

# Considerar al enano y pensar la liberación: Zizek, Dussel y Boff

Luis Martínez Andrade

*Entonces Dios escuchó sus lamentos*

*Dieu entendit leur gémissement*

Éxodo, 2:24

El siglo XXI anuncia un grave deterioro ambiental, un significativo aumento de la pobreza y unos altísimos niveles de exclusión político-social que, de manera radical, ponen en cuestión nuestro paradigma civilizatorio. A la luz de los eventos suscitados en estos últimos años (guerras preventivas, alevosas masacres contra poblaciones civiles, institucionalización del “Estado de excepción”, etc.), es preciso preguntarnos sobre el papel y la contribución de la Filosofía y la Teología en el desarrollo de proyectos alternativos y contrahegemónicos. De ahí que nuestro propósito sea analizar, desde la filosofía política, los principales planteamientos de Slavoj Zizek, Enrique Dussel y Leonardo Boff, puesto que en sus obras no han dejado de reflexionar acerca de las injusticias provocadas por el sistema vigente, proponiendo otras formas de entender lo político. Nuestro objetivo es mostrar puntos en común y divergencias no sólo teóricas sino estratégicas. Es por ello que dividiremos nuestro *excursus* en tres momentos: en el primero observaremos la exégesis teológica que realizan dichos autores para construir su arquitectónica discursiva, enseguida veremos la forma de entender lo político —y sus formas fácticas— y, finalmente, ponderaremos la pertinencia de sus propuestas en el proceso de transformación social.

Indudablemente la opción por abordar los presupuestos teóricos de estos autores es muestra de nuestra filiación filosófica-política, pero además se trata de pensadores considerados representativos en el debate filosófico actual. Dentro de los rasgos o *backgrounds* comunes, podemos notar que son personajes oriundos de países periféricos, por ello su punto epistémico<sup>1</sup> se encuentra en los linderos del pensamiento hegemónico. Mientras que E. Dussel y L. Boff nacieron en la periferia latinoamericana en la segunda mitad de los años treinta del siglo XX, S. Zizek lo hará en la periferia eslava a finales de la década de los cuarenta. Su formación básica la desarrollarán en sus respectivos países,

sin embargo, su “estancia en Europa central” impactará significativamente su producción intelectual.

Si bien S. Zizek es egresado de la universidad de Liubiana, su paso por París estuvo marcado por la influencia del pensamiento de Jacques Lacan<sup>2</sup>. E. Dussel, por su parte, vivió casi una década entre España, Francia y Alemania —pero con una estancia en Israel<sup>3</sup>—, donde descubrió a Emmanuel Lévinas quien ha sido fundamental en su lectura sobre el marxismo. L. Boff, por su cuenta, realizó estudios de teología sistémica en Múnich<sup>4</sup> y obtuvo el grado de doctor en 1970. Señalamos estos episodios biográficos-intelectuales ya que muestran cómo dichos autores tenían como horizonte referencial a Europa central<sup>5</sup>.

### a) Teología(s) crítica(s)

Aunque Zizek no es teólogo<sup>6</sup> de formación, su exégesis del Evangelio es sumamente interesante y provocadora pues arguye que se puede acceder al núcleo subversivo del cristianismo a través de una perspectiva materialista. Sostiene que sólo un acercamiento materialista permite acceder al corazón (*Kern*) del cristianismo y viceversa, es decir, para ser realmente un adepto del materialismo dialéctico se debe pasar por la experiencia del cristianismo (2006, p.9). Agrega también que la religión puede, por una parte, cumplir una función terapéutica o, por otra, un rol crítico al sistema social vigente.

En el plano teológico este pensador esloveno se concentra en las epístolas de Pablo de Tarso. En él encuentra dos aspectos a resaltar: a) Pablo se muestra indiferente al Jesús histórico, es decir, no profundiza en el mensaje del Nazareno y b) Pablo se interesa por la muerte en la cruz y la resurrección que de alguna manera dará paso a emprender la organización del “nuevo partido conocido como comunismo cristiano” (2006, p.13). En este sentido recurre a homologar el trabajo de Pablo de Tarso con el de Lenin.

Zizek sostiene que después del “Acontecimiento” (en el caso de Rusia la revolución de Octubre) la verdadera tarea reside en mantener la libertad conquistada. Este punto es significativo porque marca el punto de ruptura con la perspectiva mesiánica del judaísmo<sup>7</sup> que espera la llegada del Mesías para que se fragüe la redención. Es por ello que la temporalidad cristiana o leninista-revolucionaria implica la defensa, a toda costa, del “Acontecimiento”.

Por otra parte, Zizek piensa que el libro de Job es central en la crítica de la ideología (2006, p.161) porque muestra las estrategias discursivas de legitimación del sufrimiento. En los diálogos con sus amigos —Elifaz<sup>8</sup>, Bildad y Zofar—, Job argumenta lo absurdo de sus penas (Job, 29:3-17; 31:16-34), de ahí que lejos de fungir como víctima pasiva interpela al Señor para demostrar la incoherencia de su sufrimiento. Job no acepta las cuitas de manera abnegada, al contrario, quiere “conocer” la causa de su malestar. No abdica a los juegos discursivos de los “ideólogos” (Job, 21:34) que quieren justificar sus penas. En otras palabras, Job está consciente que su situación no es lógica.

La teología que propone Zizek tiene como finalidad una *che*-ización de Cristo, esto es, una lectura<sup>9</sup> comprometida y subversiva de la figura del Na-

zareno. Para Zizek la diferencia esencial entre la violencia legítima ejercida por el “guerrero zen” y por la “tradicón occidental” se expresa en el “acto de amor” (2006, p.41). La violencia en el proceso revolucionario implica una forma subjetiva-objetiva en la que el individuo se auto-produce<sup>10</sup>. En la nota 26 del texto, Zizek (2006, p.42) asegura que para Fredric Jameson la violencia juega un papel análogo al de la riqueza en la legitimación protestante del capitalismo, ya que ésta no contiene valor intrínseco y, por lo tanto, no debe ser fetichizada o celebrada *per se*, sino que es el signo auténtico de la tentativa emancipadora. En este mismo orden de ideas, Zizek está convencido que el fenómeno *new age* es la expresión ideológica del capitalismo tardío pues nos hace partícipes de la dinámica neurótica del sistema al tomar distancia y ser indiferentes a la violencia estructural.

A diferencia de Zizek, Enrique Dussel realizó estudios en ciencias de la religión en el Instituto Católico de París y sostiene que la teología es un pensar teórico que emerge de la praxis y descansa en la comprensión existencial sobrenatural, esto es, la fe. Por tanto, la teología debe entenderse como una conceptualización epistémica de la experiencia fáctica de la vida cristiana (*cfr.* 1992, p.42).

De la misma manera, la incitante “teología de la esperanza” manifiesta los límites de la “Teoría crítica” de la Escuela de Frankfurt (que influye en Metz) y de la obra de Ernst Bloch (que inspira a Moltmann). Ambos supuestos filosóficos no han superado la ontología y la dialéctica, y consideran el futuro como Alteridad, sin embargo tienen dificultad para proponer, *más allá* del proyecto vigente del sistema y *más acá* del proyecto escatológico, un *proyecto histórico* de liberación política, económica, cultural y sexual. La esperanza alcanza hasta una “modificación histórica de la vida” (*geschichtliche Veränderung des Lebens*) pero no a una radical innovación del sistema vigente con vistas a un proyecto histórico de liberación como signo real del proyecto escatológico. Sin esa mediación concreta, la esperanza reafirma el *statu quo* y funciona como opio (1992, p.47).

Dussel infiere que si en la historia del cristianismo han existido dos Iglesias, una imperial-central-europea y otra colonial-periférica-latinoamericana, también encontramos la presencia de dos teologías<sup>11</sup>. Más allá de una lectura maniquea de la realidad, la intención de Dussel es mostrar que la Teología no es neutra porque, al estar condicionada por el espacio socio-cultural, sus preocupaciones tendrán limitantes y preocupaciones específicas<sup>12</sup>. Es por ello que el teólogo, filósofo o intelectual de la periferia tiene que responder a las cuestiones no sólo de su época sino de su pueblo.

El recurso a los pasajes del Evangelio ha sido muy común en la propuesta filosófica y ética de este pensador mendocino. Sin embargo puede notarse un cambio paradigmático en las referencias bíblicas. Mientras en los años setenta

Dussel acentuaba la pascua (*pesah*) para referir el proceso de pasaje o de camino hacia la liberación<sup>13</sup> fraguado por los movimientos descolonizadores (en Argelia, Nicaragua, Colombia, Vietnam, etc.) y la crítica a la totalidad por medio del mensaje de los profetas hebreos<sup>14</sup>, actualmente, retoma el Evangelio de Marcos para fundamentar su Política de la liberación. Siguiendo al apóstol Marcos<sup>15</sup> (10:42-44), Dussel (2006, p.39) discrimina entre poder “fetichizado” y poder “obediencial” en el ejercicio político de los gobernantes (sección b). La “autoridad política” es concebida como la facultad de los representantes para gestionar las demandas populares.

Dussel ha ligado la lógica del capitalismo y la dinámica del colonialismo con la epifanía de la modernidad. Para él, la modernidad es un proceso histórico y cultural que tiene su origen en el descubrimiento de América —llamado por el “ocultamiento del otro”— y su punto de partida con la conquista<sup>16</sup>. El *ego conquiro* del poder hispano-lusitano gestó una sociedad donde el no-blanco será objetivado como ente de producción. Empero, en dicho proceso de colonización no faltaron clérigos que criticaron duramente los métodos de sometimiento y dominación. Estamos pensando en Bartolomé de las Casas en Chiapas, Juan del Valle en el Popayán o Antonio de Valdivieso en Nicaragua (*cfr.* Dussel, 1992, p.96). Precisamente es del primero de estos obispos que Dussel (2006, p.25) recupera el concepto de *consensus populi* para designar la legitimidad consensual o pactada entre los gobernantes y gobernados.

Por su parte, el teólogo brasileño Leonardo Boff ha profundizado en la reflexión y práctica escolástica. En su obra *Jesucristo y la liberación del hombre* (1981) plantea sus principales propuestas. Al respecto, Tamayo (1999, p.56) escribe que, por ello, Boff se ha destacado como uno de los principales responsables del cambio de paradigma en la cristología moderna. “Debemos —escribe Boff— sobrepasar el antropocentrismo común a las cristologías, dado que Cristo no sólo divinizó y liberó a los seres humanos sino también a todos los seres del universo” (2006a, p.221).

En 1965, Boff fue ordenado sacerdote por los franciscanos. De ahí que la naturaleza siempre ha sido central en sus reflexiones. La figura del *Poverello* y las propuestas de Teilhard de Chardin han influenciado gran parte de su trabajo teológico. Sin embargo es en la década de los noventa donde Boff agudiza sus críticas al sistema capitalista desde una visión holística (2006a, p.61). Para él, las víctimas más afectadas por el sistema hegemónico son los pobres y la Tierra<sup>17</sup>.

El Génesis es uno de los libros más trabajados por Leonardo Boff (1993, p.46) en su propuesta ético-ecológica puesto que ahí podemos encontramos ciertas bases para comprender hasta qué punto el judeo-cristianismo es responsable de la crisis ecológica. Boff subraya que por un lado (Gn, 1: 26-28) sugiere el poder que tiene el hombre sobre la naturaleza (*subjugai a terra e dominai*) y, por otra parte, también sostiene que el hombre debe cultivar y cuidar el jardín del Edén (Gn, 2: 15). Es por ello que Boff declara que una

interpretación “holística” puede contribuir a superar una lectura reduccionista e instrumental de dicho libro.

Para Boff (2006a) la religión ha sido distorsionada por el poder teleológicamente para legitimar las injusticias, felonías y abyecciones del sistema. El teólogo brasileño acota seis puntos anti-ecológicos de la tradición judeocristiana: el patriarcalismo, el monoteísmo, el antropocentrismo, el etnocentrismo (noción de pueblo elegido), el desprecio por la materia (Gn, 6:13) y la concepción de la “naturaleza caída”, es decir, que el universo fue corrompido por el diablo debido al pecado original.

El siglo XVI inauguró la expansión del proyecto de poder-dominación de la cultura occidental. Al igual que Dussel, Leonardo Boff (2000, p.98) admite que el “*ego conquiro*” tiñó en gran medida las bases filosóficas de la modernidad teniendo su máxima expresión en las propuestas de René Descartes y Francis Bacon. En otras palabras, la modernidad coadyuvó al desprecio por la naturaleza reduciéndola a otro objeto por expoliar.

A partir de los pasajes o elementos teológico-filosóficos de estos autores trataremos de comprender el “uso” teórico-político que realizan para justificar su *locus* y propuestas.

## b) Política(s)

Zizek (2007) ubica el nacimiento de la “política” en el mundo helénico y, desde una apreciación hegeliana, la concibe como el proceso donde se gesta un explosivo “corto circuito” entre lo particular y lo universal, es decir, cuando las partes negadas del cuerpo social reclaman un reposicionamiento dentro del aparato socio-político. Empero, en la actualidad, la esfera política ha sido absorbida por la económica, por tanto, es necesaria una politización de la economía y, ello, sólo puede ser posible decodificando la paradigmática discursiva del sistema. En ese sentido, Zizek manifiesta su desconfianza por las políticas emanadas del multiculturalismo e, incluso, por las alternativas civiles como el Foro Social Mundial a los que ha designado bajo la etiqueta de ser “los buenos hombres de Porto Davos”.

El “Acontecimiento” de la historia fue la revolución de Octubre. La tarea partidista implica la defensa e internacionalización del proyecto comunista. De la misma forma que Saulo, Vladimir Illich Ulianov intentó la conversión de los incrédulos. Al respecto, Zizek afirma que la traición de Judas es similar a la de Stalin. Por ello una real *che*-ización de Cristo consiste en develar el núcleo perverso de la ideología posmoderna y su dinámica siniestra de *anything goes*. El mensaje Paulista-Leninista implica mantener una intolerancia políticamente justificada a las medidas planteadas por la *affirmative actions* o de *discrimination positive* ya que solamente contribuyen a la reificación del sistema. En este sentido la lucha de clases no sólo es válida sino necesaria.

En otro orden de ideas, para Zizek la única manera de combatir al sistema hegemónico es recurriendo a las enseñanzas de Lenin. La creación de un partido fuerte, disciplinado y, con todo el coraje, de destruir al enemigo<sup>18</sup> es la tarea por

cumplir, de ahí, que la ortodoxia —y aquí se apoya en Chesterton— y el respeto a la ley —aquí está San Pablo— son fundamentales en el proceso de transformación de la “clase en sí” en “clase para sí”, ergo, el concepto de “clase” y su manifestación en el proceso de lucha deben ser reivindicados en las propuestas políticas que pugnen por la transformación radical de la sociedad.

Enrique Dussel (2007, p.11) ha dedicado su obra no sólo a des-eurocentrar el discurso filosófico sino, además, en des-helenocentrarlo. Nos recuerda que *demos* significa en egipcio “aldea” y, por tanto, su origen no es griego. O la palabra *díke* (justicia divina) tampoco tiene raíz helénica pues proviene del acadio *duku*, es decir, su origen es semita. Anotamos esto porque nos parece una diferencia substancial con la perspectiva de Zizek.

Dussel (2007) sostiene que la política moderna está fundada en la pragmática de dominación que los conquistadores hispano-lusitanos emplearon en el siglo XVI. El *ego conquiro* (1521-1534) precederá casi por un siglo al *ego cogito* (1636) cartesiano y será determinante en las definiciones clásicas de la filosofía política moderna. Una de ellas es la que concibe al “poder” como sinónimo de dominación. Sin embargo, Dussel sugiere que los movimientos sociales necesitan un marco teórico distinto, compuesto por otras categorías y otros conceptos, para que logren articular sus demandas con un horizonte político contrahegemónico.

La comunidad política, argumenta Dussel (2006, p.26) es la única fuente de poder, en otras palabras, es en el pueblo donde radica la legitimidad del poder. Dussel distingue entre *potentia* y *potestas* para explicar la lógica performativa del campo político. Según este autor la comunidad o el pueblo necesitan de la política para asegurar su propia reproducción como grupo, la “voluntad de vivir” los orilla a buscar mecanismos y medios de organización que pueda regular lo mejor posible el “bien común”. La *potentia* es el contenido, aún no concretizado, de su capacidad de transformación o gestión social, sin embargo, para dar solución a sus demandas la comunidad necesita delegar tareas, ya sea a través de instituciones creadas consensualmente, o bien a determinados individuos. La *potestas* es el “poder delegado” —por la comunidad política— a los gobernantes<sup>19</sup>.

El evangelio de Marcos (10: 41) es muy claro al señalar que la autoridad debe servir a los demás. El gobierno, finalmente servidor del pueblo, debe rendir cuentas a la comunidad política que lo ha elegido, en el momento en el que “fetichiza el poder” y ejerce pura dominación se rompe el flujo entre comunidad política (*potentia*) y él (*potestas*), entonces, el pueblo devine actor en rebeldía y depone al mandatario. El “estado de rebelión” o poder liberador del pueblo está diametralmente opuesto al “estado de excepción” del poder corrompido, puesto que es el momento en el que las víctimas encaran a sus verdugos y los hacen abdicar; es el consenso crítico de los negados (Dussel, 2006, p.96) que se unen para propugnar por una nueva hegemonía. Aquí, Dussel retoma el concepto gramsciano de “bloque histórico de los oprimidos” para subsumir el de “clase”.

Contextualizando geopolíticamente las luchas de la liberación de la periferia, Dussel no desdeña el concepto de clase, al contrario, está convencido que el de “bloque histórico” articula la noción de clase y la de pueblo. Difiere con Zizek en el aspecto de la organización y de la táctica política ya que para Dussel los movimientos sociales (Movimiento Sin Tierra, Movimiento neo-zapatista, movimiento cocalero, entre otros) son actualmente los sujetos históricos que están transformando la forma clásica de entender lo político y su pragmática.

Por su cuenta, Leonardo Boff (2006b, p.58) explica que:

Cuando hablamos de *pueblo*, no lo hacemos en el sentido de la retórica populista, sino en el sentido del análisis social: el *pueblo* como aquella parte de la población que anteriormente era masa y que, a base de una nueva conciencia y de organizarse en una red de movimientos y comunidades unidos por un mismo sueño [...] Esta parte de la población asume la causa de la otra parte, la que aún no ha conseguido organizarse, y pasa entonces a representarla. Todos ellos –organizados y no organizados, pero sí representados– se presentan ahora como actores políticos. El nuevo Estado asume el proyecto popular y crea las condiciones para su implementación. El Estado ya no es el gran obstáculo para los necesarios cambios, sino el aliado y el instrumento para hacerlos realidad. Por eso el pueblo, como actor, debe ser escuchado

Desde una perspectiva liberacionista, Boff propone el establecimiento de un nuevo pacto social, dicho pacto debe superar el antropocentrismo y el etnocentrismo –propios de una visión reduccionista de la religión– que tanto han dañado la *dignitas Terrae*<sup>20</sup>. Esto no omite la defensa de los derechos humanos, la promoción de la democracia participativa o el respeto a las diversidades culturales, sino todo lo contrario, las inscribe en un proyecto político más amplio y en un ámbito de validez universal.

Boff (2006a, p.140) aclara que, desde su epifanía, la Teología de la Liberación rompió con la posición asistencialista de la Iglesia pues ésta no condenaba el “pecado estructural”, es decir, al sistema capitalista que provoca injusticias sociales, desigualdades económicas y asimetrías jurídicas. Sin embargo a través de las Comunidades Eclesiásticas de Base, sostiene el teólogo brasileño, la Teología de la Liberación participa en la producción de formas más democráticas y participativas de la vida comunitaria dando como resultado una articulación con otras luchas sociales. Huelga enumerar los momentos o procesos en los que han jugado un papel determinante las CEB’s en Latinoamérica (Cfr. Löwy, 1998).

Resulta interesante observar que Boff (2000, p.47) también recupera las figuras carismáticas de Lenin, del Che Guevara y de Chico Mendes para esbozar su proyecto político profético de liberación, el cual tiene como objeto articular a los grupos marginados mediante un proceso de concientización y de creación

de organizaciones orgánicas que estén dispuestas a la transformación radical de la sociedad, por tanto, la importancia del liderazgo es fundamental en los procesos de emancipación.

En contraposición a Zizek, Boff postula que el Foro Social Mundial es un espacio importante donde los movimientos sociales, los grupos marginados y las organizaciones civiles que creen que “otro mundo es posible” pueden dialogar y aprender de sus diferentes experiencias de lucha. En este sentido pareciera que la Teología de la Liberación no sólo sigue discursivamente vigente sino que no deja de estar articulada a los movimientos sociales de la periferia.

### c) Horizonte(s) de Liberación

Zizek (2006, p. 61) reivindica el proyecto revolucionario del socialismo, sin embargo sustentado en Lacan, sostiene que el deseo (*désir*) no debe esbozar nuestra concepción de felicidad (*bonheur*) porque al estar anclado en la sociedad —y sus contradicciones— no escapa al proceso de alienación. Retomando de Agamben la noción de *homo sacer*, Zizek (2006, p.202) propone que en el actual contexto se expresa bajo la figura del imbécil feliz, esto es, en el individuo que supone que, por medio del consumo, se realiza individual y psicológicamente.

El “cristianismo realmente existente” (Zizek 2006, p.75) no sólo ha neutralizado su núcleo subversivo y contestatario sino, que además, ha sido comparada de los proyectos de dominación de las clases dominantes. En ese sentido concluye (p.239) que, más allá de mantener una posición asistencialista, la verdadera tarea no consiste en obtener compensaciones de los responsables sino de privarlos de su posición que los hace ser responsables. Por tanto, en lugar de pedirle compensaciones a Dios —o a las élites— debemos cuestionarnos si realmente necesitamos de él —o de ellas—.

La destrucción de la propiedad privada y de las viejas estructuras económicas, políticas e ideológicas es una tarea urgente por cumplir, y dicha tarea sólo podrá realizarse con la creación de un Partido fuerte e intolerante a las reformas que ofrecen algunas veces las clases dominantes y a las demandas suaves (*light*) de la propuesta multicultural. Al igual que Lenin, Zizek guarda desconfianza a la espontaneidad de los movimientos sociales pues los considera fugaces y fáciles de manipular.

La “trans-modernidad” que propone Dussel implica la convergencia de los grupos que han estado en la exterioridad de la totalidad (los indígenas en el marco colonial, las mujeres en el contexto patriarcal, los negros en el ámbito racial, el pobre en el sistema capitalista, entre otros) en un proyecto contra-hegemónico que pueda incluir a las víctimas de la modernidad. La *ratio* como instrumento de liberación no debe ser despreciada sino ejercida como estrategia discursiva que pueda ocasionar los menores agravios o, en otras palabras, debe producir el menor número de excluidos.

La filosofía de la liberación que Dussel ha cultivado desde los años setenta se funda en una ética del discurso que confronta abiertamente las propuestas

del centro (Apel y Habermas) por considerarlas demasiado cargadas de un individualismo metafísico que las hace caer en un formalismo reductivista. Dussel parte de la “corporalidad sufriente” de los excluidos por el sistema de derecho vigente y sostiene que los “derechos humanos” no pueden ser postulados *a priori* —como lo pretende el derecho natural—, sino que son resultado de un proceso histórico específico, en este sentido, deben ser contabilizados *a posteriori*. A través de una conciencia crítica-política por parte de los grupos “sin-derechos” y una lucha —estado de rebelión— por su reconocimiento será posible un “estado de derecho” más democrático.

Polemizando con la postura de Žižek, Dussel declara que si bien es difícil una traducción de las demandas de los distintos movimientos sociales para producir un proyecto hegemónico sí es posible realizar una agenda común de sus diversas exigencias y el Foro Social Mundial sería un ejemplo de ello. Sin embargo, la lucha de los movimientos sociales en diferentes momentos (elecciones, revueltas, revoluciones, etc.) sigue siendo condición *sine qua non* para la transformación social.

Leonardo Boff sugiere que el siglo XVI marcó el inicio de la expansión de la dominación occidental, estableciendo relaciones sociales asimétricas entre dos mundos completamente distintos. La herida colonial sigue estando presente en el imaginario social latinoamericano y se expresa no sólo en la transferencia de valor hacia los países centrales sino en el racismo cotidiano que impera en dichas sociedades. Por ello, el teólogo brasileño, pugna por una “ruptura instauradora” (2006b, p.51) que concretice un nuevo pacto social. Sin embargo, éste no sólo debe ser entre pueblos sino entre los seres humanos y la naturaleza.

La escisión entre materia y espíritu debe ser trascendida por una visión holística (*visão holística*) que relaciona a las partes con la finalidad de mostrar el proceso cósmico que siguió la vida humana. Para ello, Boff (1993, p.18; 2006a, p.60) recurre a los planteamientos del filósofo sudafricano Jan Smutts. Empero, es importante dejar en claro, que el teólogo brasileño no los asimila a-políticamente —como la vertiente de la *deep ecology*— sino que los articula a un proyecto político emancipatorio. No es fortuito que Boff sea miembro de la red brasileña de eco-socialismo.

Al igual que Dussel, Boff no escatima en la defensa y promoción de los derechos humanos. Incluso, debemos resaltar que en 1979 participó en la fundación del Centro de Defensa de Derechos Humanos en Petrópolis. De ahí que Boff sea muestra palpable del compromiso ético-político del intelectual con su pueblo y su historia, pues según él, sólo la articulación entre teoría y *praxis* es el método de transformación social. Sin embargo dicho compromiso con la causa de los pobres lo llevó en dos ocasiones (1984 y 1992) a ser procesado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

A manera de conclusión pensamos que las propuestas de estos autores deben ser confrontadas a “ras de suelo”, es decir, deben evaluarse no sólo su potencialidad emancipadora sino pertinencia en el actual contexto socio-histórico.

Al respecto, creemos que la propuesta de Žižek es demasiado seductora por su matiz provocador pero no es completamente útil para el proceso por el que están pasando las luchas sociales de la periferia mundial. Aunque aceptamos su lectura sobre las “falsas ilusiones” que pueden ocasionar ciertas reformas al sistema inferimos que, finalmente, la historia es lucha y movimiento, en este sentido, no hay nada establecido y el cambio histórico será resultado de la relación de fuerzas. Asimismo, consideramos que, a diferencia de la Teología de la Liberación, una debilidad de la Filosofía de la Liberación es no haberse articulado a los movimientos sociales. Por tanto, podemos advertir que la biografía (*backgrounds*) político-intelectual de los autores analizados induce no sólo sus planteamientos sino sus estrategias de lucha.

## Notas

<sup>1</sup> El « lugar de enunciación » como categoría de análisis ha sido trabajada por H. Bhabha (1995) quien sostiene que la “localización” es significativa en el ángulo de la mirada puesto que marca las condiciones materiales, subjetivas y discursivas del enunciante. En este sentido para W. Mignolo (2001:13) “la filosofía de la liberación, en cambio, se formuló sobre la mera base de una consciente geopolítica del conocimiento. Cuando Enrique Dussel subrayaba, en 1977, que para él el espacio geopolítico debía tomarse en serio y que no era la misma cosa nacer en Nueva York que nacer en Chiapas, no estaba solamente hablando de las estructuras de dominación y opresión económicas y sociales sino también, y fundamentalmente, intelectuales”.

<sup>2</sup> En 1966, en su famoso seminario sobre *La logique du fantasme*, Lacan afirma haber creado su aporte mayor en la teoría analítica *l’objet à*, dicha herramienta es axial en las elucubraciones sobre la lógica de la cultura, del poder y de la ideología en Žizek. Huelga decir que las distinciones entre *l’imaginaire, du symbolique y du réel* también son subsumidas en la perspectiva de este pensador eslavo.

<sup>3</sup> Dicha estancia dará como resultado la redacción de su segunda obra publicada en 1969 bajo el título *El humanismo semita* donde subraya que los semitas conciben al hombre como indivisible, postura *sui generis* entre el dualismo antrópico de los griegos y el dualismo o pluralismo jerárquico óntico-ético de las relaciones iránicas. El mundo egipcio, por ejemplo, embalsama y venera el cadáver de los muertos, mientras que los griegos lo quema o lo arrojan al mar. El griego piensa en el alma divino-substancial, a diferencia del egipcio, quién presta atención a la carne, al corazón como sujeto de la persona concreta. El semita no aceptará la aniquilación de la individualidad después de la muerte. En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica entre la carne (*basár*) el espíritu (*ruaj*) que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la existencia humana, que se expresa en la palabra *néfesh*. Esto explica la razón por la cual los fenicios semitas no incineran el cuerpo sino que lo guardan en sarcófagos. El ser-humano e idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido a la unidad del nombre de cada uno, que significa la individualidad irreductible. Las estructuras metafísicas del pensamiento semita, en el plano antropológico, se opondrán siempre a la “*ensomátosis*” o transmigración del alma en diversos cuerpos.

<sup>4</sup> En una entrevista realizada en octubre de 1997, L. Boff declara que, al concluir su tesis, Ratzinger le dará 14 000 marcos para que pueda publicarla pues la consideraba un gran aporte en el campo de la eclesiología (Cfr. Tamayo, 1999, p. 150).

<sup>5</sup> No está demás referir las investigaciones de Michael Löwy (1998) y Gerd-Rainer Horn (2008) que demuestran la manera en que el pensamiento francés fue determinante en la Teología de la Liberación en Latinoamérica.

<sup>6</sup> Žizek recupera la imagen del muñeco y el enano (*Zwerg*) propuesta por Walter Benjamin en su primera tesis de filosofía de la historia para referir la perti-

nencia del “materialismo histórico” que hoy en día parece ser, en la academia, pequeño y feo.

<sup>7</sup> Aunque Žizek se apoya en los aportes del mesianismo judío (Benjamin o Rosenzweig) marca su distancia en el plano del “Acontecimiento” (*l'Événement*), pues la espera del Mesías nos puede orillar a tomar una posición pasiva (2006, p.177).

<sup>8</sup> Quien asegura que: “ni los ángeles merecen toda la confianza del Señor ” (Job,15:15)

<sup>9</sup> Žizek señala que, si bien Nietzsche sugiere que la verdad es una perspectiva, dicha sugerencia debe ser aceptada sólo bajo un espíritu leninista (*partij`nost'*) ya que el “verdadero conocimiento” siempre tiene un carácter partisano-parcial. En una sociedad de clases no es posible un “verdadero conocimiento objetivo” si éste no es revolucionario (2006, p. 101).

<sup>10</sup> Los trabajos de Frantz Fanon siguen siendo vigentes en este aspecto. Sin embargo su aportación psiquiátrica no ha sido examinada a fondo.

<sup>11</sup> Tamayo (1999, pp. 41-51) sintetiza magistralmente el método de la Teología de la Liberación y desarrolla esta noción de dos teologías. Escribe que: “resulta muy distinta la teología elaborada en y desde la marginación que la construida desde el *statu quo* y el bienestar” (p.43)

<sup>12</sup> “Una teología del Tercer Mundo tiene que tener en cuenta esta situación histórica. Tiene que preguntar: ¿qué papel ha estado desempeñado la Iglesia en este proceso en cada etapa y en cada situación?, ¿cómo reaccionaron los cristianos al fenómeno de la invasión occidental de otros pueblos?, ¿cuál fue la teología prevaleciente?, ¿cómo la teología cristiana se relaciona a la explotación continuada de hoy en el mundo?, ¿qué aportará la construcción de una sociedad justa mundial?, ¿qué aporte dará la Iglesia a la liberación de los pueblos oprimidos, que han sufrido largo tiempo debido a la dominación sexista, racial y clasista?” (Dussel, 1977, p.256).

<sup>13</sup> Aquí Dussel retomaba a Rosenzweig para quien: “la création d'un peuple comme peuple s'opère dans sa libération. Aussi la fête qui célèbre le commencement de l'histoire nationale est-elle une fête de la libération” (Rosenzweig, 2003, pp. 442-443).

<sup>14</sup> Estamos pensando en sus referencias a Samuel: “y el día en que se quejen por causa del rey que hayan escogido, el Señor no les hará caso” (1 Sam, 8:18) o a Isaías: “¡Ay de ustedes, que dictan leyes injustas y publican decretos intolerables, que no hacen justicia a los débiles ni reconocen los derechos de los pobres de mi pueblo, que explotan a las viudas y roban a los huérfanos!” (Is, 10: 1-2).

<sup>15</sup> Tamayo (1999, p.23) menciona que también el teólogo Carlos Bravo ha presentado dicho evangelio como relato de la práctica liberadora de Jesús truncada violentamente.

<sup>16</sup> Al respecto, el trabajo de Raúl Fornet-Betancourt (2007) es muy interesante porque muestra el proceso histórico y ontológico por el cual el cristianismo es impuesto en América Latina.

<sup>17</sup> “Actualmente, la teología de la liberación se enfrenta a un nuevo cambio de paradigma: ¿cómo situar la reflexión teológica en el contexto de la nueva imagen del mundo que está surgiendo de las ciencias de la tierra, de la cosmología con-

temporánea y de la evolución ampliada? ¿Qué lugar ocupa el pobre dentro de esa reflexión?” (Boff, 2006b, p.128)

<sup>18</sup> Zizek (2006, p.198) asegura que la verdadera acción ética no consiste en salvar al mayor número de víctimas sino en la decidida voluntad –aun sin contar con escrúpulos– de eliminar a los culpables que los transformaron en víctimas.

<sup>19</sup> Dussel (2006, p.36) apunta que “gobierno” proviene del verbo griego *gubernao* que significa “pilotear un barco”. En este sentido la comunidad se encarga de elegir y designar a los gobernantes que tomaran las decisiones públicas.

<sup>20</sup> Si bien el proyecto ecosocialista ha develado la trampa de la *deep ecology* en el sentido de relativizar el lugar de las especies vivas al ubicarlas en el mismo nivel (Cfr. Löwy, 2005, p.47), Leonardo Boff subsume la propuesta de la “ecología profunda” en su proyecto liberacionista, esto es, politiza cosmocéntricamente la revolución.

## Bibliografía

- BHABHA, Homi (1995): *The location of Culture*, Londres, Routledge.
- BOFF, Leonardo (1981): *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad.
- BOFF, Leonardo (1993): *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, São Paulo, Editora Ática.
- BOFF, Leonardo (2000): *A voz do Arco-Íris*, Brasília, Letraviva.
- BOFF, Leonardo (2006a): *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta.
- BOFF, Leonardo (2006b): *Florecer en el yermo*, Santander, Sal-Terrae.
- BOFF, Leonardo (2008): *La opción-Tierra*, Santander, Sal-Terrae.
- DUSSEL, Enrique (1969): *El humanismo semita*, Buenos Aires, UDEBA.
- DUSSEL, Enrique (1977): *Religión*, México, Edicol.
- DUSSEL, Enrique (1992): *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo-Negro/Esquila Misional.
- DUSSEL, Enrique (2006): *20 Tesis de Política*, México, Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (2007): *Política de la liberación*, Madrid, Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2007): *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- HORN, Gerd-Reiner (2008): *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)*, New York, Oxford University press.
- ROSENZWEIG, Franz (2003): *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil.
- MIGNOLO, Walter (2001): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- LÖWY, Michael (1998): *La guerre des dieux*, Paris, Éditions du Félin.
- LÖWY, Michael (2005): *Ecologia e socialismo*, São Paulo Cortez Editora.
- TAMAYO, Juan José (1999): *LEONARDO BOFF: Ecología, mística y liberación*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- ZIZEK, Slavoj (2006): *La marionnette et le nain*, Paris, Éditions du Seuil.
- ZIZEK, Slavoj (2007): *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Ediciones Sequitur.

Recepción: 10 de mayo de 2009

Aceptación: 10 de agosto de 2009