

Prolegómenos

Prolegómenos para una cristología desde la teoría crítica

Rodrigo Larraín

Resumen

El autor, sociólogo de profesión, recurre a las categorías propuestas en la Teoría Crítica de Frankfurt, sobre todo de Habermas, Adorno y Horkheimer, para intentar una comprensión del fenómeno cristológico. Se plantea la tesis de que entre los primeros cristianos y los judíos hubo una disputa de inteligibilidades, de racionalidades. Para el autor, el error de los judíos fue considerar que la racionalidad instrumental era operativa en un ambiente inexistente, pero, a partir de ese error, ocurre que surge la condición emancipatoria de Jesús, especialmente en su condición de siervo, en su rol de servicio, en un modelo que 'negativiza' los reinos humanos.

Palabras Claves: Cristología - Teoría Crítica - Racionalidad Emancipatoria

Summary

The autor, Sociologist, uses the proposed categories in the Critical Theory of Frankfurt above all Habermas, Adorno and Horkheimer for having a comprehension of the phenomena of the Christology. The thesis that the first christians and jews had a dispute of ways about how people can understand the reality of the ralites for the author the error of the jews was that they considered that the instrumental rationality was operative in an atmosphere that is not

alive but from that error, appears the emancipatory condition of Jesus specially with his condition of lamb in his role of service, in a model that makes the human kingdoms negatives.

Key words: Christology – Critical theory – Emancipatory rationality.

I

La tesis central del presente escrito es que las categorías propuestas en la Teoría Crítica de Frankfurt -particularmente en la formulación de Adorno y Horkheimer- son posibles de ser usadas para comprender el fenómeno cristológico. No necesariamente en lo referido a la condición divina de Jesús de Nazareth, pero sí al dar cuenta de la paradoja o contradicción de la vida de Jesús respecto de sus contemporáneos judíos y cómo su particular concepción del mesianismo no fue comprendida sino por un círculo muy pequeño (con apoyo sobrenatural después de Pentecostés, además). Este trabajo puede tener el valor de la audacia en varios sentidos: tal vez porque quienes formularon esta teoría no eran creyentes, aunque sí judíos; que su *approach* es materialista, lo que los distancia bastante de las temáticas religiosas; que la escuela crítica tiene una vigencia hoy por Jürgen Habermas –el más importante de la segunda generación crítica-, quien ha empujado adelante una teoría que había sido fructífera pero que se había quedado en la inacción. El aporte habermasiano debe necesariamente ser incluido para efectuar un examen acucioso si es que se recurre a la teoría crítica. Por último, y aquí sí está lo más importante, la tradición intelectual a la que nos referimos es válida para analizar el fenómeno más crucial de nuestra época, la racionalidad; para nosotros, ese fue el *quid* de la disputa de Jesús con su época y sus correligionarios.

Se trata de efectuar una suerte de aplicación retrospectiva de una teoría surgida en la modernidad y, por lo tanto, completamente extemporánea a la figura de nuestro Salvador para mejor comprender su Mensaje. Nuevamente, es necesario considerar que este es un ejercicio intelectual con los ripsos e inexactitudes propios de un estudiante de Teología, aunque un poco más avezado en la Sociología.

Pero nuestra idea tiene un implícito a resolver, cual es si es posible una cristología crítica. A simple vista se trataría de una pregunta innecesaria ya que se habla de “teología crítica” desde hace bastante tiempo¹; pero lo que aquí interesa es aplicar las categorías de la Teoría Crítica de Frankfurt al inagotable tema de Jesucristo en la reflexión teológica.

¹ Por ejemplo, Leonardo Boff: “Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología Crítica para Nuestro Tiempo”, Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1974.

II

La producción intelectual que aquí se presenta es el resultado de un proceso de reflexión sumado a una breve indagación conceptual, cuyas fuentes se hayan desperdigadas en diversos trabajos de muy distinta naturaleza y que hemos articulado, no siempre consistentemente, sobre la base de dos líneas teóricas compatibles: la hermenéutica y, sobre todo, la teoría crítica, es decir, no nos estamos refiriendo a la teología crítica liberacionista.

Cuando sostenemos que es posible entender a Jesús desde la crítica, es necesario precisar de qué estamos hablando. En otras palabras, pretendemos examinar las circunstancias por las cuales el Evangelio no logró generar las condiciones de legitimación societal entre los judíos del siglo I. Metodológicamente hablando, hemos efectuado un trabajo de reconstrucción metateórica para encontrar conceptos y categorías que ordenen nuestra comprensión.

III

Qué son la legitimación y la comprensión. El fenómeno de la legitimación puede ser rastreado hasta Weber, aunque en un sentido político, sea para indicar la legitimidad del poder, sea para referirse a los apoyos que reciben quienes tienen o luchan por el poder². Desde allí el concepto ha desplegado un potencial asumido por varios autores, sin embargo, queda a firme que éste implica, por un lado, procesos globales y, por otro, una práctica discursiva. Estos dos ejes, como se apreciará, están tácita o explícitamente a lo largo de todo el Nuevo Testamento: un proceso de conflicto y efervescencia antiguo que culminó con la invasión romana y una serie discursiva variada cuyas consecuencias sobre la vida corriente de la educación se hacían sentir (aunque no comprender), como son la apocalíptica, los relatos escatológicos, la mística, el discurso jurídico, la historia (como en Flavio Josefo), relatos de edificación moral, etcétera, los que ebullean constantemente.

Quien nos ofrece una pista interesante para entender la legitimación es Gadamer, para quien el concepto se expresa como “formación cultural”; porque la legitimación implica el acceso a procesos institucionales³ por medio de prácticas discursivas que cristalizan en acciones que se ritualizan o en estructuras en donde transcurren las prácticas profesionales. Por ello es que todo proceso de crisis social puede ser visto como un proceso de crisis de legitimación⁴.

² Max Weber: “Economía y Sociedad”, Fondo de Cultura Económica, México 1987, Cf. especialmente los conceptos de legitimidad y legitimación.

³ Entendiendo el proceso de institucionalización como aquel que permite la existencia organizada de la existencia social, establecida y perpetuada por normas, reglamentos y roles que permiten satisfacer por medio de funciones pautadas una necesidad social. En este sentido, el rol de pedagogo es una función social que experimenta vicisitudes que son el objeto de nuestro análisis.

⁴ Las recientes tendencias filosóficas y científico-sociales reunidas en torno al debate entre lo moderno y lo posmoderno, como en el caso de Gadamer, Habermas, Foucault, Lyotard o Vattimo son ilustrativas de esta concepción de crisis de legitimación.

ubicado en un proceso de crisis mayor, una crisis de integración social. Cuando sobrevienen esas crisis, el desajuste es tal que las instituciones no pueden resolver las demandas sociales ni articularse entre ellas armoniosamente; es la incapacidad del sistema de adaptarse a las necesidades reales de todos los actores para funcionar (los romanos parecen funcionar en tanto están acoplados a lo que ocurre en Roma). Tal es el caso de Israel desde la disputa de Aristóbulo con Hircán II, hasta la rebelión de Bar Kojba, 132-5 A.C. al 63 D.C. Para Gadamer “el hombre se caracteriza por la ruptura con lo inmediato y natural que le es propio en virtud del lado espiritual y racional de su esencia [así construye cultura] partiendo del concepto de ascenso a la generalidad [...] este ascenso [...] no está simplemente reducido a la formación teórica, y tampoco designa comportamiento meramente teórico en oposición a un comportamiento práctico, sino que acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad”⁵, este ascenso a la generalidad de la sociedad es la formación cultural que se obtiene. Es decir, la crisis establece otra dicotomía entre “el mundo de la vida”, como el conjunto de las interacciones microsociológicas, subjetivas y cotidianas versus el encuadre en unas estructuras sociopolíticas en ruinas. El caso de Flavio Josefo es ilustrativo de cómo resolvió la crisis pasándose al mundo de significados legitimados y estables de los vencedores.

Pero, volviendo a lo nuestro, los problemas de legitimación del discurso de Jesucristo pueden ser comprendidos desde un nuevo ángulo en que los practicantes de ese mensaje (los apóstoles y discípulos) no proporcionaron a la cultura de su tiempo los elementos ideológicos adecuados para ser considerados influyentes y para relacionarse con el poder con cierta fuerza y capacidad de determinación. Obviamente, por falta de comprensión, no logró la fracción de judíos seguidores de Jesús, en sus inicios, institucionalizar dentro de la sinagoga su reconocimiento como una forma de judaísmo reconocida: al revés, se replegaron dentro de sus casas y transmutaron su discurso culturalmente judío en otro progresivamente helenizado. El éxito tardío, al parecer, vino de las sinagogas fuera de Israel, entre los conversos a la Ley. Un éxito, como se ve, en donde estaba resuelta la integración social.

Ello pudo deberse a un ambiente de excesiva anomia y disputas, tanto contra los opresores como dentro de la misma comunidad judía durante tres siglos (si computamos desde la primeras revueltas macabeas hasta la última derrota sufrida por los judíos). Además, porque los cristianos se plantearon en un debate religioso y, también, aunque en menor medida, político. Esto fue una discusión excesivamente especializada para el *am ha erez*, y requería no sólo de múltiples y complejas comprensiones de matices teológicos e ideológicos judíos, sino de una perspicacia especial para las minucias al interior de una de ellas: los fariseos. Es nuestro punto de vista que el cristianismo se opone a otros grupos, pero también reinterpreta la religiosidad farisea dominante; es decir, el cristianismo es al inicio una variante farisea. Pero todo ello exigía una inteligencia y lenguaje articulados bajo una modalidad de racionalidad especializa-

⁵ Hans-Georg Gadamer: “Verdad y Método: Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica”, Sígueme, Salamanca 1984, p. 41.

da, poco utilitaria e ineficiente desde un punto de vista técnico y político. Una racionalidad de *élite* no iba a ser valorada por actores externos a ella.

Por ello no se ven lazos en el Nuevo Testamento con los individuos en cuanto ciudadanos, con las formas de producción económica, con las prácticas de consumo, en sus vínculos con las organizaciones no religiosas de su época, con la creación artística, etcétera, que los conecten a los significados que circulan en la sociedad civil⁶. Al Evangelio “entran” sujetos cuyo contexto siempre es muy tenue o desdibujado. Es la cultura de *ghetto*, en que el mundo exterior es, si no impuro, al menos profano y está el deseo de que todo Israel sea un *ghetto* de los puros.

Respecto de la comprensión, el problema reside en cómo nos acercamos a una época y a una situación determinadas respetando los contextos intelectuales y de significado propios de ellas sin imponer nuestras propias categorías de análisis (evidentemente, es lo mismo acercarse a una época que a los textos de ella). En suma, es el problema de la objetividad de la interpretación. Gadamer es mucho más optimista, para él, nosotros, los de ahora o los afuerinos, estamos en mejores condiciones de comprender una determinada situación discursiva, ello debido a que podemos saber lo que se dijo, lo que no se dijo y adelantar alguna hipótesis de por qué eso ocurrió, entonces, nuestra ventaja está en poder señalar algunas causas posibles⁷. Él considera, por supuesto, que interpretamos mejor si hacemos uso del contexto ideológico de la época que estudiamos, pero no es menos cierto que si vamos más allá de ese contexto nos acercamos a los campos discursivos con unas posibilidades de interpretación que esa misma época no tenía. Por eso que el presente trabajo nuestro no es un absurdo.

IV

El status de los practicantes de una religión depende del prestigio o valorización social que ella tiene; en otros términos, el status de esa persona corresponde a su rol principal o a un aspecto dinámico del mismo, representa a los ojos de los demás la manera de desempeñarlo. Al estar recién produciéndose el “rol de cristiano” hay invisibilidad social, y éste se obtiene sólo por el esfuerzo: el proselitismo y la autodefinición doctrinaria. Los problemas de legitimación que más arriba mencionábamos pueden deberse, conjeturamos, a esa falta de definición de un rol de creyente cristiano, lo que, en el plano sociológico, indica una dificultad de inserción en la estructura de la sociedad, la que, a su vez,

⁶ La crisis económica, sólo debido a los conflictos socio-religiosos, debe haber sido muy importante; ello no se aprecia en el Nuevo Testamento. Para Habermas, las crisis socioculturales, donde se ubican las crisis religiosas, toman sus *inputs* de crisis en los sistemas políticos y económicos; es imposible, por tanto, que la economía no haya jugado algún papel, ignorado por nosotros.

⁷ Dice Gadamer: “Por regla general el historiador elige los conceptos con los que describe la peculiaridad ... de sus objetos sin reflexión expresa sobre su origen y justificación. Sigue en esto solamente su interés por la cosa, y no se da cuenta a sí mismo del hecho de que la apropiación descriptiva que se encuentra ya en los conceptos que elige puede estar llena de consecuencias para su propia intención...”, op. cit. p. 476; sabias palabras por su humildad y realismo, nos adherimos a ellas plenamente.

exige de todo rol una “utilidad”, aunque sea simbólica. En un contexto en que la lógica política era la predominante, el cálculo sobre los beneficios -en términos de poder- pasan a ser determinantes. En esto “fracasó” el mesianismo de Jesús: fue inútil políticamente hablando.

V

Pero, para la Escuela Crítica, comprender es hacer crítica y reflexión o, mejor, reflexividad. La definición que da Horkheimer consiste en lo que sigue: “Lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual y en definitiva práctico por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar entre sí las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducirlos genéticamente; por separar uno del otro; por investigar el fundamento de las cosas; en una palabra: por conocerlas de manra efectivamente real”. Inmediatamente antes había sostenido que “crítica no indica condena [...] tampoco la simple negación o rechazo”⁸.

La crítica, además, debe inscribirse dentro de un cierto encuadre teórico, de lo contrario es una actividad inútil. Horkheimer distingue dos teorías sobre la realidad social en un momento histórico determinado: la teoría tradicional, es decir, el “conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes”⁹. Este tipo de teorías tienen como objetivo únicamente comprender la realidad social, adecuando los medios a los fines por medio de la razón instrumental, siguiendo unas normas metodológicas (que para los críticos son siempre epocales y resultado del acuerdo entre los científicos). La Halajá es un ejemplo potente de esta teoría. Opuesta a las tradicionales se encuentra la teoría crítica, cuyo interés también es cognitivo pero, además, se preocupa de la transformación de la sociedad, es decir, lleva asociada indisolublemente un interés emancipatorio¹⁰, ello porque el pensamiento crítico ve a los sujetos en un contexto determinado, insertos en sus relaciones de clase, de trabajo, de grupo y con otros individuos en una situación histórica peculiar¹¹. Así, entonces, todo conocimiento está imbricado a los valores del momento, no puede ser analítico ni neutral pues pierde de vista la totalidad de lo social. Así que, el judaísmo dominante era una teoría tradicional, mientras que el cisma cristiano, en términos teóricos, tenía todo para construirse, con

⁸ Max Horkheimer: “Teoría Crítica”. Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 287-288.

⁹ Id. ant. p. 223.

¹⁰ Interés emancipatorio es el potencial de transformación social basado en valores tanto prácticos como morales. Emancipación también es la perfección moral que se alcanza a través de la ilustración intelectual y la praxis reflexiva o conciencia de: propio actuar; la emancipación personal se logra por medio de la autorreflexión y su producto es la autonomía moral. Así entendida, la emancipación es una tarea insoslayable de la escuela.

¹¹ Dice Horkheimer en op. cit., p. 243, que el individuo concreto existe “en sus relaciones reales con otros individuos y grupos y en su relación crítica con determinada clase, y en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza”.

una condición: tenía que ser potente en cuanto propuesta con horizonte emancipatorio. Buscando esa emancipación, el cristianismo se separó del judaísmo y, extremando las cosas, hubo de elaborar una doctrina propia, repudiar y oponerse al judaísmo y, dentro del grupo, precisar el rol de Jesús de Nazareth. Hubo así necesidad de cristología. Es decir, un proceso cristológico que terminaría de constituirse en lo sustantivo durante el Concilio de Nicca.

VI

Dentro de la teoría crítica es el concepto de “razón” el articulador, mediador y el verdadero pegamento de la teoría crítica desarrollada por los integrantes de la Escuela de Frankfurt. Tal “razón”, con seguridad, tiene como referente principal el concepto weberiano de racionalidad, la cual tiene diferentes aspectos o significados cuando define la acción social. La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y, utilizando esas expectativas, como ‘condiciones’ o ‘medios’ para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor –ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. Así, debe entenderse por racionalidad a la utilización de medios adecuados a ciertos fines, a la elección de esos fines y a la elección de valores orientadores de la acción. La racionalidad con arreglo a fines se denomina más comúnmente “*racionalidad instrumental*” y la racionalidad con arreglo a valores se llama “*racionalidad axiológica*”.

Podemos reconocer que el mesianismo de Jesús era distinto del que esperaba la mayoría de los judíos, un mesías que redimiera de las vicisitudes de la dictadura herodiana y de la invasión romana. Si bien Jesús practicaba un judaísmo parecido al de los fariseos, su concepción era más laica aún, en el sentido de ser más compasivo y menos legalista (como en el caso del *Sabbat*), con una ética más social y no tan individual. Entonces, el utilitarismo allí –una racionalidad de fines instrumentales– era un mesianismo inmediato, escatológico e incluso apocalíptico (una de nuestras ideas es que los cristianos no fueron al inicio apocalípticos, no tenían por qué serlo si su predicación era universalista) o, al menos, catastrofista finalista si el objetivo político no se lograba. De hecho, los judíos intentaron el mesianismo inúmeras veces, la última con Bar Kojba.

En realidad Jesús no fue sino para muy pocos el Mesías y ello suscitó poca convicción, a veces, en los discípulos; por otra parte, él es uno más en la lista de Mesías de ese tiempo. Pero lo importante es cómo fracasó Jesús, mejor dicho, cómo fue su crisis. El concepto clásico de crisis es propio de la estética y se entiende como la situación sin salida de un proceso fatal e inexorable en que los actores sucumben sin poder derrotar las desgracias o modificar su destino (desde la Ilustración esta idea es traspasada a las sociedades, pero ello no quita que los individuos sigan haciendo algo que conceptualmente es una crisis). El

cristianismo –San Pablo en particular- reconecta con su mundo de la vida a los creyentes por la vía de ir construyendo progresivamente una nueva religión, estructurando nuevos símbolos e ideas de interrelación y comunicación. Cabe recordar que tempranamente el cristianismo adopta la estructura de organización política del imperio (diócesis y parroquias), con lo que reproduce un sistema bien regulado que reduce la complejidad del sistema, instala unos límites de seguridad simbólicos y estabiliza la subjetividad de una manera mística (las persecuciones y el martirio confirmarán esa estabilización subjetiva). De ahí el sesgo moralista del cristianismo –no tanto como el fariseo-, pero los componentes normativos indican la existencia de un autogobierno. Entonces, las crisis son no de la “estructura real y simbólica nuestra” sino de las “estructuras exte- riores” que afectan menos nuestra existencia.

VII

Debemos recordar también que el fariseísmo, aunque compartía la ética de Hillel, era de una concreción legal positivista, de un objetivismo (en cuanto considerar que toda la doctrina estaba en perfecta sintonía con la realidad) que llegaba a operar *ex opere operatio* (los *mitzvot*, la *bar* y el *bris*, o el uso del *tallit* y el toque de *mezuzáh*, por ejemplo). El prójimo fariseo eran los judíos, el prójimo cristiano llegaría a ser universal: el mundo. Tempranamente, con el mismo Jesús, el Reino de Dios sería creado –o a él se llegaría- por medio de conductas éticas o socio-religiosas y no por obra de la ingeniería política. Los que son, sin ninguna duda, instrumentales son los esenios y los zelotes, en cuanto bandidaje táctico y revolucionario contra los gobernantes romanos.

Por otro lado, el mundo cultural judío estaba orientado hacia la regulación explícita y no a la interpretación. Los sabios de Yabnéh querían superar la anarquía que, según ellos, había significado la destrucción de la independencia, del Templo y la pérdida del territorio. Aunque paradójal, los sabios declararon que ya no había espacio para la especulación intelectual.

Por su parte, los cristianos, como el judío Saúl de Tarso, Pablo, se enfrascarán en una crítica intelectual y religiosa con los judíos y el judaísmo que, en una dialéctica rústica, reconocerá conceptos positivos sostenidos por los judíos, los vituperará y, a veces, dará la impresión de que quiere hacerlos buenos judíos por la vía de hacerlos buenos cristianos.

VIII

Ahora bien, si consideramos que Jürgen Habermas es el continuador de la Escuela de Frankfurt, podemos acudir a él para aprehender este ubicuo y volátil concepto de racionalidad. Habermas, al revés de sus mentores, es optimista respecto de la razón y considera que lo racional se puede construir –al igual que Weber- y que ella debe incluir de suyo una perspectiva crítica. Entonces, “si

partimos de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión a favor de un concepto de racionalidad más vasto que enlaza con la vieja idea de *logos*¹². La introducción del elemento argumentativo-comunicativo se debe a la conexión entre racionalidad y “nuestro saber [que] tiene estructura proposicional”. Sin embargo, “el saber puede ser criticado por no fiable [por lo que] la racionalidad de una emisión o manifestación [queda reducida] a su susceptibilidad de crítica y fundamentación [lo que] adolece, empero, de [...] debilidades [ya que] la caracterización es demasiado abstracta y [la racionalidad] abarca un espectro más amplio”¹³. Ese espectro se despliega en cinco discursos o formas de argumentación, con sus respectivas manifestaciones o emisiones problemáticas y con sus pretensiones de validez específicas para cada discurso:

- i.- *Discurso teórico*, cuya manifestación es *cognitivo-instrumental* y su validez radica en la *verdad de proposiciones* y en la *eficacia de las acciones teleológicas*; ii.- *Discurso práctico*, referido a problemas *práctico-morales* y con una *validez basada en la rectitud de las normas de acción*; iii.- *Crítica estética*, que trata con *problemas evaluativos* y en que la verdad se alcanza por la *adecuación a estándares de valor*; iv.- *Crítica terapéutica*, que se preocupa de las *emisiones expresivas* y pretende obtener la *veracidad de las manifestaciones expresivas*, y v.- *Discurso explicativo*, que *no tiene manifestaciones problemáticas* porque se interesa por la *inteligibilidad o corrección constructiva de los productos simbólicos*. Esta clasificación se debe a que para Habermas “el concepto de racionalidad [...] se refiere a un sistema de pretensiones de validez que [...] sería menester aclarar con ayuda de una teoría de la argumentación”¹⁴.

Si aplicamos esta clasificación a San Pablo, es posible comprender mejor el conjunto de contradicciones en las que cae respecto de los judíos. Consideremos versos de los cartas paulinas sobre las que se tiene certeza en cuanto a su autoría y tendremos que: “Todos los que viven de las obras de la ley incurren en maldición (Gál 3: 10); “Que la ley no justifica a nadie ante Dios es cosa evidente” (Gál 3: 11); “Porque (algunos textos añaden “en Cristo Jesús”) nada cuenta, ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino la creación nueva” (Gál 6: 15); “Nadie será justificado ante Él por las obras de la ley, pues la ley no da sino el conocimiento del pecado” (Rom 3: 20); “Israel, buscando una ley de justicia, no llegó a cumplir la ley” (Rom 9: 31); “Pero se embotaron sus inteligencias. En efecto, hasta el día de hoy perdura ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento. El velo no se ha levantado, pues sólo en Cristo desaparece. Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones” (2 Cor 3: 14 - 15). Estas son unas pocas muestras del Pablo antijudío. A

¹² Jürgen Habermas: “Teoría de la Acción Comunicativa”, Taurus, Madrid 1992. Vol. I, p. 27.

¹³ Id. ant. pp. 24, 25 y 26.

¹⁴ Ibidem, p. 43 y el listado previo en p. 44.

continuación, una selección de versos projudíos: “¿Cuál es, pues, la ventaja del judío? ¿Cuál la utilidad de la circuncisión? Grande, desde todo punto de vista” (Rom 3: 1); “Entonces, ¿por la fe privamos a la Ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien la consolidamos” (Rom 3: 31); “¿Qué decir, entonces? ¿Qué la ley es pecado? ¡De ningún modo!” (Rom 7: 7); “Así que la Ley es santa, y santo el precepto, y justo y bueno” (Rom 7: 12); “Los israelitas, a quienes pertenecen la adopción, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, la promesa y los patriarcas, de los cuales procede Cristo según la carne” (Rom 9: 4); “¿Es que ha rechazado Dios a su pueblo? ¡De ningún modo!” (Rom 11: 1); “Todo Israel será salvo” (Rom 11: 26); “Entonces, ¿la Ley se opone a las promesas de Dios? ¡De ningún modo!” (Gál 3: 21). No creemos en las explicaciones que sostienen que todas estas cartas están retocadas ulteriormente y que los comentaristas posteriores las alteraron al no conocer los usos y costumbres de los judíos –porque las contradicciones se refieren al sentido del argumento y no a ilustraciones: Además, tampoco creemos en las teorías psicologistas acerca de Pablo.

Habermas resumirá la tesis de Weber en estas palabras: “la racionalidad instrumental de una acción se mide por la eficacia en la planificación del empleo de medios para fines dados; la racionalidad electiva de una acción se mide por la corrección del cálculo de los fines para valores articulados con precisión y para medios y condiciones de contorno dados; y la racionalidad normativa de una acción se mide por la fuerza sistematizadora y unificante y por la capacidad de penetración que tienen los patrones de valor y los principios que subyacen a las preferencias de acción”¹⁵, y desde allí colige *tres complejos de racionalización: Racionalidad cognitivo-instrumental* (cuyo campo es la ciencia y la técnica más las técnicas de intervención social); *Racionalidad práctico-moral* (cuya esfera de acción se encuentra en el derecho y la moral) y la *Racionalidad práctico-estética* (ocupada del arte y el erotismo)¹⁶.

Entonces, Pablo se mueve entre distintos “discursos o formas de argumentación” por lo que sus complejos de racionalización son también diferentes.

¹⁵ El análisis de Weber ocupa toda la II Parte de la “Teoría de la Acción Comunicativa” Vol. I, lo entrecomillado es de la p. 233.

¹⁶ No está de más indicar que el complejo racionalidad cognitivo-instrumental equivale a la racionalidad con arreglo a fines o instrumental de Weber, y los otros dos complejos corresponden a la racionalidad con arreglo a valores (normativa la denominó en su síntesis Habermas); del mismo modo, en p. 366 de op. cit., *la racionalidad instrumental se llama acción comunicativa orientada al éxito*, que, a su vez, *se descompone en acción instrumental y acción estratégica* (una no social y la otra social), *a estas se opone la acción comunicativa*. En cuanto a la inclusión de lo erótico, parece deberse a que esto entraña unas dimensiones estéticas, morales y expresivo-sensibles; no recordamos si el autor lo explicita más.

IX

Por ello es que para Jürgen Habermas el problema de la razón y la conciencia crítica se desplazan a un nuevo centro: la teoría de la comunicación. Con este proceso, Habermas le da un nuevo aire no sólo a la racionalidad sino que, incluso, a la modernidad. Vamos al concepto de reflexión. Como hay dos tipos de razón, el pensamiento crítico sostiene que por medio de “la autocrítica, la razón tiene que reconocer la limitación de los dos conceptos antagónicos de razón; tiene que analizar el desarrollo del abismo entre ambos mundos, tal como aparece eternizado por todas las doctrinas, a triunfar ideológicamente sobre la antinomia filosófica en un mundo de antinomias”; ello se lleva a cabo por medio del método de la negación o dialéctica negativa, y que consiste “en la denuncia de todo aquello que mutila la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo, se funda en la confianza del hombre”¹⁷. La dialéctica negativa distingue entre “lo que es” y que está determinado por el entramado del poder, por su coacción y por la mera razón instrumental, frente a “lo que verdaderamente es” y que exige un esfuerzo de crítica para transformar lo existente, que, para los de Frankfurt, es simple apariencia.

Como se puede apreciar, la negación es un mecanismo que invita a apreciar el Evangelio, los Hechos y las Epístolas con una nueva luz. La tendencia hoy es juzgar ese material con ojos positivistas, objetivistas y, por lo mismo, a descartar las pretensiones de validez que tienen por contradictorios e inconsistentes; en suma, por ilógicos. Pero si tras ese material se descubre un “pensar poético” (un pensar que se produce por sí mismo, por ello *poiesis*) o una dialéctica de la mirada alternativa, las cosas cambian. No creemos que el Nuevo Testamento haya sido escrito para ser juzgado por una lógica helenística. Curiosamente, los judíos del *Sanhedrin* de Yamnia (Yabnéh), que bajo la presidencia de Rabí Yohanan ben Sakkai fue reconocido como *Bêth Din*, organizaron de un modo objetivo y monosémico la *Halajá*, la *Hagadá* y la *Torá*. Quizás si por ello el judaísmo sobrevivió en Occidente (estamos hablando del año 80 d. C.).

La Escuela Crítica y los primeros cristianos coinciden en que “lo que objetivamente es” se nos ofrece sencillamente como una composición de afirmaciones positivas y conservadoras de lo dado; en este caso, la realidad social dice de sí misma que es verdadera. Pero “la esencia sólo se deja conocer en la contradicción del ente con lo que afirma ser”¹⁸; entonces, la verdad es la contradicción con ese lenguaje positivo. Esto lo barruntó Pablo, que se esforzó en establecer el “verdadero” sentido de la venida de Jesús al mundo tras los velos de una derrota. Sospechó de la verdad que se le presentaba y comenzó a escribir y a predicar sus sospechas. Hizo lo que la dialéctica negativa indica: sospechó de ese lenguaje y estableció las contradicciones entre la realidad observada y

¹⁷ Horkheimer: “Crítica de la ...”, p. 183 y 194.

¹⁸ Theodor W. Adorno: “Dialéctica Negativa”, Taurus, Madrid 1984, p. 170. Paul Ricoeur (“De la Interpretación: Ensayo sobre Freud”, Siglo XXI, México 1970) denomina esta actitud como “filosofía de la sospecha”, tanto Marx, Freud y Nietzsche consideran que toda la historia ha sido un error y que es necesario regenerarla y partir desde cero, como la apariencia hasta ahora ha devorado al ser, hemos llegado a un momento en que se debe invertir (“negativizar”) esta relación.

ese discurso plano y acrítico. Fue crítico y pudo observar que los relieves y pliegues de lenguaje ocultaban y acomodaban otras acciones, las que se efectuaron contra las palabras oficiales que dicen otra cosa.

X

El pensamiento crítico o dialéctica negativa considera que no hay conceptos primeros absolutos, problemas resueltos de antemano ni pensar o razonar que avance linealmente, entonces, la única manera de obtener una verdad es en la parcialidad ya que esa verdad (o saber) parcial será verdadera en la medida que esté inserta en un conjunto o totalidad donde adquiere su significado real —ese que oculta la racionalidad formal¹⁹. Por eso que “la dialéctica desarrolla la diferencia que dicta lo universal entre él y lo particular. Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia²⁰ como un saber verdaderamente real y más allá de las apariencias. Todo esto es muy juicio, pero quizás si no farisco. Pablo se moverá entre estos dos mundos.

La negación es el estar atento y vigilante frente a “lo dado” que, ya sabemos, no es realidad real. Lo negativo es tanto una actitud teórica (cognitiva) como práctica (política) y supone que al contradecir lo “afirmativo”²¹ se encontrará “lo que es” (y que es verdadero). “Podemos señalar el mal, pero no lo absolutamente correcto”, afirma Horkheimer²², en el sentido que la actitud negativa actúa como estímulo, provocación o pinchazo al orden conformista. Esto se adecua muy bien con el título de Profeta que se le atribuye a Jesús; “el profeta —dice Duquoc— sabe descifrar [el] lenguaje enigmático. En Mateo, el reino de Dios se revela en las parábolas y en los gestos misteriosos de Jesús...”²³. Debe señalarse que este ‘método’ no puede ser propuesto al modo de una definición clara y concreta, pues esa definición sería, a su vez, una afirmación positiva y no una negación. También debe señalarse que la palabra negación muchas veces encubre otros conceptos, como pesimismo, miedo o desesperación, los que acicatean para construir un orden social y una escuela emancipadas. El pensamiento negativo puro es difícil, mantenerlo y ser consecuentes con él impide cualquier afirmación; pero como se trata de una actitud bien vale la pena no perder de vista que se trata de “ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos”²⁴.

¹⁹ Comentando la “Dialéctica Negativa”, Antonio Aguilera sostiene que “conocer el objeto en su constelación es saber qué proceso ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir [...] La idea de constelación, cuyos precursores son Nietzsche, Max Weber o Benjamin, permite sustituir a la de sistema, yendo más allá de idealismos y positivismo”. Cf. “Lógica de la Descomposición”, Introducción a Theodor W. Adorno: “*Actualidad de la Filosofía*”, Altaya, Barcelona 1997, p. 43.

²⁰ Adorno: “Dialéctica Negativa”, p. 14.

²¹ “Afirmativo” en el sentido de acuerdo con lo que se percibe; queda claro que es “positivista”, y que por ello la Escuela de Frankfurt se concibe como antipositivista.

²² Max Horkheimer: “Sociedad en Transición. Estudios de Filosofía Social”, Península, Barcelona 1976, p. 62.

²³ Christian Duquoc: “Cristología. Ensayo Dogmático sobre Jesús de Nazareth, El Mesías”, Sígueme. Salamanca 1981, capítulo “Los Títulos de Cristo”, p. 135.

²⁴ Id. ant., p. 70.

XI

En síntesis nuestra tesis es que entre los primeros cristianos y los judíos (sobre todo fariseos) hubo una disputa de inteligibilidades. El ambiente de esa disputa fue una larga crisis de unos trescientos años de duración. Unos actores, los cristianos, orientan su acción discursiva en términos de la racionalidad axiológica; los otros seguirán los dictados de una racionalidad instrumental impulsados por el cálculo político (sea de ofensiva para la derrota al inicio, y luego para la conservación). Hay también en los fariseos y escribas una opción por permanecer fuera de los secretos y misterios del Reino. En esa confrontación era necesario redefinir el rol del fundador, sobre todo que su praxis socio-religiosa y política no se legitimó por carecer de resultados observables (a menos que sea un Mesías siervo que reivindicó para sí la obra oscura llevada a cabo por el justo, del que habla el Cántico del Déutero Isaías, en el capítulo 53).

El error de los judíos fue considerar que la racionalidad instrumental era operativa en un ambiente inexistente; en efecto, si hay lucha la economía no funciona, pero tampoco el orden político, por lo que no hay decisiones racionales. Pero, si bien los fariseos eran muy populares no crearon un sistema ideológico o sociocultural que impulsara al recambio del orden (los zelotes, que querían esto, parecen ser una minoría) y más bien se limitaban a esperar pasivamente un Mesías; por ello, tampoco crearon un sistema motivador que legitimara una salida política. Todo aquello exigía una clarificación valórica, por lo cual fue acertada la opción cristiana y, por ello, “perdiendo” al final ganaron. Pero, para ser justos, los procesos de crisis son impredecibles e indeterminados, ya que violan la “gramática de los procesos sociales” (la expresión es de Claus Offe).

En esa definición del rol uno de los rasgos que se enfatiza es la condición emancipatoria de Jesús, especialmente en la condición de siervo. En efecto, “por medio de su muerte, el justo que es el siervo, libra a los hombres de la perdición”, los salva; la idea queda más reforzada si el “Mesías trascendente no basa su poder sobre las naciones en un despliegue de su virtud, sino únicamente en su servicio [...]. El reino del Mesías trascendente no se construye según el modelo de los reinos de este mundo, cuya relación estructural es la que hay entre amo y esclavo...”, porque el reino de Dios es la ‘*negativización*’ de los reinos humanos²⁵.

En la configuración doctrinal –refundación del judaísmo, incorporación de nuevos elementos de pensamiento helenístico y fijación de límites respecto de otras doctrinas- la cristología pasa a jugar un rol clave. Como ese es un trabajo inmenso, la elaboración conceptual de la cristología quedará hecha finalmente en el Concilio de Nicea: allí quedará claro que Jesucristo es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.

²⁵ Duquoc, op. cit., p. 143.

Referencias

- Adorno, T. (1984). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.
- Aguilera, A. (1997). Lógica de la Descomposición. Introducción a Theodor W. Adorno. En: *Actualidad en filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Boff, L. (1974). *Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología Crítica para Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Latinoamérica libros.
- Duquoc, C. (1981). *Cristología. Ensayo Dogmático sobre Jesús de Nazareth. El Mesías*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1984). *Verdad y Método: fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1976). *Sociedad en Transición. Estudios de Filosofía Social*. Barcelona: Península.
- Ricoeur, P. (1970). *De la Interpretación: Ensayo sobre Freud*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Weber, M. (1987). *Economía y Sociedad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.