

La complementariedad entre filosofía y teología: Una perspectiva latinoamericanista¹

FERNEY MORA ACOSTA²
LUIS CARLOS ROSERO GARCÍA³, VÍCTOR HUGO ROSERO ARCOS⁴

Resumen

El presente artículo, con relación a la complementariedad entre la Filosofía y la Teología dentro del contexto latinoamericano, es el producto de una revisión teórica que permite hacer visible la eminente relación entre estos dos saberes. Para tal efecto, se recurre a subcategorías tales como alteridad, utopía, esperanza y la liberación como proyecto. Siendo una de los interrogantes centrales reflexionar sobre la existencia de una filosofía o una teología latinoamericana.

Para la construcción de este texto, con características reflexivas, se utiliza el método de la monografía la cual nos permitió generar espacios de disertación en torno a los conceptos antes citados.

Finalmente, el texto muestra la aproximación reflexiva y concluyente entre los principios de alteridad, esperanza, liberación y utopía, quizá en algunos momentos se muestra fragmentada, pero que a la postre se cumple con el cometido de mostrar cómo a través de ellos se estructura gran parte de la complementariedad entre filosofía y teología en el contexto latinoamericano.

Palabras clave: Complementariedad, Filosofía, Teología, Alteridad, Utopía, Esperanza, Liberación

1 Recibido: 11 de mayo de 2014. Aceptado: 28 de agosto de 2014.

2 Ferney Mora Acosta. Maestría en Estudios Latinoamericanos – Filosofía (Universidad Nacional Autónoma de México), Doctorando en Filosofía (Universidad Católica de Argentina). Licenciado en Filosofía y Letras (Universidad de Nariño, Pasto – Nariño), Especialización en Educación e Investigación (Universidad de Nariño, Pasto - Nariño), Profesor Programa de Humanidades y Filosofía – Facultad de Ciencias Humanas (Universidad de Nariño, Pasto – Nariño – Colombia), Profesor Programa de Psicología – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (Universidad Mariana, Pasto – Nariño, Colombia). Integrante Grupo de Investigación Psicología y Desarrollo Humano, con Escalafón D en COLCIENCIAS. Correo electrónico: morafferney@hotmail.com

3 Luis Carlos Rosero García. Maestría en Etnoliteratura (Universidad de Nariño, Pasto - Nariño). Profesor Programa de Psicología – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (Universidad Mariana, Pasto – Nariño, Colombia). Psicólogo (Universidad de Antioquia, Medellín – Antioquia), Especialización en Educación Sexual (Universidad Mariana – Universidad Antonio Nariño, Pasto - Nariño), Integrante Grupo de Investigación Psicología y Desarrollo Humano, con Escalafón D en COLCIENCIAS. Correo electrónico: luiscarosero@yahoo.com

4 Víctor Hugo Rosero Arcos. Magister en Educación (Universidad de Nariño, Pasto – Nariño). Profesor Programa de Psicología – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (Universidad Mariana, Pasto – Nariño, Colombia). Psicólogo (Universidad Mariana, Pasto - Nariño), Especialización en Pedagogía (Universidad Mariana, Pasto – Nariño), Licenciado en Filosofía y Teología (Universidad Mariana, Pasto – Nariño), Integrante Grupo de Investigación Psicología y Desarrollo Humano, con Escalafón D en COLCIENCIAS. Correo electrónico: victorhugo987@yahoo.es



Abstract

Interlinkage between philosophy and theology: A latin american perspective

This article, in relation to complementarity between philosophy and theology in the Latin American context, is the product of an investigation that gives visibility to the relationship between these two eminent knowledge. For this purpose, we use subcategories such as alterity, utopia, hope and liberation as a project. As one of the central questions to reflect on the existence of a philosophy or theology in Latin America.

For the construction of this text, with reflective properties, using the method of the monograph which allowed us to create spaces dissertation about the above concepts.

Finally, the text shows the reflective approach and conclusive between the principles of otherness, liberation and utopia, perhaps at times shown fragmented, but eventually met with the task of showing how to structure them through much of complementarity between philosophy and theology in the Latin American context.

Keywords: Complementarity, Philosophy, Theology, Otherness, Utopia, Hope and Liberation

Introducción

El presente trabajo trata sobre la relación entre filosofía y teología dentro del contexto latinoamericano, pero sin desconocer el legado por parte de la cultura occidental. Ante lo cual es importante detenernos en primera instancia, en la reflexión etimológica de las dos categorías en mención, en segunda, el desarrollo conceptual de las subcategorías tales como alteridad, utopía, esperanza, y la liberación como proyecto.

En esta situación se pone de relieve las fronteras y las conexiones entre los dos campos de significaciones donde el mismo concepto de teología serviría como mediación. Es decir, el término "teologías" se origina con el pensamiento griego, por tanto, es a partir de sus prácticas, de sus imaginarios y de sus cosmologías que el hombre griego se preguntó por eso que era designado por el *theos* y el *theion*, el dios y lo divino.

El propósito general de esta monografía es hacer visible la eminente

relación entre dos saberes como es el filosófico y el teológico, que por sus características no es menester detenerse en la cuestión, si existe o no una filosofía o una teología latinoamericana que obviamente requeriría de una diferente lectura por tratarse de otra realidad.

Es decir, que antes de desarrollar conceptualmente las dos categorías importantes es relevante recordar que la teología y la filosofía han entablado un diálogo desde mucho tiempo atrás, incluso de los griegos hasta momentos contemporáneos. Por parte de la filosofía, este acercamiento se logra a través de la reconciliación entre la fe y la razón. Por los linderos teológicos, se dice que ésta, en tanto que reflexión de un grupo social e históricamente determinado, ha estado ligada siempre a un "sujeto histórico."

Entonces, la filosofía es entendida, según Deleuze y Guatari (1997) como el "arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos"; y el filósofo es, por consiguiente, el amigo del concepto, está en poder del concepto. La Filosofía, con



mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos y, crear conceptos siempre nuevos.

Igualmente, la filosofía es un estilo de reflexión hermenéutica en donde se articulan tanto la dimensión de “sospecha” con su corolario la denuncia y la dimensión de recolección de sentido y su corolario la dimensión especulativa magníficamente simbolizada con la cifra nietschscheana de la filosofía de la mañana.

Hacia un filosofar latinoamericanista

La filosofía latinoamericana, como lo menciona el pensador latinoamericanista Horacio Cerutti Guldberg, después de la década de los sesenta readecua su discurso en este contexto, desde luego, no dista de la producida hacia los años cuarenta y cincuenta. Es importante, hacer alusión a algunos acontecimientos como la revolución cubana que deja su impronta en la vida y en la producción cultural latinoamericana. Se presentan variables en las ciencias sociales y humanas como también en las artes latinoamericanas. En el campo literario, el tan mencionado boom, en la parte educativa, la pedagogía del oprimido, en la dramaturgia el teatro popular, en la sociología, en la economía y en la politología la teoría de la dependencia, en la doctrina cristiana la teología de la liberación, temática a ser tratada seguidamente.

Con respecto, a una filosofía en el contexto latinoamericano, se dice que varios fueron los autores latinoamericanistas que plantearon la necesidad de una filosofía particular del continente, que respondiera a los retos y problemas de nuestros países, pues en última instancia, se considera que no existe una filosofía de carácter universal que propicie una solución a todos los problemas. Cada país, cada filósofo, cada periodo y cada escuela han dado soluciones diversas, a los problemas de los seres humanos.

Por lo tanto, en este orden de ideas, varias tesis exponen que se postula un pensamiento filosófico en función de unos problemas concretos. Es decir, que una filosofía desde y para América debe ser esencialmente política y social en su objeto. Igualmente, es cierto, que desde hace tiempo la polémica a favor o en contra no ha terminado, y es precisamente al interior de una situación política diferente, desde la perspectiva de la dependencia y la liberación.

Dentro de esta reflexión sobre la filosofía en el contexto latinoamericano, es menester recurrir a Leopoldo Zea (1978), si algo caracteriza al pensamiento en Latinoamérica es su preocupación por captar la llamada esencia de lo americano, tanto en su expresión histórica y cultural, como en su expresión ontológica.

En el anterior párrafo, el pensador mexicano manifiesta cómo el filosofar latinoamericano se enmarca precisamente en torno a sus propios problemas, pero sin embargo, en ningún momento desconoce la importancia del legado de occidente. Por consiguiente, la lectura crítica, analítica y reflexiva sobre todo cuanto acontece en nuestro continente, hace que el pensamiento latinoamericano tenga como propósito general, la captación de la esencia de lo americano.

No se quiere decir que no exista un pensar más preocupado por las magnas temáticas de la filosofía universal. Por supuesto que existe, y por estas épocas, son muchos los pensadores que sobresalen en el mismo en América. Sin embargo, lo importante para comprender mejor la historia de nuestra cultura, es este preocupar que haya hecho de América el centro de su reflexión.

Es así como, según Gutiérrez (1975) la teología es entendida como la sistematización del pensamiento o doctrina de una religión. La teología cristiana, que se basa principalmente en contenidos bíblicos como también en las resoluciones de los primeros concilios ecuménicos y en



los planteos de los llamados padres de la iglesia. La "teología" es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo. Puede decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: sólo se levanta al crepúsculo. La acción pastoral de la iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas. La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella, debe saber encontrar en ella la presencia del Espíritu inspirando el actuar de la comunidad cristiana.

Las anteriores líneas hacen alusión no solo al compromiso político sino que se convierte en la disertación sobre el quehacer pastoral de la iglesia. Pero también es cierto que esta actividad pastoral igualmente quiere ser profética. Propende enfatizar aquel compromiso revolucionario dotando de categorías teológicas que hagan visible esa praxis emancipadora cargada de criticidad y eficacia.

A lo largo de la historia, las expresiones más auténticas de reflexión teológica han resultado de una determinada praxis colectiva de los grupos que aventuran responder coherentemente a los desafíos históricos de unas circunstancias concretas. Pero, más que de la praxis específicamente teológica, el pensamiento teológico ha estado generado, determinado y condicionado por las prácticas sociales que los grupos han desarrollado en un contexto socio-económico y político concreto. Por lo anterior se puede decir que el pensamiento teológico está siempre determinado por el grupo, sector, estrato o clase social; y es justamente eso lo que realiza Silva Gotay (1979), al llevar a cabo un recorrido por la mayoría de los países Latinoamericanos, dando cuenta de la teoría de la liberación latinoamericana.

Por lo tanto, como ya lo mencionamos anteriormente, dentro de esta reflexión sobre la complementariedad entre teología y filosofía: desde una perspectiva latinoamericanista, se desprende una

serie de subcategorías adherentes a la cuestión planteada en este trabajo; como es el caso de la alteridad, la utopía, la esperanza y de liberación.

Hacia un concepto de alteridad

Para tratar de aproximarnos hacia un intento reflexivo en torno al concepto de alteridad, abordaremos la temática con base a los aportes de algunos latinoamericanistas, tales como Raúl Vidales Delgado, Horacio Cerutti G. y Samuel Silva Gotay (1983, p. 294), quien citando a Enrique Dussel, expresa:

Esa totalidad dominante encierra en sí el «sentido», explicación y valor de todo lo posible. Lo que queda fuera no tiene sentido ni valor para esa totalidad, lo que queda fuera es explotable, destruible -como el indio, como sus recursos naturales.

Es en la «alteridad» del hombre latinoamericano, pobre, periférico - no completamente otro con respecto a la «totalidad» dominante- en quien se «revela» la verdadera totalidad con la exigencia de la liberación del hombre. La «revelación de la alteridad» (el otro que viene desde fuera) que se da en Jesús, quien representa a los pobres, hoy se da en los pobres latinoamericanos que representan agudamente la situación de todos los otros de las economías dependientes del mundo. La «epifanía de Dios en el hombre pobre», explotado y oprimido, constituye una acusación del pecado que tiene sus raíces en la «acumulación del capital» y que se manifiesta en el dominio del coloniaje.

Silva Gotay (1983, p. 294)) continúa su exposición con relación a la alteridad latinoamericana, citando nuevamente al teólogo y filósofo argentino:

Sin la irrupción de alteridad en la totalidad dominante, dice Dussel, no es posible la existencia del «otro



hombre», no puede haber la aceptación del otro, en cuanto otro, no puede haber relación de amor, no puede haber ética cristiana, no puede haber novedad, no puede haber historia. Pero «la alteridad» que pasa juicio sobre la verdad que reclama totalidad en el orden establecido, crea una «crisis» que desafía la legitimidad del orden. Se da entonces el proceso de liberación. Entonces se hace posible la historia y la ética.

Es sólo a partir de la presencia o, más bien, con la llegada de la alteridad, cuando se da la posibilidad de la existencia de ese "otro", del "hombre nuevo". Cuando hay carencia de alteridad entre los latinoamericanos será imposible la incorporación de la idea de justicia al pobre, el cual por supuesto se encuentra fuera del sistema de oportunidades. Por tanto, la alteridad es amar al prójimo, aceptar la posibilidad de existencia del "otro hombre".

Sin la alteridad será imposible el establecimiento o la apertura de la praxis liberatoria para América Latina, porque ésta procede desde el otro como otro. Es el punto de partida para que el pobre, el marginado, el explotado, etc., pueda entrar a formar parte del sistema de beneficios.

En esta ocasión es imposible elaborar una revisión reflexiva sobre la temática, en la obra tan amplia y compleja del pensador Samuel Silva Gotay (1983). Pero sin embargo, nos remitimos a realizar una breve exposición de la alteridad, como aspecto estructurante del proceso de liberación para nuestra América. En seguida, se hará alusión al pensamiento y doctrina de Raúl Vidales (1972, p. 124):

En definitiva la verdadera liberación sólo pudo tener lugar en la totalidad que se abre "al otro", porque aquí la liberación es verdaderamente alterativa y significa "el despliegue mismo de la perfección humana, su bien". Es altamente significativo cómo estos conceptos filosóficos,

en apariencia ajenos, aparecen muy señalados por aquellos que están en pleno compromiso de acción. El amor lo entiendo como una urgencia de solucionar el problema "del otro".

En líneas anteriores, parte integral de la obra *La iglesia latinoamericana y política después de Medellín* encontramos planteamientos comunes en torno a la definición de alteridad, donde se evidencia esa relación opresor-oprimido, similar reflexión aparece en el texto de Silva Gotay. Por tanto, la alteridad es entendida como el único medio para superar esa esfera de violencia y represión a través de la dialéctica de la liberación y, de esta manera, poder abandonar ese círculo de la mismidad violenta y poder abordar la alteridad del hombre nuevo.

Dada la importancia de la temática, vemos conveniente retomar otro pasaje de la obra de Vidales (1978, p. 13):

En este contexto la fe nos aparece cada vez más como "praxis liberadora", el cristianismo comprometido redescubre el nuevo mundo del "otro", es decir, del prójimo enfatizado en sus relaciones largas de "ciudadano", que existe como clase social dominada y en relación antagónica con las clases explotadoras. En medio de una globalidad politizada y del creciente proceso de la toma de conciencia revolucionaria, la fe entraña necesariamente una dimensión política no como un añadido, sino como la esencialidad misma del acto de fe vivido en su ámbito concreto de praxis histórica.

Evidentemente, estamos dentro de un quehacer teológico, donde la novedad del nuevo hombre y su nuevo orden son descubiertos solamente por la fe. Así, concluye el propio pensador que la teología de la liberación se convierte en una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas de la actualidad. Es decir, esta nueva teología puede llegar a ser el camino hacia una nueva manera de hacer teología.



Una tal reconstrucción de la sociedad implica una lucha por el poder. Si bien en este esbozo no podemos entrar en la discusión de las cuestiones del poder involucradas en la construcción de una sociedad para todos, queremos por lo menos dejar planteado este problema.

Tal exigencia de una nueva economía que da el marco a cualquier proyecto concreto de liberación, tiene que ser acompañado por una crítica ideológica de aquellas ideologías que prometen trabajo y satisfacción de necesidades para un futuro no especificado. (Vidales, R., 1988, p. 200)

Creemos, sin lugar a dudas, que otro de los aportes de Vidales es precisamente la presencia del principio de alteridad, en el cual se observa la estrecha relación entre ética y política. Caracterizada de la siguiente manera: la política tiene como objetivo la organización y el gobierno de la sociedad en orden a la obtención del bien común. La praxis política cumple una función primordial en toda sociedad (la reconstrucción de que habla Vidales). De ahí que por alteridad se entienda la ruptura de la mismidad, empezar a pensar y actuar en pro de los demás (escuchar la voz del otro). Cuando el hombre se reúne en sociedad, pretende un fin y éste es la obtención del máximo bien para todos, mediante la ayuda mutua y el intercambio de servicios. A esto se denomina bien común y de su consecución debe preocuparse la política para que haya una eticidad alterica dentro del quehacer político de nuestras naciones latinoamericanas.

Pero la preocupación de Raúl Vidales radica principalmente en que nuestra realidad es otra, la historia de la actividad política de nuestros países se encuentra muy distante de lo que debería ser. Por ejemplo, el Estado se ha constituido en el ente donde se concentra el poder necesario para establecer la gobernabilidad de una sociedad. En innumerables ocasiones

deja de servir al pueblo para ponerse al servicio de la clase dominante. Es decir, el Estado se convierte en el mecanismo encargado de la función de adquirir poder y la política en la estrategia para llegar al poder.

En nuestro medio, los sectores poseedores del mayor poder económico, comercializan directa o indirectamente la posibilidad de elegir. Estos mecanismos políticos, al fin de cuentas, están al servicio de los intereses de los más poderosos. En nuestra América Latina es muy notoria la debilidad y corrupción que ha llevado al establecimiento de la dictadura en la mayoría de los países. Estos regímenes se llevan a cabo ya sea por los militares, por los partidos o por las familias muy poderosas.

Y el problema se agrava cada día, porque cuando la voz del otro, el pobre, el marginado, el explotado, comienza a expresarse a medida que toma conciencia de su dignidad personal, es violentamente silenciada. Por lo tanto, es necesario replantear el verdadero sentido de la praxis política, es decir, desde esta premisa, la política se constituye como el medio para servir a los demás, debe estar orientada al bien común o, sea el bien para todos.

El quehacer político debe comenzar por el tratamiento a la situación de injusticia que vive la clase marginada. De ahí que la política debe tender a reubicar al pueblo en el poder, pero con el firme propósito de conseguir la verdadera igualdad de oportunidades y justicia para todos.

La liberación como proyecto

Para introducimos en este pensar, por el campo de la liberación, en primer lugar, señalamos algunos importantes apuntes hechos por el filósofo argentino Horacio Cerutti (1997, p. 133):

Paradójicamente, debo comenzar a tratar este tema afirmando que no tiene contenido estricto o, mejor, que



sus perfiles son todavía difusos. No disponemos de una teoría de la liberación, aun cuando la demanda por una tal teoría sea reiterada y a pesar de que las situaciones de dominación e injusticia padecidas por nuestra América se agudizan cada día, hasta el punto de llevarnos al interrogante, no ya acerca de una teoría de la liberación, sino de si el proceso de liberación es todavía posible o si ya hemos superado el umbral de la irreversibilidad en el sufrimiento de la dominación. Esto no es cuestión de optimismos o de pesimismo. Tanto el planteo del umbral irreversible de la dominación, después del cual ya no quedaría ninguna oportunidad para romper las cadenas opresivas, cuanto el planteamiento mismo de la carencia o insuficiencia de las argumentaciones disponibles para elaborar una teoría de la liberación, constituyen también y fundamentalmente, teóricos.

Horacio Cerutti (1997) manifiesta que por estos momentos no existe una teoría de la liberación, lo que hasta ahora se ha dado son tan sólo intentos realizados desde diferentes puntos de vista.

También da a entender que todos esos esfuerzos e intentos hechos por autores de nuestro continente, con base en posturas como la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido, el teatro popular, la teología de la liberación, incluyendo desde luego a la filosofía de la liberación, tal vez punto central de su reflexión.

En este momento y con el fin de restringir mi exposición a un ámbito más manejable, me referiré casi exclusivamente a la filosofía de la liberación. En verdad, no fue ésta una filosofía sino una orientación múltiple desarrollada inicialmente en la Argentina por un grupo de autores preocupados por algunas inquietudes comunes. Estas inquietudes no llegaron a cuajar en un programa

compartido y persistentemente realizado, porque casi en los momentos en que se tomaba conciencia de la vigencia de intereses que parecían semejantes, se advertían las divergencias. Así, lo que se ha conocido como filosofía de la liberación oculta bajo esa denominación un conjunto complejo de posiciones, no fácilmente diferenciables entre sí, pero conflictivas y en gran medida excluyentes. (Cerutti, 1997, p. 134)

De ahí, la preferencia por hablar más de filosofías de la liberación que de teoría de la liberación. El autor latinoamericanista afirma que por aquellos primeros tiempos donde se estaba gestando el movimiento, muchas de las pretensiones no llegaron a cristalizarse en razón de la presencia de una diversidad de posiciones. Por tanto, pensamos que la ausencia teórica de la liberación a la cual hace alusión se debe principalmente a la carencia de un consenso entre los primeros gestores del movimiento de filosofías de la liberación.

Pues bien, ahora prosigamos por el sendero de la reflexión de Vidales (1972, p. 120) sobre el proyecto de liberación, señalemos algunos apartes:

No debemos caer en la tentación de creer que este término ha surgido en primera instancia de la reforma teológica post-conciliar. No en realidad, es fruto de un proceso histórico de autoconciencia que se ha venido desarrollando y madurando en las últimas décadas de América Latina y que fue provocando la aparición de diversos movimientos y corrientes sociales que surgieron como "la oposición crítica a los modelos desarrollistas" que uno tras otro han ido fracasando. La dimensión sociológica de "dependencia" trajo como correlativo un movimiento de "liberación", movimiento que ha encontrado su acepción más profunda y plena en una ulterior connotación con la fe y el lenguaje teológico.



Vidales es claro en manifestar que el concepto de liberación se debe estudiar no como algo surgido de las reformas teológicas post-conciliares, sino como la resultante que ha venido brotando paulatinamente del proceso histórico de autoconciencia dentro del contexto latinoamericano. En síntesis, pretende decir que todo ese lenguaje liberador nos obliga a superar al lenguaje desarrollista y el anuncio de una nueva polarización de la reflexión de la acción. Aparece en este concepto un nuevo juicio de la realidad social, histórico-política de nuestra América. Igualmente la presencia de ese sentido de enfrentamiento antagónico con relación a todas aquellas situaciones de injusticia y de dependencia.

En otro de sus textos, *Desde la tradición de los pobres*, Raúl Vidales (1978, p. 47) expresa:

Pues bien, la historia reciente de las luchas populares, con sus logros y retrocesos, es el "hecho teológico prioritario" desde el que emerge con raíz histórica la reflexión teológica desde la perspectiva de la liberación. El fenómeno histórico de las masas obreras y campesinas, de pobladores de barriadas y estudiantes, de sectores de la pequeña burguesía e intelectuales, etc., que se encuentran involucrados dentro del mismo proyecto histórico de liberación, es el "hallazgo histórico" más fenomenal por el que atraviesa la experiencia latinoamericana.

El teólogo mexicano conocedor del inconcluso proceso de organización de los estados nacionales, supo en ese momento decir clara y abiertamente una propuesta de liberación. Por tanto, consideramos más conveniente escuchar a Vidales (1988, p. 15) desde sus propios escritos:

Todo proyecto de liberación en su proyección utópica es universalista; pero si bien es cierto, que la visión de liberación arranca de la base económica, lo que realmente enfrenta

es una opresión también universal debajo de la cual también están mezcladas otras opresiones que la refuerzan y la llevan muchas veces a sus peores extremos. Tal es el caso de las etnias, de los negros y de las mujeres, entre otros.

Antes que nada, el principio de liberación es una ética de la vida, una ética crítica desde las víctimas, las cuales irrumpen en la historia. Es decir, abordar la dimensión sobre los esfuerzos posibles para asegurar una vida humana justa y digna frente a todas las amenazas acechantes de esta sociedad en crisis. Citemos nuevamente a Vidales (1988, p. 15):

Hay que tener lúcida conciencia de que cualquier proceso de liberación parte de situaciones de opresión muy específicas que exigen soluciones coherentes con su propia especificidad; a fin de cuentas el proceso universalista de liberación conlleva esta dialéctica.

De lo anterior podemos decir que con gran nitidez y solidez expone esa dialéctica que se encuentra entrelazada en su proyecto de liberación. Indígenas y mujeres, negros y campesinos, niños y viejos, obreros y empleados que se presentan como elementos constitutivos de la vida, dentro de un proceso de criterios generales. Pero una vida digna sólo se logrará cuando haya apertura a las liberaciones.

El concepto de utopía

Para entrar al estudio, análisis y reflexión sobre el concepto de utopía, principalmente en Raúl Vidales, en primera instancia miremos lo que plantean algunos pensadores latinoamericanistas, como Gustavo Gutiérrez (1984, p. 27) y Horacio Cerutti. Escuchemos al primero de ellos.

La utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente. Son, en buena parte, las deficiencias de éste las que dan lugar al surgi-



miento de una utopía. Se trata de un rechazo global y que quiere ir hasta la raíz del mal. Por eso la utopía es revolucionaria. Como dice Eric Weil, "las revoluciones surgen cuando el hombre está descontento de su descontento" (¿descontento de su reformismo?).

Gustavo Gutiérrez (1984) emite un concepto de utopía, sin lugar a dudas, desde el horizonte de lo posible y realizable, presenta como característica primordial mostrar con mucho afán el malestar de una situación que nos atañe a todos, como es el caos que vive la sociedad latinoamericana. En otras palabras, es la denuncia que a través de sus escritos revestidos de utopía, saca a la luz pública los graves problemas existentes en los pueblos de nuestra América. Por otro lado, no podemos pasar por alto otro de los factores trascendentales de su mensaje: el anuncio de una nueva sociedad, la aparición del nuevo hombre.

Enseguida miremos los planteamientos que Horacio Cerutti (1996, p. 94) hace respecto al concepto de utopía: que ésta se dice de muchas maneras.

La distinción en tres niveles..., el primer nivel de consideración, el término utopía es usado como adjetivo, si se permite, descalificativo. Su sentido es claramente peyorativo y alude a lo quimérico, fantasioso y, sobre todo, irrealizable o imposible.

En su segundo nivel, lo utópico remite a un género claramente delimitado, que comparte características del ensayo filosófico político y se ubica a medio camino también entre la ciencia ficción y la literatura. Este género tiene una estructura perfectamente delimitada, la cual se reitera con sorprendente regularidad en sus componentes.

El tercer nivel de lo utópico es el más difícil de deslindar respecto del segundo. Se refiere a lo utópico operando y operante históricamente.

Es la utopía vivida, más que la utopía pensada o exclusivamente escrita.

Este nivel remite a la dimensión utópica de la razón humana, que tiene relación con la dimensión utópica de la realidad histórica. Aquí lo imposible es continuamente rebasado y la historicidad se hace patente en esta frontera móvil. Lo utópico proporciona conocimiento respecto de la realidad y su estructura valorativa interactúa con la cotidianidad.

La distinción que establece con relación al término de utopía, permite reafirmar, sin lugar a dudas, que es en la definición del mencionado concepto, donde la mayoría de los entendidos de la temática, fracasan. Por tanto, el análisis con base a este ejercicio de distinción, proporciona mayores herramientas para el logro de un fructífero tratamiento de la utopía desde una perspectiva teórica. De ahí concluye el autor: "que de lo contrario quedaría reducido en los extremos a una pura denigración o a una trivial apología de lo que se cree es la utopía" (Cerutti, 1996, p. 94).

Veamos algunos de los postulados que Vidales (1978, p. 90) hace con relación al concepto de utopía:

El quiebre de una religión del fetichismo, viene afirmada a partir del hombre concreto, precisamente, como negación del fetiche. Sin embargo, este hombre concreto jamás podrá constituirse dentro de un proyecto liberador más que en la medida en que al mismo tiempo que se liga un "proyecto utópico" institucionalizado en una organización revolucionaria, queda abierto más allá de todo modelo institucionalizado. Es decir, cuando queda abierto permanentemente hacia el horizonte infinito de la utopía liberadora.

En otras palabras, el texto anterior da a entender que el hombre concreto, como negación del sistema alienante se mantiene totalmente abierto hacia el horizonte de lo infinito de la utopía liberadora. Es decir, este hombre inserto en el proyecto libe-



rador, también está ligado a un proyecto utópico. Por tanto, el hombre concreto del cual habla Raúl Vidales, no es otra cosa, que el hombre total, el hombre nuevo, concebido dentro de la dimensión de lo trascendental. Por lo cual, el hombre total-concreto, trasciende incluso las mismas relaciones comerciales. De otra parte, y en coincidencia con lo manifestado por el autor, es la factibilidad de la “revolución total” que Marx defendió como propiciadora de la llegada de la nueva sociedad.

El pensador mexicano define la utopía como futuro trascendente surgido desde la praxis política de los oprimidos, un mundo sin escasez ni limitaciones para la satisfacción y goce de las necesidades vitales; como vida plena y dicha plena. Un trabajo verdaderamente humano en función de todos como algo creativo y transformador; triunfo sobre todas las formas de muerte, inseguridad, miedo, enfermedad, hambre e ignorancia. Sin clases antagónicas, es decir, una sociedad de abundancia y una perspectiva infinita de la vida: el mundo de los hombres nuevos en una tierra nueva.

Pues bien, la conceptualización de Vidales sobre la utopía, nos remite inmediatamente a deducir que él se enmarca dentro de una utopía como “lo posible”, dejando a un lado todas aquellas definiciones desde otros puntos de vista, como el traducirse el término utopía con la frase “no hay tal lugar”. Traducción de Francisco de Quevedo del neologismo de Tomas Moro. Pero sin embargo, se cree conveniente hacer la correspondiente aclaración. En primera instancia, desde el lenguaje o uso cotidiano, utopía se asemeja a la ilusión o quimera. Se define como lo impracticable e irrealizable.

Por lo tanto, la utopía de Vidales es aquella que se enmarca dentro del sentido positivo, en la cual se manifiesta el rechazo absoluto a situaciones de injusticia y opresión social que propone un modelo alternativo a seguir. Es decir, aquella se caracteriza por una visión con voluntad constructora y reconstructora hacia un mundo nuevo.

En términos generales, Vidales propone una utopía que coincide con una determinada visión del mundo que históricamente se encuentra capaz de cambiar radicalmente el orden real de una formación social dada para el surgimiento de otra. Este pensar sobre utopía invita a transformar un orden dado, conociendo las causas de la negatividad de las víctimas. Por lo tanto, existe la obligatoriedad de formular posibles alternativas. Es ahí, donde se propone el principio de esperanza de Bloch (1977).

La opción por los pobres, por las víctimas, por los explotados, la liberación y su dimensión utópica fueron las preocupaciones primordiales que inspiraron la práctica y reflexión que el autor plasmó en sus obras y artículos publicados tanto en México como en otros países.

Otro de los referentes teóricos importantes es el pensador alemán Franz Himkelammert, quien se inserta en esta disertación sobre las utopías. Según Fernández & Silnik (2013, p. 1): “Para él, las utopías pueden encontrarse tanto en formulaciones religiosas (el “reino de los cielos” para los cristianos) o laicas (el “comunismo perfecto” de los socialistas, el “mercado total” de los liberales y neoliberales)”. Esto significa que el autor se constituye en un apologetico de las utopías, llegándose a entender éstas como ese transcurrir de lo imposible a lo posible, de lo irrealizable a lo realizable; es decir, que lo que moviliza la historia de la humanidad es precisamente lo imposible.

Al igual que otros pensadores latinoamericanistas, las utopías en este contexto se conciben como el futuro trascendente que parte desde la praxis política de los pobres, donde la teología de la liberación propende por el reconocimiento del hermano prójimo, y las teorías marxistas en búsqueda de una sociedad mejor para todos.

Para Franz Himkelammert (2013), el estudio de las utopías se centra principalmente en el sujeto, ubicándose este



dentro de las dimensiones de lo histórico, lo político y lo cultural; y a su vez que todas las utopías estarán al servicio del sujeto.

Desde esta perspectiva, los renglones siguientes hacen alusión a la construcción de la esperanza, siendo la esperanza y la utopía dos constructos que tienen que ver con el tiempo de la espera.

Construyendo la esperanza

Para el abordaje de la reflexión en torno al principio esperanza, es importante recurrir en primera instancia al pensador Ernst Bloch (1977, p. XI);

El afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos, nunca puede saber bastante de lo que les da intención hacia el interior y de lo que puede aliarse con ellos hacia el exterior.

El trabajo de este afecto exige hombres que se entreguen activamente al proceso del devenir al que ellos mismos pertenecen. No soporta una vida de perro, que sólo se siente pasivamente arrojada en el ente, en un ente incomprendido, o incluso lastimosamente reconocido. El trabajo contra la angustia vital y los manejos del miedo es un trabajo contra sus autores, en su mayoría muy identificables, y busca en el mundo mismo lo que sirve de ayuda al mundo: algo que es susceptible de ser encontrado. ¡Con qué abundancia se soñó en todo tiempo, se soñó con una vida mejor que fuera posible! La vida de todos los hombres se halla cruzada por sueños soñados despierto.

Parafraseando un tanto las palabras de Bloch, se comprende que la vida de todos los hombres se encuentra cruzada por sueños soñados despiertos. No existen hombres que vivan sin soñar despiertos. Entonces, se trata de conocer cada vez

más estos sueños y lograr una mayor intensidad en los mismos de forma consciente. De la misma manera, el sueño consistiría en lograr una sociedad donde las condiciones vitales sean satisfechas y propicien una mejor calidad de vida.

Para Bloch es de una importancia capital la presencia del concepto utópico para llevar a cabo el proceso de transformación social, por cuanto en él se cifra la esperanza - esperanza de un mundo mejor. Desde una perspectiva filosófica (Barabas, 1996, p. 70), se establece la relación entre utopía, realidad y colectividad con lo cual permite llegar a la distinción entre utopía abstracta y utopía concreta:

De la primera, también nombrada novela política u utopismo, resulta el pensamiento o proyecto individual de transformación de la realidad social que no aparece mediado y elaborado por la colectividad, sino que se proyecta sobre ésta con mayor o menor obligatoriedad, en nombre de una perfección predeterminada. La utopía concreta, en cambio, es entendida como la potencia anticipadora de lo que los deseos y voluntades colectivas lograrán en el futuro.

Es el deseo acotar algo más, sobre esta última clase de utopía, es decir, la concreta o, en otras palabras, lo que hace que ésta sea real, es precisamente esa característica de ser considerada como esperanza y proyecto colectivo-concreto de una realidad social. Es una esperanza con apertura, aun cuando no ha llegado a ser, pero sin lugar a dudas es "posible" que llegue a ser.

En su obra *Cristianismo anti-burgués*, Raúl Vidales (1978, p. 90) define la esperanza de la siguiente manera:

En términos teológicos, diríamos que aquí se genera la "dialéctica de la esperanza", que involucra tanto las mediaciones reales de factibilidad, como el horizonte infinito como meta total y universal de realización de un orden de libertad.



De esta manera el fin siempre está ausente, moviendo e inspirando los procesos concretos, sin embargo, nada hay más opuesto a una concepción utópica que el concebir la utopía como "viaje infinito" sin meta precisa. El hombre concreto no es sino el HOMBRE TOTAL, el HOMBRE NUEVO; dentro de un pensamiento ideológico e idealista, la factibilidad de este hombre sólo es asumida dentro de un orden imaginario (factibilidad imaginaria).

Se evidencia claramente cómo Vidales empalma una postura que contrarresta las consecuencias fatales de un fetichismo que asecha permanentemente a nuestra actual sociedad. Es decir, sólo se podrá vencer ese asecho, cuando el hombre como elemento conformante y estructurante de ese proceso histórico de liberación, se encuentre ligado necesariamente al proyecto utópico.

Por tanto, en su disertación sobre la esperanza la ubica dentro de la capacidad para imaginar o para soñar como lo manifiesta el mismo Ernst Bloch (1977). El hombre se constituye en un ser que espera, que sueña el futuro, pero tratándose de "una esperanza activa, subversiva del orden actual" (Gutiérrez, 1984, p. 265). En estos términos. Se puede hablar de un hombre nuevo inalienado, con libertad de pensamiento, como ser creativo en la búsqueda constante de su autorrealización y del buen vivir.

Conclusión

El texto hace énfasis en lo que respecta a la complementariedad entre filosofía y teología, a unos principios claves como son alteridad, liberación, el principio esperanza y utopía antes expuestos. Quizá en algunos momentos puede dar indicios de una fragmentación epistemológica; no obstante, al final se cumple con el propósito de mostrar cómo a través de ellos se articulan estos conceptos en el contexto latinoamericano.

Esta disertación es de suma importancia, puesto que señala como estas categorías distantes en apariencia, se consolidan con pleno compromiso de acción en el amor. En este orden de ideas, el amor es entendido como una urgencia de solucionar el problema "del otro". Como lo indicara el pensador latinoamericanista Enrique Dussel (1979), que la alteridad es concebida como la ruptura con la mismidad, lo cual significa la negación de la totalidad cerrada, pero de igual manera, la alteridad significa la concreción de la opción por la vida, donde esta última es entendida como un valor fundamental.

Otro de los puntos centrales es lo referente al concepto de liberación como proyecto. Ahí se puede ver cristalizada esta concepción sobre la liberación dentro del quehacer teológico-filosófico o, en otras palabras, en el camino por la filosofía y teología de la liberación en el contexto latinoamericano, donde éstas se constituyen como algo nuevo, diferente a los planteamientos y posturas tradicionales. Es decir, su despliegue parte principalmente desde la experiencia histórica y desde el análisis praxeológico.

Por los linderos de la utopía es muy difícil alcanzar una definición única de ésta. No es que no haya intentos, podría hacerse con ellos una interminable lista llena de agudezas y, en definitiva, no quedaría nadie satisfecho. ¿En qué estriba la dificultad? El sentido de utopía está íntimamente ligado a nuestra ideología e, incluso, a nuestra opción política. Por tanto, es cierto que por estos momentos y dada la complejidad del término, es bastante difícil tener una definición única de él, por cuanto se encuentra íntimamente ligado al concepto de ideología. Y, es el momento oportuno para someter a una valoración el concepto antes tratado.

Es importante hacer énfasis que Bloch desde ese entonces ya venía perfilando o, mejor, ya se encontraba perfilado, en su obra todo un tratamiento del principio esperanza y, es así, como lo sitúa parale-



lamente al concepto de utopía. Por cuanto manifiesta que ese sueño o afecto así denominado, exige que ese hombre que espera esté inserto en el proceso de un devenir, es decir, desde una concretividad de éste podremos encontrar ese mundo mejor.

Finalmente, el propósito de lograr hacer visible la complementariedad entre la filosofía y la teología se establece fundamentalmente cuando se generan espacios de disertación en torno a la alteridad en el contexto latinoamericano. Los eslabones o elementos constitutivos que soportan la alteridad provienen de las prácticas de la utopía, la esperanza y la liberación; siendo

la voz del otro, que reclama con urgencia la ruptura de la mismidad, en búsqueda de una sociedad mejor para todos, el puente para provocar la discusión sobre la satisfacción de las necesidades básicas.

El texto representa una crítica frente a la teología y la filosofía ortodoxas, la primera en tanto no se concretiza en una realidad social y la segunda cuando obedece a principios especulativos en sentido estricto; y como tal, es un pretexto para la búsqueda de una sociedad justa, que haga eco a las voces de la periferia. La teología y la filosofía de la liberación, entonces, pretenden ser una vía para una autorrealización.

Bibliografía

Fuentes

- Barabas, Alicia. (1996). Utopías indias. Esperanza al futuro. En: *Utopía y nuestra América*. Cayambe: Editorial Abya – Yala, UNAM.
- Barón, Guillermo. (2012). Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik, Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Himkelammert, CICCUS/CLACSO, Colección Secretaría Ejecutiva, Buenos Aires, Argentina. Revista de la Universidad Bolivariana (en línea). En: <http://polis.revues.org/9092>. (Recuperado en Agosto 8 de 2014).
- Bloch, Ernst. (1977). El principio esperanza. Tomo I. Madrid: Editorial Aguilar.
- Cerutti Guldberg, Horacio. (1989). Ensayos de utopía (I y II). México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio. (1996). ¿Teoría de utopía? En: Horacio Cerutti Guldberg y Oscar Agüero (coordinadores), *Utopía y nuestra América*. México: Editorial Abya-Yala, UNAM.
- Cerutti Guldberg, Horacio. (1997). Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar? Toluca: UAEM.
- Deleuze, Giles y Guattari, Félix. (2011). ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Círculo de Lectores
- Dussel, Enrique y Marquinez Argote, Germán. (1979). Filosofía de la liberación latinoamericana. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Gutiérrez, Gustavo. (1975). Une Theologie contextuelle latino-américaine. Mémoire de licence de dogmatique. Université de Lausanne, Faculté de Théologie.
- Gutiérrez, Gustavo. (1984). Teología de la liberación - Perspectivas. Perú: CEP.
- Vidales Delgado, Raúl. (1972). La iglesia latinoamericana y política después de Medellín. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Vidales Delgado, Raúl. (1978). Desde la tradición de los pobres. México, D.F.: CRT.
- Vidales Delgado, Raúl. (1988). Utopía y liberación - El amanecer del indio. San José de Costa Rica: DEI.
- Vidales Delgado, Raúl. (1978). Cristianismo anti-burgués. San José de Costa Rica: DEI.
- Silva Gotay, Samuel. (1979). Teología de liberación latinoamericana: Camilo Torres. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.
- Silva Gotay, Samuel. (1983). El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Salamanca: Sígueme.



Referencias

- Boff, Leonardo. (1987). ¿Liberación como teoría o como acción práctica? En: *Teología de la liberación*. (Colección Cuadernos No. 9). San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones
- Boff, Leonardo. (1989b). *De varia utópica*. (Ensayos de utopía III). Bogotá: Universidad Central.
- Boff, Leonardo. (1991). *Presagio y tópica del descubrimiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boff, Leonardo. (1993). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. (2ª edición). México: Fondo de Cultura Económica.
- Boff, Leonardo. (2010). *Utopía es compromiso social y tarea responsable*. Monterrey: CECYTE-N.L.
- Cueva, Agustín. (1987). *Las coordenadas históricas de la democratización latinoamericana*. (Primera edición). En: *Ensayos sobre una polémica inconclusa: La transición a la democracia en América Latina*. México: Editorial Planeta.
- Dussel, Enrique. (1980). *Filosofía ética latinoamericana: Arqueológica latinoamericana, una filosofía de la religión antifetichista. Tomos III, IV, y V*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Dussel, Enrique. (1986). Cuatro temas en torno a la teología y economía. En: *Cristianismo y sociedad*. No. 87, pp. 67 – 91. México: Editorial Tierra Nueva.
- Dussel, Enrique. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Editorial Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. (1998). *Una ética para la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Universidad Autónoma Metropolitana–Universidad Nacional Autónoma de México. México: Ediciones Trotta.
- Dussel, Enrique. (2006). *20 Tesis de política*. Morelos: Editorial Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. (2007a). *¿Fundamentación de la ética? La vida humana: De Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría*. México: UAM-Iztapalapa.
- Dussel, Enrique. (2007b). *Materiales para una política de la liberación*. México: UANL Plaza y Valdés.
- Dussel, Enrique. (2007c). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- González Butron, María Arcelia. (1996). *Abriendo surcos sembrando sueños, utopía y liberación en el pensamiento de Raúl Vidales Delgado*. Morelia: Editorial Centro Michoacano de Investigaciones y Formación “Vasco de Quiroga” y Equipo Mujeres en Acción Solidaria.
- Gutiérrez, Gustavo. (1974). Praxis de la liberación. Teología y anuncio. En: *CONCILIUM*, Revista internacional de teología, separela No. 96.
- Gutiérrez, Gustavo. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Gutiérrez, Gustavo. (1986). Democracia, estructura, económico-social y formación del mundo mítico religioso. En: *Cristianismo y sociedad*, pp. 37 - 65. México: Editorial Tierra Nueva.
- Gutiérrez, Gustavo. (1990). *Democracia y totalitarismo*. San José de Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Löwy, Michael y García Ruiz, Jesús. (1997b). *Religión et Politique en Amérique Latine*. En: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, No. 97, Paris, octubre - diciembre.
- Magallon Anaya, Mario. (1998). Filosofía, modernidad y desarrollo en América Latina. En: *Cuadernos Americanos* No.68, volumen 5, pp. 100 - 132.
- Sanabria, Fabián. (2003). *De las presencias del mismo en las ausencias del otro*. Hoy. En: *Revista Virajes*, Volumen I, No. 5. Manizales: Universidad de Caldas.
- Vidales Delgado, Raúl. (1978). El sujeto histórico de la teología de la liberación. En: *Praxis cristiana y producción teológica en América Latina*, No.2, México.
- Vidales Delgado, Raúl. (1991). Dimensión utópica de la liberación. En: *500 años después, La utopía en América*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vidales Delgado, Raúl. (1993). “Fin de la historia”, ¿fin de las utopías? En: *QUADRIVIUM*.



Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Vidales Delgado, Raúl y Rivera Pagan, Luis. (1983). *La esperanza en el presente de América Latina*. Costa Rica: Ponencias presentadas al II Encuentro de Científicos

Sociales y Teólogos sobre el tema "El discernimiento de las utopías".

Vilchis R., Jaime B. y Sala Catala, José. (1990). *Pensamiento utópico y profético - Hispano-Americano*. Toluca: Editorial Universidad Autónoma del Estado de México