



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Fernández Nadal, Estela

Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y
teología en Franz Hinkelammert

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIV, núm. 158, julio-diciembre, 2012, pp. 117-
140

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529079006>

- 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

Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert

*Estela Fernández Nadal**

Resumen

El artículo analiza la relación entre la teología y el materialismo histórico, en Franz Hinkelammert y Walter Benjamin. A partir de la consideración de diversos escritos de ambos filósofos, se muestran importantes puntos de encuentro entre ellos, particularmente en torno al análisis de las vinculaciones entre cristianismo y modernidad, modernidad y capitalismo, propensión utópica y redención mesiánica. Asimismo, es destacado el papel que ambos autores asignan a los mitos de dominación y de emancipación en la constitución de las sociedades modernas.

Palabras clave

Teoría crítica, modernidad, secularización, utopía, redención.

* Doctora en Filosofía (Universidad Nacional de Cuyo, 1996). Investigadora Principal del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CONICET) con lugar de trabajo en el INCIHUSA-CCT Mendoza, Argentina. Profesora Titular Ordinaria de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo. Contacto: esfer@speedy.com.ar.

Reception of the Critical Theory in Latin America: Benjamin's constellation of Marxism and Theology in Franz Hinkelammert

Abstract

The article analyzes the relation between theology and historical materialism in Franz Hinkelammert and Walter Benjamin. From the consideration of diverse writings of both philosophers, important points of meeting appear between them, particularly concerning to the analysis of the links between Christianity and Modernity, Modernity and capitalism, Utopian tendency and Messianic redemption. Besides, the role that both authors assign to the myths of domination and emancipation is emphasized within the constitution of modern societies.

Keywords

Critical Theory, Modernity, secularization, Utopia, redemption.

Los puntos de contacto de la filosofía de Franz Hinkelammert con la teoría crítica desarrollada por los pensadores agrupados a partir de los años veinte, en Fráncfort, en torno de Horkheimer y Adorno, son fuertes y muy visibles. Hinkelammert recupera y coloca en un lugar central el concepto de fetichismo de la mercancía, y produce a partir de él una crítica sistemática a la racionalidad moderna, como racionalidad instrumental, del cálculo medios-fin, responsable de haber desatado una lógica irracional y autodestructiva de la sociedad y la naturaleza. Todo su pensamiento se despliega en la dirección de un diagnóstico crítico de la realidad socio-política mundial actual y una búsqueda de posibles alter-

nativas, que muestra muchas afinidades con la crítica a la razón instrumental y el programa de generar una forma de racionalidad diferente, superadora del paradigma sujeto-objeto, capaz de atender al sentido y el *telos* de la existencia. Pero más allá de los múltiples puntos en común con la "primera generación" de filósofos de Fráncfort¹, es indudable que, en el grupo conformado por los integrantes y colaboradores de la escuela, es Walter Benjamin el referente más próximo al pensador germano-latinoamericano.

En efecto, este filósofo nacido en Alemania (1931), pero radicado primero en Chile (1963-1973) y desde 1976 en Costa Rica, ha desarrollado una reflexión sumamente original, en la que una serie de motivos y enfoques herederos de la referida tradición intelectual francfortiana, tan profundamente germana, se articulan con una mirada comprometida con los problemas de América Latina y conocedora de sus más propias tradiciones de pensamiento, como la teología y la filosofía de la liberación.

En este trabajo nos proponemos analizar la particular "constelación" que sugiere Benjamin en su celebre "Tesis I" entre el materialismo histórico y la teología, y la forma en que la misma relación es tematizada en los escritos de Hinkelammert².

Una "constelación" es una agrupación entre ideas y momentos históricos distintos, esto es, de estrellas que tienen una existencia independiente. La imagen constelar es un *constructo*, resultado de una operación producida por el crítico o el historiador; sin embargo, se revela como una disposición significativa, como un todo (una "mónada"). La formación constelar estimula, entre las estrellas que son sus

1 Hinkelammert es muy crítico con respecto a la que se conoce habitualmente como "segunda" etapa de la Teoría Crítica, heredera de los fundadores de la Escuela de Fráncfort, conformada en torno de la figura de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, y centrada en las propuestas teóricas de la "Ética discursiva". Cf. Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José: DEI, 1995), 225-254.

2 Walter Benjamin, "Tesis sobre la filosofía de la historia", *Ensayos*, vol. I (Madrid: Nacional, 2002), 107.

elementos integrantes, la proyección de destellos de reconocimiento mutuo, que enriquecen la comprensión de las partes y del todo³.

La constelación de materialismo histórico y teología sugerida en la "Tesis I" es una asociación tan paradójica que ha suscitado muchas veces una gran perplejidad. Como se sabe, el "materialismo histórico", entrecomillado en el texto, está representado por un autómata que juega al ajedrez con cualquiera que quiera batirse con él; escondido dentro del mecanismo, hay un maestro ajedrecista, enano y jorobado, que mueve las piezas, y que representa el papel de la teología.

La imagen no tiene una significación unívoca. Por una parte, es una crítica a la versión mecanicista del marxismo, que se ha vuelto hegemónica en la época de Benjamin y que participa de la ideología burguesa del progreso. Pero además, la alusión a la oposición autómata/enano giboso y feo, que debe actuar de manera oculta, encierra una incitación a vivificar el marxismo con una fuerza espiritual de carácter mesiánico. Solo por ella será posible que el "materialismo histórico" pueda siempre "ganar la partida", esto es: hacer la revolución, triunfar.

Queremos poner en juego la constelación benjaminiana con otra que está muy en sintonía con ella: la de Hinkelammert. En ambas intervienen los mismos elementos –el autómata y el enano, el mecanismo y el espíritu que lo moviliza, el marxismo (o su equivalente en Hinkelammert: el "pensamiento crítico") y la teología–, al punto de que es posible pensarlas también a ellas como integrantes de una nueva y más amplia formación constelar.

3 En el caso del conocimiento histórico, la constelación es el resultado de un determinado procedimiento de acercamiento al pasado, que permite captar la presencia actual de una serie de momentos idos (estrellas) como destellos vivos, presentes, que forman una constelación con el instante actual. Ese todo es el tiempo-ahora. "En la base de la historiografía materialista hay [...] un principio constructivo [...]. Cuando [el pensamiento] se para de pronto en una constelación saturada de tensiones, le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónica". Walter Benjamin, *op. cit.*, "Tesis", XVIII, 125. "El historicismo se contenta con establecer un nexo causal de diversos momentos históricos [...]. El historiador [materialista] dejará de desgranar la sucesión de datos como un rosario entre sus dedos. Captará la constelación en la que con otra anterior muy determinadas ha entrado su propia época. Fundamenta así un concepto de presente como 'tiempo-ahora' en el que se han metido esparciéndose astillas del mesiánico", *Ibid.*, "Tesis", A, 126. Sobre el concepto de "constelación" en Benjamin, cf. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos* (Madrid: Trotta, 2006), 138.

1. Modernidad y secularización

Una posible hipótesis explicativa de la referida sintonía se encuentra en la común lectura de Weber, fuente de donde procede un concepto fundamental para la comprensión de la modernidad: el de "secularización". Fecundamente utilizado tanto por Benjamin como por Hinkelammert, resulta significativo que ambas interpretaciones en torno al mismo sean tan próximas entre sí como distantes y críticas de las tesis weberianas.

Como es sabido, Weber explicó la modernización como un proceso de racionalización progresiva, al que le es inherente un alejamiento paulatino de las formas de la vida moderna con respecto a la matriz cristiana que constituyó su punto de partida⁴. Por eso modernidad es sinónimo de "desencantamiento" del mundo, de pérdida irrecuperable del velo de magia y misterio que envolvía a las sociedades anteriores, y de imposición de una lógica opuesta, de cálculo y control, que domina crecientemente tanto las relaciones de mercado como la organización burocrática del Estado. El resultado es presentado por Weber como sumamente ambiguo: por una parte, todo el proceso conduce al vaciamiento de la vida humana de todo significado trascendente, pero, por otra, impulsa el surgimiento de espacios diferenciados del saber, donde se originan las ciencias particulares. En ellas se sacrifica la dimensión de la totalidad pero se gana en eficacia y en posibilidades técnicas⁵.

4 Albrecht Wellmer, "Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración", en A. Guiddens y otros, *Habermas y la modernidad* (Madrid: Cátedra, 1988), 72 y ss.

5 Dice Weber: "En opinión de Baxter, la inquietud por la riqueza no había de abrumar lo más mínimo el ánimo de sus santos, a lo sumo sentiría tan ligera como si sobre los hombros se llevara 'un manto fino que, en un momento dado, pudiese deslizarse hacia el suelo'. Mas el infortunio quiso que el manto se transformara en duro cofre. El ascetismo tomó con especial interés la transformación del mundo [...]. El espíritu se esfumó; el cofre permanece vacío, sin que pueda saberse si para siempre. Como quiera que sea, el capitalismo triunfante, siendo que se apoya en bases mecánicas, ya no requiere más de la ayuda religiosa [...]. No es posible predecir en dónde ni quién sea el que llene el cofre vacío; tampoco es previsible si al cabo de tan inaudito movimiento evolutivo reaparecerán seres con el don de profecía y si llegará el día en que se podrá presenciar un vigoroso resurgimiento de aquellas ideas e ideales de antaño. También puede que ocurra a la inversa, que una ráfaga cubra todo, petrificándolo de un modo mecanizado y se produzca una convulsión en la que, en su totalidad, los unos pelearán con los otros. En semejante situación, los últimos supervivientes de esta etapa de la civilización podrán atribuirse estas palabras: 'especialistas desprovistos de espiritualidad, gozantes desprovistos de corazón: estos ineptos creen haber escalado una nueva etapa de la humanidad, a la que nunca antes pudieron dar alcance'", Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Buenos Aires: Prometeo, 2002), 189 y ss.

En definitiva, contrariamente a la confianza y el optimismo de la Ilustración, el proceso de "racionalización-secularización" no conduce a ninguna perspectiva esperanzadora, sino que deriva en el encarcelamiento del hombre moderno en sistemas deshumanizados, en una verdadera "jaula de hierro", que es la sociedad moderna, des-encantada y administrada⁶. Weber describe un panorama en términos fatalistas, pero evita incurrir en cualquier evaluación crítica y, mucho más, en una búsqueda de alternativas, pues, como se sabe, nada hay menos pertinente que un científico realizando juicios de valor.

Walter Benjamin conoce estas tesis, pero su interpretación del proceso es más rica, más compleja y, por supuesto, más crítica. Comparte el diagnóstico weberiano, pero no se le escapa que el núcleo religioso sigue vivo, operante, dentro de la nueva apariencia secular. Como ha señalado Reyes Mate, el filósofo judío concibe a la secularización como "una operación en dos tiempos", o, si se quiere, con dos aspectos diferentes y complementarios: por una parte, la cultura y la política modernas se han emancipado de la religión, y son, en este sentido, una negación de la religión; pero, por otra, las huellas de la religiosidad tradicional están presentes (transformadas) en la racionalidad moderna. "Esos dos momentos están en tensión casi aporética [...]. Hay una tensión entre religión e Ilustración que si desaparece arruina la posibilidad misma de la secularización"⁷.

Para Benjamin esa tensión es decisiva y valiosa, es el secreto que conserva prendida (escondida pero viva) la llama mística y explosiva

6 El original en alemán es *stahlhartes Gehäuse*, traducido al español como "férreo estuche", "duro cofre" (cf. nota anterior), etc., que Weber contrapone en el texto de referencia al "manto sutil" que implicaba inicialmente para los cristianos reformados el mandato de acumulación de riquezas. Sin embargo, la metáfora weberiana adquirió celebridad mundial a partir de la traducción al inglés de Talcott Parsons: *iron cage*, de donde deriva el uso habitual del concepto en español (*jaula de hierro*). Cf. Max Weber, *op. cit.*

7 Walter Benjamin, "Tesis xviiia", en Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin 'Sobre el concepto de historia'* (Madrid: Trotta, 2009), 378. Esta tesis no figura en la traducción española de las "Tesis sobre la filosofía de la historia" que hemos utilizado. Walter Benjamin, "Tesis", en *Ensayos*, I. (Madrid: Nacional, 2002), ni tampoco en las primeras ediciones alemanas, pues fue descubierta por Giorgio Agamben en 1981 entre los papeles de Benjamin. Se la suele designar como "Tesis xviiia" para no alterar la numeración de los *Gesammelte Schriften*. Hemos consultado la versión completa en alemán de la misma y su traducción al español en Reyes Mate, de donde tomamos las citas correspondientes a ese fragmento que aparecen en este trabajo.

de la revolución en una sociedad secularizada. A diferencia de Carl Schmitt, para quien la secularización es una calamidad que priva de fundamentos a la teoría jurídica del Estado⁸, para Benjamin "la secularización es a la vez legítima y necesaria, con la condición de que se mantenga la energía subversiva de lo mesiánico, aún cuando sea en estado de fuerza oculta (como la teología en el jugador de ajedrez materialista)"⁹. Así lo dice claramente en la tesis xviiia, refiriéndose a un momento particularmente relevante en el proceso de la secularización moderna: "Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la de la sociedad sin clases. *Y ha hecho bien*"¹⁰. Benjamin reconoce en la utopía marxiana de una sociedad sin clases las trazas de un contenido religioso, que es presentado bajo un ropaje secular: esta conformación es la que convierte al objetivo en algo discernible y deseable para sujetos modernos; pero aquel contenido es el que da el criterio para juzgar la opresión presente (y pasada), y dota a los actores de la motivación necesaria para que luchen por alcanzarlo.

Esta imbricación entre revolución y teología vuelve a encontrarse en un texto breve, de la misma época de las *Tesis*: el "Fragmento teológico-político", donde Benjamin distingue claramente entre "el suceder histórico" y el "orden mesiánico". "El Reino de Dios no es el telos de la *dynamis* histórica; no puede ser propuesto aquél como meta de ésta [...]. Por eso el orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino divino"¹¹. Tanto es así, que si se representara a ambos órdenes con la imagen de dos flechas, ambas se cruzarían en el espacio en direcciones opuestas: a medida que la flecha del orden

8 Cf. Carl Schmitt, "Teología política I", en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, el teólogo y su sombra* (México, F. C. E., 2001), 43-53. Sobre la *Teología política* de Schmitt, dice Jacob Taubes: "El libro empieza con un redoble de timbal: 'Soberano es quien decide sobre el estado de excepción'. El que escribe es un jurista, no un teólogo. Pero no es precisamente una alabanza de la secularización, sino un quitarle la careta. El derecho público no sabe lo que dice, porque trabaja con conceptos cuya base, cuya raíz, está oculta para él. Por amnesia, por olvido. Por eso construye castillos que se derriban y aniquilan el día de la prueba [...]. En Schmitt, por tanto, secularización no es un concepto positivo. Por el contrario, es para él el diablo"; Jacob Taubes, *La teología política de Pablo* (Madrid: Trotta, 2007), 79 y 81, respectivamente.

9 Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis 'Sobre el concepto de historia'* (Buenos Aires: F. C. E., 2002), 155. El subrayado es nuestro.

10 Walter Benjamin, "Tesis xviiia", *op. cit.*, 375.

11 Walter Benjamin, "Fragmento teológico-político", *Ensayos*, vol. IV (Madrid: Nacional, 2002), 71.

profano se aproximara a su meta (la felicidad terrena) se alejaría de la dirección hacia la que tiende la flecha mesiánica.

Pero inmediatamente dicho esto, Benjamin nos sorprende teniendo un puente entre lo que parecía separado por un abismo infranqueable: "es cierto que la pesquisa de felicidad de la humanidad libre se afana apartándose de la dirección mesiánica. Pero igual que una fuerza es capaz de favorecer en su trayectoria otra orientada en una trayectoria opuesta, así también el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del Reino mesiánico"¹². Como afirma Löwy, entre lo sagrado y lo profano Benjamin produce una mediación, que complejiza su relación y permite pensar la paradoja de que en las luchas emancipatorias de la historia secular se infiltran astillas de promesas mesiánicas. Benjamin termina su fragmento aludiendo a la "*restitutio in integrum* de orden espiritual, que introduce la inmortalidad", figura tomada de la teología cristiana, que "remite a la resurrección de los muertos en el Juicio Final y al retorno escatológico de todas las cosas a su primera perfección"¹³.

Una dialéctica similar entre lo sagrado y lo profano encontramos en Hinkelammert. En su caso, el significado de "secularización" se recorta sobre el fondo de su más amplia interpretación de la historia, producida a la luz de la teología paulina de crítica a la idolatría de la ley¹⁴. Según esta perspectiva, desde sus más oscuros orígenes, la

12 Ídem.

13 Michael Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario de Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* (Buenos Aires: El cielo por asalto, 1997), 102 y ss.

14 No podemos detenernos a analizar los nexos entre la crítica a la idolatría en la teología judía y la crítica paulina de la ley como origen del pecado, que Benjamin conocía y utilizaba como fuente inspiradora de su pensamiento. Cf. Jacob Taubes, *op. cit.*, 27-68; Giorgio Agamben, *op. cit.*, 135-142; y particularmente Gustavo Silnik, "La prohibición de la idolatría en la teología judía. Su potencialidad crítica en las ciencias sociales". Ponencia presentada en el Seminario "Pensamiento crítico: emergencias para la Investigación", realizado en la Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica, Heredia, diciembre, 8-10, 2010. En lo que respecta específicamente a la presencia secreta de las cartas paulinas en las "Tesis" benjamianas, Agamben sostiene que el teólogo jorobado, oculto en la "Tesis I", es Pablo. Giorgio Agamben, *op. cit.*, 138. Por su parte Hinkelammert no solo adhiere, en sus últimos escritos, a esta interpretación, sino que se atreve todavía a más: siguiendo la pista del italiano, incorpora en la "constelación", formada por Pablo y Benjamin, al propio Marx, con su crítica (de impronta paulina) de la ley del valor. Cf. Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso* (San José: Arlequín, 2010), 2-8.

humanidad ha estado impulsada por una dialéctica de sometimiento y rebelión frente a lo instituido, lo objetivado, lo abstracto, que puede sintetizarse en la oposición sujeto/ ley: la emergencia de un principio subjetivo, que afirma la vida y se resiste al cumplimiento de una norma sacrificial, por un lado, y el poder de la ley sacralizada y arbitraria, que niega la vida y la libertad humanas, por otro¹⁵.

Este conflicto atraviesa la historia humana y proporciona la clave para comprender el significado profundo de la "secularización" de la sociedad moderna. La antinomia sujeto/ley ya está presente en antiguos mitos de la tradición judía. El cristianismo la recibe en su seno, le da una dimensión universal y la transmite a la cultura moderna occidental. Lo decisivo para Hinkelammert es que la tensión sujeto/ley no sucumbe ante esa transformación histórico-cultural, sino que, por el contrario, la sobrevive bajo un ropaje nuevo, ahora profano¹⁶.

Para iluminar ese núcleo mítico que está encerrado en el corazón de la modernidad, Hinkelammert adopta un punto de vista privilegiado: el que le proporciona el mito de Prometeo. Siendo en su origen un mito griego, en el Renacimiento se transforma en el mito prototípico de la modernidad, en el sentido de que abre un espacio imaginario dentro del cual germinan y se desarrollan las utopías modernas, desde la de Moro hasta las actuales.

La transformación sufrida por Prometeo es relevante, pues en su original formulación griega el personaje es un titán, que roba el fuego a los dioses, sus pares, y se los entrega a los hombres. A partir del Renacimiento, en cambio, los relatos de Prometeo lo presentan, no ya como un titán, sino simplemente como un hombre que se levanta contra los dioses. La tesis de Hinkelammert es que esa mutación solo es posible a partir de la asimilación y transformación de la matriz cultural del cristianismo –y, en especial, del acontecimiento decisivo

15 Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2.ª ed. (San José: DEI, 1998) y *El retorno del sujeto reprimido* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002).

16 *Ibíd.*, 419-472.

y fundacional de esa matriz, a saber, que *Dios se hiciera hombre*–, en el seno de la racionalidad moderna que despunta en el Renacimiento. Su significación es clara: el ser humano se libera de toda idea de divinidad que se imponga por encima suyo, esto es, que implique la aceptación de un principio de discernimiento sobre la vida y la sociedad humana por fuera de la humanidad misma. Por eso todos los Prometeos modernos son hombres rebeldes que no aceptan una normatividad impuesta desde fuera (Calderón de la Barca, Goethe, etcétera). Pero de todos ellos, Hinkelammert se queda con uno particularmente importante para la derivación de una ética de liberación: es el Prometeo del joven Marx.

Efectivamente, entre 1841 y 1843 Marx asocia la filosofía a la figura mítica de Prometeo y le asigna la función de realizar la necesaria “crítica de la religión”. El objetivo es claro: se busca “derrocar todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema”. Y agrega: “Al lado de ella no habrá otro Dios”¹⁷. Poco después, Marx aduce que la tarea de destrucción de falsos dioses conduce a la “doctrina de que el hombre sea el ser supremo para el hombre”, y, en contrapunto con Kant, formula el “imperativo categórico” de su ética, según el cual hay que “subvertir todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, y despreciado”¹⁸.

En el imperativo de Marx se aprecia en toda su dimensión, y en un sentido liberador –que, como veremos, no es el único posible– la esencia de la modernidad. Por una parte, la ética marxiana, condensada en la figura de Prometeo es una ética de la autorrealización del *ser humano* por la afirmación de su dignidad como *sujeto*; algo

17 Karl Marx, “Prefacio”, en *Diferencia entre la filosofía de la materia de Demócrito y Epicuro* (Buenos Aires: F. C. E., 2004), 8.

18 Karl Marx, “Para la crítica de la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel”, en G. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (Buenos Aires: Claridad, 1937), xiv y s. Nos hemos apartado de la traducción al español consultada, que dice: “la doctrina según la cual el ser humano sea *lo más alto* para el hombre”. En su lugar, siguiendo a Hinkelammert, hemos traducido “la doctrina según la cual el ser humano sea *el ser supremo para el hombre*”, que corresponde a la expresión usada por Marx en alemán, a saber: “*das höchste Wesen*”.

que no está en el mito griego, que solo sería posible después del cristianismo y que alcanza en Marx una dimensión universal más allá de cualquier fórmula religiosa. Pero además, el sujeto que se afirma como centro de la realidad y la historia es, en oposición a la mayoría de las éticas consagradas en modernidad –que entienden la libertad como sometimiento a la ley autogenerada–, el sujeto *corporal, necesitado y vulnerable*, que se declara criterio de discernimiento respecto de todas las leyes e instituciones. Por tanto, no se somete a ellas, sino que permanece autónomo frente a ellas y está dispuesto a transformarlas siempre que dejen de estar al servicio de la vida. Es, por esto último, una ética de *emancipación*.

Esta interpretación hinkelammertiana de la historia humana contiene dos aspectos interrelacionados e inseparables, que conviene retener: de un lado, la existencia de una continuidad entre cristianismo y modernidad, que desemboca en el concepto de ser humano como destino divino; de otro, el carácter agonal, atravesado de conflictividad interna, de todo ese proceso histórico, que resulta en la ambigüedad inherente al concepto de ser humano; por eso, según como se lo interprete, será posible desarrollar una significación de emancipación (por ejemplo, la de Pablo de Tarso o la de Marx) o de opresión (por ejemplo, la de la ortodoxia cristiana o neoliberal).

Llegados aquí, se entiende por qué Hinkelammert otorga un lugar relevante a la afirmación de la esencia religiosa del capitalismo, sentada por Walter Benjamin: "Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios, inquietudes, a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones"¹⁹.

19 Walter Benjamin, "El capitalismo como religión". Citamos la traducción al español del texto de Benjamin que se encuentra en Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (San José: Arlekin, 2007), 166-169. El original se encuentra en: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 6 Band, (Fráncfort: Suhrkamp Verlag, Fráncfort, 1972-1985), 100-103.

2. La espiritualidad del Capital

La aguda y enigmática apreciación de Benjamin contiene una crítica directa a la interpretación clásica de Weber, pero al mismo tiempo es la radicalización de las tesis fundamentales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que, en su pluma, se despojan del temple de neutralidad valorativa, típicamente weberiano, para adoptar el carácter de una “fulminante requisitoria anticapitalista”²⁰. En lugar de pensar al cristianismo como un elemento que empuja el surgimiento del capitalismo²¹, Benjamin señala que este es esencialmente un fenómeno religioso, que se desarrolla de modo parasitario a partir del cristianismo hasta desplazarlo completamente.

Tres son los rasgos fundamentales que Benjamin le atribuye inicialmente a la religiosidad capitalista: el culto al dinero, al éxito y a la ganancia.

En primer lugar, el capitalismo hace del culto al dinero, al éxito y a la ganancia el centro de la vida. Las prácticas utilitarias que le son habituales (operaciones financieras, maniobras bursátiles, compra y venta de mercancías, etcétera) son el equivalente de los rituales del culto propios de religiones tradicionales; en ellas se expresa la

20 Michael Löwy, “Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber”, *Raison politique* (2006), www.europe-solidaire.org/spip.php?article4097.

21 Las siguientes citas sintetizan el concepto weberiano de “secularización”: “La fuerza emanada de la concepción puritana de la vida no propició únicamente la creación de capitales, pues, además dio resultados aun de mayor importancia, al beneficiar de manera especial la formación del comportamiento burgués y racional (visto desde el ángulo de la economía [...]). Una vez desaparecido el último residuo del *Deo placet vix postest*, surgió el *ethos* profesional de la burguesía. Al empresario burgués no solo le estaba permitido el afán de lucro, sino que debía guiarse por él, si le asistía la seguridad de hallarse en estado de gracia y de considerarse evidentemente bendecido por Dios, siempre y cuando no se saliera de los límites de la corrección formal, se comportara con irreprochable ética, y el uso de sus riquezas no fuese indecoroso. Al mismo tiempo, gracias a la prepotencia del ascetismo religioso, podía disponer de trabajadores moderados, probos, leales y de mucho vigor para el trabajo, considerado por ellos como una finalidad de la vida grata a los ojos de Dios. En otro aspecto, le asistía la firme placidez de que la desigualdad en la repartición de los bienes de esta vida está dispuesta expresamente por la divina providencia que, valiéndose de estas desigualdades y del particularismo de la gracia, persigue fines secretos que escapan a nuestro entendimiento [...]. Hemos intentado dar prueba de que el espíritu ascético del cristianismo fue el que originó uno de los factores que intervinieron, a su vez, en el nacimiento del moderno espíritu capitalista y hasta de la propia civilización de hoy día: la racionalización del comportamiento en base al concepto de profesión”. Cf. Max Weber, *Ibid.*, 184-188.

adoración a las divinidades consagradas en el altar del capital: el dinero, la mercancía, la ganancia, la riqueza²².

Ese aspecto cultural es tan fuerte en la espiritualidad capitalista, que Benjamin considera que no ha dejado lugar para el desarrollo de una teología, en tanto espacio simbólico de construcción de sentido. Como veremos más adelante, Hinkelammert discrepa con Benjamin en ese punto y produce, en torno al mismo, una singular reflexión que analizaremos enseguida.

El segundo rasgo característico del "capitalismo como religión" es la permanencia, tenacidad y primacía de las exigencias que impone a sus creyentes, a los que no les está permitido liberarse de ellas ni por un instante. Si son pobres, sufren la presión de tener que venderse como mercancía para asegurar el pan, la obligación de cumplir incondicionalmente los contratos y de pagar las deudas, incluso con sangre si fuera necesario. En el otro extremo de la escala social, aquellos feligreses que tienen algo más que el propio cuerpo para perder están análogamente sometidos a la constante exigencia de acrecentar la riqueza, de superar al otro, de triunfar, de descolar. Unos y otros sufren los designios de esa Providencia implacable que es el mercado, que promete redención a través del sacrificio siempre renovable, y exige la sumisión total de los cuerpos, la represión de sus necesidades, la postergación del goce.

Un tercer rasgo, es el desarrollo –conforme a lo que Benjamin llama "la ambivalencia demoníaca" de la palabra *Schuld* (que en alemán significa al mismo tiempo *culpa* y *deuda*) –, de un sentido de la deuda/culpa que deviene el nervio de todo el sistema. A partir de la idea del interés acumulable al infinito, toda actividad que se aparte del motivo fundamental de acrecentar la ganancia, es vivida como pérdida infinita, y por lo tanto, como deuda correlativamente impagable, que genera una culpa creciente y sin fin.

22 Walter Benjamin, "El capitalismo como religión", *op. cit.*, 169.

El capitalismo transforma la culpabilidad de la ortodoxia cristiana en universal, la seculariza y acrecienta hasta arrastrar al universo entero en un “torbellino colosal”, que deposita la posible salvación en una especie de conflagración final de desesperación y destrucción, en la que es arrastrado el propio Dios. Benjamin concluye: “La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero Dios no está muerto, está comprendido en el destino humano”²³. En el marco de la religión del capital, el Dios que se hizo humano toma la forma de la institución mercado, expresión de las relaciones abstractas entre hombres despojados de sus cualidades concretas, exclusivamente considerados bajo el punto de vista del intercambio entre propietarios de mercancías.

Lo dicho confluye en el señalamiento de un cuarto rasgo del capitalismo como religión: su Dios tiene que ser escondido, no puede mostrarse sin develar un secreto vergonzante: la divinización del mercado, devenido sagrado, ha desplazado y vencido las formas tradicionales de divinidad y religiosidad.

Desarrollado parasitariamente dentro del cristianismo, el capitalismo se alimentó de su sustancia hasta vaciarla completamente y quedarse con la cáscara vacía de una forma secular y universal de espiritualidad idolátrica y sacrificial.

Ahora bien, cuando Benjamin afirma “el cristianismo no solo favoreció en tiempo de la Reforma el surgimiento del capitalismo, sino que se transformó en el capitalismo”²⁴, Hinkelammert asiente, pero introduce una precisión: es toda la modernidad (y no solo sus formas capitalistas), con la ambivalencia de sus impulsos de emancipación y opresión, el producto del cristianismo transformado. El capitalismo, y en especial la forma de acumulación particularmente depredadora y deshumanizante que llamamos “globalización”, es ortodoxia cristiana transformada²⁵.

23 *Ibid.*, 167.

24 *Ibid.*, 169.

25 Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, op. cit., 17-66.

De este modo, Hinkelammert reconoce la misma relación de continuidad entre cristianismo y modernidad, pero su apreciación permite introducir matices interesantes en relación a Benjamin: la modernidad es la matriz resultante del desarrollo histórico de un conjunto de consecuencias implícitas en el acontecimiento fundamental del cristianismo, que incluye una vastedad y heterogeneidad de prácticas y discursos, de relatos y utopías. Pero toda esa complejidad se organiza en torno de un principio sintético, a saber, que *Dios se hizo hombre*. Este criterio permite delimitar el marco mítico y desarrollar las dicotomías categoriales que organizarán la comprensión de la realidad en la sociedad moderna.

Así como el cristianismo posee una dualidad constitutiva, también la modernidad que resulta de su transformación (asimilación-secularización) contiene dos polos que se enfrentan constantemente en una lucha a muerte: del primero han surgido todas las ideologías libertarias que reivindican el cuerpo vivo y real; el otro ha generado todas las ideologías de la dominación de la modernidad, que privilegian una espiritualidad abstracta y negadora de la vida.

El capitalismo, como sistema que "solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador"²⁶, representa el extremo fundamentalista del abanico de sociedades posibles, contenidas en la matriz moderna.

3. **Dioses y mitos de la modernidad**

Decíamos que para Hinkelammert la historia humana es un proceso dialéctico, motorizado por la antinomia sujeto/ley. Pues bien, la forma específica de negación del sujeto propia de la modernidad es la del individualismo liberal, con su sacralización de la ley del valor y del mercado. En el marco del contrato jurídico entre equivalen-

26 Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, I, 2.ª ed. (Méjico: F. C. E., 1986), 423 y s.

tes, las relaciones mercantiles, devenidas hegemónicas, despojan a los individuos de toda determinación cualitativa y concreta y los conforman como meros propietarios privados de mercancías equivalentes, cuyo libre consentimiento es la única condición válida del intercambio. La dimensión de reconocimiento mutuo, como sujetos de necesidades y sujetos directamente sociales, es excluida y trasladada a las cosas. Estas adquieren vida propia y se relacionan entre sí como seres autónomos. En virtud de este fenómeno –"fetichismo de la mercancía" lo llamó Marx– se opera una inversión, por la cual lo humano-concreto (el sujeto vivo, corporal y necesitado) resulta subsumido bajo el imperio de lo abstracto (la relación mercantil, el individuo, el contrato).

Hinkelammert retoma el tópico marxiano del "fetichismo de la mercancía" y lo generaliza, más allá del mercado, a todo el sistema institucional y simbólico de las sociedades modernas. Nos interesa ahora mostrar cómo la misma ciencia moderna es un ejemplo del referido fetichismo, escondido y solapado en su mismo nombre.

Hinkelammert sostiene que, a pesar de que se la considera y denomina "empírica", la ciencia moderna no se basa en la experiencia. Muy por el contrario, surge de la *abstracción* de la experiencia, ámbito este que se organiza en torno a la centralidad del sujeto. La abstracción, en cambio, supone un distanciamiento de ese ámbito que da por resultado la construcción teórica de lo que llamamos "objetividad" del mundo²⁷.

El olvido de que dicha "objetividad" resulta de un ejercicio de abstracción produce la enajenación de ese mundo objetivo, su conversión en un fetiche, portador de una voluntad autónoma y caprichosa. Tal

27 Si la experiencia de chocar contra una pared nos enseña que esta es dura, la perspectiva científica supone un distanciamiento de esa experiencia subjetiva fundante y la construcción del dato "objetivo" (independiente del sujeto) de la dureza del muro. Se produce entonces una inversión: la cualidad impenetrable de la pared aparece como el dato primero, y la experiencia del choque y del dolor en el cuerpo pasa a ser considerada una cuestión derivada. El ser humano se convierte él mismo en un objeto entre otros. Cf. Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, op. cit., 180-187.

es lo que sucede cuando las ciencias se pueblan de representaciones de mecanismos perfectos (la mano invisible del mercado de Smith, el demonio de Laplace, el observador que viaja a velocidad de la luz de Einstein, el juez Hércules de Habermas, etcétera), que abstraen la dimensión contingente de la realidad humana, para poder pensar los fenómenos en el nivel de abstracción y generalización que requiere la mirada científica. A través suyo penetra la metafísica en el corazón de la razón instrumental. El proceso de formación de tales mecanismos se olvida, y en función de ellos, los hechos empíricos terminan siendo interpretados como "desviaciones" de los modelos perfectos.

De allí Hinkelammert extrae una conclusión, que lo aparta del texto benjaminiano antes analizado, en lo relativo a la ausencia de un desarrollo teológico específico en la religiosidad capitalista. Para el pensador latinoamericano las ciencias constituyen el espacio teológico de las sociedades capitalistas (en particular) y de la modernidad (en general), un espacio poblado por seres omniscientes y todopoderosos, que han desalojado al criterio vida-muerte del horizonte de la reflexión²⁸.

La proyección de utopías, como operación característica de la razón moderna, tiene su origen en el mito del progreso o del crecimiento indefinido, convertido por la ideología de la Ilustración y las revoluciones burguesas en la escalera que conduce al cielo secularizado de la sociedad capitalista. La imaginación moderna hace caso omiso de la advertencia kantiana acerca del carácter regulativo y trascendental de las utopías, y las concibe, en cambio, como mecanismos idealizados de funcionamiento perfecto. Aunque se presenten como "posibles en principio", lo cierto es que tales utopías son imposibles, pues se ubican más allá de los límites que impone la condición humana finita. A esas instituciones perfectas, convertidas en verdaderos ídolos, se les ofrece la vida humana en sacrificio²⁹.

28 *Ibid.*, 189-198.

29 Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002), 380-390.

Esta lógica resulta perversamente catastrófica (promete el cielo y produce el infierno) debido a que, en la práctica, la ilusión de aproximación efectiva al ideal produce una *sacralización* del *status quo*. El sistema vigente pasa a ser considerado como un momento necesario en un camino que conduce a la plenitud real. Operando de este modo, la razón utópica ha originado los sucesivos régímenes totalitarios del siglo XX y alimenta actualmente la estrategia capitalista de acumulación global, impuesta por las grandes burocracias privadas de las empresas de producción mundial y sostenida militarmente por lo que hoy se proyecta como un poder político hegemónico total³⁰.

La misma ilusión es insinuada por Benjamin, cuando en la "Tesis XVIIa" opone dos formas de secularización: una válida –la de Marx–, que conserva la energía subversiva de lo mesiánico, y una inválida, atribuida específicamente al grupo de filósofos neokantianos de la Universidad de Marburgo, simpatizantes de la socialdemocracia, a los que responsabiliza por traducir aquella esperanza mesiánica en un ideal ético despolitizado y una actitud política conformista³¹. El resultado es la cándida confianza en el advenimiento de la revolución como resultado del avance tecnológico o del determinismo histórico y la justificación del presente, como un punto que es necesario pasar, a lo largo de una trayectoria mayor, homogénea y progresiva, para llegar al fin.

En el centro de la crítica de Benjamin está el concepto de "secularización". Nos dice:

Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la sociedad sin clases. Y ha hecho bien. La desgracia comenzó cuando la socialdemocracia elevó esa idea a 'ideal'. La doctrina neokantiana definió el ideal como una 'tarea infinita'. Y esta doctrina fue la filosofía escolástica del partido socialdemócrata. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó en una especie

30 Franz Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio* (San José: DEI, 2003), 17-31.

31 Benjamin menciona explícitamente a cuatro socialdemócratas neokantianos (Schmidt, Alfred Stadler, Paul Natopr y Karl Vorländer) al que debería sumarse el fundador de la escuela, Hermann Cohen. Walter Benjamin, "Tesis XVIIa", *op. cit.*, 375.

de antesala en la que se podía esperar, con mayor o menor relajamiento, la entrada en la situación revolucionaria³².

Benjamin reconoce la autonomización de la política, su secularización, como un signo de los tiempos modernos. Antes necesitada de una fundamentación religiosa, desde la Ilustración la política es entendida como resultado de la decisión y acción humanas. El caso que le interesa a nuestro pensador, sin embargo, no es cualquier política, sino la revolucionaria, la que se dirige a la implantación de una sociedad sin clases. Pues bien, en este caso, el proceso de secularización ha operado no sobre cualesquiera contenidos religiosos, sino sobre la idea mesiánica del reino, de la reconciliación de la humanidad consigo misma y con la naturaleza. Muy diferente es lo que sucede en Marx, donde la transformación secularizada del mito de la salvación es pensada como algo normal y evidente, pero ello no obsta para mantener intacta la fuerza revolucionaria de la esperanza redentora y justiciera en el Mesías.

Ahora bien, esa operación “secularizadora” puede desvirtuarse, puede vaciarse de contenido; tal es lo que acontece con la modalidad de secularización –atribuida en el texto a sus contemporáneos neokantianos–, que hace de la idea mesiánica del reino un “ideal”, ubicado al final de un camino que, por ser en sí mismo infinito, convierte su persecución en una “tarea infinita”, justificando así, al mismo tiempo, su continua postergación y su permanentemente renovada vigencia.

4. Utopía y dimensión teológica: esperanza mesiánica y redentora

La denuncia que formula Benjamin, más allá de sus específicos destinatarios contemporáneos, alcanza a toda la racionalidad moderna, en la medida en que engendra esa comprensión de la utopía como un “ideal”. Una comprensión que despoja a la utopía

32 *Ibid.*, 375.

marxiana de su energía mesiánica y coloca la "sociedad sin clases" al final de un recorrido histórico progresivo e indefinido, en calidad de meta "possible en principio" –pero inalcanzable de hecho–, a la que se llegaría por una aproximación paulatina. Esta imagen juega con la contradicción implícita en la promesa de cubrir una distancia infinita con pasos finitos y en la necesidad política de justificar el *statu quo* como etapa lograda en la aproximación a la meta –índice de una tarea todavía incompleta, pero orientada hacia la plenitud final; en definitiva: "tarea infinita", inalcanzable, en cuya persecución se desvanece la promesa mesiánica de la revolución–.

En el extremo opuesto se encuentra la concepción de la revolución como irrupción en el tiempo pleno del instante presente de la justicia en la tierra: "La verdad es que no hay un solo instante que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria. Solo exige que se la entienda como una oportunidad específica, es decir, como la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos"³³.

La *Crítica de la razón utópica* desarrolla ampliamente la intuición esbozada por Walter Benjamin. Hinkelammert nos dice allí que en las utopías respira un anhelo de totalidad, que es legítimo en tanto solo la proyección de un ideal regulativo "imposible" permite dimensionar lo posible-real y juzgarlo a partir de la falta que impide una realización más plena. La dificultad reside en la conceptualización misma de la "totalidad", que determina el modo de aproximación a la utopía. Cuando la "totalidad" a la que se aspira es pensada como presente, en el sentido de alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino, todo lo que estorbe la concreción de la perfecta idealización será percibido como factor distorsionante que compromete el logro de la plenitud final, y que debe, por tanto, ser suprimido³⁴. En cambio, si la "totalidad" es un horizonte siempre "ausente" –indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la

33 Ídem.

34 Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, op. cit., 494-498.

opacidad–, podemos ejercitar un tipo de aproximación diferente: una *aproximación práctica*; esta no se orienta hacia el futuro, sino que se produce en un instante fulgurante del presente (si se quiere, en el *tiempo-ahora*) y hace “saltar el *continuum* de la historia”³⁵.

De una forma que no da lugar a ambigüedades, en un borrador de sus “Tesis”, *Benjamin* escribe: “La sociedad sin clases no es el objetivo final del progreso en la historia, sino más bien su interrupción, mil veces fracasada y por fin conseguida”³⁶. En sintonía con esta concepción, *Hinkelammert* piensa el acto liberador, la aproximación práctica, en términos de una intervención mesiánica y trascendente. También al igual que *Benjamin*, que criticaba a la social-democracia de su época por haber corrompido a los obreros alemanes inoculándoles la idea de progreso y la ilusión conformista de estar “nadando a favor de la corriente”, *Hinkelammert* está convencido de que el socialismo, para ser verdaderamente una alternativa al capitalismo, debe deshacerse de la ideología burguesa y tecnocrática del progreso.

Hinkelammert actualiza, en el contexto de la estrategia capitalista de acumulación global y del Imperio mundial, la referencia benjamíniana al papel de la teología como vía privilegiada de acceso a la comprensión de una época y sociedad radicalmente secularizadas, en el sentido complejo que hemos desarrollado en este escrito, esto es, no desprovistas de mitos, sino superpobladas de ellos. La posibilidad redentora consiste en despertar, entre esos mitos, aquellos que poseen fuerza y significación emancipatorios. Retorna así la constelación de teología y marxismo: una teología complementaria del marxismo o –¿por qué no?–, un marxismo cargado de teología.

Como el *Angelus Novus* de *Benjamin*, *Hinkelammert* advierte sobre la necesidad de detener, mientras todavía sea posible, el flujo catastrófico que llamamos “progreso”, ese modo de mirar la historia como un tiempo lineal y homogéneo lanzado al futuro. Para ello es

35 Walter Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, *op. cit.*, “Tesis”, xv, 123.

36 Walter Benjamin “Tesis XVIIa”, *op. cit.*, 388.

necesario renunciar a la opción por el suicidio colectivo, que es la del mercado global y la ley del valor. En definitiva, como siempre en la historia de la humanidad –pero hoy con más urgencia que nunca–, “la posibilidad de intervenir el sistema vigente y dotarlo de racionalidad depende de la resistencia del sujeto, esa dimensión de lo humano que la ‘jaula de hierro’ de la sociedad capitalista reprime y neutraliza a partir de su reducción a mero individuo”³⁷. “Pero el ser humano –nos dice Hinkelammert– difícilmente se reduce a ser individuo. Siempre tiene un pie fuera de la jaula”³⁸. Ese pie es la esperanza de la historia: el Mesías en términos benjaminianos, el sujeto en términos hinkelammertianos.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- Benjamin, Walter. “Tesis sobre la filosofía de la historia” [1940]. En *Ensayos*, Tomo I, 107-127. Madrid: Nacional, 2002.
- _____. “Fragmento teológico-político” [1940]. En *Ensayos*, Tomo IV, 71-72. Madrid: Nacional, 2002.
- _____. “El capitalismo como religión” [1921]. En F. J. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, 166-169. San José: Arlekín, 2007.
- _____. “Tesis XVIIa” [1940]. En Reyes Mate, *Medianoché en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, 375-376. Madrid: Trotta, 2009.

37 Estela Fernández Nadal, “La persistente mirada de Hinkelammert sobre los fenómenos de la conciencia social”, *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 10. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30541005>.

38 Franz Hinkelammert, “La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos”, *Pasos. Segunda Época*, 113, 15.

- Fernández Nadal, Estela. "La persistente mirada de Hinkelammert sobre los fenómenos de la conciencia social". *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* 10, Vol. 4 (2005). <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30541005> (Consultada en noviembre 28, 2010).
- Hinkelammert, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI, 1995.
- _____. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2.ª ed. San José: DEI, 1998.
- _____. *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- _____. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.
- _____. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI, 2003.
- _____. "La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos". *Pasos. Segunda Época* 113 (2004): 11-15.
- _____. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Arlekín, 2007.
- _____. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso*. San José: Arlekín, 2010.
- Löwy, Michael. *Redención y utopía. El judaísmo libertario de Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.
- _____. *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: F. C. E., 2002.
- _____. "Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber". En *Raison politique*, 2006. www.europe-solidaire.org/spip.php?article4097. (Consultada en noviembre 28, 2010).

- Marx, Karl. "Para la crítica de la 'Filosofía del Derecho' de Hegel" [1844]. En G. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, v-xxii. Buenos Aires: Claridad, 1937.
- _____. *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, 2.^a ed. México: F. C. E., 1986.
- _____. "Prefacio". En *Diferencia entre la filosofía de la materia de Demócrito y Epicuro* [1841]. Buenos Aires: F. C. E., 2004.
- Mate, Reyes. *Medianocche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta, 2009.
- Schmitt, Carl. "Teología política I". En Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, el teólogo y su sombra*. México, F. C. E., 2001.
- Silnik, Gustavo. "La prohibición de la idolatría en la teología judía. Su potencialidad crítica en las ciencias sociales". Ponencia presentada en el Seminario "Pensamiento crítico: emergencias para la Investigación", realizado en la Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica, Heredia, diciembre, 8-10, 2010.
- Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.
- Wellmer, Albrecht. "Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración". En A. Guiddens y otros, *Habermas y la modernidad*, 65-110. Madrid: Cátedra, 1988.

Enviado: diciembre de 2011

Aceptado: marzo de 2012