exigencias de la praxis (cristiana)» (Boff, 1980: 38).

La necesidad del teólogo de una articulación de la teología con las ciencias de lo social, por lo tanto, tiene como punto de partida el compromiso de los cristianos en variadas prácticas políticas, donde «su fe, con la visión que de ella se deriva, se enfrenta con las cuestiones de las implicaciones teóricas y prácticas de esa misma fe en la trama de relaciones de un campo socio-histórico determinado» (Boff, 1980: 38). Ahora bien, para Boff el creyente se encuentra en una realidad sociohistórica en tensión con su opción fundamental de vida y con las elecciones a las que se ve obligado en su quehacer en el mundo, es decir, se vuelve conflictiva la relación entre fe y política. Lo anterior es lo que llevaría a Boff a afirmar que la relación entre teología y ciencias de lo social emana de la relación socio-histórica entre fe y política que desde los inicios de la modernidad ha comenzado, crecientemente, a ponerse en tensión.

La importancia de la articulación disciplinaria es algo que ya había sido tematizado con Horkheimer, el cual constituye la teoría crítica en una relación de interdisciplinariedad entre filosofía y ciencias sociales. La fundamentación del intento originario de Horkheimer por «desarrollar una reflexión filosófica, social y política en articulación con las ciencias sociales» (Suárez González, 2009: 145), tendría que ver con «procurar la conexión dialéctica entre reflexión especulativa y experimentación, así como entre teoría y praxis» (Suárez González, 2009: 146). Ahora bien, la necesidad dialéctica de dicha relación se deriva de una necesidad material donde, pese a los valores ilustrados de la igualdad, la libertad y la solidaridad, existe el sufrimiento humano. En este sentido, la interdisciplinariedad le permitiría a la teoría crítica la localización y la comprensión de la crisis, patologías y paradojas características de las sociedades modernas, y con ello el enriquecimiento de la teoría crítica como matriz práctico-especulativa de las transformaciones sociales.

En efecto, Benhabib postula que Horkheimer habría puesto como esencia de su pensamiento, en el período que corre entre los años 1937 a 1940, el desarrollo de una filosofía social (teoría crítica), impulsada por la imbricación entre una filosofía que tenga como tarea pensar lo ‘completamente otro’ y la investigación ‘negativa’ —en el sentido hegeliano— de los fenómenos sociales. De este modo, el objetivo de la teoría crítica sería el tener en cuenta «en cada momento tanto su origen en una experiencia precientífica como su aplicación en una futura praxis» (Honneth, 2009: 251), sin con ello delimitar a la teoría crítica como sostenida en la esfera de la referencia precientífica a la emancipación, sino que también y siempre, unida a un análisis sociológico, del estado de consciencia de la población o la disposición de ésta de emanciparse. Con ello, Honneth reafirma la pretensión de Horkheimer de que «la Teoría Crítica, depende en su esencia intrínseca de la determinación casi sociológica de un interés emancipador dentro de la realidad social misma» (Honneth, 2009: 251).

Es así como la contradictoria experiencia de barbarie, la condición de los obreros en las fábricas, la Segunda Guerra Mundial, el holocausto, la sociedad de masas que Horkheimer reconoció durante su estancia en Estados Unidos, por mencionar los más cercanos al autor. En una sociedad supuestamente civilizada, el mundo de occidente, lo que provocaría en Horkheimer la necesidad de, a través de una reflexión filosófico-social, develar las contradicciones de la sociedad y del sujeto que han llevado a que éstos, pese a los ideales ilustrados, actúen bajo esquemas de dominio invisibilizados que atentan contra el propio ser humano.

Expuesta la fundamentación que ambos autores desarrollan para justificar la interdisciplinariedad en el constructo de sus teorías, es posible visualizar la segunda de las afinidades electivas: en primer lugar, tanto en las formulaciones de Boff como en las de Horkheimer hay una pretensión por enriquecer el saber propio de cada teoría a través de otras disciplinas. Lo importante es que los dos autores salvaguardan la autonomía de sus disciplinas: en el caso de Boff ello se observa en la fidelidad de la teología, al decir de Ladriere (2001), a la economía de la salvación y, para Horkheimer, en la inamovilidad del afán de justicia que tiene como horizonte normativo la teoría crítica; ambos elementos respectivamente pasan a ser axiomas que guían toda la investigación y que permiten un desarrollo coherente de la misma.

En segundo lugar, esta articulación o materialismo interdisciplinario emerge de una experiencia vivida que entra en tensión con la realidad sociohistórica en que se inserta: para Boff es por el carácter conflictivo que adquiere en la modernidad la relación entre fe y política la que exige una articulación entre teología y ciencias de lo social. Por otra parte, para Horkheimer es la experiencia contradictoria entre los principios de la

ilustración y la sociedad irracional moderna, la que necesita de una interdisciplinariedad entre filosofía y ciencias sociales.

3. Tercera afinidad electiva: fundamento y rol de la metodología de análisis de la sociedad

La tercera afinidad electiva entre ambos autores tiene que ver con el rol y fundamento del método de investigación para el desarrollo de las disciplinas respectivas. Tanto Boff como Horkheimer generan un instrumento para el pensamiento teológico y crítico, que opera a partir de una vigilancia ideopolítica y que permite adecuar la teoría a la realidad en la cual ésta se inserta. El fundamento de esta metodología tiene relación, tanto para el sociólogo como para el teólogo, con un *leit motiv* o referente normativo que guiará el desarrollo científico de sus investigaciones.

Para Boff, la teología de lo político se posiciona como una disciplina autónoma y dependiente de la praxis sociohistórica; autónoma, porque opera a partir de sus propios principios y normas iluminadas por la fe, y dependiente, porque está atada en su reflexión a las injerencias de la realidad sociohistórica donde se desarrolla. La consecuencia de lo anterior es la exigencia para la teología de respetar la temporalidad de los saberes del mundo. Por ello, es que para hablar de lo social, que no puede teologizar, requiere de una mediación para poder identificar lo teologizable en el ámbito de las transformaciones sociales. Esto se explica en tanto

...consideramos aquí lo político no como una esencia o un tema meramente especulativo, sino sobre todo como algo que dice referencia a la praxis histórica de los cristianos y de los hombres concretos, entonces tendremos que decir que lo político no puede ser conocido por un teólogo, de acuerdo con su propia estructura, más que a través de la perspectiva de las ciencias de la sociedad (Boff, 1980: 82).

Ahora bien, esta mediación no le resta autonomía a la teología, por el contrario, cuando se hace un *buen* uso de las ciencias de la sociedad, el saber teológico se enriquece. De este modo la teología se marca intrínsecamente por las ciencias de lo social, a la vez que «informa el dato sociológico, o mejor dicho, lo transforma, incorporándolo, subsumiéndolo en el interior de su operación propia» (Boff, 1980: 83).

Esta reflexión de Boff lo lleva a concluir que la teología de lo político alcanza su validez científica en una mediación socioanalítica, es decir, cuando hace entrar a las ciencias de lo social al dominio teológico «al

nivel de materia prima (...), como su objeto material, pero no a nivel de su pertinencia propia o como objeto formal de la misma» (Boff, 1980: 83-84). Considerar a las ciencias de lo social dentro del aparato formal de la teología, significaría

...insertar sin más unas elaboraciones de tipo sociológico en el interior de una teología, sin cuidarse de reelaborarlas según la pertinencia propia de la teología a fin de integrarlas orgánicamente en la articulación del conjunto. [Pretender lo anterior] es un engaño tanto para la teología como para las ciencias de la sociedad (Boff, 1980: 84).

En definitiva, la teología adecúa los resultados de la ciencia de lo social para poder decir algo sobre el ámbito de lo político, pero orientando dicha interpretación a su propio código moral, para así lograr enunciados propiamente teológicos. Ahora bien, esta relación entre teología y ciencias de lo social, exige al teólogo, desde la reflexión de Boff, el ejercicio de una

...‘vigilancia ideopolítica’ continua respecto a la significación institucional política o de otro género de su investigación o de sus resultados. Está llamado a adquirir la capacidad de situarse cada vez con menor ingenuidad en el contexto socio-histórico que es el suyo y de insertarse de una manera crítica frente a la coyuntura política del momento (Boff, 1980: 62).

Nuestro autor agrega que el teólogo no debe sólo ejercer dicha vigilancia, sino que también precaverse de caer en voluntarismos, para así no confundir sus intenciones con fuerzas de transformación que ellas no tendrían. Ahora bien, sentencia Boff, no se trata aquí de una «norma que no soporta una formulación en forma de recetas, sino que se aprende en la praxis como tal» (Boff, 1980: 63).

Para que la teoría crítica no pierda su enlace constitutivo entre teoría y praxis, Horkheimer la complementa con el método materialista-moral. Que el materialismo-moral acompañe el análisis de la teoría crítica no significa sólo reconocer y reflexionar que la observación y juicio de la sociedad se constituye en un horizonte normativo particular, sino que también, como materialismo tiene la misión de adecuarse al contexto social y praxis humana en que se aplica. En este sentido, podría decirse incluso que si la teoría crítica tiene como instrumento el materialismo-moral es su deber adecuar los conceptos de la teoría a la sociedad en la cual se inserta. De este modo, aun cuando no son paralelas, «la relación esencial de la teoría con su tiempo no descansa en la correspondencia de las partes singulares de la construcción con los períodos históricos (...),

sino en la transformación permanente del juicio existencial teórico acerca de la sociedad, condicionado por su relación consciente con la praxis histórica» (Horkheimer, 2000: 68). Este último requisito permite, como se ha explicado ya, que la teoría crítica no sea dogmática, pero tampoco relativa -en el sentido de transformarse continuamente según algún interés particular- sino siempre transformadora en función de la consciencia de la existencia del sufrimiento humano.

Ahora bien, con esta herramienta, Horkheimer no pretende elaborar normas de comportamiento específicas y fijas, sino que tiene como objetivo poner como motivación de la acción del ser humano el «interés en el cambio, un interés que se produce necesariamente ante la injusticia dominante, pero que debe cobrar forma y orientarse por la propia teoría, al mismo tiempo que revierte en ella» (Horkheimer, 2000: 75). En este sentido, el pensamiento crítico, con la ayuda del materialismo-moral, encamina el juicio y denuncia de las estructuras injustas de la sociedad.

La tercera afinidad electiva entre ambos autores tiene que ver con el rol que cumple el método de investigación para el desarrollo de las disciplinas respectivas que tienen la pretensión de caminar por una *tercera vía*. Tanto la mediación socioanalítica como el materialismo-moral son una operación en la investigación que permite mantener la tensión entre una teología humanista y una teología pastoral, en el caso de lo planteado por Boff, y entre teoría y praxis, en el caso de Horkheimer. Otra particularidad tiene que ver con la idea de generar un instrumento para el pensamiento teológico y crítico, que tiene como fin influir en el ámbito social y político, que opere a partir de una vigilancia ideopolítica que permita adecuar la teoría a la realidad en la cual ésta se inserta. En este sentido, el rol de la mediación y del materialismo-moral, sería mantener al teólogo y al sociólogo en contacto con la realidad, evitando así sus posibles ideologizaciones o dogmatizaciones. Lo particular es que en ambos casos el elemento normativo que guía el desarrollo científico está dado por un *leitmotiv* específico y particular, la fe y el afán de justicia, elementos constitutivos de las disciplinas pero que no quiere imponerse como una norma o manual a seguir para cumplir los objetivos prácticos de la teología de lo político y de la teoría crítica.

Conclusión

La obra de Boff, *Teología de lo Político. Sus mediaciones*, es una obra clave dentro del derrotero histórico de la teología de la liberación. En el intento de dotar a esta tradición de una base metodológica segura, el mismo Boff dio pie a una visión más compleja, de mayores posibilidades

de lectura dialéctica y menos lineal de su propio proyecto académico (y, podríamos decir también, del de la teología de la liberación). Aunque un estudioso de Boff como Francisco de Aquino pueda decir que tiene «una concepción idealista del saber y del conocimiento» (Aquino, 2010: 487) y que para este autor «la praxis no es un momento constitutivo del conocimiento teológico en cuanto tal» (Aquino, 2010:488), lo cierto es que en el mismo intento de *cesura epistemológica* (apoyada teóricamente en Bachelard y Althusser), debió confrontarse con el humanismo propio de una visión cristiana liberacionista. En efecto, el texto de Boff se puede leer como estando *a borrajadas* entre una tradición de lectura humanista de Marx, centrada en los ‘hombres y mujeres concretos’, tan afín a la lectura teológica liberacionista del alemán, y una visión de lectura estructuralista secular (mayormente francesa) de Marx, centrada en las objetivaciones sociales y teóricas que determinan o capturan a los sujetos sociales. Esta situación conflictiva pudo permitir a Boff tener una apreciación personal crítica de las posiciones del autor alemán. Dicho en otras palabras, intentó Boff acompañarse *con* Marx, ir *más allá* de Marx e incluso ir *contra* Marx.

Horkheimer, a diferencia de Boff y según la lectura que nosotros hemos hecho del frankfurtiano, realiza una incorporación crítica de la teoría marxiana en un propio caminar *junto* a Marx (sobre todo en sus postulados sobre el materialismo dialéctico), el que le permite más bien ir *contra* y *más allá* de las interpretaciones marxistas de la época y su aplicación en sistemas políticos, económicos y culturales del mundo que le tocó experimentar. De todas formas, las afinidades electivas que hemos identificado entre Horkheimer y Boff nos llevan a pensar, entonces, que ambas parten o se acompañan de la crítica *de* Marx a las ideologías. En efecto, la construcción epistemológica y teórica de ambos está enraizada en la preocupación constante por no convertir sus postulados en nudos ciegos anclados en visiones unilaterales y sesgadas del marxismo. En este sentido, si recordamos la idea de Dussel de que los criterios de investigación de Karl Marx que posibilitarían la existencia de una teoría crítica serían la negatividad-materialidad y el ponerse de parte de la víctima, tal constatación ineludible en la producción de Horkheimer puede ser interpretada como una lectura mañanera de la que posteriormente acendraría más tardíamente Boff. En este sentido, es la forma en que ambos quieren ser fieles a los fundamentos de la teoría marxiana donde podemos observar una propuesta semejante, y no en la interpretación misma de Marx u otro autor.

REFERENCIAS

- Aquino, F. de (2010). El carácter *práxico* de la teología: Un enfoque epistemológico. *Teología y Vida*, 51 (4), 477-499.
- Benhabib, S. (2003). La crítica de la razón instrumental. En S. Zizek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Berryman, P. (2003). *Teología de la liberación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Boff, C. (1980). *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1990). Teología de la liberación y marxismo. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (vol. I.). Madrid: Trotta, 1990.
- Dussel, E. (1995). *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos Editores.
- Dussel, E. (1999). El programa científico de investigación de Karl Marx (Ciencia social funcional y crítica). *Herramienta* (9).
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (1974). Prólogo. En M. Jay, *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2001). *Autoridad y familia y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Jay, M. (Ed.) (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Junges, F. (2011). *Método da teologia da libertação em debate: a perspectiva de Clodovis Boff*. Dissertação de Mestrado para obtenção do grau de Mestre em Teologia. São Leopoldo: Faculdades EST Programa de Pós-Graduação em Teologia.
- Ladriere, J. (2001). *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Löwi, M. (1999). *Guerra de Dioses, religión y política en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Editorial Progreso.
- Miranda, P. & Neut, S. (2011). Las astucias de lo histórico en la Moral: observaciones críticas del peso de lo histórico en la moral social cristiana. *Teología y Vida*, LII, 433-477.
- Montes, F. (2009). Aportes de la teología de la liberación a la Doctrina Social de la Iglesia. En F. Berríos, J. Costadoat y D. García (Eds.), *Catolicismo Social Chileno, Crisis y Actualidad*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Morellos, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, XLIX (199), 81-104.
- Muñoz, J. (2000). Introducción. En M. Horkheimer, *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. Barcelona: Paidós Ibérica / U.A.B.
- Postone, M. (2005). Repensando a Marx (en un mundo post marxista). En B. Lahire, P. Rolle, P. Saunier, M. Stroobants, M. Alaluf y M. Postone, *Lo que*

- el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo.* Madrid: Traficantes de sueños.
- Roldán, D. (2010). Teología y ciencias sociales. Hacia una distinción de dominios desde la Teología Crítica de la Liberación. *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica*, I, 193-206.
- Sánchez, J. J. (2006). Introducción: Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración. En M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Soto, V. (2010). *Horkheimer y la ideologización de la teoría tradicional: el caso de Niklas Luhmann*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Filosofía. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Suárez-González, J. R. (2009). Compasión y solidaridad política, sentimientos morales propios para superar una época en estado de indigencia: perspectiva vista desde Max Horkheimer. *Eidos* (11), 144-169.
- Thompson, E. P. (2001). *Obra Esencial*. Barcelona: Editorial Crítica.

Sumario: Introducción; 1. El marxismo en la obra de Boff; 2. Afinidades electivas entre Horkheimer y Boff: una propuesta heterodoxa para la interpretación marxista; 2.1. Primera afinidad electiva: Fundamentación epistemológica e ideología; 2.2. Segunda afinidad electiva: Necesaria interdisciplinariedad de los saberes; 2.3. Tercera afinidad electiva: Fundamento y rol de la metodología de análisis de la sociedad; Conclusión; Referencias.