



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6377161
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Las armas ideológicas de la vida en la obra de Franz Hinkelammert

The ideological weapons of life in the work of Franz Hinkelammert

Federico FRONTÁN NÚÑEZ

federicofrontan@gmail.com

Centro Regional del Este, Uruguay

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6377161>

RESUMEN

Vivimos en el Capitaloceno, donde las consecuencias de un modo de socialización amenazan el futuro de la vida humana, y todas las vidas. Este trabajo busca analizar la crítica de Franz Hinkelammert a la globalización de la cultura neoliberal, desde la perspectiva del sujeto corporal que produce instituciones que le permiten vivir a él y a la naturaleza. Interesa relacionar el concepto de utopía que usa el autor, con las esferas de la economía y la reflexión teológica.

Palabras clave: Ideología, mercado, sujeto, teología, utopía.

ABSTRACT

We live in the Capitalocene, where the consequences of a mode of socialization threatens the future of human life, and all lives. This work seeks to analyze Franz Hinkelammert's critique of the globalization of neoliberal culture, from the perspective of the bodily subject that produces institutions that allow him and nature to live. It is interesting to relate the concept of utopia used by the author, with the spheres of economics and theological reflection.

Keywords: Ideology, market, subject, theology, utopia.

Recibido: 30-08-2021 • Aceptado: 21-11-2021



INTRODUCCIÓN

El historiador Tocqueville a principios del siglo XX hizo una observación sobre la relación entre política y religiosidad, en *Democracia en América* (2007) concibe la religiosidad como suelo fértil para la democracia. Esta perspectiva –en lo declarativo– es compartida por la corriente de religiosos y laicos que adhieren a *Teología latinoamericana de la liberación* (TL) y al movimiento social ampliado que Löwy llama Cristianismo Liberacionista (CL), donde participan grupos no católicos, que comparten la ética de la fraternidad y un proyecto político anticapitalista. Este trabajo parte de la premisa de que no se puede comprender América Latina sin considerar la influencia de la religión en todos los niveles de su organización política y cultural. En el centro de los intereses de la obra de Franz Hinkelammert está la interpretación del análisis económico y teológico desde el antropocentrismo entendido como el corpóreo reconocimiento mutuo de sujetos inscrito en el circuito de la naturaleza.

Vivimos en el antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000), que es el nombre que se le da a la influencia humana sobre los ecosistemas. Es tan devastadora que se la compara a una nueva era geológica. Este estadio de la humanidad se piensa en relación al colapso al que nos aproximamos. Hinkelammert piensa la situación actual teniendo en cuenta la crisis del medioambiente, la exclusión social y la interacción social. Como la responsabilidad de la crisis no es atribuible a la especie de modo genérico, sino a agentes bien diferenciados, es apropiado hablar de *capitaloceno*. Esta construcción debe ser comprendida en sus determinaciones económicas y teológicas para poder enfrentarlo.

La obra de Franz Hinkelammert se inscribe en este proyecto político y religioso, por eso podemos decir su obra es militante. El interés de su trabajo (que es también el de la Teología latinoamericana de la liberación) está centrado en la potencialidad para hacer de la experiencia de la fe de los creyentes, un factor importante en la transformación de sus condiciones de vida. Asume que la realidad no se reduce a lo que existe, sino que es un campo de posibilidades. Dios ya no es *el que es*, y ahora es imprescindible preguntarse por el sentido de la vida y el lugar de Dios en la vida humana. Para Hinkelammert lo importante es recuperar la realidad perdida por el fundamentalismo religioso y el totalitarismo del mercado. Para recuperarla, nos hace falta reconocer que todo se inicia en el ser humano concebido como sujeto vivo y necesitado.

De Hinkelammert podemos decir que es un maestro de la realidad. Que la reflexiona y dice que tenemos que recuperarla. El capitaloceno se justifica ideológicamente olvidando la realidad. Sus consecuencias sociales y a nivel de la naturaleza deben ser expulsados del pensamiento teórico para que el sistema no sea cuestionado y que lo que se expulsa en la tierra, se expulsa también en el cielo de esa ideología. Entonces lo importante es transformar el sistema, es decir que la vida y el bien común sean los criterios decisivos para todo, y no la maximización del lucro de la propiedad privada en el mercado autorregulado, ni la voluntad de un Dios colérico que vive de sangre humana. Teniendo en cuenta que los temas de investigación de Hinkelammert son economía y teología, este trabajo comienza con un apartado dedicado al desarrollo del concepto de utopía y su crítica necesaria para pensar los horizontes del sujeto vivo y su inserción en el circuito de la naturaleza. El segundo apartado, *Lo indispensable es inútil*, propone un breve análisis de la irracionalidad de lo racionalizado por el sistema vigente en relación a la economía. Y por último *¿Por qué sumar teología al análisis de lo latinoamericano?*, allí se discute la posibilidad de producir teología como lugar de pensamiento crítico, reconociendo un lugar específico al creyente religioso en el trabajo de transformar la realidad de la región que se caracteriza por expresar violencias estructurales. Se problematiza el uso político de la religiosidad, ya sea para empoderar y producir un “*saber de liberación*” o para someter. Se parte de la función colonizadora que cumplió la iglesia Católica, y desde la posición crítica de la TL (que nace y se produce dentro de esa iglesia pero que piensa contra el sistema) nos planteamos las preguntas que orientan la reflexión.

En la segunda mitad del siglo XX y lo que va del nuevo milenio podemos identificar tres rasgos –que causarían perplejidad en pensadores de la Ilustración– Primero, el resurgimiento a escala planetaria de la religión con capacidad de incidir en la esfera pública y privada. Segundo, el fundamentalismo que azotó al siglo XX y parecía entrar en una fase de repliegue, irrumpe otra vez y con especial énfasis en América Latina. Y la tercera característica, que a veces pasa inadvertida, se relaciona con un cambio profundo en los modos de concebir la religiosidad. El incremento del pluralismo cultural y religioso en Latinoamérica muestra un

cambio profundo en las formas de socialización. Las nuevas formas de experimentar y pensar la religiosidad –que conviven con los viejos modos– enfatizan la preocupación por vivir una vida con sentido en este mundo. ¿Cuál es ese sentido? Es una pregunta que busca respuestas en la obra de Hinkelammert.

OTRA UTOPIA ES POSIBLE

*No hay tiempo que perder
Levántate alegría*

Vicente Huidobro

De la teoría política, filosofía y tradiciones políticas, desde hace algunos siglos, heredamos una concepción ingenua de utopía que funciona como mediación entre los sujetos y la realidad social. En el siglo XX se da una crisis de ese tipo de utopías y lo que intenta superarla es el pensamiento antiutópico de la tradición neoliberal. Aparece la utopía de la sociedad sin utopías, que por su extrema agresividad nos está amenazando.

El pensamiento utópico refiere a un horizonte irrealizable que da sentido a los proyectos históricos. Es un pensamiento que acompaña a la humanidad desde siempre y sus usos prácticos se expresan, ya sea en utopismos ingenuos (existe una puerta o escalera que lleva al cielo y lo único que hay que hacer es encontrarla), o bajo la utopía de la abolición de este pensamiento. Hinkelammert se aparta de estos polos y propone en *Crítica a la razón utópica* (1990) una “relación racional con el mundo utópico”, cuyo objetivo es revelar los marcos categoriales del pensamiento social contemporáneo. Intenta una crítica trascendental, que en última instancia consiste en la transformación de los contenidos utópicos del pensamiento político en conceptos trascendentales.

El proyecto del autor es desarrollar un método para discernir las utopías. “La crítica a la razón utópica no es el rechazo de lo utópico sino su conceptualización trascendental” (Hinkelammert: 1990, p.29). La reflexión de la política como arte de lo posible, implica concebir la sociedad en tanto *proyecto de una sociedad por hacer*. A partir de asumir esa disposición, surge la pregunta: ¿Cuál es la mejor sociedad posible? Como no tenemos un criterio para evaluar “lo mejor posible”, toda respuesta debe partir de la “mejor sociedad concebible”. Por tanto, la mejor sociedad posible será una aproximación a la mejor concebible, aunque nunca coincidirán. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de factibilidad.

Todo posible existe en relación a una plenitud imposible. El capitalismo y el socialismo, se relacionan con sus respectivas plenitudes perfectamente imposibles. Este “no es posible” no es algo dado, sino algo por descubrir. Hinkelammert muestra la importancia de discutir sobre sociedades imposibles donde aparece el sujeto en la historia luchando contra instituciones que lo niegan. Las utopías sin crítica de sus contenidos, en el sentido que propone Hinkelammert, son utopías estáticas, como por ejemplo la de Tomás Moro, que piensan en hacer coincidir el proyecto utópico con un proyecto histórico particular donde la libertad del sujeto esta siempre negada y se realizan institucionalizaciones totalizantes. La perfección de esa utopía es tal que todo está a priori ordenado.

Si tener en cuenta la tensión entre lo mejor posible y lo mejor concebible, la política se reduce a la aplicación de una técnica donde las instituciones democráticas se vacían. Este es el proyecto del neoliberalismo, que tiene en Popper su pensador orgánico y a un perseguidor de utopistas. Dice Popper: “*La idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La hybris que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno: un infierno, como solo lo pueden realizar unos hombres contra otros*” (Hinkelammert: 1990, p.66).

Entre la perspectiva antiutópica y las utopías estáticas, es urgente pensar el tiempo presente con un concepto de utopía que integra al sujeto y su libertad. El marco de referencia es la vida real como criterio de organización de la sociedad. Es lo que permite discernir entre proyectos liberadores y los que no lo son. “*Habiendo llegado a esta perspectiva de institucionalización de la satisfacción de las necesidades, aparece*

el sujeto vivo como el sujeto de la praxis. Asegurar la vida por la transformación de todo el sistema institucional en función de la posibilidad de vivir de cada uno, es el objetivo de la praxis" (Hinkelammert: 1990, p.253).

El sujeto entra en relaciones con otros sujetos a través de las instituciones que lo objetivan. Potencialmente, el sujeto no se agota en los roles que le asigna la institucionalización, pero no puede existir sin ellas. "El sujeto, que trasciende a todas sus objetivaciones, lo podemos encontrar, exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos (...) el sujeto es sujeto para el otro, sin transformarse nunca en su objeto." (Hinkelammert: 1990, p.256)

Esta *imaginación trascendental*, por ser trascendental es imposible. El autor parte de la realidad y llega a imposibles que orientan en la reflexión radical de la libertad. El sujeto al compartir con otros y reconocerse, desafía los límites de la institucionalización (que es inevitable) y la transforma. Hay dos situaciones paradigmáticas en las que se puede ver la presencia de sujetos interactuando sin objetivarse. La primera es descrita en la parábola del buen Samaritano en el Evangelio de San Lucas (reconocimiento e identificación en la desgracia por la que se produce comunidad). La segunda situación se trata de la fiesta como identificación de sujetos en la alegría. Hinkelammert refiere también a una parábola de Lucas. Las emancipaciones humanas deben encontrar su correlato objetivo en las instituciones que la sostienen. Se trata del control consciente de todo el proceso de institucionalización, con la capacidad de intervención en caso de que aparezcan vínculos de dominación.

Podemos sustentar ahora la tesis de que toda dinámica de la historia humana nace de la satisfacción de las necesidades, pensada en referencia a la imaginación trascendental de su plena satisfacción. Pero la satisfacción de las necesidades es solo una expresión para la relación e reconocimiento entre sujetos que comparten lo que haya. De los sujetos que se reconocen mutuamente y llevan este reconocimiento hasta el nivel de la imaginación trascendental, surge la dinámica de la historia. En cambio, del hecho de que esta relación entre los sujetos no puede prescindir de la mediatización institucional, surge la dominación (Hinkelammert: 1990, p.265).

Esta dialéctica que relaciona por un lado a la utopía y la imaginación trascendental, y por otro al proyecto histórico y las satisfacciones empíricas que posibilitan la vida, es una de las más importantes contribuciones teóricas de Hinkelammert. La historia es la historia de las posibilidades como de las imposibilidades humanas. No es posible una política realista sin que sea concebida con la luz que sale de la perfección que implica la plenitud. Para la TL, al momento de hacer la opción por los pobres y denunciar la lógica política que los produce, lo contrario de pobre no es rico, sino la plenitud, que no es cuantitativa, sino que es resultado de una apertura a la otredad que se expresa en que todos compartan de un modo tal, que hay suficiente para todos.

Esta crítica de la razón utópica es aplicable también a la reflexión económica, como a la teológica que Hinkelammert y la TL llaman "el juicio constituyente del espacio teológico".

LO INDISPENSABLE ES INÚTIL

Ya va a venir el día, ponte el cuerpo.

Cesar Vallejo

El poeta Francis Picabia dijo: "lo indispensable es inútil" y Hinkelammert escribió un ensayo con ese título. Ahí denuncia la fraseología de los valores eternos que encubre la irracionalidad del sistema. Se habla de los valores perdidos y se hacen sermones con eso, pero no se explicitan los valores que efectivamente se cumplen y producen desigualdad: la competitividad, la eficiencia y el cálculo de la utilidad propia, que son los valores de la ética del mercado. Frente a esta lógica de funcionamiento, lo indispensable: convivencia, paz, cuidado de la naturaleza, es inútil y la organización política que los promueva, pueden ser perseguidos por la ley. Esta es la fatalidad del tiempo presente. Dice Enzo Traverso (2019) que el neoliberalismo consiguió una hegemonía tan generalizada, que el mercado y la competencia colonizaron nuestra imaginación y formaron un *habitus* antropológico como valores para la vida social.

La libertad, desde la filosofía del neoliberalismo, se encuentra en contradicción con las condiciones concretas de la vida. Hinkelammert cita en casi todas sus publicaciones a Hayek y su “cálculo de vidas”:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato (Hinkelammert: 1990, p 88).

Es la dialéctica maldita que justifica el sacrificio de vidas individuales hoy, para que mañana puedan vivir muchos más. Es un sacrificio de vidas que se presenta como un sacrificio inevitable, en pos de la vida futura de una comunidad fantasmagórica. Esta racionalidad lleva a la destrucción de todo. Por eso la reivindicación de la vida hoy es un humanismo.

Dialéctica maldita que sacrifica el presente por algún mas allá, que en el caso del neoliberalismo es el eterno mañana. El neoliberalismo es el eterno mañana. El pensamiento neoliberal no admite ningún presente, sino que sacrifica cualquier presente por su mañana respectivo. Las condiciones reales de la vida se pierden por una quimera (Hinkelammert: 1990, 89).

Es la irracionalidad de lo racionalizado (frase que salta del texto en casi toda la obra de Hinkelammert por su potencial crítico) El proceso de racionalización que se desarrolla en el capitalismo, está produciendo resultados irracionales en la reproducción de la vida. Unamuno dijo que el hombre es un fin, no un medio; y planteó su conocida pregunta: “¿Qué es ese ídolo, llámese Humanidad o como se llamare, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombres? (...) ¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio?” (Unamuno: 1993, 17) Hinkelammert desarrolla el tópico y dice que la vida no es un fin, sino un proyecto: el proyecto de conservarse como sujeto que puede tener fines. Vivir es un proyecto del sujeto vivo que tiene condiciones materiales de posibilidad, y que fracasa si no lo logra. Para vivir hay que poder vivir, lo que implica negar la racionalidad medio-fin, si en su consecuencia elimina al sujeto que ejecuta esa acción.

La racionalidad instrumental abstrae el sujeto actuante que da sentido. Cuando se impone esa racionalidad, el oprimido tiene una naturaleza inaveriguable porque se subvierte la relación del sujeto viviente con las instituciones subsidiarias de la vida de todos. La teoría que no tiene la dignidad humana como imposible que orienta, necesita también un correlato en el cielo de esa teoría. Los ídolos terrestres o celestiales cumplen la misma función. El pasaje bíblico de San Marcos 9,14-24 dice: ¡Creo, Señor, ayuda a mi incredulidad! Esta caída en la fe y la incredulidad que la complementa, parece ser un llamado a la vigilia de la razón crítica, también en asuntos del cielo. No se puede tener fe en que todo siga igual.

Un terrateniente mexicano comentó durante la revolución en su país: “No creo en Dios, pero sí en el cura”. Este ingenioso aprovechamiento político de la religión se puede encontrar en autores clásicos como Platón, que no creía en los dioses del Olimpo, pero adujo que la estabilidad de toda sociedad depende de ciertas creencias teológicas, como puede ser la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En esta argumentación, Platón (en el libro 10 de *Leyes*) hizo de la incredulidad un delito que debía ser penalizado. Frente a la tentación de invocar a Dios para justificar asuntos humanos, comenta Harvey Cox:

Filósofos y teólogos solían sentirse divididos entre dos convicciones. Por una parte, creían que sus sociedades necesitaban la religión para mantener el orden, pero, por otra, no podían consentir honestamente esas proposiciones míticas. Su incomoda solución fue por lo general defender –al menos en público– un conjunto de creencias para la gente común, pero reservarse para sí el derecho a tener dudas privadas. Sabían que esas creencias públicas eran “mentiras piadosas”, pero las pensaban necesarias para manejar a las inquietas masas.” (Cox, 2009: 238)

La teología de la cristiandad latino-germana metropolitana (y colonialista), llevó al extremo el uso del discurso teológico como herramienta política para desadueñar de todo a civilizaciones enteras. Para lograr esta empresa, no basta con espadas, cañones y arcabuces. Se necesita un discurso teológico-filosófico colonizador, con una concepción de sujeto no igualitario, que es introyectado por los dominados para que

asuman su vida como sujetos “no valiosos”. Los otros (no próximos/prójimos) discriminados en temas de género, etnia, religión, procedencia barrial o geográfica, clase social, opción sexual, etc., en tanto humanidad sufriente pasivas, necesitan producir, apropiarse e identificarse con un programa de filosofía política liberador que implique las conocidas palabras de Marx: “Una revolución social se sitúa en el punto de vista del todo porque (...) entraña una protesta del hombre contra la *vida deshumanizada*, porque arranca del punto de vista del individuo real.” (Marx en Dussel, 2002: 501). A este programa se le debe sumar la liberación de Dios de su versión fundamentalista. El Maestro Eckart decía que había que liberar a Dios de Dios.

A Hinkelammert no le interesa el objeto de conocimiento de la teología (Dios), sino el *sujeto* que conoce en su realidad humana e histórica a Dios. Desde ahí se leen los textos religiosos (Dussel los define como narrativas racionales en base a símbolos) efectuando una interpretación antropológica y filosófica. Tomar un texto religioso, interpretarlo teológicamente para uso de una comunidad de creyentes es un recurso que se critica porque es el modo que usan las comunidades dogmáticas. La interpretación filosófica abre la posibilidad de dirigirse a una comunidad política como destinataria.

En general (...) todas las interpretaciones de los textos –exceptuando los originados en países periféricos, como veremos– tienden a no articular el proceso hermenéutico con la realidad económica política concreta y actual del sistema globalizado y excluyente, lo que deja ver interpretaciones de diversos grados de “idealismo”, indiferente ante la terrible situación presente del globo” (Dussel, 2015: 108)

La teología con hermenéutica política que se dirige a una comunidad política, es una práctica que tiene un *a priori antropológico* como condición de todo lo demás. El *a priori antropológico* (Roig, 2009: 11) es actividad de un sujeto empírico necesitado, que habita la cotidianidad, y sus prácticas filosóficas y teológicas representan un “saber de vida” antes que un “saber científico”. El saber de vida implica que la vida humana no es algo dado, sino un trabajo, algo por hacerse por parte de quienes van viviendo de un modo inevitablemente social y en relación con la naturaleza.

El sujeto que actúa en la historia como un nosotros, dentro de una conflictiva marcha de grupos sociales, opera desde distintos horizontes de comprensión. Estos horizontes están ampliados o imposibilitados, entre otras cosas por el paisaje de creencias teológicas, que en algunos grupos se expresa como un poder irruptivo en la historia que los hace participar de un proceso de humanización al cual debemos sumarnos. Uno de los temas que enfrenta a la postura de Hinkelammert y la TL con la tradición que estableció la ortodoxia vaticana, se da en la concepción del *cuerpo necesitado* versus *cuerpo abstracto*. Más que la divinización de lo humano, la TL y CL, leen la intervención de Dios en la tierra a partir de su humanización. Dios se hizo hombre, es un hecho antropológico que va a dar el marco categorial para comprender la potencia liberadora de asumir ese hecho. Hinkelammert habla de *criterio de factibilidad humana*:

La utopía del comunismo, tal como fue desarrollada en la Unión Soviética; la utopía de la sociedad nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo; y la utopía neoliberal del mercado total. Todas ellas prometen un mundo mejor más allá de toda *factibilidad humana* y, por ende, más allá de la *conditio* humana y de la contingencia del mundo (Dussel, 2002: 558).

Para que la utopía como idea reguladora de cambios sociales significativos funcione, es necesario mediarla por proyectos y programas concretos de acción. Se trata de pensar el “sujeto” de la praxis de liberación, que no puede ser el alma descorporizada de Descartes cuya función es conocer y no está limitada por la muerte. La TL reivindica el sujeto corporal necesitado. Monseñor Romero mártir salvadoreño gustaba de citar a Irineo de Lyon (autor del siglo II d.C) que decía: ¡*Gloria Dei, vivens homo!* (la gloria de Dios es la vida del ser humano). Romero la reformuló como “Gloria Dei, vivens Pauper” (la gloria de Dios es que el pobre viva) “Y a la inversa, bramó contra los ídolos, divinidades falsas pero muy reales que producen muerte y exigen víctimas para subsistir” (Sobriño, 1990: 26).

La tensión dentro del catolicismo (todas las religiones tienen esta disputa) en torno a la prioridad de lo teológico o lo antropológico es un debate actual. Según la opción que se tome en esta disputa, que no es solo teológica, se derivan consecuencias políticas. El contrapunto de Irineo de Lyon e indirectamente de Romero, fue Juan Pablo II:

Entonces se puede repetir verdaderamente que la 'gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios': el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es el dispensador oculto de esa vida y de esta gloria (Encíclica *Dominum et vivificantem*, en Hinkelammert, 2007: 32)

En Irineo de Lyon y Romero la vida humana es la gloria de Dios. Juan Pablo II invierte eso y condiciona la vida humana como gloria de Dios, en tanto viva una vida divina. Con esta mistificación de invocar una no determinada vida divina, se evita ver la vida real y sus determinaciones ético-materiales que la hacen más que divina, digna.

La apertura al diálogo entre religión y ciencia, fue uno de los puntos que se explicitan en el Concilio Vaticano II, por el que la institución católica deja atrás (parcialmente) el imaginario del Mundo Antiguo y su concepción de la Verdad, para entrar en el imaginario moderno donde los conceptos como Verdad y Justicia, ya no pueden ser metafísicamente enunciados. Este posicionamiento analítico tuvo una enorme influencia en la manera de asumir el Evangelio. El documento de Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (1984) muestra la pervivencia de posturas preconciiliares dentro del vaticano: "La libertad no es libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el Bien en el cual solamente reside la Felicidad (...) Por consiguiente, el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero y esto (...) guía su voluntad" (En Gallardo 2009: 32).

En este imaginario católico (preconciiliar por su conservadurismo dogmático) que actúa inercialmente en la cotidianidad de mucha gente todavía en el siglo XXI, la "Verdad" se encuentra en la naturaleza de las cosas y el ser humano tiene capacidad para reconocerla directamente sin mediación de ideología que enmarque la interpretación. La libertad consiste aquí en una sujeción a naturalezas eternas. En relación con estos imaginarios, encontramos que la experiencia humana puede entenderse al menos desde dos posicionamientos básicos: el primero otorga al ser humano una naturaleza o esencia. Esa esencia preexiste al sujeto, es universal y determina el sentido de todo emprendimiento social y humano. El segundo posicionamiento, por el contrario, el ser humano no tiene naturaleza o esencia y la humanidad existe como proceso en la historia, por lo que el sentido de lo humano no está previamente determinado. Las civilizaciones, comunidades e individuos hacen la historia con sus acciones. Es decir que la humanidad puede prescindir de las *ideas* que existen fuera del ámbito de lo humano, animándose a aceptar la angustia existencial de autoproducirse. El ser humano se presenta como un ser de aprendizaje cuyo periplo por la historia es aprender a aprender, para encontrar en los signos de los tiempos los mensajes de Dios que no puede comunicar en "divino". Cada cultura es responsable, en su nivel, de *producir humanidad*.

La revelación –a pesar de la asimetría de los que intentan comunicarse donde una de las partes es Dios– no consiste en un depósito de informaciones verdaderas que los humanos deben aprender y repetir como una ortodoxia, sino en una pedagogía donde "la diferencia transmitida comienza a significar cuando el receptor percibe lo que aquella debe afectar o cambiar en su propia existencia" (Segundo 1990: 446). La revelación se comunica humanamente orientando a los seres humanos que buscan saber.

Segundo explica el plan de Dios –que quiso que un ser tan extraño como el ser humano existiese– en la siguiente hipótesis:

Dios quiso hacer un mundo donde tuviera en los hombres interlocutores libres, capaces de decisión, o sea cooperadores creativos en un proyecto común a ambos: Dios y los hombres (...) Cada ser humano está estructurado para inventar su propio camino en un universo creado a medias y puesto en las manos humanas (...) sujeto, en principio, a lo que el hombre decida hacer con él y de él. (Segundo, 1993:122)

Esquemáticamente podemos resumir las reflexiones anteriores, diciendo que Dios ha dotado a todos los seres humanos de la capacidad/libertad de ser creadores de *humanidad*, mediante prácticas políticas que se materializan en espacios de *autoconstitución de sujetos*. La ortopraxis es una acción que libera, y por sus consecuencias, humaniza (producción de humanidad libre y creadora como emprendimiento colectivo)

El Dios que aparece en el discurso de Vaticano II (Segundo dirá en sus reflexiones autocríticas que la TL no aprovechó plenamente el potencial hermenéutico crítico de sus documentos) y en la teología de la liberación, ya no es un Dios Padre que *es el que es*, acabado, eterno, perfecto, cuyo sentido para el humano es adorarlo –este modo de concebir a Dios es parte del Catecismo de la iglesia católica– Ahora Dios es, como su creación la especie humana, un proceso. Deja de ser lo es, sino quien va siendo. Y para ir siendo Dios necesita de su creación que es quienes van a hacer la historia desde su libertad. La TL intenta:

Sentir e imaginar a Dios y su palabra desde este imaginario moderno en el que el sentido del ser humano está dado por la acción humana misma, aunque ello invalide a Dios. Para esta sensibilidad, el ser humano, humanidad y Dios, son procesos en *diálogo*, no entes o naturalezas acabadas. En su proceso Dios se hace humano en Jesús de Nazaret (Gallardo, 2009: 157).

El formato dialógico se toma como marco para pensar la relación con Dios. Empodera al hombre al reconocer que la fe no llega después que Dios ha revelado algo, sino que es parte activa e indispensable de la misma revelación. Juan Luis Segundo la llamó *fe antropológica* y Hinkelammert la usa como herramienta hermenéutica. Refiere a una base de creencias socioculturales que supone a la persona humana como un haz de relaciones (prójimos), que a través de una trama de vínculos políticos pueden cambiar sus condiciones de múltiples pobreza, en condiciones de plenitud, autonomía y creatividad (liberación). La TL dirá que sin *fe antropológica* y autoestima humana no existe revelación divina ni puede haber fe religiosa.

Si no se asume el posicionamiento (identidad) de quien lo lee, el Evangelio puede matar. De hecho, se ha leído durante siglos sin que los pobres hayan experimentado cambio alguno en su situación. Leer el Evangelio sin considerar el problema de la interpretación, tiene un efecto político material que se sigue de una ideología homicida. El discernimiento de los dioses está en el origen de las teologías críticas (que no consideran la alternativa teísmo/ateísmo como un problema, sino idolatría/fe), que no oponen creyente a no creyente. Les interesa evaluar las consecuencias políticas de la fe del que asume que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. La vida humana es el criterio para discernir al Dios de la vida, de los ídolos.

Al fin del libro *Liberación de la teología* encontramos una interesante reflexión sobre el *a priori antropológico* que usamos para situar nuestro lugar filosófico en este trabajo: “Las pistas abiertas, sean o no seguidas, tienen un largo e imprevisible futuro. Lo único que, desde ya, puede decirse de ellas, es que parten de la carne y de la sangre de hombres concretos que sufren, trabajan y piensan para construir el Reino de Dios con los materiales humanos de este continente oprimido y maravilloso” (Segundo, 1975:267)

Cuando Marx dice en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), que el hombre no es un ser abstracto producido fuera del mundo, sino que es resultado de su relación con el mundo, y que la crítica de la religión se transforma en crítica de la política, está construyendo un puente conceptual y metodológico que es imprescindible para comprender nuestra realidad social latinoamericana. La ley, sin ser encauzada por un proyecto de amor de las personas humanas, subvierte la convivencia. Sin el criterio que da el amor al prójimo, la ley se emancipa de su rol de mediación que posibilita la convivencia y, por su imperio se pueden cometer crímenes en cumplimiento de la ley. Ese parece ser el “signo de los tiempos” que urge comprender en nuestras democracias latinoamericanas del siglo XXI. Los Estados de derecho, liberales o de tendencia socialista, están basados en lo que Pablo llama la ley del pecado. Pablo distingue entre *el* pecado y los pecados. Los pecados violan la ley, mientras que *el* pecado se comete cumpliendo la ley. Es a partir de esta crítica paulina de la ley que Marx va a desarrollar su teoría crítica de la ley del valor como ley de los mercados.

Frente a esta situación, constatamos que el siglo XXI produjo un nuevo tipo de desilusión. Al desencantamiento del mundo se suma el fracaso de lo que se propuso como alternativa. Ni el comunismo ni el cristianismo son puntos de intersección entre un espacio de experiencia y un horizonte de expectativa.

Ahora se trata de que la autocrítica libere lo que el historiador Koselleck conceptualizó como el *potencial epistemológico de los vencidos en la interpretación del pasado*. Marcuse en *Eros y civilización* (2010) advierte que la función de la memoria era “preservar las promesas y potencialidades que el individuo maduro y civilizado traiciona e incluso ilegaliza”. No madurar en la aceptación del totalitarismo del mercado – que considera a los derechos humanos como una tranca en su funcionamiento– es síntoma de vitalidad política responsable.

Al inicio del ensayo mencionamos a Tocqueville y a la TL coincidiendo en la importancia de la religión para la democracia. El primero es conservador y piensa desde la legalidad del sistema, los segundos lo hacen desde una espiritualidad que viene desde afuera el sistema y lo interpela. En el discurso coinciden, en la práctica política se tienen que enfrentar. Los relatos se evalúan por lo que producen socialmente.

¿POR QUE SUMAR TEOLOGIA AL ANALISIS DE LO LATINOAMERICANO?

*Explicar con palabras de este mundo
que partió de mí un barco llevándome.*

Alejandra Pizarnik

El filósofo danés Kierkegaard dijo una vez que tan pronto como crecemos lo suficiente para comprender nuestro entorno, nos vemos en un barco que ya se ha echado al mar. El momento y la coyuntura efectiva en que se toma conciencia, depende siempre de una tradición cultural particular. Son estas tradiciones las que median ideológicamente proveyendo de “sentido” a nuestras navegaciones. Aportan teorías, mitos y metáforas con que respondemos. A partir de circunstancias que no dominamos (lugar de nacimiento, género, raza, clase social), comienza el acercamiento a la realidad social a partir de posicionamientos teóricos y metodológicos, donde es importante tener el mayor grado posible de reflexividad sobre el “lugar” desde donde enunciamos el discurso (*el locus enuntiationis*)

“Localización” indica la acción hermenéutica por la que el observador se ‘sitúa’ (comprometidamente) en algún lugar socio-histórico como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar “desde donde” se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una *episteme* epocal (...). Enunciamos inevitablemente el discurso ‘desde algún lugar’ (Dussel, 2007: 15).

El “barco ya botado” de la cultura latinoamericana en la que nos encontramos y desde la que pensamos la realidad latinoamericana, tiene tres puntos relevantes para este trabajo. Primero, la afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico; segundo, la comprensión de la historicidad de todo hombre (el ser humano es un animal enredado en tramas vinculares e institucionales inevitables); y tercero la actitud existencial que exige la afirmación de nosotros mismos como valiosos. Estos tres niveles de análisis se implican entre sí y pueden articularse dentro del marco teórico que tiene como horizonte la transformación. Arturo Roig lo llamó genéricamente “*saber de liberación*” (Roig, 2009: 17), en Hinkelammert aparece como “*buen vivir*” entendido como proyecto que subordina a todas las instituciones. Es la ética del sujeto que renuncia al suicidio y asume la vida como proyecto a realizar.

América Latina contiene una gran parte de su población empobrecida, diversa, discriminada, desagregada y religiosa. Vive una situación de violencia institucional estructural que se diferencia de los años sesenta del siglo XX, porque hoy la violencia se ejerce desde regímenes legitimados democráticamente. Hablar de violencia estructural es referir a un modo de relación social, cuyo análisis y propuestas de superación deben ser las tareas propias de los grupos religiosos, movimientos sociales y partidos políticos con mirada crítica, en los muchos modos de expresión: intrafamiliar, económica, racista, clerical¹, militar, generacional o violencia cultural.

¹ “La clericalización convierte al clero en el único intermediario entre Dios y el pueblo cristiano, que se queda sin voz ni capacidad de

Hélder Câmara, figura relevante de la TL, en su obra *La espiral de la violencia* (1970) distinguió tres tipos de violencia: *la violencia institucional*, es decir la que ejerce el sistema injusto bajo la legalidad vigente; *la violencia revolucionaria*, que responde a la primera y siempre se va a presentar como actividad delictiva o fuera de la ley; y *la violencia represiva*, cuya racionalidad se justifica en reestablecer el “orden”. El problema para Câmara está en considerar como violencia a la segunda y normalizar o justificar la primera. El autor refiere a la violencia en las siguientes palabras:

América Latina se encuentra en muchas partes en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada. Cuando por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad (Câmara en Paganelli, 2015: 75)

Cualquier modo en que se presente la violencia estructural, siempre se asocia a impedimentos constantes que se hacen sobre las personas para que sean *sujetos*, vulnerando la autoestima y autonomía. Dussel en *Ética de la liberación* (2002), inspirándose en Walter Benjamin, deja de usar la categoría “metafórica” y “económica” de pobre, sustituyéndola por “víctima”. Este término es más amplio y exacto, porque refiere a relaciones que enfrentan a víctimas y victimarios, en el contexto de la legalidad vigente que debe ser criticada. Dice Dussel:

El criterio crítico cuenta como punto de partida necesario. No se trata de un “juicio de valor”, “de gusto”, “subjetivo”. Se trata de un “juicio empírico de hecho”:

¡Ha aquí un pobre, una víctima!²

(...) Detectar empíricamente una víctima es constatar “negatividades”: pobreza, hambre, traumatismo, dolor, patologías, y muchas otras dimensiones de la “negatividad” (...) Si las instituciones son la repetición de actos exitosos para evitar el dolor y postergar la muerte (...), la víctima es su contradicción absoluta. (Dussel, 2002: 369-370)

Las instituciones que producen víctimas, olvidaron su lugar subsidiario del sujeto que las determina, y se emancipan subvirtiendo el orden. Cuando Dios, el mercado o la planificación, ocupan el lugar del sujeto y legitiman relaciones de dominación, se hace imprescindible el discernimiento de las utopías que las sostiene. La institucionalización de las religiosidades populares por estructuras clericales en Latinoamérica es un proceso que Hinkelammert reflexiona en toda su obra: “El discernimiento de los dioses esta en los orígenes de la propia teología de la liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino siempre idolatría/fe” (Hinkelammert: 2007, p. 25)

El Evangelio que llegó a nuestra tierra con los conquistadores, era un evangelio que justificaba, legitimaba y colaboraba con el imperialismo, colonialismo y superioridad europea. Aunque ese evangelio violento produjo en Europa una reacción de denuncia contracultural, que tuvo entre sus protagonistas a pensadores como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Francisco de Vitoria o Domingo de Soto (todos vinculados a la Escuela de Salamanca), estas voces fueron marginales y minoritarias. Recién en el siglo XX se va a considerar la religiosidad como uno de los campos a descolonizar.³

El colonialismo –en sus distintos modos de incidencia, político, económico, teoría del conocimiento, modos de producción, religiones y teologías– no es un período histórico superado. Es una semilla viva que aún da sus frutos. Para comprender los ciclos de esa semilla es necesario observar como germina en la historia. En nuestro caso, la religiosidad hegemónica (cristiano-católica) ha sido en la historia de América Latina agente fundamental del colonialismo. En los círculos de pensadores y sujetos transformados o influenciados por la TL, cuando se habla de la teología como disciplina espiritualizada, se dice que “*la teología*

decisión, y desemboca en clericalismo, que consiste en la apropiación del poder en la vida política y social por parte del clero”. (Tamayo, 2017: 39)

² Es el *Ecce homo* de Lévinas, en la exposición de la corporalidad sensible y vulnerable.

³ Ver “La crítica de la teología como crítica política”, en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (Dussel, 2015)

pasa por la historia como por brasas huyendo". Poner en diálogo la teología con la realidad es la tarea de Hinkelammert, la TL y del CL. Hay un conocido dicho africano, que en América Latina ha repetido Eduardo Galeano que dice: "Cuando llegaron los misioneros, ellos tenían la biblia y nosotros teníamos la tierra. Ahora ellos tienen la tierra y nosotros tenemos la biblia". En ese trueque, el colonizado pierde claramente, pero la pérdida es mayor cuando el Evangelio se lee sin asumir el problema de la interpretación que supone un discernimiento previo. El Evangelio necesita la pre-actitud del lector, que no está explicitada en el texto, y es el lugar epistémico que permite leer que la voluntad de Dios pasa por que el lector se produzca como sujeto. Sin el discernimiento de la letra, el Evangelio puede matar.

El cielo estéril –para el desarrollo de la vida e instituciones que la posibilitan– se vuelve fértil cuando su análisis se hace a partir de una hermenéutica que vincule las creencias con actos que se relacionan con estilos de vida comunitarios, y que se expresan materialmente en producción de la vida de sujetos que resisten social y culturalmente las relaciones de dominación. El siglo XX es el momento donde se lleva la revolución al cielo y se cambia a las entidades incorpóreas que lo habitaban, por sujetos humanos que hacen "teología relevante" para la vida humana. Esta sincronización de los tiempos del cielo y la tierra, se hace desde Europa y desde una institución jerárquica. La tarea de la TL es ir más lejos que Vaticano II y en algunos casos enfrentarse a él. Comienzan años y décadas de albañileo y derrumbamientos en el esfuerzo por activar el potencial que tiene la fe para cambiar la realidad material. "¿Cómo entender la sociedad que produce tantos pobres y que estrategia vamos a usar para salir de la pobreza, no en dirección a la riqueza, sino en dirección a la fraternidad, a la participación, a la justicia? (...) uniendo fe y realidad (...) surgió en los años sesenta, la teología de la liberación" (Boff, 2007: 63)

Frente a la pregunta: ¿tienen los creyentes religiosos un campo de lucha especial y específico, desde donde sumen a la causa social revolucionaria? En la obra de Hinkelammert se encuentran reflexiones y argumentos que dirían que sí, aunque la discusión en la interna de las distintas líneas y vertientes de la TL ha sido intensa en este punto y no hay acuerdos definitivos.

La producción teológica tiene su especificidad que involucra a los creyentes: la denuncia y el combate contra los ídolos, estén donde estén. Que existe un modo de ser religioso y de tener fe que no implica idolatría. Los ídolos pueden constituirse en la vida cultural cotidiana, en la economía, en el ámbito familiar, en las organizaciones políticas, las iglesias, la justicia, el Estado o cualquier otra institución. Un movimiento social de creyentes religiosos que se defina por las preocupaciones centrales a la TL, se caracteriza por su *antiidolatría*. Y como movimiento religioso-social debe autoexigirse comprensión analítica y sobretodo incidencia práctica. Franz Hinkelammert es un autor que ha desarrollado intensamente este modo de ser cristiano.

Hay dentro de la teología de la liberación latinoamericana una paradoja que tiene que ser reflexionada. Sus miembros tienen un compromiso político con el cambio social que implica la desaparición de la iglesia a la que pertenecen por creadora y sostenedora de una realidad injusta. Algunos autores de la TL no pueden criticar sus determinaciones institucionales o lo hacen débilmente. Dom *Hélder Câmara*, por ejemplo, dijo "quien tiene a Jesucristo no necesita a Marx"⁴. Esta frase puede leerse en clave de "tener la última palabra"; Hinkelammert por el contrario no busca detener el análisis por identificarse con un autor o figura carismática.

La propuesta de Hinkelammert y la TL es "liberar" a la teología de su función opresora que se presenta como discurso disciplinar sobre Dios, sus atributos y sus relaciones con la Creación, para centrarse en una práctica política que pueda testimoniar la experiencia humana del Dios de la Vida en la historia del mundo. Desde la materialidad que se objetiva en la vida/muerte de los creyentes, es que tenemos una sensibilidad que se expresa en prácticas políticas institucionales donde puede surgir un discurso "teológico liberador" que aspire a separar o emancipar la experiencia de fe, de las teologías clericales tradicionales. De modo que la actividad teológica liberadora, asumiendo su responsabilidad en la historia, permita:

⁴ Frase citada por el diario *El País*, Montevideo, 6 agosto de 1976.

Una transformación política subjetivo-objetiva que incida eficazmente en la búsqueda y realización humana, o sea, socio-cultural, del plan de Dios. En términos directos, 'lo' teológico implica aquí una compleja práctica social de liberación (que puede considerarse 'laica' y 'pastoral') que produce y supone un testimonio político en el seno del cual puede gestarse, decirse y comunicarse un discurso teológico. (Gallardo, 2009: 21)

La vida humana es el marco categorial dentro del cual se forma la imagen de Dios. Entre los pueblos latinoamericanos, los sectores sociales más desfavorecidos son mayoritariamente religiosos y conciben su religiosidad como adscripción a una iglesia o comunidad de fieles. Es decir que su religiosidad se entiende como clericalidad, sin advertir que su clericalidad es parte responsable de su empobrecimiento, discriminación social y alienación religiosa. Lo dijimos antes: las iglesias institucionales forman parte del sistema de dominación. Sin embargo, los sectores populares creen sinceramente que ser religioso pasa por esas iglesias que actúan como elemento de cohesión de la realidad subjetiva-objetiva del subcontinente.

Tenemos aquí una situación compleja. No se pueden pensar cambios sociales con estas iglesias, porque históricamente han adversado todo cambio social revolucionario en Latinoamérica, pero tampoco pueden hacerse sin ella, porque la iglesia es también su pueblo. Esta paradoja es reflexionada por la TL y específicamente por Hinkelammert y Juan Luis Segundo. "En breve: la gente, en especial los sectores populares, debe construir y hacer suya, en la lucha social y política, una manera distinta de experimentar y comunicar su fe religiosa y de ser comunidad, o sea, iglesia y, también sociedad. Este es exactamente el planteamiento sugerido o propuesto por las expresiones más avanzadas de la teología latinoamericana de la liberación." (Gallardo, 2009: 25)

La opción por los pobres una premisa epistemológica para interpretar la Palabra de Dios, y como en todo acto interpretativo implica un riesgo. Dicha asunción, compromete ideológicamente con un programa político que luche por la transformación de la sociedad que produce pobres.

Si olvidamos nuestra responsabilidad de crear un mundo que ha sido puesto (parcialmente) en nuestras manos "artesanales" y preferimos llevar una cuenta de nuestros méritos ante Dios, por más que cumplamos todos los preceptos de todos los decálogos, estaremos pecando. Porque no se nos ha creado para eso. (Segundo, 1993:466)

Antes de la fe religiosa, tenemos una fe antropológica que se operacionaliza políticamente. Dios es creador de todo, pero no hace la historia. Esta última responde a la libertad humana. Nicolás Berdiaeff dijo – algo que hizo suyo la TL en su vertiente más preocupada por su metodología y la sospecha filosófica– que el problema de Dios no consiste tanto en establecer su existencia, sino en "justificarlo", es decir en juzgarlo ante el tribunal de los valores que uno tiene. Para Hinkelammert, el Dios de la vida es el que acepta ser transformado en colaborador y cómplice del proyecto del sujeto humano.

CONCLUSIONES

La obra de Hinkelammert reemplaza el pensador radical por la necesidad radical, de cuya satisfacción depende el sujeto que puede pensar. Como parece que toda sociedad burguesa moderna se lanza a destruir cualquier intento de buscar alternativas, y en esa batalla de las ideas, sus ideólogos se despojan de la cabeza para ajustarse mejor el casco; podemos decir que nuestro autor piensa con la vida para amplificarla. Su objetivo es reivindicar el sujeto real; su tarea es restablecer la primacía de lo finito, de lo concreto, de lo real. Para después dar respuesta a las condiciones culturales necesarias para la reproducción de la vida. No cree en ningún Dios trascendente, sino que considera que Dios es respuesta humana a asuntos humanos y uno de esos asuntos es producir dioses que inciden en la vida. En reflexiones no críticas, cuanto más pone el ser humano en Dios, menos le queda para el sujeto. Lo mismo ocurre con el trabajo, cuanto más vida se deja en el trabajo, menos vida disfruta el trabajador. La alienación que se produce en esferas de la economía y teología tienen el mismo origen: el olvido de la realidad del sujeto humano como centro de toda preocupación.

La imaginación trascendental, o en sentido más amplio, la imaginación social, es el lugar donde se piensan las emancipaciones/humanizaciones para su realización en la historia. La vida y su reproducción digna, en el circuito de la naturaleza, necesita de las armas ideológicas de la vida – que son las armas que hay que tomar-. No se puede pensar la vida desnuda, sino a partir de las mediaciones institucionales que la promueven o imposibilitan.

Lucrecio relata en *De Rerum Natura* una tragedia natural vista por un espectador: “Es grato, al tiempo que los vientos en mar abierto revuelven las aguas, contemplar desde tierra el esfuerzo de otro, no porque haya gusto y alegría en que alguien sufra, sino porque es grato ver de qué males uno se libra” (en Traverso: 2019, p.60). Hinkelammert avisa que la tragedia a la que nos acercamos, nos convierte a todos en naufragos y no habrá espectadores.

BIBLIOGRAFIA

- BOFF, L. (2007). *Carácter espiritual y social de la teología de la liberación*. En Leonardo Boff, (Forcano, Comp.) Nueva Utopía, Madrid: Nueva Utopía.
- CRUTZEN, P. y STOEMER, E. (2000). *The Anthropocene*, Global Change Newsletter, 41,17.
- COX, H. (2009). *El futuro de la fe*, México: Océano.
- DUSSEL, E. (2002). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal,
- GALLARDO, H. (2003). *Habitar la tierra*. México: Centro Estudios Ecueménicos
- GALLARDO, H. (2009). *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. San José C.R: UNA
- GIBBELLINI, R. (1998). *La teología del siglo XX*, Santander: Sal Terrae.
- GUMUCIO, C. (2013). *¿América Latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso*, En Jambias-Wolf., Ed *América Latina: interrogantes y perspectivas*. York, York University Bookstore.
- HINKELAMMERT, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. (1996) *EL mapa del emperador*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. (1998). *EL grito del sujeto*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. y DUCHROW, U. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José: Arlekin.
- HINKELAMMERT, F. (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad.*, San José: Arlekin.

- HINKELAMMERT, F. (2010). "Yo vivo si tú vives": *El sujeto de los derechos humanos*, La Paz: Palabra comprometida ediciones.
- HINKELAMMERT, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin
- HINKELAMMERT, F. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Arlekin.
- LÖWY, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo Veintiuno
- MARCUSE, H. (2010). *Eros y Civilización*. Barcelona: Ariel
- PAGANELLI, P. (2015) *Profetas del reino. Literatura y Teología de la liberación en Brasil*. Buenos Aires: Imago Mundi
- ROIG, A. A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana.
- ROIG, A. A. (2011). *Rostró y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una ventana.
- SEGUNDO, J. L. (1993). *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Bilbao: Sal Terrae.
- SOBRINO, J. (1990) *Monseñor Oscar A. Romero. Un obispo con su pueblo*. Santander: Sal Terrae.
- TAMAYO, J. J. (2017). *Teologías del sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta.
- TOCQUEVILLE, A. (2007). *Democracia en América*. Madrid: Akal.
- TRAVERSO, E. (2019). *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- UNAMUNO, M. (1993). *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Planeta.

BIODATA

Federico FRONTÁN NÚÑEZ: Doctorando en Historia de América, Universidad de Salamanca, España. Máster Universitario en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Salamanca, España. Licenciado en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Licenciado en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de la República, Uruguay. Diploma en Lengua y Cultura China, Huazhong Normal University, Wuhan, China. Profesor Centro Regional del Este e Instituto Formación Docente, Maldonado. Áreas de investigación: Teología de la liberación, Filosofía política, América latina, China. Correo electrónico: federicofrontan@gmail.com

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

User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo

