



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN  
FILOSOFÍA**

**HEGEL Y LEONARDO BOFF,**

**UNA TEOLOGÍA CRÍTICA.**

**(COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS)**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A :**

**GUILLERMO MARTÍNEZ PARRA**

**DIRECTOR DE TESIS: MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA GÓMEZ**



**MÉXICO, D.F.**



**2010**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Quiero dedicar este trabajo al profesor José Ignacio Palencia porque gracias a sus sugerencias y a su guía, a las discusiones y a sus observaciones, fue posible la realización de este texto, poniendo orden al desbarajuste que la mayoría de las veces le entregué.

Para Rocío por darme siempre su amor incondicional y su ternura confiable, por ayudarme a combatir a los feroces monstruos...

A los amigos de siempre. Queridos Vallejos, esta tesis es de ustedes y para ustedes.

A mi familia, por todo el apoyo.

# Índice

Introducción .....	4
Capítulo I. Leonardo Boff: utopía en la teología de la liberación.....	10
1.1 La utopía: ¿ensoñación del futuro o ilusión errónea? .....	10
1.2 La comunidad en su simplicidad. ....	13
1.3 El sujeto de la comunidad o la reantropologización del mundo trascendente. ....	25
1.4 Utopía en la teología de la liberación: un camino para América.....	32
Capítulo II. Hegel: la utopía de la libertad.....	43
2.1 Religar historia e infinito: sujeto y utopía .....	43
2.2 El sujeto hegeliano. ....	46
2.3 Hegel y la utopía.....	49
Capítulo III. Boff: propuesta metodológico-dialéctica. ....	63
3.1 Metodología en la obra de Leonardo Boff: análisis-socio-histórico, exegesis contextual y praxis.....	63
3.2 Método dialéctico: la construcción de una meta-lógica.....	70
Conclusiones .....	78
Post-Scriptum.....	84
Bibliografía principal .....	88
Bibliografía complementaria.....	90

Es necesario que precisamente el hombre derrotado pruebe de nuevo con el mundo de fuera.

Ernst Bloch

## Introducción

En el presente trabajo se analizará la relación existente entre utopía y filosofía de la religión en la obra de Hegel y de Leonardo Boff, especialmente en este último concentraremos nuestro esfuerzo. La tesis fundamental de este análisis se puede formular de la siguiente manera: hay en la obra filosófica hegeliana un planteamiento *utópico* desde la inmanentización del cual abrevan muchos de los planteamientos de los teólogos de la liberación, entre ellos Leonardo Boff, aunque esta influencia no sea reconocida o confesa por esos mismos pensadores, el concepto clave es, por tanto, el de inmanentización<sup>1</sup>.

Considero que es a través del análisis hegeliano de la religión que el concepto utópico o el proyecto utópico se va prefigurando, aunque ese movimiento se consolide en el saber absoluto, habremos de plantear una advertencia antes de seguir: este pensamiento utópico no es un pensar etapista. Rubén Dri destaca una primera concepción de la utopía que se puede comprender desde al terreno de la dialéctica hegeliana. Todo el trabajo de Dri se teje en torno a la tesis de la utopía cuando habla de “la construcción de los sujetos”, del saber absoluto como “el horizonte”:

El saber absoluto es el horizonte que mueve todo el proceso, es el foco que todo lo atrae, pero al que nunca se alcanza, o al que siempre se alcanza, pero que en ese momento se vuelve a alejar. El saber absoluto ya está presente en el primer momento, el de la certeza sensible. Está allí en el fondo, como motor, como impulso que no permite que el sujeto en ningún momento se detenga<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Entendemos aquí por el concepto de inmanentización: el fenómeno de la relación entre lo inmanente y lo trascendente, superando cualquier tipo de dualismo, esto es, se parte de una reflexión en la que finito e infinito se constituyen en una unidad; ambos momentos se determinan. No se trata de pensar la separación de los movimientos históricos y su trascendencia. Por el contrario, se trata de analizar la realización de lo infinito en lo finito.

<sup>2</sup> Rubén Dri, *La utopía que todo lo mueve*, Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del espíritu, Editorial Biblos, Argentina, 2001, p. 12. El trabajo del filósofo argentino es particularmente importante porque es resultado de un cuidadoso análisis de la *Fenomenología del espíritu*.

Para ir argumentando nuestra propuesta analizaremos tres vetas que como ejes iluminan la cuestión.

En primer lugar, resultará fundamental dilucidar qué entendemos por “*comunidad*”, sobre todo, en el sentido vinculante referido al contexto Cristiano<sup>3</sup> desde el cual reflexiona Boff. En segundo lugar, será pertinente mostrar la comprensión del “*sujeto*” que realiza dialécticamente esa utopía. En tercer lugar, debemos aclarar qué entendemos por “*pensamiento utópico*”, su origen, antecedentes y las formas en que puede estar implícito en el discurso hegeliano, además del planteamiento crítico que se realiza desde la interpretación del trabajo de Ferrari para retomar varios de los planteos de Hegel.

Para tratar la temática sobre la utopía analizamos algunas de las obras de Ernst Bloch, Leonardo Boff y Horacio Cerutti quienes abordan el tema de manera explícita. Aunque recurro a tales fuentes me concentraré específicamente en el discurso de Boff. Voy a contrastar la crítica de ambos pensadores, Hegel y Boff, sobre la religión, que en ese punto sin lugar a dudas coinciden, para posteriormente oponer un análisis crítico entre las obras de Boff y Cerutti.

---

No podemos dejar de mencionar el paralelo que hay entre las líneas en cuestión y la definición que hace Dri de la utopía: “Por utopía (palabra de raíz griega que significa ‘no-lugar’) entendemos el proyecto de un futuro deseable. Toda creación tiene como paso previo este proyecto. Nada creativo y, en consecuencia, liberador, puede realizar el hombre si no es capaz de esta anticipación utópica. El futuro debe ser imaginado, soñado, acariciado, querido intensamente. Entonces la utopía se transforma en un poderoso medio de acción que comunica fuerzas e impulsa a la acción. No es opio adormecedor, sino fermento incitador a la vida y a la acción transformadora”. Rubén Dri, *Poder y utopía en la iglesia nicaragüense* en CENCOS No. 7, México, pp.11-13, julio de 1984.

<sup>3</sup> Es preciso aclarar, desde ahora, que aunque el cristianismo profesado por Hegel no es el cristianismo católico yo uso la expresión extendiéndola al planteamiento de Leonardo Boff. Por lo demás, es de destacarse el hecho del intercambio discursivo de los teólogos de la liberación de vertiente católica con el cristianismo protestante, varios de los pensadores de esta vertiente también participaron en el origen y gestación de la teología de la liberación.

Con todo, la idea de contemplar a la comunidad cristiana no será un presupuesto determinado que conduzca como un *a priori* para después concluir que es la configuración más acabada de la perfección humana. No se trata de retornar a un estado que se presuponga como perfecto. No hay en nuestro trabajo ni en la obra de Hegel y menos en la obra de Boff una propuesta impregnada de un deseo nostálgico que en germen lleve dentro de sí una posición de cuño conservador, o ciertas visiones arcaizantes que persisten en la creencia de que todo pasado fue mejor. La propuesta es la siguiente: asumir que la vida de la comunidad cristiana puede ser un elemento utópico crítico de nuestra época, siempre desde el futuro posible y nunca desde un pasado osificado u osificante.

Iremos aclarando el concepto de “comunidad” que se encuentra en la base de la teología de Leonardo Boff, enlazando con ello la tónica de la *inmanentización* del fenómeno religioso, lo que nos interesa precisamente<sup>4</sup>. Tal *inmanentización* se opera también en la obra hegeliana. Ello no quiere decir que la manera de presentar tal fenómeno sea simplemente casual o estrictamente lineal.

Tal es la “hipótesis” de lectura que he seguido para realizar el análisis conceptual de la obra de Boff. No estoy pensando en que Boff sea hegeliano. Guardando las distancias, creo que en las reflexiones filosóficas hegelianas encontramos cierta fuente de la cual podemos beber para nuestro fin. La inmanentización del reino de Dios (Boff) y la inmanentización del reino de la libertad (Hegel) obedecen a un proceso similar, aunque con efectos diversos.

Posteriormente, dirigiremos nuestra atención por un solo interés: mostrar claramente la constitución de los sujetos que hacen efectiva esa utopía. Los sujetos se desempeñan en la tensión entre la utopía y la comunidad cristiana en la construcción del reino de Dios, es aquí donde se hace patente, la diferencia entre el pensamiento filosófico hegeliano y la apuesta teológica de Leonardo Boff.

Con tal interpretación llegaremos a concluir que sin la comunidad cristiana en acción no hay reino, pero sin la concretización del reino en la historia tampoco puede existir una comunidad cristiana. Así quedaría apreciada la dialéctica propuesta por Boff en la historia que actúa en pos del reino.

En nuestras consideraciones intentamos registrar y analizar de manera suficiente la influencia del pensamiento hegeliano en uno de los representantes de la teología latinoamericana. En muchos casos la influencia es menos clara, especialmente en este terreno de los teólogos de la liberación, porque parece que la incidencia inmediata es en mayor medida la de Marx, esa es la versión difundida y divulgada, pero ya entrando a la hondura del pensar de los teólogos

---

<sup>4</sup> Esta categoría permite distinguir la filosofía emergida en Nuestra América, pero que va más allá, decir pensamiento nuestroamericano sugiere la asunción de la historia en el núcleo del planteamiento utópico, además de recuperar críticamente la producción filosófica propia de nuestra región, sin, por ello, olvidar la tradición filosófica mundial. El término es acuñado por Horacio Cerutti y se desarrolla a lo largo de sus últimos ensayos, pero es quizá en su último texto: *Filosofando y con el mazo dando* que adquiere un sentido más definido.

latinoamericanos podemos caer en la cuenta de que sus fuentes son diversas, más que las consideradas en gran parte de los casos.

Asociar directamente el pensamiento de esos teólogos a un tipo de marxismo y meterlos a todos en el mismo saco es reductivo e improductivo, no lo es menos el asociarlos sin mediación alguna al hegelianismo, creemos, sin embargo, haber demostrado que, aunque la influencia no es confesa, se pueden encontrar nudos problemáticos y vasos comunicantes en los discursos, entre ellos los tratados aquí: la interpretación de la utopía, el concepto de comunidad, la metodología dialéctica, la recuperación de lo humano operando históricamente.

Es especialmente positivo pensar que avanzamos un pequeño paso porque a la teología de la liberación se le ha vinculado a una posición política ceñida a una interpretación marxista que también puede ser de “divulgación”, ésta no da cuenta ni del marxismo ni de la misma teología de la liberación, puesto que, en la mayoría de las ocasiones los confunde<sup>5</sup>.

Nuestra visión fenomenológica obliga a una revisión histórica: la gran contribución de Hegel al terreno de la filosofía es retomada por un gran número de representantes de la teología de la liberación; la *historia* es el punto de inflexión de la reflexión filosófica hegeliana que toma un camino diverso en el pensar nuestroamericano, éste es el nudo del primer capítulo de nuestra tesis, pues con la historia se ligan: subjetividad, comunidad y utopía<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Definitivamente podemos ahora desde una base más acabada comenzar a construir un edificio más alto, es decir, ahora bajo el entendido de que la “superación” (*Aufhebung*) del pensamiento hegeliano en América Latina era o es casi un “hecho”, se requiere el inicio de una revisión histórica-filosófica del acontecimiento en cuestión, viendo ¿qué es lo recuperado? y ¿cómo se le recupera?, ¿qué es lo que se critica? y ¿cómo se le critica?

<sup>6</sup> No se trata de una mera traspolación de conceptos o de querer interpretar y leer a Hegel desde una posición inmovible, incluso anacrónica, no se trata de ninguna imposición de lectura sino, justamente, de una hipótesis de lectura. En la forma en que nosotros concebimos la producción filosófica, creemos necesario partir de hipótesis, no de afirmaciones o de una formulación de teorías acabadas, tampoco creemos que se pueda forzar el cuerpo de la obra hegeliana, hay un proyecto utópico implícito así sea el de la búsqueda del saber absoluto, aunque nosotros hemos intentado demostrar que el pensar utópico de Hegel se desarrolla en el plano de la libertad.

\* \* \*

Es necesario para nuestras intenciones aclarar el sentido de lo que entendemos por “*utopía*”, aquí voy a tomar específicamente dos textos para reforzar la interpretación: el *Principio esperanza* (1938-1947) de Ernst Bloch y *Ensayos de utopía I y II* (1989) de Horacio Cerutti. El concepto de la utopía ha sido tratado por una variedad numerosa de autores que van desde Tomás Moro, pasando por Campanella, llegando a nuestra América con los intentos de realización por Vasco de Quiroga.

Es menester superar la visión simplista y hasta reduccionista de la utopía, sin olvidar que muchos pensadores en el continente o en otras latitudes ya lo han intentado, es el caso de los autores ya mencionados: Bloch y Cerutti<sup>7</sup>. Con esa primera dificultad salen a la luz muchas más. Por lo menos señalemos otra, procedimental y metodológica, que consiste en investigar en un autor como Hegel el desarrollo de un “proceso utópico”, cuando él mismo no utiliza la noción de forma explícita.

Hay que diferenciar entre el postulado teórico de la utopía como un referente siempre implícito y un referente explícito; considero que el pensamiento utópico del pensador alemán se puede rastrear, haciéndose definitivamente claro en su práctica filosófica, es decir, desde la posición que ocupa la crítica y la autocrítica en su obra.

La existencia de una forma factible de entender la utopía en la obra hegeliana es más que como un “camino”, un entrecruzamiento de conexiones desarrollándose y tocándose entre ellas. En el pensar latinoamericano de la teología de la liberación, el entrecruzamiento es lo que a nosotros nos interesa, pensamos que hay elementos teóricos de la obra hegeliana que se encuentran permanentemente presentes en la teología de la liberación, tal es el caso de la “dialéctica” o de la recuperación de la “historia”, particularmente en

---

<sup>7</sup> Por sus tratamientos se desliza una idea de lo concreto posible, aunque existen visiones que traducen el término en forma peyorativa o señalan sólo su carácter defectivo. Resulta pertinente, por tanto, mostrar la cara de la moneda que corresponde a lo real posible.

el caso de Leonardo Boff que se incrusta en el terreno teológico más que en el filosófico<sup>8</sup>.

Nuestra investigación comienza a partir de una relectura de Hegel, aunque en la exposición de la tesis hube de dejar fuera de ella, casi en su totalidad ese, elemento fundamental en el que la propia exposición sobre Leonardo Boff se sostiene si considero que es importante rastrear y documentar la recepción, apropiación o reinterpretación nuestroamericana del pensar hegeliano, no sólo en el quehacer académico. Pero explicitar en esta tesis mi comprensión o lectura de Hegel hubiese desbordado los límites que para la exposición de la investigación realizada establecen las normas vigentes.

---

<sup>8</sup> Esta forma de proceder implica ir en contra de aquellos que piensan que por lo corto de sus antiparras Hegel no alcanzó a pensar el mundo y la realidad como un sistema abierto, ni siquiera logró pensar el continente americano como parte de la totalidad. Las críticas al eurocentrismo hegeliano son irrefutables, pero ello no invalida el sistema y sí nos ofrece herramientas para pensar nuestra realidad latinoamericana, una realidad no sujeta explícitamente a un pensamiento sistemático.

## Capítulo I. Leonardo Boff: utopía en la teología de la liberación

### 1.1 La utopía: ¿ensoñación del futuro o ilusión errónea?

Se puede señalar la influencia recibida por Boff del pensamiento de Ernst Bloch, es más, no es Boff el único que recibe tal influencia, es todo un “sector” de la teología de la liberación<sup>9</sup>. Así lo considera también Cerutti: “La recepción cristiana enfatiza el ingrediente utópico del marxismo, en continuidad con el magisterio de aquel ‘ateo formador de teólogos’, el filósofo alemán Ernst Bloch. El análisis de la dialéctica denuncia/anuncio ha ocupado abundantes páginas en la reflexión latinoamericana”<sup>10</sup>.

Por eso resulta pertinente y justificado el hecho de observar cómo se comprende la utopía en relación con la ilusión, el sueño, la historia y la esperanza. Veamos el sentido primero de ilusión. El concepto también posee graves problemas, porque sobre él se deslizan oposiciones de sentido: por un lado tiene una connotación que ratifica a la ilusión como matriz generadora de posibilidades futuras; a pesar de ello, fue desechada durante mucho tiempo su importancia para la filosofía, pues se le consideraba como un elemento altamente volátil, si se nos permite la metáfora, por su cercanía epistemológica a la falsedad, al error e incluso a la mentira.

Con la ilusión también suele desacreditarse al sueño, casi por las mismas razones pero con la atenuante, para la ilusión, de encontrarse en un estado consciente cuando hace su aparición. El problema, ¿o virtud?, para el sueño es ser un estado de la realidad que se vive de forma inconsciente. Especialmente Bloch lo refiere a la época del romanticismo alemán:

[...] El romántico puro no quiere ya saber si en su poesía impera un caos subconsciente o una fantasía conscientemente conformadora y transformadora. Para el romántico el sueño nocturno se halla lejos de

---

<sup>9</sup> Hago uso del concepto de “sector” para indicar que es válido hablar de diferentes posturas al interior de la teología de la liberación, tal como acontece en la filosofía de la liberación. El concepto es utilizado por Cerutti, con tal noción se quiere expresar la diferencia discursiva, la toma de posición y la participación dentro de los movimientos de finales de los años sesenta y principios de los setenta por parte de los filósofos de la liberación.

<sup>10</sup> Horacio Cerutti, *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, UNSL, Argentina, 2008, p. 158.

todos los conceptos de tiempo y espacio de la actual sobriedad, lejos de todas las formas causales y de identidad de la corteza gris de la civilización; tiene estructura prelógica, y también un elemento arcaico contra la amplitud, el mañana, el futuro del día [...]¹¹.

Esta es una de las definiciones del sueño nocturno asociado a la fantasía, a lo ilusorio, al inconsciente que lo condiciona en apariencia de forma causal. Esta parte romántica pervive en la reflexión latinoamericana, incluso en la tradición revolucionaria, aunque en algunos casos se ha cargado la posición de la reflexión hacia el conservadurismo. El retorno a lo arcaico, a lo pasado no nos abre la amplitud de miras hacia el futuro aun cuando se presente como superación transformadora de la realidad, deberíamos hacer un análisis más acabado sobre este tema en la utopía latinoamericana. Hay que reconocer, sin embargo, la aportación del romanticismo, pues en pleno siglo de las luces recupera esa otra dimensión de lo humano como prolongación de creatividad e imaginación. Es la otra definición del sueño que aquí nos interesa, pero creíamos necesario explicitar la diferencia que establece Bloch, observemos, ahora, una segunda definición, en donde el “sueño nocturno” y el “sueño diurno” se complementan:

[...] La percepción, por tanto, de que la gravidez arcaica puede ser, en verdad, una gravidez utópica explica finalmente la posibilidad del entrelazamiento del sueño nocturno y el diurno, *da explicación y solución a un posible entrelazamiento parcial de las ensoñaciones*. Y siempre con el primado de la fantasía diurna: no es lo utópico lo que capitula aquí frente a lo arcaico, sino que es lo arcaico lo que capitula, dado el caso, y por razón de sus elementos incompensados, frente a lo utópico; todo otro entrelazamiento y toda otra explicación es mera apariencia [...]¹².

Soñar sueños diurnos de liberación siempre ha sido tarea del pensar latinoamericano, eso se refleja en la teología de la liberación y en la filosofía. La utopía ha sido permanente en nuestras tierras. No hemos perdido la posibilidad de soñar, aunque en ocasiones se pase por alto el sueño diurno y se sueñe sólo un sueño nocturno. La teología de la liberación siempre ha hecho su trabajo para soñar sueños:

---

¹¹ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Editorial Trotta, Madrid, segunda edición, 2007, tomo I, p. 133.

¹² *Ibid.*, p. 135.

Ésta es nuestra posición, llena de esperanza. Estamos en el umbral de un nuevo salto cualitativo, hacia más complejidad y, en consecuencia, mayor interdependencia, mayor vinculación de todos con todos, y más oportunidades para la cooperación, la sinergia y la solidaridad. Alimentemos la esperanza de alcanzar este nivel [...].

[...] La suma de esas energías curvará la flecha del tiempo y hará que apunte hacia adelante y hacia arriba, rumbo a una humanidad más sensible, cuidadosa, responsable, fraterna, espiritual y sabia.

¿Es una utopía? Sí, pero una utopía necesaria, sin la cual la vida perdería su sentido, y el largo camino de 13,700 millones de años de evolución sería un absurdo. Sólo los espíritus mediocres creen que el horizonte alcanza apenas la línea de la próxima montaña y que no existe nada después de ella. La utopía rebasa todo horizonte, y es anticipo de lo que será: la esperanza en plenitud<sup>13</sup>.

Se confirma lo dicho por Cerutti, por todos lados resuena la influencia del filósofo alemán, pero reinterpretada, reasumida, y, si se quiere, soñando un sueño propio. Se dignifica aquí el soñar nuestroamericano, de una América que es nuestra, pero todavía no, observemos que en la obra ceruttiana también se respira esa adopción del pensamiento utópico, claro que con sus aportaciones y críticas incisivas al eurocentrismo de Bloch; lo mismo que nuevas interpretaciones y descubrimientos provisorios:

[...] Los tres éxtasis de la temporalidad son uno y lo mismo si impera el reino de la inercia y la imitación. El presente puede constituirse en la articulación *ruptural*, que permita cancelar dimensiones sidas para abatir virtualidades. Por ello el ave de Minerva no puede ser el símbolo de la filosofía latinoamericana. La misión de ésta no puede consistir en justificar *post festum* el devenir histórico, para consolarnos con la creencia de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. La filosofía latinoamericana debe consistir en un pensar *auroral*, que denuncia lo nocturnal y anuncie como la matutina calandria el nuevo día. Sin embargo, para paliar el riesgo de proferir una palabra impotente, la calandria debe trabajar de consuno con el colibrí, el ave americana que al medio día quiebra con su pico la clausura de la flor [...]<sup>14</sup>.

En la obra del profesor Horacio se anuncia el marcado acento por la constitución de un futuro mejor, desde la utopía, pero con los ojos puestos en el presente, esto es, la afirmación de cierto “pesimismo de lo real y optimismo del

---

<sup>13</sup> Leonardo Boff, *¿Ángel o demonio?, El hombre y la explotación ilimitada de la tierra*, Dabar, México, p. 200.

<sup>14</sup> Horacio Cerutti, *Presagio y tópica del descubrimiento. Ensayos de utopía IV*, UNAM, México, 1991, pp. 42-43.

futuro”. Como se ve, hay en el texto una amalgama, si se quiere, del tiempo, quizá por ello también puede pensar al “utopista” como impermeable a los utopismos, es decir, el utopista sabe que puede caer ya en cuanto al proyecto que se realiza en cierto “deber ser”; pero no es el caso del utopista que siempre toma en cuenta el engarce de las temporalidades y la lectura de lo real. La afortunada metáfora de Roig que muestra los sueños diurnos, los sueños que despuntan también con el amanecer, se complementa con la imagen del colibrí que justamente aparece “al mediodía”, es el mediodía de la historia que se encuentra entre el día matinal del futuro y la historia del pasado. Siempre esta lectura permite hacer y rehacer la historia.

## **1.2 La comunidad en su simplicidad.**

El presente capítulo tiene por objetivo examinar la noción de “*comunidad*” a la cual se recurre en la teología de la liberación, puesto que tal concepto está lleno de aperturas de sentido que pueden enriquecerlo o vaciarlo de contenido. Se trata, pues, de revisar la concepción y el cambio de ésta que se ha operado en la obra de Leonardo Boff, ya que en algunos de sus textos puede ser comprendida la comunidad como una comunidad que constituye a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). En otros momentos esa comunidad parece extenderse más allá, es decir, se *amplía* el término abarcando con ello a todos los creyentes; pero también, en su última época parece atender al concepto de la “*Gran Familia Humana*” (esto es solamente un primer acercamiento). Incluso en sus últimos trabajos, el concepto se *extiende* a tal grado que abarca a toda la comunidad de vida, comunidad viviente, la comunidad biótica o bio-comunidad<sup>15</sup>.

Es preciso efectuar una aproximación al tratamiento que se ha hecho del tema; por tanto debemos preguntarnos ¿cómo es que se comprende este

---

<sup>15</sup> Antes de continuar con la investigación de la hipótesis propuesta, habré de advertir que quien espere encontrar un texto que sea teológico se decepcionará, la razón es que este trabajo intenta sistematizar algunos temas tratados por Boff pero desde la óptica de la filosofía, nuestro método no es pues exegético, aunque recurrimos a ciertos elementos propios de la exegesis, sino analítico y dialéctico.

concepto? Porque según la hipótesis que trabajamos en este texto, es desde tal término en relación con la figura del Jesús histórico como se forja el elemento utópico, al tiempo que, se edifica una interpretación de la liberación. Es oportuno también decir que no debemos confundir liberación con libertad, puesto que el sentido que cobra la liberación en el pensamiento *nuestroamericano* es de un peso mayor.

En la tradición que surge en los años sesenta y setenta, específicamente, en Brasil se consumó un trabajo teórico importante respecto de la definición de comunidad. La reflexión estuvo marcada por matices: en algunos casos se muestra bien cómo el concepto de “pueblo” coincide con el de comunidad; en otros momentos, el concepto se vincula no con cualquier pueblo sino particularmente con el “pueblo de Dios”, esto quiere decir que abraza a la comunidad de creyentes. Así define Frei Betto a la comunidad, como comunidad eclesial de base:

Las comunidades eclesiales de base (CEBs) son pequeños grupos organizados en torno a la parroquia (urbana) o de la capilla (rural), por iniciativa de laicos, padres u obispos. Las primeras surgieron por los años 1960, en Nísia Floresta, arquidiócesis de Natal, según algunos investigadores, o en Volta Redonda, según otros. De naturaleza religiosa y carácter pastoral, las CEBs, pueden tener diez, veinte o cincuenta miembros [...].

Son comunidades, porque reúnen personas que tienen la misma fe, pertenecen a la misma iglesia o viven en la misma región. Motivadas por la fe, esas personas viven en una co-munión, en torno a sus problemas de sobrevivencia, de vivienda, de luchas por mejores condiciones de vida y de ansias y esperanzas liberadoras [...]<sup>16</sup>.

Con estos elementos podemos comenzar nuestra reflexión filosófica, en el terreno del concepto y ceñidos a nuestra guía de lectura. La comunidad es entonces un grupo de la población, es decir, está delimitada claramente en las relaciones interpersonales ejercidas en la *cotidianidad* de la existencia. Aquélla es la unidad de los diferentes pero que son conocidos. La comunidad implica la

---

<sup>16</sup> Frei Betto, *O que é comunidade eclesial de base*, Koinonia, p.7. Para el presente trabajo voy a realizar la traducción libre de algunos de los pensadores brasileños que estaré citando a lo largo del texto, para que la lectura sea más ligera.

relación entre diferentes individuos que se han juntado para algo, se reúnen para cumplir fines específicos<sup>17</sup>.

Esta visión de la comunidad no implica de inmediato la dimensión religiosa. Los hombres siempre hemos vivido en comunidad, esto es, convivido. En esa coexistencia y frente a las urgencias históricas se organiza la comunidad de base. Nuestro interés se centra en el proceso genético de esa comunidad, es decir, cómo va pasando de ser una colectividad particular hasta convertirse en una comunidad universal o “cósmica”, es decir, el paso de lo singular a lo universal.

En cuanto a la situación política y social, los primeros grupos se organizan en torno a la Iglesia o la parroquia, la comunidad entonces se extiende más allá de los límites de una asociación de personas que comparten ciertos fines (se comprende en el terreno de la religión Católica). La vinculación comunitaria se presentará desde la fe, la comunidad la constituyen los miembros que profesan una misma fe, que detentan cierto tipo de valores y cierto tipo de relaciones interpersonales en relación con sus creencias. Una fe que, además, desde su origen pretende ser universal.

Leonardo Boff comenta que la práctica comunitaria se concreta en la práctica de las virtudes como la *convivencialidad* y la *hospitalidad*, además de la *responsabilidad* y la *tolerancia*. Así explica el surgimiento de la convivencialidad a partir de dos experiencias: la pedagogía de la liberación y la experiencia de las CEB. Sobre estas últimas refiere de un modo muy simple que, “significaron una verdadera ‘eclesiogénesis’, la reinención de la Iglesia a partir de la fe del pueblo y de las bases sociales”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Para no hablar en el aire e ir ubicando las dimensiones históricas del proceso, tenemos que pensar en que la relación de la comunidad religiosa tiene peculiaridades en el continente nuestroamericano. De tal manera lo declara Frei Betto “Al suprimir los canales de participación popular, el régimen militar hizo que ese mismo pueblo buscara un nuevo espacio para organizarse. Ese espacio fue encontrado en la Iglesia, única institución del país que, por su índole histórica, escapa al control directo de los poderes públicos. Los militares no tenían cómo decretar la destitución de Paulo Evaristo Arns, como arzobispo de Sao Paulo, ni podían nombrar un general de reserva para presidir la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil...”. El golpe en Brasil acontece en el año de 1964.

<sup>18</sup> Leonardo Boff, *Virtudes para otro mundo posible. Convivencia, respeto y tolerancia*, Tomo II, Sal Terrae, Santander, p. 28. Cabe aclarar que la experiencia comunitaria no se expresa únicamente en un conjunto de creyentes profesando alguna fe particular, ella es activa y posee la característica de generar una nueva Iglesia, el sujeto que opera la acción es el sujeto creyente integrado en la colectividad. Pero para complicar más las cosas, se introduce el concepto de *pueblo*. Un término que ha sido muy

La “reinención” de la Iglesia que pasa por el pueblo es la “reinención” desde abajo, esto es, la base de creyentes se encuentra convencida de que su papel transformador dentro de la Iglesia se halla al lado de la institución. Empero va más allá. De hecho, la colectividad de creyentes asume un papel crítico-práctico en la transformación de la realidad. No es gratuito, por ejemplo, que Frei Betto recupere aquella frase de Tomás de Aquino, quien asevera que “la realidad extrapola el concepto”<sup>19</sup>. Bajo esta óptica debemos tener siempre en cuenta que la teología de la liberación aparece en un contexto de extrema urgencia, en medio de dictaduras militares, de persecución política y represión social. Las comunidades eclesiales de base experimentan, practican el hábito de la “convivencialidad” y de la “hospitalidad”. *De facto*, las comunidades de base hacen teología, sobrepasando la estructura academicista, aunque con ello no se niega la posibilidad de construir la argumentación teórica rigurosa necesaria para mostrar los fines y los proyectos que se quieren constituir.

La “convivencialidad” supone asumir la responsabilidad de encontrarse en la comunidad, de comprometerse por las consecuencias de la acción política. Y no hay, en ello, una reducción política del fenómeno religioso. Por el contrario, el fenómeno religioso se comprende más rico en la teología popular y en la práctica política concreta de la comunidad. Con ello no se pierde el rumbo de la fe, sino que se va reforzando. Analicemos un largo párrafo sobre lo que significa ser comunidad:

*Las CEBS se caracterizan por el hecho de ser comunidades; es decir, por ser una realidad constituida por unas relaciones directas, igualitarias, incluyentes, solidarias y fraternas. Se llaman de base porque, en su inmensa mayoría, nacen de los estratos más ‘bajos’ de la sociedad y de la Iglesia, es decir, de los contextos populares, de los pobres, de los trabajadores con bajos salarios, de empleados y subempleados. En suma, nacen del encuentro de quienes se ven al margen del proceso social dominante. Y lo de la base tiene también su sentido eclesial, porque tales comunidades surgen de entre los laicos y laicas, de entre quienes no*

---

recurrente en la teología de la liberación, aunque también lo ha sido para el análisis político y social *nuestroamericano*. Después, el pueblo adquiere una ampliación metafísica de sentido, porque es considerado como *pueblo de Dios*, para posteriormente ser bajado al mundo y ubicarlo como el *pueblo pobre*, el *pueblo victimado*, el *pueblo sufriente* o *doliente*.

<sup>19</sup> Frei Betto, *O que é comunidade eclesial de base*, Koinonia, p. 4.

*tienen poder alguno en la Iglesia, de entre quienes forman la masa de los fieles y son conducidos y animados por el clero (las cursivas son mías)*<sup>20</sup>.

La comunidad posee por tanto un triple sentido. En primer lugar, es la organización en la cual se relacionan de forma inmediata los individuos que se conocen cotidianamente a partir de relaciones fraternales, filiales o de solidaridad. En un segundo sentido, las podemos analizar desde su condición dentro de la estructura social, las comunidades son erigidas en su mayoría por miembros de la clase subalterna, individuos situados en la escala social más baja, miembros de ciudades perdidas, de chabolas, de favelas en las zonas periféricas a las ciudades; mientras que, en el campo son fundamentalmente compuestas por campesinos y pequeños agricultores. En un tercer sentido, la comunidad forma parte de la base de la Iglesia, esto es, dentro de la estructura piramidal eclesial, la comunidad se encuentra en la base, son los “laicos” y “las laicas” que buscan transformar la realidad de su Iglesia; podemos decir que la comunidad está conformada por aquellos que no detentan el conocimiento de los símbolos. Puesto que, el valor religioso se encuentra controlado por una casta que organiza el saber del culto y de la tradición desde una plus-simbología.

El papa, el obispo, el sacerdote, la monja, el laico, en las diversas estructuras, encuentran un espacio determinado y una movilidad compleja. El excedente simbólico se distribuye si se quiere inequitativamente. Los símbolos son adaptados y acomodados no a las necesidades de la comunidad religiosa en su conjunto, sino a las necesidades del sector dominante de esa comunidad. Clodovis Boff comenta al respecto de la comunidad:

Notemos también que en este texto hablaremos normalmente de “pueblo”, comprendiendo por este término el conjunto de las clases oprimidas o subalternas; entenderemos siempre “pueblo” no en sentido clásico (de nación), mas en sentido clasista (de “clases populares”). De resto, es como “pueblo” que en lo personal se acostumbran autodenominar los grupos de trabajo popular. En otras ocasiones, “pueblo” querrá decir simplemente la comunidad popular con la que se está trabajando.

---

<sup>20</sup> Leonardo Boff, *Virtudes para otro mundo posible. Convivencia, respeto y tolerancia*, Tomo II, Sal Terrae, Santander, p. 30.

Ahora, en el caso en que el sentido (conceptual) sea distinto, la significación (objetiva) es la misma, nos referimos en el fondo a la misma cosa<sup>21</sup>.

Resulta obligado mostrar que la noción de *comunidad* que los teólogos de la liberación comparten, porque su reflexión surge de un segundo movimiento de la acción, es un término no clásico, en el sentido en que la tradición política lo contempla. No es que la nación no se manifieste en esos elementos, es sobre todo que la nación misma es un concepto abstracto: en él, de hecho, no se pueden mantener las dimensiones de la diferencia. La diferencia es subsumida en una inclusión formal pero no en una real. La conciencia de la diferencia no es real sino simulada<sup>22</sup>.

La comunidad entonces es un entramado de relaciones sociales que se mantiene en condiciones de opresión material y espiritual que intenta superar. El sujeto que aquí se construye no es un sujeto que tenga en sus manos los medios de producción material para la producción y la reproducción de su vida; pero tampoco detenta el control de su producción espiritual. La producción espiritual le viene dada de fuera, esto lo hace concebirse a sí mismo como un sujeto pasivo que percibe el destino de su vida independiente de su trabajo. La producción simbólica de su ser le viene dada desde las instituciones culturales, sociales, políticas y económicas, esto es, existe una explotación del imaginario metafísico, por supuesto que la Iglesia es una de esas instituciones<sup>23</sup>.

Para el presente estudio resulta relevante mostrar cómo la economía del símbolo se convierte también en un elemento de liberación cuando la comunidad se apropia de sus medios de producción y de su excedente en la "*representación*". Para hacer la crítica pertinente al sistema eclesial tradicional

---

<sup>21</sup> Clodovis Boff, *Como trabalhar com o povo*, Koinonia, [s.n.].

<sup>22</sup> En la tradición política se ha identificado al "*pueblo*" con la "*nación*", mientras que, en la propuesta de *la teología de la liberación* el pueblo paulatinamente se va no identificando con la comunidad, sino que la comunidad se abre al pueblo; ya que el concepto muestra el vínculo de *apertura, aproximación, ampliación e inclusión*.

<sup>23</sup> Véase el texto de Leonardo Boff titulado: *Iglesia carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Editorial Sal terrae, España, 1982, p. 262. Todos los tópicos que mencionamos arriba son tratados puntualmente por Boff, particularmente se deben revisar los capítulos tercero y cuarto. El nudo de la discusión gira alrededor de la defensa de los Derechos Humanos hacia el exterior de la Iglesia, pero presentando la contradicción práctica que se mantiene en la violación de tales derechos hacia el interior de la Iglesia Católica.

nos referiremos al mismo “fundador de la comunidad cristiana”. Tal es el caso al cual alude nuestro teólogo brasileño, Frei Betto:

En la lectura inevitablemente ideológica del evangelio, pero iluminada por el espíritu de la fe, se ve que la manera por la cual *Jesús de Nazaret asumió su posición de hombre en el mundo* (sistema de actitudes) y *anunció el Reino de justicia y amor* (sistema de ideas) *construye una crítica implacable al modo de producción capitalista y a la ideología que lo penetra*. Lo que no significa que, en la cabeza de Jesús, hubiese pasado la idea de previamente condenar el capitalismo. *Jesús condenó todo aquello que oprime y aliena [...] Jesús ejerció así una crítica a todos los regímenes, sistemas y modos de producción que crean obstáculos al hombre, llamando a la plenitud de libertad y de amor, en la comunión con los otros hombres y con Dios* (las cursivas son mías)<sup>24</sup>.

Como podemos observar, las dimensiones del concepto de comunidad son flexibles, lo cual permite que el concepto mismo no sea delimitado del todo: el límite se va sobrepasando según el momento histórico de la acción. Pero, la comunidad será una piedra de toque para las relaciones injustas que se mantienen en la sociedad capitalista.

La práctica, la “realidad”, siempre se encuentra atravesando al “concepto”, en realidad, sucede que el concepto de comunidad se amplía a tal grado que es capaz de adquirir nuevas re-significaciones, por eso el término no se encuentra condenado a ser una mera comunidad de creyentes. Por lo tanto, puede concebirse a sí misma, la comunidad, como una Comunidad Ecológica de Base o como parte de la Gran Familia Humana, este análisis lo dejamos para después<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Frei Betto, *O que é comunidade eclesial de base*, Koinonia, p.7.

<sup>25</sup> En el planteamiento de Leonardo Boff hay una acumulación de conocimientos de diversas áreas, lo cual no implica que la manera en que se hace uso de esa gama de conocimientos y de descubrimientos científicos sea cualitativamente mejor a cualquier otro planteamiento. La manera de organizar esas interrelaciones, los ejes de cada materia, terminan siempre yendo a donde Boff los dirige, esto es, Dios, en un argumento circular del cual es imposible salir. Hay en la obra de Leonardo un destacado mecanicismo del que no puede escapar. Su fe condiciona la lectura que hace de la realidad. El núcleo de toda ciencia, de toda salvación, de toda esperanza humana será Dios: Probablemente ese sea el problema que hay que cuestionar en la obra de Boff. No se trata de cuestionar a ultranza la fe del individuo, ni de atacar sin miramientos su postura, se trata de mantener una clara visión de conjunto de su “sistema teológico”. Se trata de ver qué tanto aporta esta visión para la transformación del mundo actual. El cambio social, político y cultural no vendrá marcado por el paso de las instituciones eclesíásticas ni por las comunidades de base, ni por la Iglesia popular o la Iglesia jerárquica, lamentablemente este sueño no es ya posible incluso siendo deseable, porque toda comunidad representada habrá de dejar algo fuera de sí, es decir, será excluyente. Este es el caso de las

Regresemos por un momento al punto de partida, esto es, analicemos el fenómeno de comunidad como un concepto epistemológico; él se encuentra fundado en una práctica determinada y determinante de su realidad. La comunidad es el conjunto de individuos, de seguidores de las enseñanzas de Jesús como el Cristo, mantienen un cúmulo indeterminado de relaciones con el fin de que la vida se produzca y reproduzca. En la práctica profética de Jesús se confirman las denuncias de injusticia, de minusvaloración del ser humano y plusvalorización de los sistemas dominantes. Luego, de tal planteamiento se desencadenan consecuencias éticas, pero también políticas, porque la práctica del fundador de la comunidad cristiana no es en abstracto. Así lo muestra Frei Betto:

Pretender “despolitizar” a las comunidades sería castrar su carácter pastoral liberador y tornarlas mera caja de resonancia del discurso eclesiástico-político dominante, profundizando la introyección de la ideología del opresor en la conciencia del oprimido. Sería una inversión de su papel de decodificadoras de la conciencia del oprimido para tornarse legitimadoras de una Iglesia de neocristiandad, vinculada a los intereses de los propietarios de los medios de producción y mediatizada en su relación social por el Estado burgués<sup>26</sup>.

Lo mismo que los hermanos Boff, Frei Betto, distingue entre la cristiandad y el cristianismo; aquélla sería una suerte de cristianismo vaciado del contenido ético y alineado a los modelos económicos que las diferentes épocas van construyendo. Mientras que, el cristianismo por el que lucha la teología de la liberación es un cristianismo comprometido con las luchas populares, un cristianismo que bajo el método del *ver-juzgar-actuar* quiere construir un mundo más equitativo, más justo, más libre. Por otro lado, se ha criticado por mucho tiempo a la teología de la liberación una suerte de reducción política de aquello que debiera ser trascendente, supramundano,

---

comunidades de base, por ello es preciso redefinir el concepto de comunidad pero desde el terreno filosófico. Hay que ir más allá de ese planteo de la TL que en su momento fue innovador. La construcción de nuevas formas de organización social no pasa por la práctica de la ideología de la religión, sino desde la liberación de tal ideología.

<sup>26</sup> Frei Betto, *O que é comunidade eclesial de base*, Koinonia, p.10

meta-terrenal, es decir, se le ha cuestionado que el método denota una visión parcial de algo más complejo<sup>27</sup>.

Lo cierto es que la teología de la liberación logra apartarse del puro terreno de la teoría, estableciendo una relación dialéctica entre dos esferas que parecen separadas diametralmente. La esfera política y la esfera de la fe no están alejadas; en la vida concreta y cotidiana, ambas entran en contacto. Con ello la teología de la liberación asume su derecho y obligación de existencia, porque su compromiso no es encontrarse del lado de los poderosos, de los ricos, de los que detentan los medios de producción material, espiritual y simbólica. Es más, la teología de la liberación muestra una de las falacias de la estructura eclesial, *la falacia de la neutralidad política*<sup>28</sup>.

El proceso de liberación elabora un método particular. Se trata de analizar la realidad en cuanto que se nos presenta como “aparentemente dada”, para posteriormente ejercer la crítica sobre esa realidad, esto desemboca en la propuesta de directrices determinadas para la constitución de un mundo diferente. Lo primero que se critica es la realidad inmediata, ello implica juzgar el espacio de la esfera religiosa. Desde allí se marcarán las diferencias entre la jerarquía Católica y la base popular conformada por los laicos. Para Boff la crítica tiene que pasar por diversos supuestos, para entablar un diálogo enriquecedor. Leonardo menciona el caso específico de la teología negra que a nosotros nos sirve para ir detallando las apreciaciones y las alternativas de la propuesta pluralista:

---

<sup>27</sup> De cualquier manera, la argumentación de la jerarquía lo que hace es fortalecer la posición del dominador. La Iglesia, no podemos ignorarlo, siempre se ha encontrado vinculada a los poderes políticos, sería inocente, por decir lo menos, sostener que la Iglesia no mantiene lazos con el poder político dominante. Especialmente en el continente nuestroamericano mantuvo una relación muy estrecha con gobiernos dictatoriales emanados de golpes militares. A estas alturas de la historia, de nuestros pueblos latinoamericanos, no podemos negar la influencia que ha ejercido el cristianismo desde la época de la Conquista, resulta indispensable evaluar el ejercicio de poder realizado por la Iglesia como aparato de dominación para poder así seguir con la propuesta de liberación.

<sup>28</sup> Así lo denuncia Frei Betto con más claridad que nosotros: [...] *De facto*, históricamente, la Iglesia jamás fue indiferente a la cuestión partidaria. La jerarquía siempre dejó clara su preferencia por este o aquel partido, en la medida en que asuma los intereses profanos de la Iglesia (como la escuela particular) y procure preservar la legislación coincidente con su doctrina (la prohibición del divorcio). Los fieles siempre estuvieron afiliados a un partido, o más o menos identificados con esa o aquella agremiación política. El Papa Paulo VI no titubeó en pedir votos para la Democracia Cristiana cuando vio la Prefectura de Roma pronta a ser conquistada por los comunistas, lo que vino a ocurrir. Frei Betto, *O que é comunidade eclesial de base*, Koinonia, p. 29.

El cristianismo sólo podrá entender la riqueza de los negros cuando supere el eclesiocentrismo (todo centrado en la iglesia) y reequilibre el cristomonismo (centrado todo en Cristo, y éste, encarnado) mediante una teología del Espíritu que sopla donde quiere y se comunica, por sus energías e irrupciones, con todas las experiencias religiosas profundas [...] Dialogando con esta tradición, es importante superar el profetocentrismo (centrado en el profeta, que habla en nombre de Dios), en la dirección del teocentrismo (centrado en Dios, que envía al profeta y hacia quien el profeta apunta). Ahí nos encontramos todos en una profunda comunión, en la religión del espíritu y de la verdad que promueve la vida, quiere la paz y defiende todo lo creado a partir de lo más débil [...] <sup>29</sup>.

La posición de Boff se radicaliza pues, en un sentido, quiere mostrar la caducidad e insuficiencia de algunos supuestos o principios sobre los que se asienta la teología tradicionalista para explicar los acontecimientos actuales. El teólogo brasileño intenta superar a la teología que centra todo su fundamento en la Iglesia: se requiere generar una nueva Iglesia que responda a los nuevos tiempos; no se pretende rechazar en bloque todas las verdades que el cuerpo dogmático detenta. Por lo tanto, sólo podrá entender la Iglesia a los negros, las mujeres, los homosexuales, los niños, los pobres, cuando gire hacia la *transparencia* de la historia, insertada en la trascendencia, lo que denominamos: *intratrascendencia*.

Hay en ese sentido una superación del concepto de *comunidad* que no se ha presentado en la jerarquía vaticana: se procura que el centro no se encuentre en la Iglesia en su univocidad, se quiere una Iglesia más allá del profetocentrismo, es necesario reasumir una teología recuperadora de la misión de Jesús en la historia, pero inspirada también en la teología del Espíritu y de Dios como padre. Ello no significa que la Iglesia como institución tienda a desaparecer, significa que se tiene que comprometer en los procesos de cuidado del mundo, aunque sí se puede construir "otra Iglesia", que supere los límites del ejercicio del poder jerárquico. Por otro lado, es menester transformar la *percepción* respecto del otro, como creyente, como ateo o incluso como creyente de otra profesión de fe.

---

<sup>29</sup> Leonardo Boff, *La voz del arcoíris*, Dabar, México, 2000, p. 81.

El concepto de comunidad entonces se expande lo cual produce la generación de nuevas posiciones éticas y políticas previsibles. Si la comunidad no es exclusivamente una comunidad humana ubicada espacial y temporalmente; si la comunidad no es un pueblo, una región, un continente; si la comunidad se encuentra más allá de la humanidad como conjunto de los seres conscientes y refiere a todos los seres “habitantes del mundo”, entonces se proyecta al futuro con el fin de preservar y cuidar el planeta para las generaciones venideras. Luego cargamos con la responsabilidad de cuidar el mundo, cuidar al género humano y los recursos necesarios para la producción y reproducción de la vida. Para el proceder de nuestro trabajo vamos a ir articulando reflexiones de otros pensadores, pero el centro es el pensamiento de Boff, por lo demás son pensadores que se encuentran en el mismo camino de Leonardo, de modo que nos ayudarán a tener una mejor visión de conjunto sobre los conceptos aquí tratados.

Vamos ahora a revisar otro matiz indispensable en el término analizado porque como es claro ha sufrido una transformación desde los años sesenta a la época presente. Frei Betto critica duramente la posesión de los símbolos religiosos por una clase social y devela al mismo tiempo la *falacia naturalista*<sup>30</sup> que subyace en el fondo; proponiendo, al mismo tiempo, la democratización del espacio simbólico. De hecho, él confirma que más allá de la Iglesia se puede observar en las prácticas cotidianas la liberación simbólica, en la práctica pastoral y en la política, estableciéndose así la relación dialéctica, que mencionamos anteriormente, entre dos esferas que parecían opuestos irreconciliables:

---

<sup>30</sup> La falacia naturalista tiene un tratamiento adecuado en el pensamiento de Hume. Él pretende distinguir entre los enunciados descriptivos (ser) y los prescriptivos (deber ser), es decir, entre el ser y el deber ser. Así lo enuncia: “Me sorprende que, en lugar de las cópulas o las proposiciones normales *es (is)* y *no es*, no encuentre ninguna proposición que no esté conectada con un *debería (ouhgt)* o *no debería*. Aunque este cambio es imperceptible, es, sin embargo, la última consecuencia. Ya que *debería* o *no debería* expresa una relación o una afirmación nueva [...] por lo que parece inconcebible del todo, cómo esta nueva relación pueda ser una deducción de otras, que son completamente diferentes a ella”. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, 2, 1, 1958, p. 469. Citado por Enrique Dussel en: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998, p. 108. El texto permite establecer la relación que nosotros queremos destacar en la práctica de la jerarquía católica, que justamente hace pasar el ser por el deber ser mostrándolo como natural, tal momento lo hace explícito Frei Betto en el argumento que citaremos adelante.

[...] El lenguaje religioso, manipulado ideológicamente por la clase dominante, intenta (quiere) dar al oprimido la visión de que tanto el *orden natural*, cuanto el social son voluntad divina y sólo por ella pueden ser cambiadas. Así frente a una naturaleza hostil y una sociedad injusta, no queda sino rezar, hacer penitencia, profundizar la fe, con el fin de que Dios se compadezca. Cualquier actitud de cambio de esa realidad por parte del hombre representa una doble subversión: *al orden permitido por Dios y a las autoridades constituidas por él* (las cursivas son mías)<sup>31</sup>.

El capital simbólico se democratiza por fuerza de las condiciones, una porción importante del clero apoya esa recuperación e incita a que lo hagan los otros. Pero el movimiento más importante viene de la base, de abajo, de los que siempre fueron negados. Y comienzan a romper con esa visión naturalista y mecanicista de la historia. Se re-simboliza o se utiliza una nueva significación de los símbolos religiosos, el pan es verdadero pan que se comparte, los individuos se re-apropian de su sí mismo, se identifican con la simbólica religiosa pero renunciando a las *imágenes* vanas y preanunciando nuevas *imágenes*. La nueva significación pasa menos por el ritual que por la convocatoria de *comunión* a los hombres, con ello quiero decir que si el símbolo pierde su *naturalización* y adquiere una nueva forma para su interpretación histórica, por parte de los sujetos que guardan la fe en su religión, entonces esos mismos sujetos habrán de construir una nueva *comunidad en la historia*, comunidad de hombres nuevos. Tal es el llamado original del cristianismo y de allí la posibilidad de cambiar, de transfigurar el “falso destino al que se les tiene sujetos”. Por ello, es ilusoria la dicotomía o la paradoja arriba mencionada, no se trata de ir “en contra de la voluntad de Dios” sino de radicalizar su voluntad haciendo que las relaciones interhumanas sean efectivamente coherentes con la acción de Jesús.

El inmovilismo internalizado en las clases subalternas, esa inacción que concibe a los sujetos solamente siendo individuos pacientes que aceptan ineludiblemente su destino, es el elemento ideológico que habrá de sobrepasarse si es que se quiere un *nuevo hombre* trabajando en pos del reino de Dios.

---

<sup>31</sup> Frei Betto, *O que é comunidade eclesial de base*, Koinonia, p.22.

Los teólogos de la liberación cuestionan entonces las *falsas imágenes* de Dios: éste es un paso capital, no debemos ignorar que la teología al ser un segundo movimiento, el movimiento de reflexión respecto a la actividad concreta de las comunidades, de los párrocos, de los laicos, de las monjas, de los obreros creyentes y no creyentes, tiene decimos, que mostrar cómo vamos a determinar las *nuevas imágenes*, sin que estas nuevas imágenes sean absolutas o que conserven una verdad inmutable de suyo.

La cuestión no debe tratarse desde la “subversión al orden divino” pues Dios no puede querer, desear y hasta buscar un orden injusto, sino del “supuesto orden divino impuesto por las autoridades dispuestas por él”. Se trata de subvertir y de rebelarse contra el orden impuesto por la jerarquía que juega y se adecua a los poderes políticos y económicos, se trata de cambiar esa Iglesia que está contra aquellos que debería cuidar, al lado de los cuales debería cuestionar el orden impuesto.

### **1.3 El sujeto de la comunidad o la reantropologización del mundo trascendente.**

En el curso de esta dialéctica, el hombre aparece como el centro de la reflexión, es y será el centro como posición desde la cual se funda el conocimiento, pero no es el centro de la acción total del cosmos, no podrá ser de otra manera si es que en realidad queremos romper con el antropocentrismo.

Habremos de recurrir entonces a las experiencias que se tienen en Brasil para determinar cómo emerge ese nuevo sujeto, una subjetividad que no está desplazada de la tierra, por el contrario, las raíces se encuentran muy bien situadas, pero de allí no se sigue que tal sujeto sea dependiente del suelo en el cual se encuentra, el sujeto universal, evidentemente, tiene su *locus*. Frei Betto distingue este sujeto emergente desde su condición social identificándolo con los explotados, estos son sujetos “semialfabetizados: firman su nombre,

descifran literalmente el código alfabético, pero no siempre asimilan su significado. Saben leer, sin entender mucho de lo que está escrito”<sup>32</sup>. Esos sujetos concretos son entonces los sujetos que “no tienen historia” pues su historia es la historia mundial de la dominación, los sujetos desplazados, los últimos en la escala social pero que mantienen ese sistema, las “masas incultas”.

En primera instancia ese sujeto es el sujeto concreto que se encuentra en una clase social, de ello no se sigue que exista un maniqueísmo determinista que separe al mundo entre ricos y pobres, y que sólo para estos últimos se encuentre reservado el derecho de la liberación o la transformación del mundo. No hay duda de que esa posición sería una simple reducción del problema, pues de ella se seguiría una simple identificación moral en la cual la ecuación quedaría predispuesta entre dos opuestos insalvables: los pobres=buenos y los ricos=malos. Para nada: en la teología de la liberación ese presupuesto no subyace. Por tales razones, resulta indispensable mirar la propuesta antropológica de nuestro autor. Transcribo dos párrafos completos de un trabajo de Boff que iluminarán el punto aquí problematizado:

Nuestra cultura, arrastrada por el iluminismo, exalta al *homo sapiens*, al hombre inteligente y sabio, que incluso multiplicó por dos la cualificación y lo llamó *sapiens sapiens*, sabio-sabio, por su magnífica aptitud conquistadora del mundo, descubridora de los mecanismos de la naturaleza, intérprete de los sentidos de la historia. Reconoce en el ser humano *sapiens sapiens* una dignidad inviolable.

Curiosamente, los mismos que, en Europa, a partir de la revolución francesa (1784) [sic], afirmaban tales exigencias del ser humano, las negaban en otros lugares: esclavizaban a África, sometían a América Latina, invadían Asia. Por donde pasaban dejaban rastros de devastación y de pillaje de las riquezas materiales y culturales. Mostraban el lado demente del ser humano, de lobo voraz y de satanás de la Tierra. Es el homo *demens demens*<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Frei Betto, *O que é comunidade eclesial de base*, Koinonia, p. 29. Hay que destacar que el análisis elaborado por Betto está más apoyado en los avances sociológicos de la época; que su concepto de subjetividad consigna directamente la concepción de la lucha de clases, en la economía política, tal que la identificación en una clase social u otra depende en gran medida del sujeto que se construye tanto ideológica como estructuralmente.

<sup>33</sup> Leonardo Boff, *El vuelo del águila. Cómo el ser humano aprende a volar*, Dabar, México, 2000, p. 16-17.

Estas y otras oposiciones aparecen a lo largo de las últimas obras de Leonardo Boff, entre ellas encontramos: la oposición entre lo diabólico y lo simbólico, entre el cosmos y el caos, entre lo femenino y lo masculino, entre lo histórico y lo utópico, entre lo terrenal y lo divino. Tales juegos de opuestos, en ocasiones, parecen no superar su mera oposición, las dualidades parecen pervivir sin que encontremos en ellas su juego dialéctico, pero existe en el entramado teórico una categoría que puede sobrepasar esa simple oposición: la “*transparencia*”, en ella se decide la superación de esos contrarios, sin más.

Agreguemos que para nosotros esa forma se orienta a la tras-trascendentalización, es decir, se opera en la dialéctica de Boff una peculiar forma de superación que no refiere a la dialéctica tradicional hegeliana, que se concreta en la intratrascendencia. Por mediación de la amorización en la obra de Boff, es como el individuo puede superar la mera simplicidad de la oposición entre su demencialidad y su sapiencialidad. Entran en diálogo los opuestos para la constitución de una nueva humanidad apenas dibujada.

La obra de Boff es muy extensa para ser analizada aquí, por eso decidimos tocar ciertos puntos vitales que nos guíen en el conjunto del rompecabezas dialéctico. La interpretación de lo humano se abre a un nuevo paradigma sustentado por nuevas bases epistémico-científicas. Lo humano no puede ya ser comprendido desde la mera cualidad racional, como tampoco desde la mera cualidad mental o espiritual, tampoco se puede decir que el hombre es un animal amoroso en sí e ignorar su capacidad para la autodestrucción, quizá la mejor definición para nuestros días, y sólo temporalmente, es la del hombre como un ser “*simbiótico*”.

La antropológica que se encuentra en la base de la interpretación de Leonardo Boff pretende mostrar la unidad de la contradicción en lo humano: para entender la propuesta del teólogo brasileño hay que comprender la tradición teológica de la que abreva y, por lo tanto, hay que considerar la visión antropológica del cristianismo tradicional o fundante que supera la visión de la cristiandad, una antropología que, está de más decir, pretende ser filosófica:

Lo más importante es tener una visión, por así decirlo, filosófica de la condición humana. Y esa visión es una urdimbre de alegría y de dolor, de

realización y de frustración, de sueño y realidad. El ser humano es de sabiduría (*sapiens*), de racionalidad y de propósito, y simultáneamente un ser de demencia (*demens*), agresividad y violencia<sup>34</sup>.

La fundamentación filosófica de Boff es realista, esto es, en el núcleo de su planteamiento existe una presencia del fenómeno humano que no oculta una de las características principales de la humanidad, es decir, con todas las letras asimila que el hombre no es sólo un ser de infinita bondad, eso sería caer en una idealización desproporcionada y fuera de lugar; es consciente de las contradicciones que se mantienen en lo que él denomina la “*condición humana*”. El hombre tiene pues esa doble perspectiva: en su ser se encuentran las potencialidades del bien y del mal, con todo, desde la matriz propuesta por Boff se acaba por imponer la orientación hacia un mundo mejor bajo el amparo de la esperanza. Los hombres, allende esa condición, pueden trascender las determinaciones históricas a las cuales se encuentran sujetos, presentándose la tensión entre “lo que es” y lo que “debiera ser”.

La “transparencia” puede romper el velo que cubre esa realidad de opuestos. Hay que analizar ambas determinaciones y las consecuencias de que una de ellas predomine sobre la otra, especialmente hay que ver que en esta dialéctica entre lo simbólico y lo diabólico, la superación o la intratranscendentalización, habremos de encontrar una respuesta al destino de lo humano desde la propia reantropologización sin que por ello se defienda el antropocentrismo, por el contrario, la tentativa de Boff es que esa reantropologización sea un verdadero humanismo.

Eso que el ser humano busca con tanta insistencia, el infinito, no lo puede encontrar en un más allá determinado por la suposición y superposición de un mundo trascendente, no es siquiera un “mundo invertido” respecto al nuestro, tal vez un mundo moralmente contrario al nuestro. Es decir, en la antropología suscrita por Boff, se encuentra el hombre en acción subsumiendo sus limitaciones propias y dentro de la historia. El destino del hombre se juega en la construcción de una nueva civilización, una civilización más humana, esto es, en la búsqueda de crear condiciones para la existencia de los hombres con

---

<sup>34</sup> Leonardo Boff, *¿Ángel o demonio?, El hombre y la explotación ilimitada de la tierra*, Dabar, México, p. 83.

justicia, dignidad y autonomía, pero no sólo de los hombres sino de las diversas formas de vida que pueblan el mundo. Se trata de ir más lejos, se trata de respetar y amar con responsabilidad a todos los seres “habitantes” del globo. Expliquemos, pues, qué se quiere decir cuando hacemos referencia a la dualidad humana:

El ser humano es uno y complejo, constituido de cuerpo y alma. No tiene cuerpo y alma. Es cuerpo y alma. Pertenece al lado trágico de nuestra cultura occidental haber separado el cuerpo y el alma. Esa separación ocasionó, por un lado, el surgimiento de una cultura materialista asentada exclusivamente sobre el cuerpo, entendido como un objeto sin profundidad (sin alma). El imperio de los sentidos, del disfrute, de la utilización de las cosas para beneficio del ser humano: el dominio de la gallina<sup>35</sup>.

El dualismo que se conformó en la modernidad, pero cuyo origen se puede retrotraer hasta el pensamiento griego, es uno de los problemas nodales a los cuales hace referencia el pensador brasileño, en el texto comentado se analiza ese paradigma para criticarlo, cuestionarlo y superarlo. El naciente paradigma debe tener sus pilares en la unidad de los contrarios, sin quedarnos solamente en separación de los elementos, en el mero terreno analítico, es decir, sin que se actúe la dinamicidad, pues entonces nos quedaríamos en el simple mundo invertido. Dice Oward Ferrari que: “la filosofía es la única ciencia de la totalidad. Para cumplir su tarea, no le basta el ‘entendimiento separador’, le hace falta la ‘razón integradora’, el *logos*, el *legein* de los grandes pensadores griegos, la *Vernunft* de Hegel”<sup>36</sup>.

Para el examen aquí presentado, puede servirnos esta diferenciación entre *entendimiento* y *razón*, porque en el fondo se trata de considerar una hipótesis, se trata de saber si la interpretación del pensador brasileño sobre la razón se encuentra ligada en un sentido fuerte a la dialéctica de la historia. De ser así, la razón integradora será comprendida desde esa superación de las dualidades u oposiciones, en un pensamiento *holístico* que integre el mayor número de variables, en una epistemología hacia la cual concurren los aportes y descubrimientos de diferentes áreas.

---

<sup>35</sup> Leonardo Boff, *El águila y la gallina*. Cómo el ser humano se hace humano, Dabar, México, 1999, p. 46.

<sup>36</sup> Oward Ferrari, *Hegel, filosofía y lenguaje*, Ediunc, Mendoza, Argentina, 2006, p. 9.

La causa última de aquella separación fue la exacerbación de los sentidos; la sensibilidad se magnificó a grado tal que el disfrute, el goce, la manipulación del cuerpo hizo que la enajenación, en sentido ideológico, surgiera para la búsqueda de la satisfacción propia con el “hedonismo” e individualismo que hoy predominan sobre el espíritu de solidaridad y sobre el derecho del otro a buscar su bienestar. Vayamos al otro lado del problema:

Por otro lado, favoreció una cultura espiritualista, basada exclusivamente en el espíritu, en la experiencia subjetiva, desarraigada de la materia, resistiendo someramente sobre la densidad de lo real. Espíritu hecho rehén de sus ideas, proyecciones y teorías, alienado por la lucha cotidiana y común de los mortales. Es el reino del águila<sup>37</sup>.

Esta otra cara del problema tuvo también consecuencias desastrosas para nuestra sociedad, en un sentido se exacerbó el cuidado del alma por encima de la corporalidad, enseguida al cuerpo se le contempló como prisión y tumba del alma, aquél al morir dejaría en plena libertad esa alma, uno de los peores espiritualismos de nuestra era. Desde esa reducción dualista y del presupuesto valorativo ontológico de que uno de los elementos es más importante que otro, así se han mantenido nuestras relaciones con el fenómeno antropológico, una antropología pobre y debilitada es esa que aún codifica nuestras formas de pensar lo propiamente humano, por ello, es necesario develar, desarmar los falsos supuestos. Más aún, habremos de derrumbarlos para armar una nueva interpretación de lo humano, para realizar una lectura de lo real más apegada a ese sí mismo<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Leonardo Boff, *El águila y la gallina. Cómo el ser humano se hace humano*, Dabar, México, 1999, p. 46.

<sup>38</sup> Para Cerutti la obra de Croatto rescata la antropología, nosotros afirmamos que este salto también lo realiza Boff, por eso, creemos pertinente amplificar la siguiente afirmación de Horacio: “[...] Es una antropología antes que filosófica, política, social, cultural, ideológica, ‘antropológica’ (con exclusión de la antropología *apresuradamente* filosófica que desconoce o reduce todas esas dimensiones del hombre). Y en esta actitud de apertura histórica y liberadora del hombre latinoamericano, la teología de la liberación aparece cumpliendo con la misión co-creadora que Dios, el Dios bíblico, asignó al hombre desde el comienzo, desde los orígenes en vista de una planificación en la escatología, ya no mítica sino histórica. Casi cabría decir que esta perspectiva hermenéutica de Croatto elimina la posibilidad misma de la utopía en los orígenes, en un mítico Paraíso terrenal y la desplaza, más acá de la Palabra, al *telos* de la historia humana”. Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 3era edición, 2006, p. 245.

La propuesta de cierta reantropologización pasa por el tamiz de la revaloración del humanismo, esto es, esto será posible sólo viendo al hombre como un fin en sí mismo, como ya lo anunciara Kant. El último libro de Boff se encuentra influido por el pensamiento kantiano. Aunque debemos recalcar que, al menos, sin el método dialéctico hegeliano es incomprendible la dialéctica de Boff, que es nueva, es cierto, pero las aportaciones de Hegel no dejan de estar presentes en nuestro pensamiento latinoamericano, ya no en el pensamiento de Boff y de los teólogos de la liberación, sino de un gran sector de la filosofía *nuestroamericana*. Por otro lado, no es menos cierto que la obra de Boff es algo más que la mera repetición del conocimiento que se elabora en Occidente, las condiciones propias de nuestra historia, el lugar desde el cual se enuncia el pensamiento, las contradicciones inherentes a nuestra condición política, económica y cultural hacen que el pensamiento de Boff sea tan original como cualquier otro. Esta dialéctica, supone la dualidad *demens-sapiens* pero las subsume<sup>39</sup>. En un primer acercamiento a la *transparencia* habremos de decir que es la superación de la dualidad. Estas son las palabras de Boff al respecto:

Transparencia es el término que traduce la inter-retro-relación de la inmanencia con la trascendencia. La transparencia es trascendencia dentro de la inmanencia e inmanencia dentro de la trascendencia. La transparencia hace que la inmanencia —en este caso, la humanidad de Jesús— se vuelva diáfana y translúcida, dejando de ser opaca y pesada. Hace también que la trascendencia —en este caso la divinidad de Jesús— se vuelva densa y concreta, dejando de ser etérea y abstracta<sup>40</sup>.

La transparencia es el término, léase concepto, que sobrepasa los dualismos, que supera las meras oposiciones y las contradicciones; todos estos elementos mencionados son diferentes, las oposiciones no dan movimiento al pensar ya que son figuras separadas por el entendimiento para que a través de la representación se tenga una mejor comprensión del mundo.

---

<sup>39</sup> Hay que diferenciar también, en la dialéctica que el pensador brasileño propone, entre dualismo y dualidad, no son la misma cosa. Así sostiene que: “La dualidad, por el contrario, coloca ‘y’ donde el dualismo coloca ‘o’. Considera los pares como los dos lados del mismo cuerpo, como dimensiones de una misma complejidad. Complejo es todo aquello que está constituido por la articulación de muchas partes, y por la inter-retro-relación de todos sus elementos, dando origen a un sistema dinámico siempre abierto a nuevas síntesis...”. Leonardo Boff, *El águila y la gallina. Cómo el ser humano se hace humano*, Dabar, México, 1999, p. 41.

<sup>40</sup> Leonardo Boff, *El águila y la gallina. Cómo el ser humano se hace humano*, Dabar, México, 1999, p. 94.

Ahora, los dualismos se encuentran ligados, son elementos que pueden compartirse en una misma identidad del ser, pero que, salvo una mejor interpretación, son siempre equidistantes, nunca se logran tocar. Por supuesto que no es lo mismo un “dualismo” que la “dualidad”, porque esta última sí logra darse un movimiento inherente; en tanto que la parte más importante es la de la contradicción, desde la contradicción y sólo desde ella se puede presentar una verdadera dialéctica de la novedad, no sólo de la negatividad simple, pues de ella emerge con una nueva potencialidad: lo nuevo que habrá de emerger en la superación. Los recientes avances en la lógica permiten interpretar el movimiento aquí estudiado, pero eso lo haremos en una parte especial del desarrollo de este trabajo.

Así pues la transparencia es el nudo de superación que se mantiene en la tensión de lo inmanente y lo trascendente, pero que logra superar la oposición y la tensión. Es representación de la claridad, de la pureza, de aquello que nos deja ver sin ningún ocultamiento la realidad. Así que en la transparencia es factible apreciar el mundo tal y como es, es decir, sin una posición que sea exclusivamente idealista-escapista como tampoco en la simple visión empirista-inmanentista. Con ello, el mundo será el resultado de la interacción de estas dos dimensiones.

#### **1.4 Utopía en la teología de la liberación: un camino para América.**

“Lo mejor de la religión es que produce herejes... Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un buen cristiano puede ser un buen ateo”.

Ernst Bloch<sup>41</sup>

En cuanto a este apartado resulta imprescindible mostrar la relación existente entre el concepto de utopía y su adopción por parte de la teología de la liberación. En casi la mayor parte de los trabajos de Boff se menciona y se utiliza el concepto, pero creemos que pasa lateralmente su explicación.

---

<sup>41</sup> Citado por Juan José Tamayo en la entrevista que realiza al teólogo brasileño: *Leonardo Boff, Ecología y mística de la liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p. 109.

Nosotros intentaremos apenas una aproximación y una sistematización de un tema frecuentemente transformado en el discurso del pensador brasileño. Realizamos un acercamiento en un apartado posterior, al tratar el tópico en el discurso hegeliano, pero aquí traeremos a la discusión otro par de textos que nos ayudaran a clarificar el término. Horacio Cerutti trabaja de forma muy valiosa la materia:

‘No hay tal lugar’, traduce genialmente don Francisco de Quevedo y Villegas el neologismo *utopía* de Sir Thomas More. Vivir en función de un lugar y un tiempo imaginarios ha sido condición de posibilidad del existir humano. No hay historia sin esta dimensión trascendental. Este proyecto anuncia lo todavía no sido, mientras denuncia lo intolerable. Optimismo del deber ser a partir del pesimismo ante un ser que resulta definitivamente insoportable. El ente humano no puede -literalmente- existir a partir sólo de realidades. Es un antropófago del futuro y también –como lo viera en su momento Oswald de Andrade- de productos culturales y de sujetos culturales otros, ajenos<sup>42</sup>.

Hay al menos un par de maneras de entender el concepto de utopía, una referida a un contenido negativo, esto es, una forma de comprender la utopía como “fuga” de la realidad: “idealismo platonizante”, como escape frente a la dureza y la desesperanza de los hechos. Ese modo de concebir la utopía es una escapatoria mediocre, es sólo una escapatoria sin bríos para resolver los problemas acuciantes presentados por esa realidad. Si la realidad es insoportable entonces inventaremos utopías para escapar del fardo de lo real indeseable, esta sería la posición de tal “idealismo”.

El espacio imaginativo, la pura posibilidad de soñar es igualmente ilusión distorsionante que no nos permite caminar: es el “no lugar”. En contraposición a esa visión simplista y sesgada de lo utópico encontramos una larga tradición, especialmente en América Latina, reivindicadora del sueño y la utopía como

---

<sup>42</sup> Horacio Cerutti, *Presagio y tópica del descubrimiento. Ensayos de utopía IV*, UNAM, México, 1991, p. 31. En esta serie de ensayos Cerutti continúa con sus reflexiones sobre la utopía, la primera parte de su trabajo está realizado en el contexto de la “celebración” del quinto centenario del descubrimiento de América, así que es una reivindicación del derecho a soñar, de la praxis en pos de esa utopía propia, latinoamericana. El conjunto de textos refiere entonces a la crítica de diferentes desarrollos teóricos de la utopía, así que nosotros nos estaremos refiriendo continuamente a tal propuesta. También será fundamental el trabajo que refiere a los *Ensayos de utopía I y II*, porque en él se muestra de forma muy evidente la relación entre utopía y religión que aquí nos ocupa. Fue posible consultar este texto gracias al propio Horacio que me hizo favor de proporcionármelo.

espacio de realización. El no lugar es proyecto, propósito en el cual se trabaja y por el cual se lucha. No se trata ya de realizar la utopía como bien aclara Horacio, se trata de trabajar por ella en tanto que parte de la potencialidad de la realidad misma. La utopía no es un *a priori*, no es un sueño que se sueñe sin sustento terrenal, no, la utopía se sueña solamente a partir de la tierra en que se labora, en la tierra preparada. Justamente aquí se conectan la tradición de la utopía con la teología de la liberación<sup>43</sup>.

En varios de los escritos de Leonardo Boff se hace patente el uso en ambos sentidos del término utopía, se pasa en ocasiones de uno a otro con muy poca claridad: es nuestro trabajo revisar el planteamiento que hace al respecto para atenuar los posibles equívocos del término. Vamos al texto mismo:

[...] El Dios de ternura para con los humillados y el Jesucristo libertador de los oprimidos se anuncia con un rostro nuevo y con una imagen nueva a los hombres de hoy. La salvación eterna que ofrecen pasa por las liberaciones históricas que dignifican a los hijos de Dios y hacen creíble la utopía inmortal del reino de libertad, de justicia, de amor y de paz, el reino de Dios en medio de los hombres<sup>44</sup>.

Este primer acercamiento coincide con lo que hasta al momento hemos venido diciendo, esto es, la obra de Dios realizándose en el mundo es también en ese sentido esperanza viva de un mejor mundo, es decir, desde una posición filosófica podremos decir que el reino de Dios más que coincidir con el reino de la libertad es una metáfora que intenta con otros medios intuir éste último. La utopía se describe en su forma positiva. Con una salvedad, la propuesta utópica de Leonardo Boff está subordinada a la fe. Señala Boff:

De todos modos, podemos decir aquí que el obrar implica entre muchas otras cosas los siguientes elementos que hay que tener en cuenta:  
La determinación de lo que es *históricamente viable*, o del paso posible, a través del análisis de las fuerzas existentes, sin descuidar las resistencias y oposiciones de los que desean mantener el *statu quo* en la sociedad y en

---

<sup>43</sup> Hay que mencionar que el concepto de utopía es más complejo, pues implica relaciones entre las ucronías y las distopías, o la "eutopía", el término sugiere interpretaciones que van más allá de lo que aquí trabajamos. Pero que se pueden encontrar muy elaboradas en la amplia obra de Horacio Cerutti. Quede indicada esta situación.

<sup>44</sup> Leonardo y Clodovis Boff, *Como hacer teología de la liberación*, p. 18.

la iglesia, sin lo cual se cae en la mera utopía de las “intenciones piadosas”<sup>45</sup>.

No se trata ya de entender lo utópico como una mera ensoñación, como propuesta desmesurada respecto de la realidad, es más el mismo texto lo aclara, pues tanto Clodovis como Leonardo sugieren que el fundamento de la utopía tiene que ser histórico, de no ser así las cosas propuestas irían más allá de los límites de la realidad objetiva; con todo, este sentido peyorativo de lo utópico cae en los mismos errores de la tradición “utópica”. El proyecto utópico tiene sus criterios de validación que se deben contrastar con los resultados alcanzados desde la praxis, todo ello en relación con el fin que se ha propuesto desde el inicio.

Si queremos esquematizar en demasía, podremos afirmar que toda utopía traza fines específicos conseguibles a través de ciertas mediaciones (táctica y estrategia): de facto comienza siendo *diagnosis* de la realidad, análisis y crítica, que en un momento ulterior propone una caracterización de esa realidad yendo al encuentro de su transformación. Estas utopías deben ser valoradas desde sus efectos, pero no sólo desde ellos; se trata de saber si son o no son posibles las propuestas empeñadas, según las condiciones sociales en que son dictadas, según los actores participantes en ellas, sin olvidar la situación política en la que se desempeñan esos sujetos, sin dejar de lado la situación de sus intereses de clase, el conflicto social, esto es, según está implicado un número amplio de variables.

Para la interpretación que nosotros realizamos ahora no es indiferente esta revisión del término utopía, porque creemos que algunas de las intuiciones hegelianas aportan elementos fundamentales para el entramado argumentativo de los teólogos de la liberación, aunque *de facto* no se reconozca esa influencia:

A partir de la utopía absoluta del reino, la fe puede contribuir a indicar caminos nuevos de una sociedad nueva –sociedad alternativa del capitalismo y del socialismo-, sociedad más plena y más humana, sociedad libre y liberada; en una palabra sociedad de liberados. Pero la

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 55.

teología de la liberación sabe que el precio de este proyecto es el compromiso en el proceso<sup>46</sup>.

Se trata de liberarse de las opresiones impuestas en la historia y por los actores que participan en ella, no se trata de liberarse de “utopías”, de los falsos y erróneos sueños; sino de juzgar y actuar en concordancia con la utopía operante en la historia para la liberación, esa proyección no se realiza sin más. Varios de los teólogos de la liberación, concretamente Leonardo Boff, saben que no es posible postular la utopía y concluir con ello un trabajo que es permanente, el proceso jamás se cierra. El trabajo, por aquello que Boff llama la utopía absoluta del reino, no acaba nunca. Y quizá aquí vale una de las cuestiones formulada por Cerutti:

[...] Sin embargo, la acción humana individual queda en situación difícil frente a estas garantías ‘divinas’ de salvación (el otro nombre, no secular, de la liberación en este enfoque). Como Pixley lo advierte, esta cuestión tiene que ver con el tema del ateísmo: “Todo opresor busca legitimar su dominio mediante el apoyo de Dios. Así se entiende la inclinación natural de todas las revoluciones al ateísmo. Los revolucionarios niegan a los dioses de los dominadores, y si no se encuentran un Dios liberador terminan negando a la divinidad como tal”. Este ateísmo podría ser una rémora decimonónica a la operatividad revolucionaria de la fe [...]”<sup>47</sup>.

Y para nosotros como filósofos la pregunta también es pertinente. Porque si en el fondo se confía en la salvación ¿qué hacemos para que el reino se realice?, esa sería la pregunta pertinente para el sujeto que tiene fe y participa activamente en el proceso de liberación. No obstante, en el intento de problematizar nuestra temática tendremos que reconocer que la filosofía da un paso adelante, lo cual implica analizar el punto de la utopía desde el terreno de su historicidad, desde sus categorías, desde sus resultados en la historia y sus implicaciones teórico-prácticas. Quiero decir con esto que hay una preocupación por la acción humana que puede ser mistificada, que lo que la teología revela o descubre en algún punto, en otros puntos puede oscurecer o hasta ocultar. El ofrecimiento de la teología es claro. Es el hombre quien realiza

---

<sup>46</sup> Leonardo y Clodovis Boff, *Como hacer teología de la liberación*, p. 118.

<sup>47</sup> Horacio Cerutti, *Presagio y tópicos del descubrimiento. Ensayos de utopía IV*, UNAM, México, 1991, p. 169.

su destino, con la salvedad de que siempre se encontrará con Dios, por si su acción resulta insuficiente o falible. De cualquier manera la praxis sería siempre una acción dispensada por Dios. La autonomía y la libertad del sujeto carecerían de importancia si no hacen referencia a ese mundo trascendente, esto se evidencia cuando uno lleva a sus últimas consecuencias el planteamiento de los teólogos de la liberación: en el fondo no importa lo que pase con el mundo, porque al final del tiempo siempre se encontrará a Dios haciendo justicia.

Y es aquí donde la filosofía marcará una línea respecto de la teología, aunque no para los creyentes filósofos. No se trata, sin embargo, de purificar el terreno teológico y transferir sus conceptos al filosófico, será más útil y fructífero un trabajo que muestre los vasos comunicantes entre las disciplinas, que un trabajo que termine por mezclar categorías y nociones de ambas disciplinas sin conseguir alguna claridad. Por ello creo, podemos comenzar a separarnos un poco del trabajo de Leonardo y asumir una postura propia, una postura crítica aunque sin renunciar a su propuesta. Antes es conveniente mostrar en este diálogo una posición más de Boff: en ella se concibe al hombre como un ser esencialmente utópico, como el ser que puede soñar sus sueños y laborar en pos de ellos:

Con los adelantos no se da por satisfecho, con los reveses no se desanima. Traduce la esperanza escatológica en el reino de la plena libertad de los hijos de Dios en esperanzas históricas en el ámbito personal, social, de la salud, del trabajo, de la cultura. La *pequeña utopía* de que todos puedan comer al menos una vez al día; la *gran utopía* de una sociedad sin explotación y organizada en la participación de todos, y, finalmente, la *utopía absoluta* de la comunión con Dios en una creación totalmente redimida, viven en el corazón del que se compromete en la liberación integral<sup>48</sup>.

En tal discurso se muestra el problema o la cuestión aludida por Cerutti: es cierto que la teología de la liberación ha acompañado a varios de los movimientos sociales libertarios emergidos en el continente, incluso en períodos cruentos apoyó luchas de liberación armadas, pero el problema de su eficacia política, además de la posición del hombre desde una cierta

---

<sup>48</sup> Leonardo y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 121.

naturalización de la “condición humana” hace, por decir lo menos, complicada, la solución que se pretende frente a la realidad y a los acontecimientos actuales. No se trata de renunciar a una teología liberadora que hace falta en el pensamiento nuestroamericano; pero sí se trata de ir un paso más allá de sus enunciados para construir una “teoría para la liberación” que no dependa de una entidad externa a ella, que sea creada por hombres y para hombres.

Se trata de soñar nuestro sueño sin que sea extrínseco, se trata de vivir *en-la* historia y revolucionarla. De allí que algunos teólogos de la liberación reelaboren el trabajo de Bloch: se trata de esperanza es verdad, con lo cual hay que tener cuidado de hablar de cualquier tipo de esperanzas y de ver utopías aquí y allá; la gran aportación de la teología de la liberación es la interpretación histórico-social de la *Biblia* que implica su contextualización; aunque paradójicamente se encuentre en esa interpretación el problema que carga a costas, pues en el fondo aparece la historia supeditada a una entidad mayor y extrínseca al hombre. Hay que ir analizando poco a poco esa aportación en lo que refiere a las mediaciones histórico-social, hermenéutica y práctica:

En esa interpretación, llamada también histórico-estructural, la pobreza aparece plenamente como un fenómeno colectivo, llamado también *conflictivo*, exigiendo su superación en un sistema *alternativo*. *La salida a esa situación es, efectivamente, la revolución*, entendida como la transformación de la base del sistema económico y social. El pobre surge aquí como <<sujeto>><sup>49</sup>.

En esa estructura utópica que esquemáticamente señalamos arriba y que puede concebirse de esta forma: crítica-propuesta-praxis, el momento del análisis socio-histórico corresponde aquí a la *diagnos*, es decir, se cuestiona la realidad, empero se realiza además un análisis estructural de la pobreza, no se piensa inocentemente que es producto del destino, sino obra humana realizada en el tiempo. La pobreza es producto de un sistema económico, social, político y cultural-ideológico en el cual se juegan los intereses de diversas clases sociales. En el apartado sobre subjetividad y en el que tiene como núcleo a la comunidad señalamos el tratamiento que hace Boff de la

---

<sup>49</sup> Leonardo y Clodovis Boff, *Como hacer teología de la liberación*, p. 39.

subjetividad: las clases subalternas y desposeídas son las que en conjunto con “intelectuales orgánicos” y con otros grupos construyen el programa a seguir; se plantea una propuesta “*terapia*”, se planifica, se anticipa un futuro mejor, anuncio de un pueblo libre.

[...] Marx es el maestro esencial de esta mediación que se aproxima con el foco de producción del acontecer mundial, de esta transformación, como dice Engels, de la supuesta cosa en sí en cosa para nosotros, en la medida de una posible humanización de la naturaleza. Pueblo libre sobre tierra libre: así de totalmente entendido, constituye el símbolo final de la realización del algo a realizar, es decir, del contenido-límite más radical en lo posible real-objetivo<sup>50</sup>.

La esperanza se elabora en el trabajo cotidiano, en la lucha diaria en proceso de la historia, en el obrar que ve con claridad sus propios límites, que emite desde una postura epistemológica sus propios conceptos demarcantes. El sujeto que hace la historia tiene que realizar la apropiación de su mismidad y de la alteridad, pero no por ello niega su individualidad; es más, esa individualidad es la que hace posible y realizable la relación del “nosotros”. Un pueblo libre sin tierra libre no es en realidad la efectivización de lo real objetivo.

Y la referencia no es sólo espacial aunque también lo sea. Se trata en realidad de la realización de la historia humana en su más amplia relación con la naturaleza. La esperanza es una patria libre o, como diría Cerutti, quizá es la Magna Utopía de Bolívar:

Siempre un *Plus Ultra* impulsará más allá. Siempre unas fronteras móviles avanzarán hacia lo desconocido, ocultado bajo el ropaje de lo ya conocido. En este avance arrollador lo que quedará soterrado es la utopía propia de América. Se ejerce la utopía sobre América y se elude el derecho a la utopía americana. [...] Nuestra América, la de Bolívar y Martí y tantos otros, tendrá reservado un lugar; el mismo lugar que le había asignado Hegel: el del futuro. Será la patria de la justicia o correrá el riesgo, ahora sí, de no ser nada [...]<sup>51</sup>.

No es la esperanza eurocéntrica que cambia de continente y aterriza trasplantada en nuestras tierras, modificada y distorsionada, no, es la utopía y la esperanza de los teólogos de la liberación y los filósofos que trabajan para la

---

<sup>50</sup> Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Editorial Trotta, Madrid, segunda edición, 2007, tomo I, p.295.

<sup>51</sup> Horacio Cerutti, *Filosofías para la liberación, ¿Liberación del filosofar?*, UNSL, Argentina, 2008. p. 206.

liberación, pero para estos últimos la esperanza no está prescrita por el teólogocentrismo, se quiere superar la visión mistificada de los teólogos<sup>52</sup>.

El rigor conceptual y el desarrollo de las categorías que utiliza Leonardo Boff es en ocasiones muy vago, resulta fundamental para él manifestar que son necesarias al menos dos utopías fundamentales. En primer lugar se encuentra el cuidado del planeta: si queremos seguir con vida, si deseamos que la experiencia de la existencia humana continúe en el mundo, es menester cuidar del planeta. En segundo lugar se precisa transformar las relaciones sociales: resulta insuficiente el cuidado del planeta si no cuidamos también a la “Gran Familia Humana”.

Entre los aportes al pensamiento contemporáneo que se pueden rastrear en la obra teológica de Boff se presenta esta constante preocupación por el “medio” ambiente; no por ello se debe hacer una reducción de su pensamiento como simplemente ecologista, no podemos por ejemplo plantear una *ecoreflexión*, un *ecopensamiento*, un *ecosocialismo*, si antes no se ha definido qué es lo que entendemos por ello, parece que postular o generar neologismos no es la solución para esos propósitos trazados por Boff. Respecto a la utopía, en su último trabajo se siguen repitiendo los mismos deslices teóricos: “Por su naturaleza, las utopías nunca se realizarán totalmente, pero nos ayudan a caminar. Son como estrellas que nunca podremos alcanzar; no obstante constituyen el encanto de la noche y orientan a los navegantes. Bien dijo Mario Quintana: Si las cosas son inalcanzables...ora/ No es motivo para no quererlas/ Qué tristes serían los caminos/ sin la presencia mágica de las estrellas”<sup>53</sup>.

Estamos de acuerdo en que la utopía es siempre una guía pero hay que preguntarnos si hay siempre vacíos en la realización y de qué tipo son: que no sean “realizables totalmente” no implica que no existan utopías que se realicen, depende de qué soñemos. Si en efecto soñamos cosas irrealizables, nunca se cumplirán nuestros propósitos, porque, de ser así, uno estaría desarmado: si

---

<sup>52</sup> En ese reino de Dios que los teólogos de la liberación plantean se trasciende justamente el concepto límite, esto es, se va más allá de la historia, se postula un reino alterno a la tierra, aunque de hecho se intente su recuperación. La confianza se deposita en otro mundo, quizá por eso nuestro lamentable derrotismo siempre echa raíces en las luchas futuras. No importa la derrota política en la historia porque al final todos tendremos una repartición equitativa de la justicia.

<sup>53</sup> Leonardo Boff, *¿Ángel o demonio?, El hombre y la explotación ilimitada de la tierra*, Dabar, México, p. 167.

las utopías devienen por su “naturaleza propia” y se comprueba en la experiencia que son prácticamente imposibles o alcanzables, siempre y sólo parcialmente, entonces cualquiera nos podría decir: ¿Y para qué soñamos?, ¿para qué más utopía?, ¿para qué echar la imaginación al vuelo?

El problema en su discurso es que, después de entender esa naturaleza de lo utópico como algo que resulta cuasi inalcanzable, propone aquellas dos “utopías urgentes”. No podemos desdeñar el aporte, pero hay que ver sus alcances y sus límites; la tentativa de Boff es, por decir lo menos, ambigua. Desafortunadamente lo mismo sucede con otros conceptos y con otras tantas categorías:

La historia humana personal y colectiva puede, por tanto, ser mejor. Esta visión esperanzada de la realidad mantiene el camino abierto y desautoriza la resignación, el cinismo y la desesperación. Éste es el espíritu que galvaniza las mentes y los corazones de personas indignadas con la situación desordenada del mundo y que, en contrapartida. Inventan sueños mayores para el ser humano. La esperanza es lo último en morir<sup>54</sup>.

El punto referencial de la teología y la filosofía (de) para la liberación se da en la transformación de las condiciones objetivas, en las condiciones estructurales en las que vive la sociedad: la injusticia no viene del cielo como tampoco lo hace la justicia. Hemos expresado hasta acá el fin deseado de la utopía teológica nuestroamericana, a través de uno de sus representantes, analicemos más detalladamente la propuesta epistemológica-metodológica<sup>55</sup>.

Para ir afinando la discusión es inaplazable entender algunas relaciones que se presentan en cuanto a la interpretación del concepto utopía, así que será necesario ir ajustando algunas características propias de lo utópico. Entre

---

<sup>54</sup> Leonardo Boff, *¿Ángel o demonio? El hombre y la explotación ilimitada de la tierra*, Dabar, México, pp. 174-175.

<sup>55</sup> No está de más decir que esto que bajo la generalidad se conoce como Teología de la Liberación tiene múltiples aristas, así como tiene diversos representantes y hay diversas posiciones al interior; con el tiempo muchos de los planteamientos originales se han modificado, muchos se han radicalizado y entrado en discusión con otras disciplinas; pero otros se han mantenido en las posturas cuasi originales. Esto puede ser entendido de dos maneras: la teología de la liberación no ha avanzado en mucho desde sus postulados porque ellos siguen vigentes frente a la realidad experimentada en el continente; o bien, los teólogos se han cansado de denunciar y decir lo que está sucediendo, su creatividad puede haberse visto mermada por múltiples factores, los ataques de la jerarquía, el cansancio natural, la falta de renovación generacional, sus cambios de posiciones, la rechazación de algunos de sus miembros, la renuncia a la crítica y a la autocrítica. En el fondo se trata del abandono de la utopía.

estas relaciones presentaremos a continuación, aunque de manera muy rápida, la existente entre la utopía y el sueño, la que se mantiene entre la utopía y la ilusión, entre utopía e historia, para finalizar con la relación patente entre utopía y esperanza.

Un pueblo que desdeña a todos los dioses ajenos  
tiene que llevar en su seno el odio hacia todo el  
género humano.  
Hegel

## Capítulo II. Hegel: la utopía de la libertad

### 2.1 Religar historia e infinito: sujeto y utopía

Enlazar historia e infinitud es uno de los elementos fundamentales en la obra hegeliana y es, al mismo tiempo, uno de los componentes que la teología de la liberación busca recuperar para realizar sus planteamientos. Sucede que la recuperación de la historia en relación con el infinito es una de las preocupaciones que hacen coincidir el pensamiento de Leonardo Boff con el de Hegel; aunque las consecuencias de ambos planteamientos son divergentes, pues, mientras que, para Hegel, hay que hacer una superación de la religión, superación en sentido amplio, es decir, sobrepasar-conservando; para Boff la esfera de la religión no es superada en ese sentido, se supera, sin embargo desde un terreno en el cual la teología de la liberación subsume los momentos anteriores de la religión, sin llegar a ser filosofía y, si en dado caso lo es, se presenta como teosofía<sup>56</sup>.

La teología de la liberación es uno de los aportes del pensar latinoamericano a la reflexión mundial, es claro que en ese sentido se requiere

---

<sup>56</sup> En primer lugar si atendemos a la reflexión hegeliana aparecida en la *Ciencia de la lógica* sobre la dialéctica de lo finito y lo infinito, caeremos en la cuenta de que los teólogos de la liberación se ocuparon del problema fundamental de la filosofía y la teología. Dice Hegel: "La esencia de la filosofía ha sido enfrentada a menudo, por quienes están ya familiarizados con el pensamiento, a la tarea de contestar a la pregunta: ¿cómo el infinito sale de sí mismo y llega a la finitud? –Esto, se cree, no puede hacerse comprensible. El infinito, hasta cuyo concepto hemos llegado, tendrá que determinarse ulteriormente en el progreso de esta exposición y mostrar en él, en toda la variedad de sus formas, lo requerido, vale decir (si uno quiere expresarse de esta manera) cómo el [infinito] llega a la finitud. Aquí nosotros consideramos tal problema sólo en su inmediatez y con respecto al sentido, ya considerado, que el infinito suele tener", G.W.F., Hegel, *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Argentina, 1968, p. 134.

En segundo lugar, los teólogos de la liberación hicieron una reflexión importante sobre la relación entre finito e infinito, aunque se quedaron en una visión limitada y utilizando las palabras de Hegel podemos decir que su reflexión fue externa, pues, si bien intentan conciliar lo finito con lo infinito lo hacen siempre presuponiendo que cada uno se encuentra separado, que cada uno está en límites diversos, esto es, no se traspasan. Aunque en la argumentación se pretendió dialectizar ambos momentos, en realidad la oposición se resuelve sin ningún movimiento dialéctico, antes bien se postula la unidad inmediata de tales opuestos pero sin que se vea cómo se da su interrelación en un proceso de mayor alcance.

presentar el movimiento del “concepto”, al tiempo que, se presenta el movimiento de la historia en América Latina. De allí, la necesidad de plantear una fenomenología de la religión en América Latina. Hegel nos permite realizar este análisis desde categorías articuladas con nuevos sentidos.

En la dialéctica de la historia lo trascendente se mantiene en relación con lo mundano, con lo inmanente, tal será nuestro punto de partida. Resulta pues impostergable mostrar la relación entre los conceptos de *comunidad*, *sujeto* y *utopía*.

El sujeto postulado por Hegel es siempre un sujeto autónomo, es un individuo que se constituye a sí mismo, por sí mismo y en beneficio de su sí mismo, sin que esto sea *de facto* una posición epistémica solipsista o egocéntrica al estilo cartesiano, menos se puede sostener que sea una posición ética relativista e individualista. Este sujeto es un sujeto con múltiple referencialidad, es tanto el sujeto de la oración, como el sujeto epistémico, es también el sujeto representado en la comunidad y en el pueblo, al mismo tiempo, es espíritu, este sujeto se vincula y relaciona con las otras subjetividades en una relación ética. En uno de los pasajes más claros de la *Fenomenología del espíritu* se hace patente tal vínculo:

[...] En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* es el *yo*. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar al día espiritual del presente<sup>57</sup>.

La apropiación que se realiza de este pasaje de la *Fenomenología* puede parecer muy abrupta, pues sin más, sin alguna introducción de por medio señalamos aquí una de las hipótesis hegelianas más fuertes: el pasaje del yo al nosotros y del nosotros al yo como espíritu. No mencionar lo que es anterior, todo aquello que se encuentra presupuesto, puede presentar la imagen de lo

---

<sup>57</sup> G.W.F., Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2002, p. 113.

arbitrario, pero no lo es. Si vamos enlazando la temática aquí sugerida se verá que nuestra interpretación arranca desde tal punto, porque en él se encuentra *in nuce* todo el desarrollo que realizaremos posteriormente, es decir, la relación entre la comunidad y la subjetividad dentro de la historia.

La dialécticidad imperante en esta relación entre sujeto y comunidad se puede presentar en distintas “dimensiones” de la realidad, esto es, podemos tratar el problema desde diversas vías. Una de estas rutas es la ontológica, otra es la epistemológica; encontramos también la senda ética o política. Para nosotros será importante mostrar que incluso cuando analíticamente se pueden separar cada una de estas dimensiones, en realidad todas se encuentran interrelacionadas; por ello, pasaremos del nivel ontológico al epistémico y de allí, al nivel ético y al político.

Hay en la relación entre el yo y el nosotros una impronta ética que se hace clara en la dialéctica del amo y el esclavo, la subjetividad se construye en un conjunto de relaciones en las cuales se encuentra implicada toda la comunidad, lo cual no quiere decir que exista una preeminencia ontológica de la comunidad sobre la subjetividad, pero sí, quiere decir que ésta sólo se construye en comunidad.

Nosotros avanzamos por la vía de la relación comunitaria y de la relación subjetiva, de cualquier manera la actualización de la dialéctica amo-esclavo está implícita en nuestro texto, sólo que para nuestros fines resulta más fructífero pensar en la comunidad que busca la libertad y en los sujetos que luchan por esa libertad como utopía, como sueños que se sueñan despiertos.

En el entrelazamiento de las subjetividades se mantiene la conciencia de sí, la búsqueda de la mismidad tiene que ver con la identidad como uno de los elementos lógicos que permite salir de sí, aunque esto parezca contradictorio a las lógicas formales, pues éstas no conciben la posibilidad de la identidad que se supera y se reconstituye en una nueva identidad. La fijeza y la petrificación no son características de los sujetos que construyen sus identidades en relación con los otros, por el contrario, los sujetos siempre reconstituyen su identidad, ésta, además, en una situación de intercambio con la comunidad.

En la comunidad encontraremos la otra dimensión de la dialéctica, las identidades conviven en la diferencia, no porque se aglutinen o sumen sin más, resulta, por el contrario, que la diferencia permite configurar la identidad, aunque solamente si se da también el movimiento en la dirección opuesta, esto es, en cuanto que la diferencia es constituida en la multiplicidad de las identidades.

El sujeto que se constituye en el ámbito de la religión, en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, el sujeto religioso pasa por una multiplicidad de esferas que lo constituyen, arrancando de las posiciones inmediatas a las más complejas, se eleva a la conciencia religiosa desde las visiones más arcaicas si se quiere hasta las más sublimes. En este sujeto religioso se operan los cambios y transformaciones requeridas, para asumir posteriormente el concepto de su sí mismo.

En cada momento, por ejemplo, en el de la religión natural el punto de partida será la representación inmediata, en ella la conciencia se intuye; se perfila poco a poco el camino de la conciencia y también el trayecto espiritual del presente, que no se conforma con la visión parcial del realismo ingenuo, pero que tampoco se siente satisfecho con una interpretación que descansa fuera de lo mundano. Aunque en esta figura de la religión nos encontremos en la inmediatez, se prefigura ya la superación de esa misma “representación”.

## **2.2 El sujeto hegeliano.**

Al comenzar el análisis del movimiento de la conciencia religiosa, Hegel nos advierte, con un largo párrafo introductorio, cuál es el procedimiento para abordar la materia. Nos indica el camino que va del ser a la subjetividad y utiliza una categoría que es frecuente en otros lugares de la fenomenología, la “representación”. Es esencial prestar atención al desenvolvimiento del espíritu que se busca a sí mismo y ver cómo la separación inicial entre conciencia y autoconciencia se va difuminando con el surgimiento de nuevas *determinidades* en la religión. Ese es el sentido mismo de la obra, la conciencia

que se sabe conciencia y que implica la superación de los movimientos de estos dos momentos: la inmanencia y la trascendencia.

[...] Pero la diferencia entre la conciencia y la autoconciencia cae al mismo tiempo dentro de la segunda; la figura de la religión no contiene el ser allí del espíritu a la manera de cómo éste es naturaleza libre del pensamiento o pensamiento libre del ser allí; sino que dicha figura es el ser allí mantenido en el pensamiento, del mismo modo que algo pensado que ante sí es allí [...].<sup>58</sup>

Si bien la conciencia y la autoconciencia se encuentran escindidas, habremos de añadir que la superación de la ruptura depende, al mismo tiempo, del movimiento de ambas. La autoconciencia se enfrenta a otro, a su objetivación, algo que está fuera de ella y en lo cual no se reconoce. Poco a poco, la conciencia va a caer en la cuenta de que lo existente fuera de ella, separado o enajenado, es ella misma.

Hegel no realiza un estudio antropológico, histórico o psicológico sobre el acaecimiento de la espiritualidad en la condición humana, si bien todos estos factores se encuentren enlazados. No, a nuestro pensador no le interesa detenerse en la “representación”, sino escudriñar sus detalles y superarlos. Ir más allá de la pura representación es el objetivo de este capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. Vamos a reparar en cómo la representación cede su lugar a la autoconciencia como el en sí y el para sí del espíritu, por ello Hegel asegura que “La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu real se halla constituido como la figura en la que se intuye la religión”<sup>59</sup>.

Esta verdad no la encontramos en un trasmundo, en un mundo que se encuentra allende, sino allí donde topamos con el espíritu, a pesar de que al inicio sea simplemente, en la intuición. Por lo tanto, se toman algunos casos paradigmáticos para mostrar los momentos dentro de este desarrollo del espíritu.

Así que la subjetividad va a encontrarse en la diversidad de esferas: en la religión natural, en la religión del arte y en la religión revelada, en tanto que,

---

<sup>58</sup> G.W.F., Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2002, p. 401.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 402.

son esferas continuamente en devenir, éstas se irán tocando de manera “espiralizada”. Sin embargo, no lo harán como una simple repetición, como un retorno indefinido, como tampoco lo harán a la manera de la circularidad cerrada. Con el devenir de la religión no finaliza la historia, aquí vamos a intentar recorrer el camino muy someramente. Al inicio se ofrece una primera definición del hecho religioso, Hegel plantea que la religión se presenta “como conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia, consciente de la esencia absoluta...”<sup>60</sup>, es decir, nos encontramos todavía en un movimiento limitado, estamos en la inmediatez de la conciencia que aún no llega a autoconciencia, que no alcanza las cumbres del en sí-para sí.

El referente inmediato de la religión natural es el mundo griego, en él se presenta claramente la relación de la conciencia y la autoconciencia en su inmediatez, el mundo de la conciencia no se escinde aún de la naturaleza, de hecho, el hombre ocupa su lugar en el cosmos de la manera más adecuada y feliz. Pero la conciencia no es consciente para sí, sino sólo en sí misma, así que el propio movimiento de su mismidad habrá de ir más allá de su sí mismo.

Estamos en la esfera de la eticidad donde hay ya una religión configurada, dice Hegel: “esta religión es la creencia en la espantosa noche del destino. Y en la Euménide del espíritu desaparecido...”, lo universal de las leyes de la ciudad se opone a lo singular, a las leyes del corazón. Con todo, la contraposición no se puede superar por el momento.

En cuanto a los límites y las “etapas” por las que el espíritu pasa hay que afirmar que se va de lo más simple a lo complejo, de la pura esencia luminosa a la planta, de ésta al animal. El siguiente movimiento será el que va del animal al artesano, esto es, en las diversas figuras creadas por la autoconciencia para intentar dar una respuesta al sentimiento religioso y a las diversas formas de objetivación que dentro de la historia se ha mantenido en devenir, la subjetividad que reflexiona sobre el acontecimiento; pero es también la subjetividad creyente. La religión y la fe han sido momentos de la historia espiritual de la humanidad.

---

<sup>60</sup> G.W.F., Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2002, p. 395.

Por eso, nuestro proceso religioso, nuestro fenómeno religioso no es simple, puesto que hemos dado respuestas diversas en momentos diferentes, aunque la constante es una preocupación por la unificación y la religación con lo infinito.

A nosotros nos interesa particularmente la última parte de la reflexión de Hegel sobre la religión, la religión revelada, pues creemos que es justamente allí, el lugar donde se presenta el punto de encuentro entre el pensar hegeliano y la reflexión de Leonardo Boff. Especialmente cuando Hegel se encarga de analizar la figura de Jesús desde diversas ópticas.

### 2.3 Hegel y la utopía

Nuestra investigación intenta mostrar sólo una coincidencia entre el pensamiento de Hegel y el de Leonardo Boff, en este segundo capítulo, aunque consideramos que hay más de una y que en tal sentido se deberían explorar las otras. En vista de la imposibilidad para ello, por la brevedad requerida de nuestro trabajo, nos detendremos sólo en la expresión de lo que ambos pensadores entienden por *libertad* en el caso de Hegel y *liberación* en el caso de Leonardo Boff<sup>61</sup>.

Comencemos pues con una reflexión de Oward Ferrari quien asevera que el punto de inflexión en el pensamiento hegeliano se da en la libertad, ésta como concepto realizado:

¡Tal es, exclama Conche, la libertad griega! Libertad con respecto a todas las ideas recibidas, a todas las influencias; libertad cuya esencia no es de ningún modo el simple libre albedrío, pero la disponibilidad y la abertura para la acogida de la verdad. Esta libertad es necesariamente la de un hombre solo, pensando por sí mismo y obrando por sí mismo. Hegel

---

<sup>61</sup> No está de más recordar que cada uno se mueve en diversos terrenos teóricos, el pensador alemán se concentra en el trabajo filosófico, mientras que, Boff realiza su quehacer desde la teología. No obstante, ambas disciplinas se comunican y alimentan en un diálogo fructífero.

escribe en la *Introducción* a su **Historia de la filosofía**, que la libertad de pensar es la condición del comienzo de la filosofía [...]<sup>62</sup>

Hegel concibe a la “libertad del pensar” como el inicio del filosofar, es en efecto, una de sus grandes aportaciones al terreno filosófico y al análisis de lo real, en su obra resuena el *dictum* del Siglo de las Luces: piensa por ti mismo. Es decir, la filosofía sólo se puede manifestar plenamente en una sociedad libre, aunque la libertad también se realiza en el pensar, esto es, el problema no es tan sencillo como a simple vista parece, puesto que, no se habla aquí de un pensar abstracto. Se trata de un pensar libre, que justamente, siendo libre, libera. Notemos que la idea es para empezar una condición del origen del filosofar, para comenzar con el pensar hay que ser libres. Hay que encontrarse libres de prejuicios, de falsas opiniones y de representaciones erróneas en las cuales caemos por nuestro dogmatismo.

Para iniciar a filosofar se requiere entonces esta disposición a buscar la verdad por un camino espinoso. Veamos otro momento del mismo texto, porque en él, Ferrari, realiza una afirmación muy fuerte, pero que viene a cuento para nuestro propósito:

Nosotros recordamos que, frente a la cuestión concerniente la existencia de un Dios personal y creador, Kant decía que, en tanto que filósofo, no puede responderse ni por un sí ni por un no. A pesar de eso, nosotros decimos que el filósofo, precisamente porque es filósofo, está condenado a ser religioso, en el sentido más elevado de RE-LIGARE:

---

<sup>62</sup> Oward Ferrari, *Filosofía o barbarie, La Europa del la razón (del logos) y la Europa de la traición*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2004. p. 16. Este texto junto con otros tres libros más del mismo autor fueron facilitados por el profesor Horacio Cerutti, agradecemos el gesto porque las obras son de difícil acceso y no contábamos con la referencia. El trabajo de Ferrari es particularmente erudito en cuanto al manejo de las fuentes y de los textos. En este libro en particular es clara la influencia del pensamiento heideggeriano, por todos lados se encuentran citas del autor de *Ser y tiempo*. La tesis central del ensayo es que la razón europea se debate entre la racionalidad de la filosofía y lo absurdo de la barbarie negando con esta última toda su historia. Creemos que la tesis se sostiene sólo en un sentido, pues evidentemente la tesis parte del supuesto de que Europa es el reino de la libertad, develándose con ello cierto grado de “eurocentrismo” en la obra del autor argentino. Es cierto, no es válido en el momento presente renunciar al pensamiento, pero tampoco consideramos que Europa sea quien conduzca el camino hacia la libertad. Por otro lado, para hacer justicia al texto de Ferrari señalemos que ya al final del su libro, en las conclusiones, logra hacer el engarce entre aquello que se ha denominado históricamente como barbarie, mostrando que tal condición se encuentra en germen en el desarrollo de Europa: denuncia todos los actos realizados por Alemania: la guerra mundial, Inglaterra: la trata de esclavos y Francia: el colonialismo en Argelia. Es destacable cómo intenta realizar una contraposición entre los planteos éticos de Hegel y la época actual con la implementación de valores ético-políticos del neoliberalismo.

reunir, acercar, juntar; establecer un vínculo entre los hombres, o entre los hombres y los dioses. El vocablo griego (*logos*) y el alemán *Vernunft* significan fundamentalmente “reunión”, “reunir” [...] <sup>63</sup>.

La mediación es fundamental pues se afirma que el filósofo es un ser religioso, pero con ello no se dice que sea un teólogo, las disciplinas se bifurcan y encuentran caminos diferentes para fines diferentes, empero al inicio el *logos* es aquello que reúne, el *logos* es palabra y pensamiento, un pensamiento pretendidamente universal. Hegel sabe de las contribuciones que la religión ha hecho al terreno de la reflexión y específicamente al terreno de la libertad <sup>64</sup>.

Es más, creemos que sin el avance de la filosofía en lo que se refiere al rescate de la “*historia*” por parte de Hegel, sería imposible que toda la filosofía occidental y la latinoamericana pudiesen rendir los frutos alcanzados en el presente. Porque en la idea de religar se encuentra ya inmersa la tónica: de incluir a la historia y los procesos históricos en el centro de la disputa.

La libertad se realiza en el teatro de la historia, bajo ciertas condiciones objetivas y subjetivas, el entorno hegeliano es el de la Revolución francesa y el de la ilustración, la libertad se concreta en Occidente, Occidente le apuesta todo a la razón. En cambio, para Boff y para todos aquellos que participaron en los movimientos de liberación latinoamericanos operan otras condiciones, otras formas de subjetividad, otros valores y disposiciones históricas. Veamos lo que es el trabajo del espíritu en la historia y su relación con la liberación, nos dicen los hermanos Boff:

[...] Para decirlo en una sola fórmula: la teología de la liberación no es un movimiento de teología, sino que es la teología en movimiento. La teología latinoamericana, más que ser fuente o foco de irradiación de la teología de la liberación, es más humildemente un modesto catalizador o un relativo dinamizador de la corriente universal. No obstante, hasta ser incorporada en su inspiración central por la teología, la teología de la liberación sólo

---

<sup>63</sup> Owar Ferrari, *Filosofía o barbarie. La Europa de la razón (del logos) y la Europa de la traición*. EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2004. p. 17.

<sup>64</sup> El teólogo se comienza a diferenciar pero seguirá en su andar discutiendo y dialogando con la filosofía; de la misma manera, el filósofo pondrá los pies en marcha para caminar y elaborar el camino que conduce a la meta de la libertad. Es aquí que las líneas se tocan, en la teología de la liberación latinoamericana que Boff adopta y a la cual le da un toque personal, mostrándose esta permanente labor de diálogo.

puede aparecer como una corriente particular, caracterizada como es: contradistinta de las otras corrientes y con un carácter programático. Aun así, está abierta a toda teología y sabe que su destino final es desaparecer como teología particular para volverse teología sin más.<sup>65</sup>

Esta situación que expresan los hermanos Boff es el punto nodal de las críticas realizadas a la teología de la liberación, el concebir a la teología como parte de un proceso, como parte de una “moda” si se quiere, lo cierto es que en cuanto al grado de conceptualización al que llegan ambos autores, sólo podemos decir que han afinado su instrumental y su metodología, sobre todo porque son conscientes de que la teología de la liberación forma parte de un todo, forma parte del universal y que solamente es un “catalizador”; saben, los hermanos Boff, distinguir bien la universalidad del movimiento del espíritu y su vinculación ineludible con la historia. Son pensadores que tienen bien puestos los pies en la tierra, saben de su pasado histórico asumiéndolo sin despreciarlo.

Ahora bien, en ese devenir histórico las condiciones objetivas en las cuales emergen las reflexiones de Hegel y de Boff son diferentes, por tanto, no se pueden ignorar<sup>66</sup>. Por ello, consideramos que la tonalidad entre el sentido de

---

<sup>65</sup> Leonardo y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, 105-106. Desafortunadamente el texto que se encuentra entre mis manos, gracias a que me lo prestaron en la secretaria de las comunidades de eclesiales de base, no posee más referencias, es un texto que sólo posee el título, no nos dice como se editó, quién fue el editor y cómo es que llegó a México en esta traducción; apenas cuenta con bibliografía y el número de páginas que es de 132.

<sup>66</sup> Solamente añadiría una diferencia muy clara en cuanto a lo referido de las condiciones: el pensamiento de Hegel se desarrolla en medio de un clima intelectual de gran valor. Entre los intelectuales de la época se encuentran los antecedentes del propio idealismo absoluto hegeliano, es decir, hay representantes de la talla de Fichte, Schelling en la filosofía, no olvidemos a Schopenhauer; en el terreno literario nos encontramos con figuras como Goethe, Hölderling, Schiller entre otros. En nuestra América el pensamiento de Boff tampoco aparece en el aire como si sólo a él se le hubiese ocurrido lo nuevo, al lado de él encontramos a pensadores como Gustavo Gutiérrez, a Rubem Alves, Frei Betto, Hugo Assmann, que son los antecedentes de esta teología de la liberación boffiana, pero también se encuentran todos los desarrollos de la literatura latinoamericana, entre estos escritores encontramos a Benedetti, Onetti, Sábato, García Márquez. Además de este ambiente encontramos otras similitudes, por ejemplo, la época hegeliana viene marcada por la transformación europea operada a partir de la Revolución Francesa(1789) con los ideales proclamados en ella: Libertad, Igualdad y Fraternidad. En nuestro continente, se vivieron tiempos de lucha contra las dictaduras del Cono Sur, específicamente en Argentina y Brasil, además, la Revolución Cubana (1959) también convulsiona el clima político de nuestra época, llenando el clima de esperanzas de liberación para todos los pueblos de la región. Luego, otra coincidencia que no es menor, es la crítica que se realiza a la religión, parece que el camino de la filosofía tanto en Alemania como en Brasil y Argentina comienzan con el cuestionamiento a la religión. Habría que revisar a detalle cada una de estas afirmaciones que estoy realizando, además, éstas tendrían que encontrarse fundamentadas en un análisis socio-histórico más fuerte, en la características

libertad que Hegel utiliza, y el grado de diferenciación respecto a la liberación propuesta por el teólogo brasileño no están tan alejados, *de facto* esta afirmación la hacemos extensiva para algunos de los filósofos de la liberación,

Si bien, los caminos de Hegel y de Boff se encuentran en la historia y en esas tonalidades de libertad-liberación no se encuentran en la necesidad de realizarse como condición de la libertad en el pensar propio y en el trabajo del pensamiento especulativo. Boff acude a la religión, mientras que, el pensador alemán acude a la filosofía. Boff se queda atrapado en la “representación”, pues en última instancia encuentra a Dios como sustento de toda realidad. Para Hegel el pensar y la idea son el fundamento de la realidad, sólo en cuanto que lo real es, al mismo tiempo, fundamento del pensar. Vayamos a la obra hegeliana para constatar directamente lo que decimos.

[...] En el pensamiento yo soy *libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo [...]<sup>67</sup>.

Se trata ya de ir reuniendo a través de las mediaciones el trabajo de la conciencia, la labor y la fuerza del entendimiento e ir más allá de ellos. Se quiere en la obra de Hegel buscar dialécticamente la relación entre el ser y pensar, se debe resaltar esa relación con la libertad que se encuentra en camino de construirse, que se realiza en la acción, en la praxis histórica; decir “yo soy libre” es el esfuerzo, sí, del conocimiento, del lenguaje, pero también de la práctica política rompiendo el límite de la mera abstracción. Tomemos en cuenta la síntesis de Ferrari, con quien coincidimos en los puntos analizados:

Después de nuestra larga digresión, retomamos nuestra exposición concerniente al pensamiento filosófico de Hegel. Habíamos llegado a tres constataciones principales: 1) la filosofía constituye para Hegel el “tesoro supremo” porque ella nos permite construir la verdad y que sólo la filosofía puede concretar la libertad del hombre, de TODOS los hombres; 2) porque el pensar de Hegel es un pensar esencial (“la Cosa del pensar, para Hegel,

---

de la conformación de los estados nacionales, pero, sobre todo en el análisis estructural, un revisión de las condiciones económicas, políticas e ideológicas de ambos momentos.

<sup>67</sup> G.W.F., Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2002, p. 122.

es el ser”), este pensar es simultáneamente un obrar, es decir asegura la unidad entre teoría y praxis; 3) en Hegel, la filosofía y la Historia de la filosofía son la misma Cosa; para Hegel, decía Heidegger, el filosofar se mueve al mismo tiempo en su Historia y este movimiento es a la vez filosofía misma<sup>68</sup>.

Tales puntos de encuentro: la libertad humana, la praxis y la inmersión en la historia son los que, al mismo tiempo, entran al debate, pues, el concepto hegeliano de libertad no es el mismo que el concepto de liberación de teólogos y filósofos latinoamericanos; porque la praxis a la que apela Hegel no es la misma que emerge en los años 60 y 70 del siglo pasado y, aun cuando la inmersión en el proceso histórico sea tal, nosotros encontramos tonalidades y matices de suma importancia para los planteamientos finales. Con todo, la revolución que Hegel efectúa en el pensamiento, la metodología dialéctica, la constitución de una nueva subjetividad en donde el otro siempre es alteridad desde donde se confronta y se conforma la identidad, será de gran utilidad para la filosofía latinoamericana.

La libertad está determinada por la relación que existe respecto a la necesidad, la necesidad es la forma opuesta de la libertad, en cambio, la libertad absoluta es la libertad que se encuentra sujeta a la contingencia que deviene terror, la libertad sujeta al puro azar, y eso no puede ser llamado libertad. Como bien anota Ferrari ese es uno de los engarces fundamentales de la obra hegeliana:

Hegel señala en la **Ciencia de la lógica** que *las formas necesarias y las determinaciones propias del pensar son la suprema verdad misma, que el sistema de la razón es el reino de la verdad misma, tal que ella es sin velo en y para sí*. Se trata aquí de estar particularmente atento, en tanto que el pensamiento de Hegel parece de difícil acceso para el que permanece apegado a la lógica tradicional. Éste, en efecto, comprenderá la necesidad en oposición con la libertad. De allí los lugares comunes sobre el carácter TOTALITARIO de lo que se llama peyorativamente el “sistema” hegeliano<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Oward Ferrari, *Filosofía o barbarie. La Europa del la razón (del logos) y la Europa de la traición*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2004, p. 83.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 101.

La libertad es la utopía hegeliana, utopía como un *telos* referido no a lo meramente individual sino a lo colectivo, o mejor, humano. Por ello, la utopía hegeliana de la libertad se cumpliría en la relación entre el nosotros y el yo. En la teología de la liberación, tal liberación tampoco tiene dimensiones singulares, sus dimensiones son más modestas en un principio, se trata de salir de las condiciones de dependencia en las cuales se encuentra nuestro continente, pero también su pretensión es universalista. El lugar es pues el continente, el tiempo es el de la inserción en la historia entre lo humano finito y lo divino infinito, esa construcción de la liberación no se realiza nada más por un mero impulso voluntarista, no supone el mero deseo por realizar lo imposible<sup>70</sup>.

El *telos* de la teología de la liberación latinoamericana es el momento de realización de la liberación en la comunidad, en el trabajo de las comunidades por su liberación, en la autonomía de ese trabajo por sus reivindicaciones y luchas que se juegan en el espacio, tiempo y lugar propio, así se conjugan praxis, historia y liberación. El nudo entre lo finito y lo infinito que encontramos en Hegel se encuentra presente en el desarrollo teórico de la teología de la liberación. Pero, veamos primero la argumentación de Ferrari en ese sentido:

[...] La substancia del espíritu es pues la libertad, es decir el hecho de no ser dependiente de otro, de referirse a sí mismo. El espíritu es el concepto efectivamente realizado que es para sí mismo, que se tiene a sí mismo por objeto [zum Gegenstand]. Es en esta unidad, presente en el espíritu, del concepto y de la objetividad, que consiste al mismo tiempo en su verdad y su libertad. La verdad -como el Cristo ya lo ha dicho, recuerda Hegel- hace libre al espíritu; la libertad lo hace verdadero. En la filosofía y en la religión es esta libertad suprema que es el pensar mismo como tal<sup>71</sup>.

En la filosofía y la religión se realiza la unidad entre pensar y libertad, no antes; solamente en el espíritu desarrollado en el espíritu se conforma la relación entre pensar-libertad-verdad. La libertad del individuo se manifiesta únicamente en la libertad del pueblo o de la comunidad y ésta se manifiesta, al mismo tiempo, en la libertad de todo el género humano; la individualidad, la

---

<sup>70</sup> El lugar es pues el continente, el tiempo es el de la inserción en la historia entre lo humano finito y lo divino infinito, esa construcción de la liberación no se realiza nada más por un mero impulso voluntarista, no supone el mero deseo por realizar lo imposible.

<sup>71</sup> Oward Ferrari, *Filosofía o barbarie. La Europa de la razón (del logos) y la Europa de la traición*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2004, p. 105.

particularidad y la universalidad se unifican en el concepto. Por ello, asumimos que es en la trama de la historia en donde se realiza ese proyecto de la libertad.

Ahora bien, el problema para la teología de la liberación resulta al querer dar ese paso, que va de lo individual a lo universal, en cuanto a la contextualidad y las condiciones de posibilidad de la liberación que se construyen en un entorno diverso. En tanto que, es uno de los planteamientos recurrentes en la historia de las ideas, el pensamiento latinoamericano se pregunta por su originalidad, por su autenticidad, por su existencia. Con todo, la reflexión sobre la existencia se mantiene en un suelo específico y en un tiempo determinado. Observamos ese mismo engarce de Boff entre historia e infinito, pero con el matiz de liberación por mediación del cristianismo:

Estos movimientos populares están creando su propia cultura, Los estudiosos aseguran que la mayor creación cultural de América Latina es la cultura popular y, dentro de ella, el cristianismo popular.

Mediante estas realidades culturales, los oprimidos han conseguido espacios en los que han podido formular sus sueños, celebrar sus alegrías, llorar su tragedia y alabar a su gusto a las divinidades. Han emergido, pues, espacios de libertad con una gran originalidad y libertad. La teología de la liberación surgió como expresión de esos anhelos libertarios del pueblo religioso y oprimido. La marca registrada de esta teología es la opción por los pobres, contra la pobreza y a favor de su dignidad. Su objetivo principal es rescatar la dignidad de los oprimidos y excluidos, y la dignidad de la vida, principalmente de la tierra, nuestra Casa Común<sup>72</sup>.

Nuestro autor latinoamericano, Leonardo Boff, advierte que la impronta de la liberación, que la obra liberacionista, es nuestra, nosotros construimos tal libertad, pero esa libertad no niega la posibilidad de que otros pueblos la ejerzan en armonía con la nuestra. Esta condición es la que confirma que la teología de la liberación quiere ir más allá de la simple imputación que le han endilgado, de ser contextual, ¿acaso no todas las obras históricas del ser humano son contextuales?, ¿no es evidente que toda obra teológica o filosófica es hija inevitable de su tiempo?, ¿pero no es cierto también, que toda obra

---

<sup>72</sup> Leonardo Boff, *¿Ángel o demonio? El hombre y la explotación ilimitada de la tierra*, Dabar, México, p. 82.

conserva un carácter de universalidad, expresado en su historicidad immanente?, ¿no es verdad que los hombres de ayer nos siguen hablando hoy?

La filosofía y la teología de nuestra época deben dar cuenta de estas y otras interrogantes, a nosotros nos interesa mostrar que la dirección elegida por el teólogo de la liberación brasileño, que se encuentra con otros pensadores y activistas trabajando en pos, de lo que ellos denominan “reino de Dios”, no es otra cosa que la búsqueda de una sociedad más justa, del fin de las opresiones implicadas, en la transformación estructural de la realidad.

Como bien, dice Jon Sobrino, se trata de crear las condiciones de posibilidad para que el reino de Dios se realice en el mundo y el sujeto emergente que se constituye en la acción constitutiva también construya un nuevo mundo. Jon Sobrino aclara en una nota al pie cuál es sujeto de la liberación y de qué opresiones se libera. Vale la pena reproducir completamente el texto:

En América latina no sólo existen calamidades sin cuento sino también el sentimiento de indefensión e impotencia. Los pobres se sienten indefensos e impotentes a veces ante el padecimiento de enfermedades -lo cual recordaría las narraciones evangélicas-, pero lo están, sobre todo, ante las calamidades históricas, que no sólo sufren sino que se les imponen en total impotencia y desesperanza. Desde este punto de vista y para expresar esta indefensión e impotencia, hemos propuesto la siguiente definición de pobres: <<Pobres son los que tienen a todos los poderes de este mundo en su contra: oligarquías, gobiernos, fuerzas armadas, partidos políticos y, a veces, iglesias, instituciones culturales>>. El impacto más profundo de la teología de la liberación creemos que consiste, precisamente, en ayudar a que los pobres superen ese sentimiento de indefensión e impotencia, a que crean que es posible la liberación [respecto] de las fuerzas opresoras<sup>73</sup>.

La liberación se empata aquí con la fe y con la esperanza de poder cambiar las opresiones, no es, sin embargo, ésta una mirada ingenua, para nada, la teología de la liberación es consciente de sus limitaciones, se sabe falible en el terreno de la voluntad y en los riesgos que implica la línea fina entre la acción consciente y el voluntarismo. No basta con desear que cambien las opresiones, por un mundo liberado de ellas, para que se realicen; aún así,

---

<sup>73</sup> Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, México, 1991, p. 129.

el riesgo siempre es latente y los llamados que se hicieron a grupos religiosos muchas veces acabaron en malas experiencias tácticas y estratégicas: ¿tenemos que recordar los populismos que asolaron el Cono Sur?

Llevado por un deseo de definición en lo que respecta a la dirección por la que va el mundo, Oward Ferrari, recurre a Hegel como una fuente que la que manan cierto principios, para encontrar una dirección a la crisis actual y coloca, Ferrari, en la mesa la disyuntiva: o barbarie o filosofía, tal es la situación, aunque creemos que su propuesta es iluminadora, nos parece que la respuesta es unívoca. La apuesta está sujeta a su eurocentrismo, como si fuera sólo Occidente quien puede salvar a la humanidad en su conjunto, ¿por qué no pensar que la respuesta puede emerger en otro lado, por qué no considerar que la respuesta rebase a Occidente? Creemos que no es únicamente la filosofía de una región la que puede ser soporte de una reflexión que vaya más allá de la barbarie, es más, ni siquiera puede ser la sola filosofía. De cualquier manera, la postura por el rescate de la libertad va más allá del propio Hegel y de Boff, así lo confirma Ferrari, al ser una disposición de la religión y de la filosofía ¿de cualquier religión y filosofía?:

Pero hacer penetrar en el mundo político, en el mundo de la ley, del derecho, el principio de la libertad del espíritu, de la libertad del hombre en tanto que tal, era, dice Hegel, una tarea ulterior que exigía, para su solución y ejecución, un difícil y largo trabajo de educación, de formación [*Bildung*]. Y él señala que la esclavitud no cesó inmediatamente con la adopción de la religión cristiana. Así también, la libertad no reinó ni aún en los Estados en los cuales los gobiernos y las Constituciones fueron organizadas de un modo racional y fundados sobre el principio de libertad, bien entendido, sobre el principio solamente formal de racionalidad y de libertad [...]<sup>74</sup>.

Esta reflexión de Ferrari viene a reforzar lo que hemos venido ratificando hasta ahora, con Hegel el concepto de libertad adquiere el rango de la utopía, pero es una utopía que se experimenta en grados cada vez mayores, esta libertad se encuentra, además, insertada en la historia, así que no puede ser una utopía escapista de la realidad, aun cuando a Hegel se le tache de absolutista en el sentido de asumir la “idea desencarnada” de lo que

---

<sup>74</sup> Oward Ferrari, *Filosofía o barbarie. La Europa de la razón (del logos) y la Europa de la traición*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2004, p. 120.

denominamos como real. Es aquí, en el desarrollo del concepto de la libertad humana, donde el particular asume su verdadera universalidad, esto es, el movimiento de la conciencia, en el cual el concepto adquiere el contenido universal de congregar a todos los sujetos, en unir, reunir y conjuntar a todos los individuos que se realizan en el principio del obrar, sin ser meramente un principio formal.

El texto anteriormente citado, sugiere, que históricamente la religión cristiana fue un momento de esa renovación del espíritu, que conspiró para que la libertad se fuera proyectando en el horizonte de la realidad efectiva. El desarrollo de la cultura y del desenvolvimiento de la conciencia son el resultado de la formación de la autoconciencia, en todos sus momentos, la conciencia se supera-conservando el valor de la aportación de aquello, que los otros hombres hicieron para mejorar su presente. Sólo la humanidad autoconsciente de su experiencia como ciencia puede ver el horizonte, el camino que para la libertad se prepara, sin ese desarrollo espiritual es imposible que la libertad se consiga, de lo cual no se sigue que la libertad sea únicamente una libertad abstracta.

Ferrari agrega que en el desarrollo de la lectura hegeliana los clásicos elaboran el arduo trabajo de la reflexión. El pensador argentino indica que es Aristóteles quien para la perspectiva hegeliana mejor desarrolla el punto de la libertad, aunque sin desenvolver todavía la libertad real del individuo:

Más todavía, Aristóteles reconoce el Estado en tal alto grado que de él parte para definir *al hombre como un animal político dotado de razón. Es por eso que Él sólo tiene conciencia del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y no el animal, pues el animal no piensa.* Después de haber definido al hombre, Aristóteles dice: *La comunidad de los hombres constituye la familia y el Estado, pero en relación tal que el Estado es según la naturaleza (es decir esencialmente, sustancialmente, según su concepto, según la razón y la verdad, no según el tiempo) anterior (prius) a la familia (que es la unión natural y no la unión racional) y a nosotros en tanto que individuos.* Aristóteles no considera el individuo y su derecho como lo primero, sino que reconoce al Estado por lo que según su esencia, es superior al individuo y a la familia, de los cuales constituye la sustancialidad [...] (las cursivas son del autor)<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Owar Ferrari, *Filosofía o barbarie. La Europa de la razón (del logos) y la Europa de la traición*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2004, p. 204. Es interesante la obra de Ferrari en este desarrollo histórico que presenta, porque nos va mostrando las fuentes a la que recurre Hegel para calmar su sed y encontrar la idea de libertad que no se experimenta sino hasta la modernidad. El recorrido viene desde los

En esta larga cita se muestra el gran avance aristotélico respecto de sus antecesores y la herencia que recupera el propio Hegel de los pensadores griegos: la filosofía hegeliana se mantiene en un constante diálogo con la historia de la filosofía, es así que se exhibe el vínculo particular del Estado con el individuo, pero en el pensador griego hay aún una preeminencia ontológica del Estado sobre el individuo, preeminencia ontológica que se amalgama con la preeminencia natural, si hacemos caso a la idea de Aristóteles de que cada cosa ocupa el lugar que le corresponde por naturaleza, entonces el deseo, la pasión y los sentimientos de los individuos se mantendrían sujetos, atados a las ordenes de un poder mayor a ellos, cayendo de esta manera en franca contradicción con el principio que busca Hegel: con la realización de la libertad humana.

Es curioso que en el último texto de Boff se mencione a Kant en cuanto a su reflexión sobre la paz perpetua, no porque sea un paso atrás en la historia, sino porque precisamente ese escrito está condicionado por la formalidad de los deberes y de las máximas que se quedan en los meros buenos deseos, pero que no se pueden realizar. En ese mismo sentido argumenta Ferrari respecto al idealismo de Platón. Vamos viendo lo que dice Boff y luego caminemos en el sentido de la crítica a la interpretación de la teoría platónica del Estado y su refutación para que se vea cómo se puede hacer extensiva. Analicemos algunas afirmaciones sueltas, que recupera Boff, de Kant:

Kant propone la creación de una república mundial (*Weltrepublik*), fundada sobre la base de la ciudadanía mundial (*Weltbürgerrecht*) que tiene como primera característica la 'hospitalidad general'. Ésta es una característica fundamental porque, dice el filósofo, todos los seres humanos estamos en el planeta Tierra y todos, sin excepción, tenemos derecho a estar en ella y a visitar los lugares y pueblos que la habitan. La Tierra pertenece comunitariamente a todos<sup>76</sup>.

---

presocráticos, mas el análisis se centra en las figuras de Platón, Sócrates y Aristóteles, así podemos reconstruir la lectura de los griegos desde la filosofía hegeliana.

<sup>76</sup> Leonardo Boff, *¿Ángel o demonio? El hombre y la explotación ilimitada de la tierra*, Dabar, México, pp.84-85.

Es posible que Boff y Kant quieran ángeles en lugar de hombres, es posible que el idealismo platónico sea desproporcionado no en sus fines, sino en la consideración del análisis que sobre el ser humano se hace. Pero ¿no sucede que eso nos empujaría a defender un realismo pesimista? Un realismo político que siente sus bases sobre el conflicto social, sobre la dimensión estructural, en su dimensión económico-política<sup>77</sup>.

La política para Kant no es un movimiento purificado de la práctica humana, implica intereses, fundamentos del egoísmo, de la avaricia, de las rutas del deseo que por no distinguir los mecanismos (léase las causas), sostiene que la naturaleza regula esos movimientos, de manera tal que se logra la armonía de la comunidad, del Estado, algo que Hegel rechaza permanentemente, porque desde tal posición el individuo se encontraría sometido al Estado. Con lo cual, el individuo ya no sería esclavo del señor feudal, de otra autoconciencia, sino de un aparato burocrático mayor y del cual sería cuasi imposible liberarse. Según la lectura de Ferrari:

[...] Sólo los pueblos libres tienen conciencia del todo y actividad para el todo; los pueblos modernos, donde los hombres son considerados para sí en tanto que individuos, son no-libres, la libertad CIVIL (o BURGUESA) es precisamente la privación de lo universal, es el principio del aislamiento. Pero la libertad civil [*bürgerliche Freiheit*] (para *bourgeois* y *citoyen*, dice Hegel, no tenemos en alemán dos vocablos, sino uno: *Bürger*) es un momento necesario que los antiguos Estados no conocían. La vida orgánica superior implica una independencia cabal de los individuos, y precisamente una independencia mayor del todo. Una vez que el Estado acogió dentro de sí este principio, una libertad superior pudo surgir. Los Estados modernos son solamente juegos de la naturaleza y productos de la naturaleza, contingencia y capricho del individuo; en el Estado construido racionalmente hay en cambio una consistencia interior y universalidad indestructible que es real y consolidada en sus partes [...]<sup>78</sup>.

La búsqueda incesante de la libertad es una de las metas señaladas por Hegel: aunque no se trata de la libertad de los Estados nación consolidados, se trata de la libertad de todos los pueblos, la realización de la libertad de todos

---

<sup>77</sup> Habría que recordar que Kant, incluso no desarrollando el fenómeno económico estructural, al menos percibe el problema que se genera, de las condiciones desiguales en la política y la relación que se establece con la moralidad.

<sup>78</sup> Oward Ferrari, *Filosofía o barbarie. La Europa del la razón (del logos) y la Europa de la traición*, EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2004, p. 206.

los individuos, de todos los sujetos que en su acción la realizan; es decir, la realidad efectiva, no es un ideal actualizando el deseo como lo hará la utopía, aunque tampoco se niega lo ideal como posibilidad. Es decir, mientras más grados de libertad alcanzamos y realizamos siempre habrá un límite y siempre quedará algo por hacer. El deseo humano no se conforma con lo ya alcanzado siempre intenta rebasar sus limitaciones y trascender sus condicionamientos. Pero tal libertad no es resultado de un sentimiento edificante, ni de una pasión arrebatadora, se trata de la libertad que se hace efectiva desde su ejercicio racional.

## Capítulo III. Boff: propuesta metodológico-dialéctica.

### 3.1 Metodología en la obra de Leonardo Boff: análisis-socio-histórico, exegesis contextual y praxis.

Se trata, aquí, de revisar los instrumentos metodológicos con los que se cuenta para realizar un análisis de la realidad que a su vez permita incidir directamente en la transformación de ésta. Ya adelantamos que la TL se ha nutrido de una amplia gama de conocimientos para hacer esta crítica más rigurosa, se quiere tener claridad en esta crítica para proponer medios y fines reales.

Hay que comenzar diciendo que la obra de Boff, en general, es muy versátil, es decir, en los discursos académicos trabaja con un rigor impresionante, consulta fuentes y referencias que son complejas de hilar; al mismo tiempo, tiene la capacidad de escribir para un núcleo de la sociedad que no se encuentra en el ámbito académico, muestra de ello es su producción de artículos escritos semanalmente. Ya en la última época sus textos se han vuelto más ligeros aunque no por ello menos rigurosos: en una entrevista que le realizó el teólogo Juan José Tamayo, explica muy bien esta habilidad propia de su discurso, aquí la referencia es al libro de *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*:

Efectivamente, lo escribí siendo muy joven en un lenguaje muy asequible y pensando en mi madre, que era analfabeta. Veinticinco años después sigo reflexionando sobre los símbolos desde una perspectiva antropológica. El ser humano posee el don extraordinario de hacer de un objeto un símbolo y de una acción un mito. Lo simbólico y lo sacramental son dimensiones radicadas en la profundidad de la realidad humana [...]<sup>79</sup>.

El teólogo debe estar siempre dispuesto al diálogo y asumir el espacio en el que se encuentra; desde la filosofía del lenguaje se podrían estudiar tales matices. No es lo mismo escribir para la “*intelligenza*” *academicista* que para un conjunto de personas: de las clases bajas que en muchos de los casos no han accedido a una educación formal, tampoco es lo mismo escribir un ensayo

---

<sup>79</sup> Juan José Tamayo, *Leonardo Boff, Ecología y mística de la liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p. 114.

sesudo para hombres igualmente sesudos que un texto comprensible para la mayoría de la gente común “que no entiende de teología”. Se nota en la obra de Leonardo una gran preocupación por el rescate de lo “cotidiano”; tanto así que en un texto puede abordar los problemas por los que pasa en el Amazonas o lo que pasa en la coyuntura política en el Paraguay. Es otra cosa pensar en las repercusiones políticas y en la efectividad de sus análisis coyunturales. Este es un primer escollo insalvable, por ello, es preciso observar los desarrollos *metodológicos*, no con los que se componen los discursos, aunque también sería una veta rica a estudiar, sino la *metodología* que se aplica para el análisis histórico, hay que ver la metodología con la cual se elabora el discurso filosófico si es que lo hay. El método de Boff se estructura en tres dimensiones: la mediación socio-histórica, la mediación hermenéutica y la mediación praxica:

[...] Se habla de ‘mediaciones’ porque representan medios o instrumentos de construcción teológica. Veamos rápidamente cómo se presentan estas tres mediaciones y cómo se articulan.

La mediación socio-analítica, contempla el lado del mundo del oprimido. Procura entender por qué el oprimido es oprimido.

La mediación hermenéutica contempla el lado del mundo de Dios. Procura ver cuál es el plan divino en relación con el pobre.

La mediación práctica, a su vez, contempla el lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios<sup>80</sup>.

El intento entonces tiene elementos muy claros que permiten observar el desarrollo del pensamiento teológico latinoamericano: se trata de un elemento crítico de la realidad concreta del continente; se trata, al mismo tiempo, de realizar una interpretación de los libros bíblicos y contextualizarlos a la época y momento histórico, de los años sesenta y setenta, desde una exégesis no conforme con la interpretación tradicionalista dogmática; finalmente, se quiere diseñar una línea de acción para el proceso de liberación. Podemos decir esquemáticamente que las aportaciones hechas por los teólogos de la liberación al proceso de liberación, para posteriormente incidir en el terreno de la filosofía, se resumen de la siguiente manera:

---

<sup>80</sup> Leonardo y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 36.

- La teología, mejor dicho las teologías, de liberación intentan recuperar la tradición histórica del continente, se presentan con una visión de búsqueda heurística del sí mismo latinoamericano, se presentan sí con características regionales, pero pretenden ir más allá de tal reduccionismo, su análisis se centra en el funcionalismo, el empirismo y la “dialéctica marxista”.
- Su interpretación de los textos sagrados no es literal, sino que es actualizada a través de la historia y la crítica a la sociedad imperante, las fuentes principales son: Éxodo, Profetas, Evangelios, Hechos, Apocalipsis, “Macabeos para alimentar su fe en un contexto de insurrección armada (legitimada, por lo demás, por sus pastores)”. Su lectura del evangelio es fundamentalmente política.
- Los avances teóricos, o sus aportes, pueden mostrarse en el diálogo con otras ciencias y otras disciplinas (aunque siempre consideren que el fundamento de ellas no es la razón sino la fe).
- La participación y acción de sus miembros en la lucha de liberación en un sentido práctico (decir que todos se comprometieron en la misma medida es una falsa generalización).
- Hay también una fuerte crítica al “academicismo”. Y la afirmación de la práctica transformadora de la realidad<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Véase el texto de Leonardo y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 50. Allí se integra el aparato metodológico que aquí mencionamos, es obvio, que tales avances no son atribuibles sólo a los hermanos Boff. La pregunta importante, la pregunta que se debe uno plantear después del trayecto realizado en esta investigación, se encuentra vinculada a la validez y a la aportación teórica de la teología al terreno filosófico. Si bien las aportaciones de la teología de la liberación eran originales y proporcionaban una dirección en la práctica y en la teoría, hay que decir que no lo son más. Las contribuciones en nuestra época son menores o casi nulas. No tiene, la teología de la liberación, ya, la relevancia epistemológica que en algún momento logró desplegar en la reflexión, los temas se reiteran con variaciones más o menos perceptibles, los actores siguen siendo los mismos, ya diezmados por circunstancias diversas, además no existe un avance significativo en el ámbito epistemológico: no hay generación de conocimiento.

En ese sentido el rescate mismo de los procesos históricos es también muy endeble desde la reflexión teológica latinoamericana, puesto que el análisis siempre se encuentra ligado a un postulado de fe. La fe se encontraría por encima de la razón guiando un proceso de liberación, con lo cual no se quiere decir que sea precisa la metareflexión que ignore la creencia. Se trata de definir un pensar especulativo que tome en cuenta la historia, pero sin que esté supeditada a una falsa infinitud, es decir, aquella que es meramente opuesta a lo finito: la infinitud abstracta.

Como antecedente histórico de la filosofía de la liberación se presenta la TL a manera un movimiento histórico teológico con ciertas virtudes, pues intenta romper con la base doctrinal cerrada de la jerarquía, pero en el núcleo fuerte de su reflexión se queda sólo en la superficialidad y no entra en la hondura de la discusión de los problemas contemporáneos. Si suponemos que toda ciencia tiene un núcleo más inflexible, es decir, un punto que es la base de los conocimientos y que estos se van generando de acuerdo a la implementación de nuevos recursos y de los diálogos con otras disciplinas, nos daremos cuenta de que ese núcleo se modifica poco en la teología de la liberación y en lo que posteriormente se denominó filosofía de la liberación. Las directrices en su reflexión se vieron mermadas, se agotaron los descubrimientos y las discusiones quedaron truncadas porque se hablaban lenguajes distintos. Por su lado la filosofía latinoamericana ha caminado por diversos senderos, senderos que son más fructíferos para la reflexión, la fuente de la teología se agotó.

Queda al historiador revisar los últimos momentos de esa reflexión teológica, pero la filosofía debe seguir por otro camino, la filosofía tiene que proponer una reflexión transformadora, al tiempo que, una transformación reflexionada de la realidad. Solamente ahí podemos encontrar eso que Hegel dice sobre el infinito y la finitud: “Esta unidad del infinito y lo finito, y la distinción de uno y otro son inseparables como lo son la finitud y la infinitud”, G.W.F., Hegel, *Ciencia de la lógica*, libro I, sección 1era, segundo capítulo, “El traspaso”, Solar/Hachette, Argentina, 1968, p. 136.

De aquí hay que decir que es necesario revisar punto por punto el planteamiento de la “lógica dialéctica” de Boff, aunque desde ya debemos aclarar que también allí consideramos que se presentan deslices teóricos insalvables, sin embargo, primero vamos a rescatar el diálogo con otras disciplinas para buscar un ajuste de los conceptos.

Antes de pasar al análisis de la lógica y mostrar cuáles son los problemas que se deberían aclarar detengámonos en algo que Horacio Cerutti menciona respecto a los adelantos argumentativos y hasta teórico-metodológicos que están en la filosofía de la liberación, al menos inicialmente, y hagamos un parangón entre ellos con los que yo he propuesto más arriba respecto a la teología de la liberación.

Se trata de hacer una filosofía latinoamericana. Una auténtica filosofía, con valor universal, pero situada concretamente en América Latina.

Esta pretensión de filosofar latinoamericanamente va asociada a la necesidad de destruir la situación de dependencia que soporta Latinoamérica. Dependencia apañada por una filosofía justificadora y academicista que la consolida cada vez más.

No se trata de inventar una nueva filosofía, sino de explicitar críticamente las necesidades de las grandes mayorías explotadas, las urgencias del pueblo pobre y oprimido latinoamericano.

Este pueblo, los pobres y oprimidos latinoamericanos, aparecen como los portadores de la novedad histórica. Una novedad que debe ser pensada y expresada en y por una filosofía de la liberación<sup>82</sup>.

Esas eran las tesis centrales de la llamada “Filosofía de la Liberación”, que nunca tuvieron un núcleo unívoco, también podemos entender ese concepto general como unitario, pero las peculiaridades siempre han existido. Está de más decir que las líneas programáticas son muy similares, claro, habría que dilucidar que esa visión se mantuvo para un “sector” de la filosofía de la liberación pero no para una “disidencia”. Es decir, tentativamente podemos mantener como línea de interpretación que un “sector” de la llamada

---

<sup>82</sup> Horacio Cerutti, *Filosofías para la liberación, ¿Liberación del filosofar?*, UNSL, Argentina, 2008, p. 53.

“filosofía de la liberación” sólo trasladó conceptos del terreno teológico al terreno filosófico sin realizar un esfuerzo intelectual mayor<sup>83</sup>.

Las aportaciones, sin embargo, van más allá de los defectos connaturales de esa teologización, es el caso de la relación y el análisis realizado por Cerutti en uno de sus estudios dedicados sobre el tema, al referirse a la “estructura homóloga” de los procesos en la teología de la liberación y la llamada “filosofía de la liberación”; resumo aquí los puntos revisados por el filósofo argentino-mexicano.

La teología de la liberación y la filosofía de la liberación hacen un gran énfasis en la realidad, esto es, en el análisis sociológico de la realidad, no por un prurito de mero academicismo sino con el claro fin de cambiar esa realidad. El academicismo es cuestionado y criticado por la urgencia de un mejor análisis, de la *diagnosis*, para transmutar esa realidad, porque en el fondo se piensa que los análisis realizados no dan cuenta de esa realidad o son limitados por las ideologías mismas que los sustentan. En consecuencia el punto de la crítica está siendo permanentemente cuestionado y delimitado por el cariz práctico de ambas teorías. No debemos olvidar que a la luz de los acontecimientos y a la sombra de sistemas antidemocráticos es como se va tejiendo el entramado teórico de estas posiciones teológicas y filosóficas, en condiciones de extrema pobreza para el continente, de desigualdades permanentes y de injusticias repetitivas y renovadas.

El momento de la construcción epistemológico-conceptual viene marcado por un fuerte acento en la interrelación disciplinaria a la hora de la generación de nuevos conceptos, permitiendo con ello abordar esa realidad. Dice Cerutti: “Hay una convicción generalizada por teólogos y filósofos en el sentido de que no pueden marcarse límites disciplinarios al momento de enfrentar los graves problemas que afrontan las mayorías de nuestro subcontinente”<sup>84</sup>. Las propias condiciones históricas permiten la emergencia de un saber que no se quiere triunfante sobre otro, un saber consciente de sus

---

<sup>83</sup> Para tal tema es conveniente analizar el libro de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, especialmente el capítulo III, pues allí se realiza un análisis pormenorizado del origen y desarrollo de la teología de la liberación y su posible influencia en el terreno filosófico.

<sup>84</sup> Horacio Cerutti, *Filosofías para la liberación, ¿Liberación del filosofar?*, UNSL, Argentina, 2008. p. 114.

limitaciones en cuanto al método y que quiere ampliar su propia visión de los conceptos y de las proposiciones límite dentro de las cuales se venía desarrollando.

No se trata de innovar por la novedad misma; no se trata de seguir las modas epistemológicas por seguir las en sí y sin más. No, aquí lo que precisa y lo que se pretende es encontrar la “mejor teoría” para que puede acompañar “el proceso de liberación”, sabiéndose además como teoría perfectible. Su fuente no es unifocal, su fuente es multifocal. No existe un elemento cognitivo predominando o predominante como *a priori* de los otros. La validez de esa teoría no implica tampoco la simple adecuación a la realidad, sino la adecuada explicación y utilidad en busca de un fin más fuerte: la liberación.

Otra de las preocupaciones de nuestro pensamiento latinoamericano se presenta en la pregunta por el sujeto: ¿quién es el sujeto de la acción?, ¿acaso el sujeto puede ser el proceso mismo de liberación?, ¿el sujeto que enuncia es el pobre, el pueblo, la comunidad? Esto es, hay una persistencia de la tónica de la subjetividad porque en ella se define uno de los elementos nucleares confirmadores del sujeto no únicamente de la enunciación sino el de la acción.

Otro punto de encuentro entre teorías *por* y *para* la liberación son definitivamente las cuestiones que tienen que ver con la metodología. No se trata de asumir, sin más, metodologías venidas de fuera que intenten explicarnos como es nuestra realidad. El punto es más fino porque de hecho es imprescindible e impostergable hacer uso de todos los avances teóricos de la tradición mundial que sean de ayuda para poder constituir una mejor teoría. Ésta es sin duda una de las propuestas ceruttianas.

Hay un dato que quizá requiere más atención y tiene que ver con la disposición de nuestra filosofía y su relación con la historia mundial de ésta misma: “Toda la reflexión latinoamericanista se ha visto fuertemente historizada. La característica quizá central que define a estas expresiones de la racionalidad latinoamericana ha sido, además del ya mencionado énfasis en la propia realidad la revalorización de la propia historia”<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Horacio Cerutti, *Filosofías para la liberación, ¿Liberación del filosofar?*, UNSL, Argentina, 2008. p. 115.

Las preocupaciones, sin embargo, se bifurcan porque, aunque para la filosofía misma son importantes los avances conseguidos en el terreno de la teología respecto a la exégesis y la hermenéutica de los textos bíblicos y de su actualización, su camino proclama un sendero que viene atravesado por la ciencia, por la generación de nuevos modelos o modos de aplicación de tácticas y estrategias profundamente analizadas y sopesadas.

No olvidemos otro par de similitudes o de “homologados”, en este caso, uno de ellos es el cariz “utópico-profético” y, el otro, “la dimensión política”. Tanto la teología de la liberación como la filosofía de la liberación surgen como una protesta frente a la realidad; el teólogo y el filósofo se indignan frente a la situación de las clases sociales desprotegidas, pero no se quedan con la indignación o la inconformidad; a su modo propondrán alternativas viables o inviables, eso lo tendríamos que revisar, proyecciones y sueños utópicos. La alternativa no se presenta sin la crítica y la autocrítica, no se quiere solamente denunciar para luego callar, aventar la piedra y esconder la mano, se quiere aventar miles de piedras y levantar miles de manos, se quiere que en la lucha para la liberación de nuestros pueblos se tenga un mínimo de certezas para construir un mundo diferente, un mundo posible.

La dimensión utópica de los discursos teológicos y filosóficos es también un ingrediente común y homólogo. Ya sea concebida como dialéctica denuncia/anuncio, como mediación entre la fe y la historia, como categoría histórico antropológica, como elemento articulador a la realización del ‘Reino de Dios’, etc., la utopía integra expresamente la reflexión latinoamericanista para la liberación [...] No se trata de una reviviscencia pequeño burguesa del género utópico, muestra de impotencia, nostalgia y soberbia frente a los procesos efectivamente tales<sup>86</sup>.

Lo que aquí se aspira a mostrar es la influencia de la teología de la liberación en un cierto sector de la filosofía de la liberación, al mismo tiempo que pasamos por la criba de la crítica a la teología de la liberación y quizá desde ahí se puedan notar ciertos errores en los que han incurrido ambas posiciones teóricas, que se magnifican posteriormente. Creo que es factible comenzar a revisar esas fallas teóricas si nos concentramos en la relación que

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 117.

existe entre la ciencia y la teología de la liberación del pensador brasileño que aquí hemos seguido, para con ello intentar estructurar el núcleo discursivo, porque de ello depende el sentido de lo utópico, vamos a abordar ciertos temas que son prolíficos para poder explicitar mejor tal concepto<sup>87</sup>.

### **3.2 Método dialéctico: la construcción de una meta-lógica.**

Podemos aventurar una explicación posible de la tendencia de Boff a perderse en un discurso de juegos lógicos, presentando cierto tipo de lógicas y meta-lógicas implicadas en el deseo de unificación frente a los discursos fragmentarios de la postmodernidad, quizá el hecho de concentrarse en la analítica y la filosofía del lenguaje sea un reflejo de los resabios positivistas o neopositivistas presentes en Brasil. Tal situación se presenta en la producción teórica de Boff, aunque en menor medida. En el momento presente como en otros lugares de su estudio, se desplaza el problema sobre la tónica en cuestión cayendo en graves ambigüedades.

Hay una dialéctica, diferente a la hegeliana sin duda, presentándose una ignorancia sobre ella. Insistiré de nueva cuenta en decir que no se quiere mostrar que Boff sea hegeliano, aunque es factible afirmar cierta influencia y afinidad no confesa, en la obra de este autor, como en muchos otros; quizá la presencia de Hegel sea más clara, o al menos aceptada, en la pedagogía de la liberación del pensador brasileño Paulo Freire, tampoco debemos olvidar las aportaciones en ese sentido de Frantz Fanon.

---

<sup>87</sup> La teología que Boff manifiesta parte de diversos supuestos que no se demuestran, es decir, su tratamiento en varias temáticas es menos riguroso, por ejemplo, en el caso de la dialéctica se mantiene el principio del idealismo: la identidad de la identidad y la no identidad, pero no se explica su función, no se evalúa su interacción con la totalidad del proceso dialéctico, no se presentan argumentos claros respecto a su relación con el absoluto. Jamás se hace manifiesta la relación dialéctica entre lo finito y lo infinito, por ejemplo, y se parte de su unidad inmediata, ambos están como datos para la conciencia. No se explica en el proceso histórico lo que se entiende por devenir, o si se ha elegido un devenir orgánico sobre un devenir mecánico. Prevalcen las dudas sobre las afirmaciones teológicas, las aportaciones hacia el interés filosófico son menores.

Se recupera el método dialéctico, pero se le construye desde otro terreno. Es un método referido al marxismo, sí, aunque sin entrar en su hondura. Es por eso que deseamos mostrar la existencia de una línea de lectura hegeliana presente permanentemente en el pensar nuestroamericano, especialmente en las obras de teólogos y filósofos de la liberación, particularmente lo hemos venido mostrando a lo largo del texto, pero en este apartado se concreta tal especificidad.

En un primer acercamiento, diría que la manera de entender el movimiento dialéctico en la historia por parte de Boff es muy laxa. Las categorías dialécticas de *oposición*, *contradicción*, *negación*, *negatividad* y *contrariedad* son traídas a cuenta en un tono no muy riguroso, se utilizan en ocasiones en un sentido diferente al que se comprenden en otros ámbitos epistemológicos sin las demarcaciones necesarias.

Avancemos un primer paso para mostrar lo que queremos decir. En el proceso de la mediación socio-analítica aparece la primera enunciación que hemos considerado más arriba: el análisis dialéctico tiene su aplicación concreta en las relaciones sociales en las que se encuentra insertada la comunidad, esto es, se vive y experimenta un proceso de opresión, existe una dialéctica de la “representación”, en las diversas oposiciones como oprimido/opresor, pobre/rico, explotado/explotador; dominado/dominador, periferia/centro, hombre/mujer<sup>88</sup>.

Para salir de todas las opresiones lo fundamental será entender y comprender el funcionamiento de su dialéctica interna; pese a ello, la salida tampoco puede ser únicamente especulativa, idealista o abstracta.

---

<sup>88</sup> Sobre el tema de la dialéctica que se presenta en el pensamiento especulativo y la “representación” que refiere al movimiento del entendimiento, apoyándose en la traducción francesa de la *Ciencia de la lógica* en una nota al pie del texto de Oward Ferrari, es bastante clara la diferenciación. Analicemos la distinción porque es en el movimiento de esos dos momentos que se decide el problema que venimos discutiendo: “Distinción importante en Hegel entre *Darstellung* [presentación] y *Vorstellung* [representación]: ‘Hegel ha opuesto siempre la ‘verdad filosófica’ [que implica el despliegue (y la presentación *Darstellung*) de un auténtico saber especulativo] a las pretendidas ‘verdades inmediatas’ representadas [*vorgestellt*] por el conocimiento histórico [*historisch*] (que recuerda el pasado en su distancia y en su fijación) y por la simple aserción edificante (que concierne solamente al sentimiento)’ [Jarczyk y Labarrière en su traducción de la *Science de la logique*, I, p. 2, nota 3]”. Owar Ferrari, *Hegel, filosofía y lenguaje*, EDIUNC, Mendoza, 2006, p. 32. Para Hegel la filosofía no puede ser edificante; en la teología se mantiene esa atadura a la representación y al sentimiento.

Hasta aquí no hay problema, incluso asumiendo la existencia de una contradicción principal sobre la cual se fundan las otras, el problema se encuentra en el abuso del término dialéctica, en su insuficiente aclaración, además de que en los hechos las contradicciones no desaparecen. Se presupone la dialécticidad de un proceso, sin explicarla o confundiéndola, con una dialéctica de la naturaleza, corriendo el grave riesgo de implementar cierta visión mecanicista o causal de la historia:

Los arquetipos entran en la construcción de las síntesis que globalizan la existencia. El ser humano necesita unir arraigo y apertura, luz y sombra, cielo y tierra, masculino y femenino. Urge saciar las dos formas que lo acometen: hambre de pan y hambre de espiritualidad. Siente la urgencia de celebrar su matrimonio de dimensiones personales, sociales y cósmicas. De otro modo acabará sufriendo, fragmentándose y perdiendo su centro<sup>89</sup>.

Al parecer las síntesis se dan sin más, ellas aglutinan de algún modo a los opuestos, por eso Boff no quiere ya hablar de oposiciones sino de dualidades, éstas serán "*dimensiones*" de una misma realidad, con ello cree zanjado el asunto. Pero la cosa es justamente en el terreno social, porque todavía aceptando que las dualidades (que no dualismos) fuesen dimensiones de una misma realidad, queda la tarea de analizar cómo se superan esos supuestos dualismos en la historia, es decir, si son suficientes los "arquetipos" unificadores, porque si fueran dimensiones de una misma realidad entonces el problema se resuelve diciendo que son lo mismo.

El punto se entiende desde la construcción epistemática que Boff sostiene, los ejemplos recurrentes, los casos planteados, los hechos de la naturaleza, son patentes para él. Pero ¿sucede lo mismo con las ciencias sociales?, ¿es legítimo trasladar la disputa al terreno social?, más allá de eso, ¿es viable, resulta eficaz el procedimiento?, ¿con él resolvemos algo?

Las ciencias sociales han enfrentado durante mucho tiempo la dificultad de su objetividad, especialmente cuando su propio objeto de estudio es el sujeto mismo de la historia: cómo caracterizarlos, al sujeto y a la historia, cómo meter al sujeto en un corsé para que sea analizable. Creo que la apuesta de

---

<sup>89</sup> Leonardo Boff, *El águila y la gallina, Cómo el ser humano se hace humano*, Dabar, México, 2000, p. 92.

Boff se va por una salida fácil. No logra mantener la discusión, es en ese sentido que su postulado deviene determinista, aun cuando él quiera y deseé lo contrario.

Hasta ahora hemos hecho una lectura del proceso bio-socio-histórico desde afuera. Queremos ahora sondear su dinamismo secreto por dentro. Pretendemos profundizar un poco viendo cómo se detalla y se muestra tal dinamismo en el surgimiento de la evolución y en la consolidación de las formaciones socioculturales<sup>90</sup>.

Es en este punto en particular que la dialéctica hace un alto, pues incluso cuando se quiere dinamizar la relación entre la naturaleza y la sociedad, se termina dando un cierre a la interpretación, se acaba por mantener cierto mecanicismo naturalista, en el mejor de los casos, el proceso no tiene más un movimiento de transición, sino que el movimiento viene acompañado por entidades regulativas: ya sean Dios o la naturaleza. Revisemos la matriz lógica propuesta por Boff, para de allí ir a la mostración de esto que planteamos como una tentativa, una hipótesis de trabajo.

En esta matriz de “quinto grado” se observan varios tipos de lógicas: a) lógica de la identidad, b) lógica de la diferencia, c) lógica de la dialéctica, hasta aquí esta matriz es muy parecida a la de la lógica hegeliana en el engarce con la historia que permite hacer uso de tales categorías para analizar la realidad en la cual se está inmerso.

La situación se comienza a complicar cuando se quiere dar un paso más allá y formular una *meta-lógica*, que no está mal, pero las complicaciones surgidas en la defensa de ésta son muy fuertes y el hilo de la argumentación muy débil, aun cuando nuestro teólogo se apoye en las nuevas lógicas, aparecidas a partir de los descubrimientos científico-técnicos de nuestra era; los siguientes momentos los presenta así: d) lógica de complementariedad/reciprocidad y e) lógica dialógica o *pericorética*.

Sólo señalaré una problemática en cuanto a la interpretación de la dialéctica, recordando que no se trata de ser puristas, sino de realizar un

---

<sup>90</sup> Leonardo Boff, *El vuelo del águila, Cómo el ser humano aprende a volar*, Dabar, México, 2000, p. 98.

esfuerzo mayor por aclararnos las cosas para obtener una metodología para la fundamentación de un “pensar” con los pies en la historia:

Existe la lógica *dialéctica*. Es la que intenta confrontar la identidad con la diferencia, incluyéndolas en un proceso dinámico en el que la identidad aparece como una tesis (proposición), la diferencia como una antítesis (contraposición) de las que resulta la síntesis que las incluye a un nivel más alto y más abierto a nuevas confrontaciones e inclusiones. Cualquier sistema creativo, cualquier sistema de comunicación y cualquier convivencia humana comunitaria o política presuponen una lógica dialéctica. Los contrarios también tienen sus derechos asegurados y su lugar en la constitución del todo dinámico y orgánico. La contradicción forma parte de la realidad y el pensamiento le debe hacer justicia<sup>91</sup>.

En menudos problemas nos metemos al percatarnos del manejo de estos conceptos por parte de Boff, puesto que, la dialéctica referida aquí parece una dialéctica que corresponde en “aparición” al idealismo alemán, pero no puede ser la dialéctica hegeliana, pues Hegel nunca hace uso de categorías tales como: *tesis*, *antítesis* y *síntesis*, acaso será, en una simplificación muy radical, la lógica de Fichte. Aunque se refiriera a la lógica hegeliana será solamente a esa lógica manualística.

Desde la intencionalidad del teólogo brasileño podemos decir que la dialéctica descrita es “lineal” porque incluye el principio de identidad; es diferencial porque incluye a la alteridad; finalmente es inclusiva y “abierto a nuevas confrontaciones”; y se hace hincapié en el terreno político, donde el “contrario” tiene asegurados sus derechos. Todo el planteamiento lógicista de Boff supone un ajuste entre cada modelo lógico y un modelo político correspondiente, eliminando con ello la posibilidad de la construcción de modelos políticos en interrelaciones lógicas divergentes, cerrando el paso a la superación.

Para la lógica de primer grado el sistema político correspondiente es uno totalitario; para la lógica de la diferencia corresponde un sistema de diálogo multi-cultural. Luego para la lógica dialéctica, donde por cierto no existe la superación sino sólo la aparición de nuevas contradicciones, se presenta un sistema político en permanente lucha, ¿estará pensando Boff en la dialéctica

---

<sup>91</sup> Leonardo Boff, *Grito de la tierra, grito de los pobres. Hacia una conciencia planetaria*, Dabar, México, 1996, p. 56.

del amo y el esclavo? De ser así, no podemos considerarla adecuada, pues, la dialéctica hegeliana no quiere concentrarse sólo en la posibilidad del conflicto sino en su superación. Posteriormente vendrá la lógica de la complementariedad/reciprocidad:

[...] Más que ver las oposiciones, como en la lógica dialéctica, importa ver las complementariedades/reciprocidades en el sentido de la formación de campos de relaciones, cada vez más dinámicos, complejos y unificados. Fue en este contexto que Niels Bohr formuló la famosa frase: “Una verdad superficial es un enunciado cuyo opuesto es falso; una verdad profunda es un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda”. [...] Gracias a esta lógica de la complementariedad/reciprocidad se establecen relaciones creativas entre los sexos, las razas, las ideologías, las religiones y se valoran los diferentes ecosistemas de un mismo nicho ecológico<sup>92</sup>.

Sólo superando la dialéctica “tradicional” por una lógica poseedora de un sustento, más bien, inter-relacional y fundada en los nuevos descubrimientos de la ciencia es como puede emerger un nuevo “paradigma” superador de los “arquetipos”, las implicaciones políticas de esta propuesta son efectivas en las “relaciones creativas” aunque no se aclara en qué sentido son creativas. No se entiende si sean creativas, porque los opuestos conviven en un entorno de real reciprocidad o sólo coexisten sin intervenir uno con el otro: entre “sexo”, “raza”, “ideologías”, “religiones” y “ecología”.

Son varios los problemas que presenta esta intencionalidad de buscar la conciliación y la armonía a como dé lugar. Se manifiestan estas oposiciones dentro del concepto genérico haciendo una naturalización muy fuerte<sup>93</sup>.

Finalmente la propuesta sintetizadora de todos los otros momentos se presenta como una “nueva lógica” para un nuevo “paradigma” de la época:

---

<sup>92</sup> Leonardo Boff, *Grito de la tierra, grito de los pobres. Hacia una conciencia planetaria*, Dabar, México, 1996, p. 57.

<sup>93</sup> Si tomamos cada uno de los elementos como el sexo y sus diversas manifestaciones como: la relación hombre-hombre, mujer-hombre, mujer-mujer, por sólo mencionar estos tres casos, no diríamos que nuestra sexualidad se encuentra definida única y exclusivamente en el terreno natural. Lo mismo sucede con el concepto de raza que se ha debatido en los últimos años, incluso en el terreno de la biología se rechazó para hablar del ser humano; es decir, el discurso al mantener tantos supuestos provoca que su andamiaje sea muy frágil; incluso pensando en que la posición de Boff, respecto de las relaciones amorosas entre homosexuales o bisexuales, sea progresista, su epistemología no logra ser todo lo fuerte que se requiere para justificar sus posiciones políticas, aunque él así lo crea.

Existe, finalmente, la lógica *dialógica* o *pericorética*. Por su medio se busca el diálogo en todas direcciones y en todos los momentos. Pero eso supone la actitud más inclusiva posible y la menos productora de víctimas. [...] Mediante la *pericóresis*, en el discurso trinitario cristiano, se capta la relación de mutua presencia e interpenetración entre Dios y el universo o entre las tres divinas personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) entre sí y con toda su creación. La lógica dialógica puede por ello ser llamada también lógica pericóretica. Es por ende la más compleja y la más completa<sup>94</sup>.

Esta última lógica es, para Boff, la superación de todas las otras lógicas, menores, es la lógica de la democracia según la correspondencia política que, nosotros podemos deducir, en el fondo no es otra cosa que una teología-práctica. Por eso puede decir Boff que es el diálogo de las “tres divinas personas”, es un círculo autoreferencial que en apariencia permite la comunidad en su apertura.

Ahora bien, políticamente resulta insostenible en cuanto que la práctica política estaría determinada por una visión doctrinal cristiana, inclusive cuando ella provenga de los sectores más liberales. Si comparamos este texto con un trabajo de otro pensador brasileño, veremos la aparición de la misma necesidad al postular una lógica de quinto grado. Dice Sampaio:

[...] por esto mismo, la Historia sería también el *progresivo proceso* de autodesvelamiento del ser-lógico-hiperdialéctico (I/D2) del hombre. Muy sumariamente, la cultura tribal de cazadores/recolectores del paleolítico estaría adjudicada a una forma primitiva de identidad (Pre-I); la cultura neolítica de los antiguos imperios de base agrícola a una forma primitiva de la diferencia (Pre-D); la cultura judaica, a la lógica de la identidad (I); la cultura greco-romana, a la lógica de la diferencia (D); la cultura cristiana medieval, a la lógica dialéctica (I/D) y, ahora, la cultura occidental moderna a la lógica clásica, del tercer excluso o la doble diferencia (D/2)<sup>95</sup>.

Esta hiperdiáléctica de Sampaio es muy parecida a la propuesta por Leonardo Boff, son cinco matrices lógicas desde las cuales se analiza el devenir de la historia; sin embargo, se tiene como trasfondo una antropología justificadora del estatuto teológico. Por otro lado, la lectura hecha de la historia es lineal, progresiva y acumulativa, pero no por ello es dialéctica, al menos si hacemos la lectura desde la óptica hegeliana, ese problema se evidencia en la

---

<sup>94</sup> Leonardo Boff, *Grito de la tierra, grito de los pobres*; Hacia una conciencia planetaria, Dabar, México, 1996, pp. 57-58.

<sup>95</sup> Luiz Sergio Coelho de Sampaio, *Lógica resuscitada; sete ensaios*, EdUERJ, Brasil, 2000, p. 100.

propuesta del teólogo brasileño. De las relaciones de tales lógicas se quiere y se busca insistentemente la justificación de una deducción de las tesis teológicas para sustentar la interpretación de un cristianismo que subsuma todo movimiento de la historicidad. Un movimiento que la propia filosofía en la relación con otras ciencias ha venido cambiando con el paso del tiempo<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> La apuesta de Boff manifiesta un movimiento contrario a lo que se espera en nuestra época, es decir, no se trata ya de justificar nuestras acciones desde ninguna entidad metafísica, se trata de que el hombre ocupe su lugar como principal actor de la historia, sin muletas.

## Conclusiones

Pese a las dificultades, desarrollamos nuestras líneas de investigación en torno a las *diferencias* y *coincidencias* del pensamiento de Hegel y Leonardo Boff; por el camino que el propio estudio tomó se incorporaron temas no aclarados al inicio. Desafortunadamente no fue posible trabajar más tiempo en un proyecto de mayor alcance, pues por las condiciones propias de los autores se requiere de una mejor dedicación, puesto que la obra de ambos es muy amplia.

Creemos abiertas algunas vetas de interpretación que pueden ser examinadas desde una revisión de la *historia de las ideas*, específicamente en lo referente al pensamiento hegeliano sobre la *religión* y a la incorporación de la dialéctica como método para realizar el análisis de la realidad latinoamericana<sup>97</sup>.

Con Leonardo Boff, evidentemente, el discurso lógico en lo que respecta a categorías tales como: *opuestos*, *contrarios*, *contradicción*, *negación*; la *dialéctica* y la *metodología* adquiere sentidos y contenidos diversos a los originales, en ello radica la impronta latinoamericana, al tiempo que en ello se encuentra el riesgo de las ambigüedades conceptuales aunque se busque el beneficio de las mayorías empobrecidas del continente<sup>98</sup>.

Las grandes contribuciones del pensamiento de Boff son revaloradas en nuestro texto: la superación del mero discurso academicista, la búsqueda constante de diálogo con los actores inmersos en la cotidianidad, además se intenta iluminar un camino para revisar las incontables referencias presentadas en sus textos, es decir, la relación intertextual-metadiscursiva, porque su discurso se construye a través de sus diversos diálogos con otros pensadores de épocas pasadas y presentes. Tal análisis de las fuentes nos sirve para

---

<sup>97</sup> Entre esos problemas quisimos destacar, más que las diferencias y las coincidencias, la influencia del filósofo alemán en el teólogo brasileño, esta vía fue sugerida por Horacio Cerutti, le agradecemos el habernos hecho la observación.

<sup>98</sup> Los desplazamientos y las demarcaciones de sentido, las extensiones conceptuales, las ampliaciones, las re-significaciones nocionales pretenden salir al paso de la interpretación de lo real. Con todo, esa interpretación se ve afectada por supuestos, por el contexto o por elementos objetivos y subjetivos subyacentes a toda lectura de la realidad. En gran medida estas limitaciones son insalvables; es mejor tenerlas presentes para no dejarlas pasar de largo por sus posibles efectos.

mejor entender el estado de la cuestión, la importancia de sus planteamientos morales más que éticos<sup>99</sup>.

En la permanente búsqueda por un humanismo que trascienda los límites del regionalismo, Boff sugiere nuevos modelos para la convivencia y la intencionalidad de una globalización de la esperanza y de la solidaridad; es verdad que el tema de la globalización también se desliza entre ambigüedades difíciles de sostener por falta de precisión metodológica y su asunción metafísica, aun así, no podemos negar que es preciso contar con la fuerza o el deseo para poder comprender la realidad y su sueño de transformación: presente en la utopía.

La relación entre historia e infinito es el problema que aqueja a la teología de la liberación que Leonardo intenta sustentar, no consigue superar la escisión presupuesta, puesto que siempre está referida a una entidad superior.<sup>100</sup> El problema irresoluble de la teología de la liberación es la historia como teatro del desempeño humano, de la libre elección, de la verdadera superación, en relación con la existencia de un mundo paralelo al terrenal. Para esta teología de la liberación hay una entidad extrínseca al hombre, vislumbrada como enajenante por Hegel y por Marx.

El paso siguiente, después de la crítica a la teología latinoamericana, sería la superación de las formas ideológicas de la religión, que intentaron algunos representantes de la filosofía de la liberación. Boff se queda en el límite, en la denuncia, en el avance del diagnóstico siempre necesario, pero insuficiente.

---

<sup>99</sup> Mención aparte requieren la inquebrantabilidad de sus principios en la lucha por el mejoramiento de nuestra existencia, el compromiso adquirido, la coherencia en la defensa de los pobres extendida hasta el terreno de la naturaleza, así como la constitución de una teología que asume su compromiso con la liberación.

<sup>100</sup> En el trabajo de Horacio Cerutti se mantiene claramente la crítica a esa sujeción, la referencia es a Juan Luis Segundo y a su crítica sobre el marxismo, sin embargo, puede ser extensiva a otras posiciones incluyendo la del propio Boff: "Lo que no advierte Segundo es que en la negativa de Marx a renovar la tradición teológica no se oculta ignorancia o contradicción con sus principios, sino justamente la posibilidad de eliminar una hermenéutica circular, abriendo la posibilidad de un futuro nuevo e insospechado más allá de todas las filosofías posibles de la historia (y mucho menos teologías de...). Para Marx no hay ninguna "revelación" privilegiada y por tanto ningún momento histórico (o mejor, ¿pre-histórico?) con plenitud de sentidos que admita nuevas y renovadas aplicaciones o enriquecimientos. No hay, para Marx, Palabra trascendental alguna". Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 3era edición, 2006, p. 241.

Nosotros intentamos recuperar el pensamiento de Leonardo Boff desde sus implicaciones y repercusiones filosóficas. La relevancia de nuestro trabajo se mantiene en haber señalado las posibles vías de apropiación, de interpretación y de reasunción antropológica e histórica. Habremos de reconocer que para mejor entender la historia de la filosofía es menester revisar sus antecedentes. Sin lugar a dudas uno de los antecedentes de la filosofía de la liberación es la teología de la liberación.

No se trata ya de construir una teología *de* liberación como tampoco de una filosofía *de* la liberación, sino de ir más lejos, es precisa la construcción de un “futuro nuevo”, aunque no sea el futuro del reino de Dios sino del reino de la libertad; particularmente se trata de la liberación latinoamericana sin negar la libertad de los otros pueblos<sup>101</sup>. La filosofía debe ser un elemento entre otros *para* la liberación.

Otro de los problemas que Boff presenta en la elaboración teórico-epistemológica es la generación de *neologismos* que permiten un acercamiento a la realidad, aunque sean sólo meras aproximaciones, son viables a reserva de que pueden implicar el uso contrario de lo que suponen; las palabras no son inocentes, están cargadas de sentido y la apropiación de los discursos puede ser desplazada justamente hacia la dirección contraria; los discursos del multiculturalismo y la tolerancia a toda costa, como paradigmas únicos y urgentes pueden legitimar lo que se cuestiona, por ejemplo, el discurso de la tolerancia religiosa o el ecumenismo puede, sin pretenderlo, ser el mayor de los elementos para desatar la discordia, provocar el encono y la ira entre los hombres en un nivel práctico, no en el nivel teórico en donde todas las oposiciones pueden ser difuminadas.

Hay definitivamente en Leonardo un discurso que quiere ser lógico-dialéctico sin lograrlo, un discurso que quiere ser revelador sin llegar a la meta, la reflexión teológica parece agotada en un sentido: en los aportes que antes realizaba. No hay ya un discurso generador de conocimientos, al final son los

---

<sup>101</sup> El punto crítico de Horacio debe extenderse en el análisis a todas esas filosofías que han pretendido estar más allá de Marx y de Hegel, pero que recaen en un “platonismo idealizante” o que han caído en un hegelianismo de derecha sin percatarse de ello, cayendo en consecuencia en el error que le achacan a Hegel: un idealismo descarnado.

“sujetos emergentes” los que ponen a la orden del día la agenda de la discusión, desde la ecología hasta los derechos de las mujeres, desde las reivindicaciones indígenas hasta las obreras. Todas estas reflexiones no surgen del núcleo de la TL sino que nutren su reflexión, todo el examen que se presenta no es inherente al campo teológico, más bien los análisis, los juicios, las argumentaciones y las defensas de los grupos desprotegidos se manifiestan desde una imagen paternalista. No se trata de demeritar la gran labor teórica, lo que debemos considerar es la experiencia histórica de tal momento e ir más allá.

En el terreno de la lógica la teología de Boff hace guiños a la filosofía, sin embargo, es muy claro, que en su análisis la lógica-teológica es más fuerte que la lógica dialéctica, su vocación religiosa rebasa su convicción de transformación. Por eso su lógica es también una forma abstracta y externa de pensamiento, una mistificación de la razón. Todas estas fragilidades son parte de los desplazamientos teóricos, las falencias resultantes encuentran su fundamento en una base reflexiva que se tambalea: por eso la utopía puede ser de nueva cuenta algo inalcanzable o trascendente, pese a los esfuerzos de unificación.

Hay trabajos que realizan su desarrollo desde la espiritualidad, desde la trinidad, desde la figura de María, desde la cristología y desde la eclesiogenesis. Existen elaboraciones teóricas dedicadas a la investigación sociológica en el terreno de la emergencia de las *Cebs*; otros encaminados a la revisión del problema de la pobreza y la liberación. Nuestro estudio, en cambio, se diferencia por intentar abordar las temáticas desde un plano filosófico y desde un enfoque epistemológico, intentando escrutar los elementos que nos sirvan en la filosofía como aportaciones que la misma teología fue generando.

En la recuperación antropológica descansa el gran acierto y la aportación de la obra de Boff: como vimos aquí no es ninguna novedad en el pensamiento latinoamericano la constante reflexión sobre la *subjetividad*, sino un elemento propio de esa misma reflexión; el movimiento del *sujeto* y su condición determinante dentro de la *historia*.

El recentramiento teórico-práctico de la figura humana eligiéndose en su devenir, esto es, la *subjetividad* que elige eligiéndose y deseándose en la construcción misma de su presente al tiempo que lo hace en la apropiación de las decisiones futuras como horizonte, espacio de la construcción de un mundo mejor sin obviar su historia<sup>102</sup>. Ahora bien, nuestros teólogos se atreven a asumir sus presupuestos sin justificar su situación contextual e ideológica, esto es, asumen que se encuentran en tal contexto y bajo ciertos principios doctrinales.

La *dialéctica* en nuestro continente tiene una particular aplicación, ésta puede o no cuadrar con la hegeliana, empero los ajustes realizados merecen el reconocimiento y abren una puerta para mejor comprender nuestra propia reflexión e historia filosófica, sin ser, por ello, el puro o simplificado eco de la historia que siempre llega cuando ya pasó, pero sin querer ser la novedad inusitada de lo meramente fantasioso o fantástico.

En el terreno práctico sería fructífero juzgar la adecuación del pensar hegeliano a nuestro continente, porque desde él se marcaron y desmarcaron posiciones políticas que incidieron en la conformación de la filosofía contemporánea del continente. Ser hegeliano o superar el pensamiento de Hegel parecía un dilema. Porque desde tal geografía teórica se ubicaron nuestros pensadores y muchos de nuestros más destacados filósofos, renegaron y desearon, sin más, el pensamiento hegeliano. Hay que ver las razones de ese rechazo y las vías de superación: Heidegger, Marx o los marxismos más recalcitrantes, la analítica entre otros. Las preguntas serían por qué y para qué superar el pensamiento hegeliano. Pues, toda nuestra filosofía es una filosofía política, es decir, la superación del pensar hegeliano también es política.

En el fondo se trata de entender nuestra realidad latinoamericana, Cerutti es insistente en ese sentido, y también lo es Boff, por ello consideramos

---

<sup>102</sup> Solamente articulando las diferentes fisonomías de un mismo sustentante, es decir, sólo desde la oportunidad de ser sí mismo, de constituirse como la piedra angular del edificio, desde la crítica y autocrítica sin desmedro de la praxis es como ese sujeto que se sabe un sujeto histórico, económico, político, (a) religioso, inmerso en un terreno y en un horizonte cultural determinado (sin que ello lo condicione absolutamente); desde esa conciencia de sí, el sujeto ejercerá influencia directa e indirecta en el mundo, creando y recreando sus deseos, sus sueños, sus utopías.

esencial el rescate de lo *cotidiano* aunque no se trata de desechar la tradición mundial de la filosofía, sino de reapropiarse de ella y reelaborarla, es menester analizar y discutir con nuestros pensadores, tal como nosotros hemos intentado relacionar la herencia de occidente desde la filosofía hegeliana y el pensar de Boff. Por eso, tenemos que revisar las fuentes no declaradas, hasta negadas, en el terreno formal, sin embargo, persistentes en el contenido de la práctica filosófica.

No tiene sentido exponer a Hegel sino ver cómo nuestros problemas aparecen en él y lo que de sus visiones es instructivo para nuestros problemas. Por ejemplo: en qué medida el “espíritu”, o sea, el sentido, es interpretación y justificación de la vida.

José Ortega y Gasset

## Post-Scriptum

Rubén Dri advierte sobre el riesgo de no asumir el “proyecto” como inherente al sujeto: “Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es el concepto absoluto’ (FE, p. 473). Así como somos el pasado, la memoria, somos el futuro, la imaginación y la fantasía. Somos proyecto, pero nuevamente no sujeto sino verbo. Somos el ‘proyectarnos’. No podemos ser sin trascendernos, sin proyectarnos. Éste nos constituye tan esencialmente como el pasado. El futuro que somos no está cerrado, no puede estarlo, porque ello significaría nuestra muerte, la muerte del sujeto como tal”<sup>103</sup>. Tenemos una gran tarea por delante, una tarea que sólo puede cumplirse revisando las reflexiones y acciones de nuestros antecesores desde la tradición mundial y desde la latinoamericana. Tal es el caso que en un trabajo exhaustivo y preciso de Rubén Dri, teólogo y filósofo argentino, se mantiene la liga que nosotros hemos buscado hacer más explícita, la relación entre la utopía y el elemento subjetivo hegeliano:

La utopía no puede morir porque ello significaría la muerte del sujeto. Éste no es tal si no proyecta continuamente hacia un horizonte siempre abierto. Si el horizonte se cierra es el sujeto que se cierra. Allí, en la utopía, anida el *sentido*, que se expresa con la figura del *centro* en los mitos fundantes de todas las culturas. Se encuentra en los mitos, en las religiones, en los metarrelatos<sup>104</sup>.

Es claro que el eurocentrismo de Hegel se convierte en un lastre para muchos de los filósofos interesados en su estudio, para varios de éstos se puede rechazar en bloque e invalidar el pensamiento hegeliano por sus desafortunadas e infundadas aseveraciones sobre nuestro continente, sobre África y Asia. Tal detalle no es insignificante ni menor.

---

<sup>103</sup> Rubén Dri, *La utopía que todo lo mueve, Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del espíritu*, Editorial Biblos, Argentina, 2001, p. 207.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 208.

A pesar de esos yerros insalvables, consideramos que la elaboración teórica hegeliana, puede ser revisada siempre críticamente, mirando y reconociendo aquello que puede ser aún actual en su pensamiento, rechazando todo aquello que, por erróneo e inadecuado a la realidad, deba ser severamente cuestionado. Pero reconociendo al mismo tiempo las grandes aportaciones a nuestra reflexión y las coincidencias en el desarrollo del pensar:

[...] En principio cabe preguntarse cómo es posible que sin ninguna influencia directa detectable, las actividades y los problemas que se plantearon en la Alemania de 1830 se repitan en la Hispanoamérica de los años 1970. Por otra parte, hay que preguntar hacia dónde derivaron los jóvenes hegelianos, por qué y si son éstas las únicas alternativas que abre o cierra su elaboración conceptual. Es interesante notar que la reflexión hispanoamericana se cumple cronológicamente después de la difusión (¿cabría incluso hablar de crisis?) del marxismo<sup>105</sup>.

La visión de la utopía es la de una *topia*, el desmarque respecto a la teología de la liberación, lo mismo que, de varios de sus supuestos no tiene vuelta atrás:

---

<sup>105</sup> Horacio Cerutti, *Filosofías para la liberación, ¿Liberación del filosofar?*, UNSL, Argentina, 2008, p. 89. En este mismo texto se presenta otro replanteo de las posiciones del proyecto de investigación que aparece con el título: “Elementos para una teoría política hispanoamericana a partir de una comparación entre el pensamiento de los jóvenes hegelianos y la filosofía de la liberación”. Tal texto se publicó en *VET*. Monterrey, Universidad Pedagógica Nacional, año I, nro. I. 1981, pp. 5-11. En otra parte de ese mismo trabajo dice Horacio: en el curso de mis investigaciones he advertido similitudes asombrosas y sugestivas entre la filosofía de los jóvenes hegelianos y la filosofía de la liberación latinoamericana. Son ambas filosofías de una vida muy fugaz. Entre 1835 y 1845 todo ha sucedido para los jóvenes hegelianos. El periodo de máxima difusión es equivalente: unos tres años, del 41 al 44 en el caso de los jóvenes hegelianos y del 72 al 75 en el caso de la filosofía de la liberación. Todos los jóvenes hegelianos creyeron firmemente en el poder de las ideas y en el predominio de las mismas sobre la acción, a pesar de pedir y reclamar un tránsito a la acción. Esto mismo acontece con los filósofos de la liberación. La mayor parte de los jóvenes hegelianos avanza de la religión a la filosofía y de ésta a la política. Un camino similar sigue la mayoría de los filósofos latinoamericanos, aunque con excepciones. Unos jóvenes hegelianos y los latinoamericanos viven a la sombra de Hegel y buscando su superación. Los alemanes son terroristas del pensamiento o así se presentan, aún cuando en la acción la mayor parte es reformista. Un fenómeno semejante se da entre los latinoamericanos, quienes no pasan de adherir a un radicalismo filosófico, rehuyendo los compromisos políticos efectivos y eficaces”, en *Filosofías para la liberación, ¿Liberación del filosofar?*, UNSL, Argentina, 2008, p. 74. Ese proyecto de investigación tiene como título: “Comparación entre el pensamiento de los jóvenes hegelianos y la filosofía de la liberación latinoamericana”. El texto tiene marcadas claramente las diversas maneras de aproximación al problema: la contextualización, los objetivos y la metodología. El proyecto fue presentado en el año de 1978 en la Universidad de Cuenca en Ecuador, para realizar una investigación por el periodo de un año en Alemania. El proyecto no se realizó.

La toma de partido frente a mesianismos y utopías, permite valorar positivamente su carga de *esperanza* en la perspectiva de la *resistencia* explosiva o latente frente a la opresión.

Las utopías y las ideologías mesiánicas deben ser valoradas negativamente en el nivel epistemológico, en lo que hace a su capacidad comprensiva de la situación económico-social en que se encuentran inmersas. Tienen las limitaciones producidas por las diferentes formas de conciencia que sustentan los diversos intereses de clase<sup>106</sup>.

Es en la lectura de la historia donde se inserta la relectura tanto del pensamiento hegeliano como del marxista. Ambos cayeron en una suerte de *divulgación* que no correspondía con la herencia de tal pensamiento, analicemos con mayor detenimiento el punto:

Lo importante es que con la difusión de estas corrientes neomarxistas se introduce la preocupación por el joven Marx y con él por Hegel. Según Methol Ferré: "Hegel ha sido el gran ausente en las tradiciones culturales de América Latina, junto con la pléyade majestuosa del 'romanticismo alemán' [...]. Recién ahora ese momento axial de la cultura está siendo apropiado en América Latina". Hegel era un autor de manuales hasta ese momento a no ser por la difusión de segunda mano a través de la "figura remota y oscura de Krause"<sup>107</sup>.

Es por mediación y por la interpretación a veces simplista que nos llega tanto el pensamiento de Hegel como el de Marx, pero porque se les hace enemigos a modo, se les refuta también como enemigos sencillos; se combate a figuras caricaturizadas; perdiéndose, con ello, toda hondura de su pensar real.

Si algo ha cambiado desde que la teología de la liberación emergió son las condiciones, éstas se han venido agudizando con el modelo económico mundial vigente, así que aquella denuncia de la injusticia ahora tendría que ser más fuerte que nunca. El problema de la pobreza extrema, manifiesta en la mayoría de nuestros países, salvo excepciones que se encuentran en un proceso distinto, naciones como: Brasil, Venezuela o Cuba, demanda una lectura de la realidad más acabada<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Horacio Cerutti, *Ensayos de utopía I y II*, CICSyH, UAEM, México, 1989, p. 135.

<sup>107</sup> Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 3era edición, 2006, p. 277.

<sup>108</sup> En el terreno político poco hemos avanzado, aunque las dictaduras que asolaron al Cono Sur o las democracias formales han constituido un amplio abanico en la región. Es bien sabido que esas "democracias" pactaron con las dictaduras o que en el fondo son mecanismos formales impidiendo el camino verdadero para transitar hacia democracias participativas.

El análisis económico, el político y el filosófico son indispensables para poder efectuar la crítica junto a la propuesta. En tal reflexión cabe la mediación filosófica partiendo de la realidad misma. Ahora bien, eso mismo comprende la revisión de nuestro pasado inmediato, incluso si se tiene que ir por encima de las escuelas historiográficas que mantienen la imposibilidad de pensar lo que apenas ha sucedido.

No podemos esperar más tiempo, urge el pensamiento reflexivo, el “pensar especulativo” como gustaba llamar Hegel a la reflexión del sí mismo, a la conciencia consciente de sí; urge porque la praxis no se realiza tampoco en el aire, sin sustento reflexivo y racional, aunque dialécticamente, esa praxis, es el punto de partida, ya que de ser el caso se podría caer en voluntarismos catastróficos. Anotemos un párrafo que sintetiza la tarea por realizar:

A propósito de Hegel, conviene mencionar a los neohegelianos italianos que tienen en Croce y Gentile a sus máximos representantes. “En este clima se formó el marxismo de Gramsci, y es su hijo”, dice Methol Ferré. El neohegelianismo italiano ‘tuvo escasa importancia’ en Latinoamérica. “Más bien llega, especialmente en la Argentina, el neomarxismo de Gramsci, cuyos adeptos irán a formar la revista *Pasado y Presente* de Córdoba”. Como muestras un tanto aisladas de esta influencia italiana que se promueve por inmigración o viajes de estudio, hay que mencionar al italo-brasileño de San Pablo, Renato Cirell Czerna, en Argentina a Rodolfo Mondolfo y en Perú a Carlos Mariátegui. La obra de Adolfo Sánchez Vásquez, ya clásica sobre la praxis, le parece a Methol Ferré “fruto maduro de la nueva situación latinoamericana”<sup>109</sup>.

Apremia pues una historia de la filosofía que recuperé esos últimos 40 años del siglo pasado y los ya diez años del presente siglo en cuanto al pensamiento hegeliano y su influencia en el pensamiento latinoamericano.

---

<sup>109</sup> Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 3era edición, 2006, p. 277.

## Bibliografía principal

BETTO Frei, *O que é comunidade eclesial de base*, Koinonia, s/p.

BLOCH Ernst, *El principio esperanza*, Editorial Trotta, Madrid, segunda edición, 2007, tomo I, p. 515.

BOFF Clodovis, *Como trabalhar com o povo*, Koinonia, [s.n.].

BOFF Leonardo y Clodovis, *Cómo hacer teología de la liberación*, p.132.

BOFF Leonardo, *¿Ángel o demonio? El hombre y la explotación ilimitada de la tierra*, Dabar, México, p. 200.

BOFF Leonardo, *A graça libertadora no mundo*, Vozes, Petrópolis Brasil, 1976, p. 273.

BOFF Leonardo, *El águila y la gallina. Cómo el ser humano se hace humano*, Dabar, México, 1999, p. 112.

BOFF Leonardo, *El ave María. Lo femenino y el espíritu santo*. Sal Terrae, Santander, 1980, p.144.

BOFF Leonardo, *El vuelo del águila. Cómo el ser humano aprende a volar*, Dabar, México, 2000, p. 188.

BOFF Leonardo, *Experiencia y gracia humana*, Trotta, Madrid, 2001, p. 298.

BOFF Leonardo, *Grito de la tierra, grito de los pobres. Hacia una conciencia planetaria*, Dabar, México, 1996, p. 429.

BOFF Leonardo, *La oración de San Francisco. Un mensaje de paz para el mundo actual*, Dabar, México, 2000, p. 128.

BOFF Leonardo, *La voz del arcoíris*, Dabar, México, 2000, p. 128.

BOFF Leonardo, *Virtudes para otro mundo posible. Comer y beber juntos, y vivir en paz*, Tomo III, Sal Terrae, Santander, 2007, p.134.

BOFF Leonardo, *Virtudes para otro mundo posible. Convivencia, respeto y tolerancia*, Tomo II, Sal Terrae, Santander, 2007, p.118.

BOFF Leonardo, *Virtudes para otro mundo posible. Hospitalidad: derecho y deber de todos*, Tomo I, Sal Terrae, Santander, 2006, p. 165.

BOFF, Leonardo, *Del iceberg al arca de noé. El nacimiento de una ética planetaria*, Santander, España, Sal Terrae, 2003, p.160.

BOFF, Leonardo, *El cuidado esencial. Ética de lo humano compasión por la tierra*, Trotta, España, 2002, p 164.

- BOFF, Leonardo, *Ética planetaria*. Para un consenso mínimo entre los humanos, Dabar, México, DF., 2004, p 104.
- BOFF, Leonardo, *Experimentar a Dios*. La transparencia de todas las cosas, Sal Terrae, Santander, 2003, p 156.
- BOFF, Leonardo, *La cruz nuestra de cada día*, Dabar, México, DF., 2004, p 71.
- BOFF, Leonardo, *La vida más allá de la vida*. El presente: su futuro, su fiesta, su contestación, Dabar, México, DF., 2000, p 230.
- BOFF, Leonardo, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Dabar, México, DF., 2000, p 117.
- CERUTTI Horacio, *Ensayos de utopía I y II*, CICSyH, UAEM, México, 1989, p. 147.
- CERUTTI Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva\UACM, Madrid, 2009, p. 291.
- CERUTTI Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 3era edición, 2006, p. 527.
- CERUTTI Horacio, *Filosofías para la liberación, ¿Liberación del filosofar?*, UNSL, Argentina, 2da edición, 2008. p. 215.
- CERUTTI Horacio, *Presagio y tónica del descubrimiento. Ensayos de utopía IV*, UNAM, México, 1991, p. 195.
- COELHO de Sampaio, Luiz Sergio, *Lógica resuscitada; sete ensaios*, EdUERJ, Brasil, 2000, p. 219.
- DRI Rubén, *La utopía que todo lo mueve*, Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del espíritu, Editorial Biblos, Argentina, 2001, p. 213.
- DRI Rubén, "Poder y utopía en la iglesia nicaragüense" en CENCOS No. 7, México, pp.11-13, julio de 1984.
- DUTILLEUX Christian, *Leonardo Boff: memorias de un teólogo de la liberación*. Conversaciones con Dutilleux Christian, Desclée de Brouwer, Madrid, 1996, p. 121.
- FERRARI Oward, *Filosofía o barbarie*, La Europa del la razón (del logos) y la Europa de la traición. EDIUNC, Mendoza, Argentina, 2004. p. 303.
- FERRARI Oward, *Hegel, filosofía y lenguaje*, Ediunc, Mendoza, Argentina, 2006, p. 212.
- HEGEL G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2002, p. 483.
- HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*. 1ra reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- SOBRINO Jon, *Jesucristo liberador. Lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, México, 1991, p. 350.

TAMAYO Juan José, Leonardo Boff, *Ecología y mística de la liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p. 174.

## **Bibliografía complementaria**

ALVES, Rubem, *O desejo de ensinar e a arte de aprender*. Educar, Brasil, 2005, p.65.

ALVES, Rubem, *Transparencias de eternidad*, Dabar, México, 2002, p. 130.

ALVES, Rubem, *Un mundo en un grano de arena*. El ser humano y su universo, Dabar, México, 2002, p. 116.

BETTO Frei, *Fidel y la religión*. Conversaciones con Frei Betto sobre el marxismo y la teología de la liberación, Ocean Sur, Australia, 2006, p. 324.

BOFF Clodovis, *Cómo hacer meditación*. El método de la “rumiación”, Dabar, México, 2006, p. 87.

CARDENAL Ernesto, *Salmos*, Trotta, Madrid, 1998, p.78.

DEL VALLE, Luis, *Primero ser hermanos, luego todo lo demás*; Memorias, primera parte, CRT, México, 2008, pp. 292.

HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, tr. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Argentina, Solar/Hachette, 1968, p. 741.

HEGEL, G. W. F., *Historia de Jesús*, tr. Santiago Gónzales Noriega, Madrid, Taurus, 1981, p. 125.

KÜNG, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 174.

MIRANDA, José Porfirio, *El comunismo en la Biblia*, SXXI, México, 1981, p. 86.

NUNES Vidal, Antônio, *O que eles pensam de Rubem Alves*. E de seu humanismo na religião, na educação e na poesia, Paulus, Brasil, 2007, p. 295.

PILATOWSKY, Mauricio, *La autoridad del exilio*. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber, México, UNAM, 2008, pp. 216.

ŽIŽEK, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 1992, p. 193.