



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 31, n.º 114, julio-septiembre, 2026, e674594
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: <https://n2l.net/ark:/43441/e674594>
Depositado en Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21122127>



La utopía como horizonte crítico y transformador en el pensamiento de Ignacio Ellacuría¹

Utopia as a critical and transformative horizon in the thought of Ignacio Ellacuria

Fernando Lautaro RAMÍREZ

<https://orcid.org/0000-0003-0205-1998>

fernandolautaroramirez@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

RESUMEN

En el presente estudio exploramos la propuesta de Ignacio Ellacuría en torno a la utopía y a la formulación de un modelo civilizatorio alternativo. Con este objetivo, recuperamos las claves de su pensamiento filosófico, destacando su coherencia interna y su dimensión transformadora. Luego, nos ocupamos de reseñar las particularidades del sujeto de la liberación, figura fundamental para entender desde dónde y para quién imagina Ellacuría la utopía. Una vez retratadas las características esenciales de esta, exponemos los rasgos centrales de su propuesta civilizatoria alternativa, subrayando las virtualidades teóricas y prácticas. Finalmente, ofrecemos un balance crítico del desarrollo presentado, indicando alcances y limitaciones, y esbozando una serie de interrogantes que pueden orientar futuros trabajos.

Palabras clave: Ignacio Ellacuría; crítica; utopía; civilización.

ABSTRACT

The study explores Ignacio Ellacuria's conception of utopia and his proposal of an alternative civilizational model. To that end, we revisit the central components of his philosophical thought, highlighting its interrelated elements and transformative dimension. We then examine the characteristics of the subject of liberation, which is essential for understanding the standpoint from which and for whom the author envisions utopia. After outlining the essential features of his utopian vision, we identify the key aspects of his alternative civilizational proposal, emphasizing its philosophical potential. Finally, we assess the implications of his position, setting its limitations and scopes, and posing a set of questions to guide future research.

Keywords: Ignacio Ellacuría; critique; utopia; civilization.

Recibido: 15-01-2026 • Aceptado: 22-05-2026

¹ El presente artículo en el marco del financiamiento de Becas doctorales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Argentina.

INTRODUCCIÓN

La praxis teórica o filosófica de Ignacio Ellacuría adopta un carácter liberador en tres sentidos específicos: crítico, creativo y transformador. En su primer aspecto, retoma el carácter conflictivo como punto de jalonamiento, porque existen innumerables desviaciones del espíritu humano hacia formas ideologizadas de pensar, las cuales son las responsables de reforzar situaciones de dominio y buscan suturar u obliterar los canales hacia formas alternativas de realidad. De esta manera, la nevadura misma de lo real queda bajo la signatura irracional del discurso ideologizado. En su segundo aspecto, la construcción teórico-filosófica también tiene una labor central de inscribir en una totalidad más amplia las formas ideologizadas que pretenden circunscribir la realidad a sus perspectivas particulares y parcializadas. En último lugar, la dimensión transformadora, de la cual nos ocuparemos enfáticamente a lo largo de todos sus apartados.

La reflexión filosófica de Ignacio Ellacuría nos permite apreciar el valor atribuido al desarrollo de una metafísica intramundana, cuyo énfasis recae en la dimensión histórica. En este nivel histórico es donde encontramos la mayor densidad de lo real, el máximo despliegue de sus posibilidades. La historia es un proceso inacabado de liberación, dado que continuamente está actualizándose en sus posibilidades, las cuales se concretan en nuevas capacidades individuales y sociales. Este dinamismo intrahistórico no está sujeto a ningún determinismo; por el contrario, está abierto a las sucesivas intervenciones humanas, de grupos, de clases, que disputan la orientación histórica, al constituirse en vectores de la misma. Por consiguiente, la historia es esencialmente disputa y conflictividad política por definir el dinamismo de actualización y capacitación de la humanidad (Ellacuría: 1990, 1991).

En este contexto, cabe hacer mención a dos autores exponentes de la Teoría crítica: por un lado, encontramos a Adorno (2019), quien denuncia el hechizo de un idealismo vulgar que pretende un amalgamiento identificatorio entre posibilidad y realidad, lo que conlleva que el espíritu pierda su mordiente crítica sobre un estado de cosas instituido (cf. p. 158). De manera semejante lo encontramos en Marcuse (1991) al señalar cómo las sociedades industriales avanzadas fabrican un sujeto unidimensional en pensamiento y comportamiento, al lograr una identificación del individuo con lo existente, por lo que cualquier intención, idea, aspiración social colectiva de trascender el orden dado, es reducido o repelido por las fuerzas neutralizadoras de la sociedad en su totalidad (cf. pp. 13-14).

Desde la perspectiva ellacuriana, el antídoto contra los idealismos lo observamos en su método de historización de los conceptos (Ellacuría: 2001a, pp. 217; 219; 434; 436), que tiene la ventaja de ser negativo, crítico y dialéctico, no solo teóricamente; sino, prácticamente. Sortear esta dificultad teórica como práctica es decisiva, ya que la emergencia de alternativas históricas a lo dado ya sea de manera immanente o trascendente, como es el caso de la utopía, requiere que el horizonte de posibilidades de realización socio-histórica no esté circunscripto a la formación social dada.

En tal sentido, el ideal utópico, que debe diferenciarse de una solución utópica por ser esta “el detonante del suicidio colectivo o del conformismo fracasado” (Ellacuría: 1991a, p. 603), se presenta como un recurso necesario para contrarrestar las potencias ciegas de ciertos ordenamientos sociales, cuya aparente fatalidad histórica parece ser irreversible. En tal sentido, el ideal utópico, en la medida en que se presenta como históricamente realizable, entonces puede constituirse en un impulso decisivo para las mayorías populares (cf. Ellacuría: 2000b, p. 272).

La adopción de un ideal utópico por parte de las mayorías populares nos advierte de las tensiones existentes entre dicho ideal y dimensiones ideológicas que articulan el horizonte de lo posible en una sociedad determinada. En este sentido, surge una pregunta central ¿cómo podemos pensar otro sistema alternativo si no tenemos en cuenta que nuestra matriz de comprensión (entendida como soporte, encuadre o *framework*) está condicionada histórica y socialmente?

Marcuse (1991) sostiene que todo sistema define un *framework* por medio del cual establece las posibilidades de transformación efectiva, es decir, delimita la racionalidad intrínseca a un proyecto de transformación o reforma. Esta racionalidad constituye la ortodoxia ideológica del sistema, que se contrapone a una heterodoxia orientada a desafiar y trascender el marco ideológico dominante.

Reflexionar sobre estos temas es de vital importancia, de lo contrario, cualquier consideración de una utopía que contenga las promesas de liberación social de los grupos subalternizados, además de resultar absurda o infecunda para la racionalidad fraguada en un momento determinado, puede sucumbir ante sus embates.

Este *framework* está definido por el conjunto de objetivaciones históricas, las cuales se caracterizan por su capacidad para neutralizar cualquier propuesta alternativa, porque constituyen los resortes simbólico-materiales conforme a los cuales se constituye todo horizonte hermenéutico, o en torno al cual se sostiene y perpetúa el sistema. Como afirma Bourdieu (2023), la distribución de títulos, de prestigio, de lazos sociales, se cristaliza como un colchón simbólico-material que captura o neutraliza las discrepancias, las desviaciones o alternativas sociales.

En concreto, estas dimensiones son co-originarias y, por tanto, co-determinantes de la estructura socio-histórica, ya que no hay horizonte ontológico que no haya promovido, concomitantemente, ciertas condiciones sociales objetivas que funcionen a modo de pilares sobre los que se levanta toda la estructura social. Esto sucede así, incluso cuando persisten evidentes antagonismos en las bases sociales.

Sin embargo, pese a todo los intentos de clausurar la historia en las formas histórico-sociales dominantes —son las distintas formas de idolatrías que se dan en la historia²— para Ellacuría (2009) existe una presencia de lo absoluto que se manifiesta en la búsqueda de algo más grande por parte del ser humano, cuestión que se hace ostensible en la proyección humana de nuevas posibilidades ante la insatisfacción por lo presente o por la búsqueda de metas superiores (cf. p. 268).

Para nuestro autor el proceso de humanización histórica se da por la presencia de los ideales que constituyen, de una u otra forma, los modos que tiene la utopía de operar (cf. Ellacuría: 2009, p. 269). En tal sentido, desde su perspectiva, resulta connatural a lo humano que, frente a lo enigmático (ese más de la realidad), que resplandece en la religación, se dé una apertura hacia lo absolutamente absoluto: Dios, como fundamento de su realidad. Por ello, la presencia histórica de Dios no queda obturada por las formas históricas de la realidad, sino que las desbordan hacia formas trascendentes a la misma.

En otras palabras, esta presencia de lo trascendente en la vida humana impide la clausura en las formaciones sociales dominantes, y remueve las anquilosadas formas de existencia, promoviendo una apertura de alternativas históricas. Estas exigen el rodeo por lo irreal, el cual no es un capricho, sino una necesidad del ser humano para poder seguir viviendo humanamente en la realidad (cf. Zubiri: 2005). En efecto, esta suerte de perifrasis existencial por la irrealidad es una cuestión esencial a lo humano, ya que por su intermedio se anticipan posibilidades, incluso cuando sean conjeturales, principalmente, frente a un manifiesto contexto histórico negativo.

En este sentido, los ideales normativos no tienen un afán evasivo, sino de liberación contra los desajustes, las injusticias y lo injustificado de las acciones sociales e institucionales. Como señala el autor:

[...] la liberación es un proceso "de ajuste" consigo mismo, en cuanto busca desembarazarse de las cadenas interiores y exteriores; es un proceso "justo", en cuanto trata de superar una injusticia manifiesta; y es un proceso "justificador", en cuanto busca crear condiciones adecuadas para el desarrollo pleno de todos y para un equitativo uso de ellas (Ellacuría: 2000b, p. 264).

² En consecuencia, va a decir: "[...] la idolatría, como absolutización de lo limitado, cierra y niega lo que de presencia divina hay en todo lo histórico. Es, precisamente, el cerrarse en un límite lo que niega la presencia de ese 'más' y de ese 'nuevo', a través de los cuales se hace presente la trascendencia, en forma de revelación personal" (Ellacuría: 2000a, p. 580).

Este texto refleja fielmente, como dice Jon Sobrino (2007), la obsesión ellacuriana con el ajuste o la justeza de las condiciones sociales, materiales e interhumanas (cf. p. 453). Esta preocupación, profundamente arraigada en su pensamiento, está vinculada con la necesidad de posibilitar una genuina coexistencia con lo material y una convivencia social auténtica. Para ello, son requisitos indispensables la autolimitación y moderación, así como del reconocimiento recíproco entre individuos (cf. Senent: 2011, p. 35).

Por otra parte, Ellacuría (1999), siguiendo a Zubiri, separa la idea de futuro de futurible, con la finalidad de diferenciar aquellas posibilidades inmanentes a un sistema, de aquellas que son pura potencia, o sea, son todavía inexistentes (cf. p. 260). En este sentido, la imaginación, componente esencial de la irrealidad, se inscribe en el orden de lo futurible.

La imaginación permite aventurar no solo utopías, sino también distopías, que pueden resultar premonitorias. Tanto unas como otras, aun cuando corren el peligro de ser meros ensueños, pueden poner en evidencia verdaderos riesgos encerrados como tendencias inherentes a la actual configuración social en alguno de sus futuros posibles. Así pues, es sintomático observar cómo en la contemporaneidad se produce un traslado de la narrativa de ficción y ciencia ficción, en las cuales se encuentra la utopía como paradigma ficcional, hacia formas más distópicas de imaginación del futuro³.

Entre las utopías más destacables y paradigmáticas está la de Tomás Moro (2009), de homónimo nombre de 1516, también la de Tommaso Campanella, *La ciudad del Sol* (2006) de 1612, o de Francis Bacon, *La Nueva Atlántida* (2000) de 1627. No obstante, este impulso hacia las narraciones utópicas las apreciamos también en los siglos XVII y XVIII, con el mismo Kant (2010) a la cabeza, quien manifiesta una notable confianza en el progreso técnico y científico –también moral–, y en el siglo XIX. Este influjo se relaciona con el augurio de prometedoras condiciones futuras para el ser humano.

El declive ulterior, marcado principalmente por la Primera y, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial, evidencia cómo la racionalidad científico-técnica fue instrumentalizada al servicio de la matanza sistemática de los seres humanos. Este hecho conmociona las promesas más vibrantes del progreso, configurando un siglo caracterizado, paradigmáticamente, por la barbarie⁴, o como afirma Agamben (2010), por el “estado de excepción”.

Ahora bien, para Ellacuría la negatividad histórica materializada en la injusticia estructural cimentada por el capitalismo en Latinoamérica resulta un factor concluyente para inclinarse por un proyecto utópico de liberación. En lo sucesivo nos ocuparemos de exponer acabadamente su posicionamiento.

REPENSAR LA UTOPIA

Desde la perspectiva de Ellacuría, la mentalidad o racionalidad liberadora se define en función de la praxis sociohistórica, sobre todo en una praxis orientada correctamente hacia la liberación (cf. Ellacuría: 1991a, p. 110). Por esta razón, en una sociedad hondamente clasista, caracterizada por la división y el conflicto, la tarea del filósofo implica un discernimiento del *locus enuntiationis*, que nuestro autor lo define como el “lugar-que-da-verdad”. Este lugar permite que el pensamiento filosófico se incardine en las correctas coordenadas liberadoras.

³ En el contexto del siglo XX, las utopías se han visto desplazadas por narrativas distópicas que retratan sociedades totalitarias donde la ciencia y la técnica refuerzan el control y la opresión humana (cf. Huxley: 2016; Bradbury: 2019; Atwood: 2020; Orwell: 2024). En el siglo XXI esta tendencia se profundiza, principalmente, en la industria cultural norteamericana, reflejando un imaginario donde resulta inconcebible una alternativa a las condiciones actuales del capitalismo. Como afirma Marx Fisher (2009), hoy resulta más sencillo pensar en el fin del mundo que en el fin del capitalismo. Esta frase captura la esencia del “realismo capitalista”, lo que convierte a la utopía en una cuestión anacrónica frente a las condiciones actuales.

⁴ Véase: Horkheimer y Adorno (2007).

Esta misma autorreflexión hermenéutica es necesaria para elaborar una adecuada conjugación de profecía y utopía, ya que no todas las culturas están en condiciones de realizarla. En efecto, para nuestro autor el *locus* geo-socio-temporal es decisivo, por cuanto propicia el adecuado impulso que brinda el principio de realidad, de lo contrario todo ideal utópico adquiere un carácter más formal que real. A su modo de ver, este hecho se evidencia en las culturas envejecidas donde la fuerza profética y utópica ha dejado su lugar al cálculo pragmático y egoísta, mientras que en otros lugares prevalece la esperanza contra todo juicio dogmático que pretende cerrar las posibilidades de un proyecto alternativo de vida y de lucha (cf. Ellacuría: 2000b, p. 234).

La tarea reflexiva realizada por Ellacuría le lleva a una inscripción histórica entre los desplazados o desheredados sociales, como lugar donde se verifican todos los antagonismos sociales. Este horizonte hermenéutico implica una corrección de los límites impuestos por el *framework* o *imprinting* dominante, y, por tanto, una superación de su influencia. Conforme a ello, la profecía y la utopía emergen como una exigencia inexorable de una praxis teórica liberadora.

La articulación entre profecía y utopía es una necesidad teórico-práctica, puesto que “[...] la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real” (Ellacuría: 2001a, pp. 438-439). La conjunción de estas dimensiones se debe a que son concepciones enraizadas en la teología de la liberación. El texto “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica” de 1989, desarrolla ampliamente estas ideas; constituyéndose en un testamento teológico, filosófico y político de las intenciones que animaban a nuestro autor.

El título es lo bastante elocuente como para brindarnos los presupuestos teológicos que se pondrán en juego, por lo que no debe extrañar su terminología. Para quien está familiarizado con su pensamiento, no resulta rara la mixtura coherente de las dimensiones teológicas, filosóficas y políticas.

Pues bien:

Profecía y utopía son, en sí mismas, dialécticas. La profecía es pasado, presente y futuro; aunque es sobre todo presente de cara al futuro, es futuro de cara al presente. La utopía es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remitente de manera inexorable a ella, sea a modo de huida o a modo de realización (Ellacuría: 2000b, pp. 234-235).

La profecía puede homologarse con la denuncia y el anuncio, en un sentido secular, cuyo protagonismo lo tiene el presente de cara al futuro. Este enfoque se justifica en la vivencia patente de las injusticias sociales, que requieren ser señaladas y confrontadas. No obstante, esto no significa una omisión del pasado⁵. Por el contrario, la denuncia vuelve su vista al pasado y, como el búho de minerva levanta vuelo al anochecer, también el profeta examina las huellas de la historia. De sus vestigios anuncia una nueva alborada de posibilidades de transformación y esperanza. Metodológicamente, la profecía significa: “[...] la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada” (Ellacuría: 2000b, p. 237). Desde su enfoque, el reino de Dios no puede ser identificado con ningún proyecto histórico concreto, pero no puede dejar de estar en relación necesaria con ellos, ya que allí se visualizan signos palpables de su presencia histórica.

En otras palabras, la profecía al contrastar la plenitud del reino de Dios, cuya primicia se dio en la figura de Jesús, se ocupa de manifestar las limitaciones y los males, en todos los órdenes: personales, sociales y estructurales que se dan en una determinada situación histórica. En tal sentido, dialécticamente se van “superando los límites y los males del presente, que son límites históricos, [y] se va dibujando, a modo de superación, el futuro deseado, cada vez más acorde con las exigencias y los dinamismos del reino” (Ellacuría: 2000b, p. 238).

⁵ La obra de Walter Benjamin (2007; véase también: Mate: 2006) es un claro ejemplo de la necesidad que hay de una praxis política que libere los impulsos emancipatorios que quedaron soterrados en la historia.

En este sentido, la utopía es historia y metahistoria. Ellacuría (2000b) es consciente de las dificultades de una utopía que eluda los compromisos históricos de una praxis transformadora, por eso impone como condición el profetismo. Sin esta condición, la utopía lleva consigo los vicios de una ensoñación más bien narcotizante que estimulante de la praxis. En su peor expresión, puede resultar “una visión idealista e ideologizada” del reino de Dios (cf. p. 239). Este tipo propio de patología de la utopía, según Ricoeur (2001, p. 59). No obstante, esto tampoco significa una nivelación hacia formas históricamente definidas. Cualquier forma de positivismo histórico es rechazada por entero (cf. Ellacuría: 2000b, p. 198). De allí que proponga un “más allá” de la mentada situación histórica, es decir, hacia algo “otro”. Esto es decisivo, porque la mejora del mismo proyecto civilizatorio capitalista le resulta inaceptable e indeseable, además de que no es verdaderamente universalizable. En este sentido, “Un futuro no trabajado sobre la negación activa y real del propio presente sería, en el mejor de los casos, un futuro eidéticamente dibujado y no un futuro noérgicamente elaborado” (Ellacuría: 2000a, p. 350).

La utopía nos pone ante la tensión entre “lo mismo” y “lo otro”, es decir, emerge la necesidad de posibilitar una novedad no trivial, pero físicamente real, no ideal. Por esta razón, propugna enfáticamente “comenzar de nuevo” que no implica un rechazo de todo el pasado, lo cual es un absurdo, además de indeseable. No obstante, es necesario operar una ruptura con el desarrollo lineal del pasado, con el objeto de concretar un verdadero “comenzar de nuevo”, debido a que lo viejo, en su configuración como en su dinamismo propio no es aceptable ni deseable (cf. Ellacuría: 2000b, p. 258).

La trascendencia absoluta del orden dado puede aparentar un salto al vacío o volver a foja cero. Cualquier tendencia a considerar que todos los logros científicos, políticos, culturales, tecnológicos, etc., están inficionados de malignidad es un craso error. Esto, más bien, se debe a la totalidad en la cual están insertos y a la finalidad que se les impone (cf. Ellacuría: 2000b, p. 259). Justamente, el mundo dominante con su propio dinamismo tiene una enorme capacidad de dominación, opresión, sujeción, y, en su faz más repudiable, de muerte (cf. Ellacuría: 2000a, p. 348). Por esta razón, tienen que ser recuperados y reinsertados en una nueva totalidad capaz de potenciar todas sus capacidades liberadoras.

Pues bien, en Ellacuría podemos identificar una crítica tanto immanente como trascendente. Conforme a su perspectiva, la utopía se va consumando a partir de la actualización de las posibilidades históricamente presentes (cf. Ellacuría: 2000b, p. 240). En las promesas normativas irrealizadas, pero latentes en el seno social, descansan las posibilidades immanentes al sistema que exigen su realización.

Así pues, en aquellas experiencias históricas donde se da la primicia de su realización, nos encontramos frente a las huellas de una utopía en proceso de concreción. En este marco, Ellacuría (2000b) introduce un oxímoron esclarecedor: “La actualización histórica de la utopía ya dada” (p. 240). Esta “utopía ya dada” refleja la tensión entre historia y metahistoria, entre el *hic et nunc* de los signos de los tiempos, donde de manera incoativa o inicial se hace presente la utopía, aun cuando esta trascienda los recortes inevitables que el tiempo impone. Por lo tanto, por sus pretensiones insitas la utopía tiene un carácter de ideal irrealizable, cuya realización es asintótica, e implica mediaciones teóricas y prácticas que se toman de la “dimensión categorial de la historia” (p. 240).

Es menester aclarar que el texto tiene un carácter estrictamente cristiano. Por ende, no solo es necesario articular la relación entre utopía y profetismo, sino integrarlo con la concepción escatológica del Reino de Dios, con el propósito de que sea una utopía cristiana (cf. Aramburu Zudaire: 2015). La importancia de este último se debe a que el autor considera el Reino como culmen o plenitud de cualquier utopía intrahistórica.

Como afirma José Sols Lucia (1999) interpretando a Ellacuría, y tomando en cuenta lo expuesto: el planteamiento ellacuriano asume la forma del “ya sí” del Reino en la historia, aunque tensionado por el “todavía no” de su plenitud definitiva (cf. p. 200).

EL SUJETO DE LA LIBERACIÓN Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

El autor es enfático acerca de la imposibilidad de determinar un único sujeto intrahistórico que defina de manera decisiva el curso histórico (cf. Ellacuría: 2009, p. 324). No obstante, sí es posible considerar que ha habido, y que hay en la actualidad (el feminismo, por poner un caso), sujetos empíricos que cumplen un rol especial en las distintas historias y en la historia resultante en general.

Cabe pensar, en este sentido, que las últimas definiciones de su pensamiento, principalmente aquellas que inquieran por el lugar adecuado de reflexión filosófica o lugar de la verdad histórica, no solo son necesarias para constituir una filosofía genuinamente liberadora. Estas reflexiones parten de un criterio ideal del sujeto de la liberación, no obstante, coincide, en no pocas oportunidades, con el sujeto histórico-empírico de la liberación.

En su texto *Opción preferencial por los pobres* de principio de la década del '80, encontramos una descripción bastante precisa de los grupos sociales responsables de la liberación (cf. Ellacuría: 2000b, pp. 133-192). En principio el autor indica que son las mayorías populares, los pobres.

Al hacer referencia a los pobres Ellacuría mienta, en primer lugar, una categoría estrictamente socio-económica: "Pobres son aquellos que carecen de bienes materiales fundamentales, sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable, en una determinada sociedad, sea en referencia a otras personas o grupos sociales, que son considerados ricos" (Ellacuría: 2000b, p. 174). De esta definición podemos extraer la segunda característica, que se refiere a la naturaleza dialéctica de la relación pobreza y riqueza, ya que, la existencia de los pobres se debe a la desposesión que operan unos grupos sociales sobre otros, respecto de la propiedad y disposición de los recursos materiales necesario para vivir (cf. Ellacuría: 2000b, pp. 174-175).

Este componente dialéctico de la pobreza es fundamental, ya que muestra la esencial raíz marxista de su posición. En efecto, para él la existencia de una lucha de clases no constituye un hecho, sino una interpretación de los mismos. Sin embargo, si no se la considera dogmática ni mecánicamente, entonces no pierde su eficacia heurística para comprender la realidad sociohistórica (cf. Ellacuría: 2000a, p. 479).

La unidimensionalización de la pobreza como una cuestión meramente socio-económica convierte la constitución de una sociedad desigual en un hecho que, si bien no es irrelevante, no es primordial para la comprensión del fenómeno de la pobreza. Esto se debe a que la premisa fundamental del capitalismo radica en su capacidad de autoorganización, evitando alterar la dinámica misma del capital. En este sentido, los pobres, como realidad socio-económica, deberían desaparecer por efecto de la estructura misma del capital. En suma, se plantea que las soluciones homeopáticas del capitalismo deberían ser suficientes para conjurar sus fuerzas immanentes autodestructivas.

La presuposición de una pobreza en relación dialéctica con la riqueza permite pensar una concepción de aquella en términos políticos: "Los pobres, aun en su realidad anterior a constituirse en clase en sí y para sí, son en sí mismos una fuerza política" (Ellacuría: 2000b, p. 175). Con esto subraya que, en su contexto epocal, los pobres han comenzado a constituirse en sujetos de su propia historia; sin embargo, para ello es necesario que adquieran un carácter político, independientemente de las vías que asuman para discurrir políticamente (cf. Ellacuría: 2000b, p. 176). Naturalmente, esta concientización general de que las condiciones de pobreza y explotación no son producto de la naturaleza o predestinación divina, es posible por la presencia generalizada del marxismo en Latinoamérica, y la estela comunista.

Esto nos lleva a la última definición de pobreza como un concepto ético-político y ético-personal, en cuanto son factores históricos los que definen la pobreza. En efecto, esta "tiene que ver con el bien y el mal, con la justicia y la injusticia, con la realización del hombre y la estructura de la sociedad" (Ellacuría: 2000b, p. 176).

Dicho esto, no quedan dudas de la presencia medular de los pobres en términos metodológicos, ya que son el lugar adecuado para la comprensión de la realidad. Además, también tienen relevancia epistemológica, ya que son fuente de verdad histórica. Y ontológica, porque son los explotados y desheredados de la tierra. Por último, tienen importancia práctica: son el sujeto de la liberación. Esto es así porque son la víctima mayor de la dominación (cf. Ellacuría: 1991a, pp. 120-121).

Las categorías expuestas por el autor trascienden los dominios estrictos de lo filosófico, lo teológico y las ciencias sociales. Sin embargo, no quiere decir que se puedan identificar unos campos con otros sin realizar las debidas salvedades; resulta más adecuado hablar de un concepto análogo. Los pobres socio-económicos, cuyo lugar histórico-social fundamental está representado por el proletariado, no abarca la totalidad de las mayorías populares, como él las denomina filosóficamente, y mucho menos a los “pueblos crucificados”. A su modo de ver, no se agota en la figura del proletariado el sujeto de la liberación, sino que comprende a todos los actores sociales oprimidos: “(a) la experiencia de campesinos e indígenas, como sujeto de cambio revolucionario, rompe con ciertos dogmatismos marxistas; (b) la inspiración cristiana como motor de esperanza se hace sentir con características propias que enriquecen al sujeto de la liberación” (Ellacuría: 2000a, p. 496).

Esta posición resuena con el marxismo latinoamericano, como el de Mariátegui (1991), quien ya consideraba que los grupos subalternos opuestos a las clases dominantes no podían circunscribirse a la lógica del capitalismo inglés decimonónico o de principios del siglo XX. El indigenismo del amauta, encuentra su eco en otros recodos de Latinoamérica, expresando un sujeto revolucionario más amplio y plural.

Ahora bien, los “pueblos crucificados” es, tal vez, la categoría con mayor amplitud. Esta tiene una raigambre teológica, y resulta central para comprender la posición ellacuriana. Para nuestro autor estos pueblos son considerados crucificados debido a que el ordenamiento social sostenido y promovido por una minoría es claramente dominador, por lo que debe ser estimado como pecaminoso (cf. Ellacuría: 2000b, pp. 152-153). Ese pueblo crucificado tiene, indudablemente, un correlato histórico en las clases oprimidas del tercer mundo que luchan por la justicia. Ellacuría los asemeja a la figura teológica del siervo doliente (cf. Ellacuría: 2000b, p. 168).

Sin embargo, como sostenemos, esto no significa que haya una identidad del pueblo crucificado con esos grupos históricos. En verdad, hay un vínculo por analogía, si bien el pueblo crucificado desborda cualquier concreción histórica, no obstante, es necesaria su inserción histórica en un orden político donde el pueblo pueda vivir su respuesta a la alianza de Dios (cf. Ellacuría: 2000b, p. 168).

Dicho esto, cabe pensar que los grupos oprimidos y los luchadores por la justicia representan de manera más fiel en el momento histórico presente la figura del siervo doliente que Ellacuría homologa con la del Jesús histórico. Estas consideraciones teológicas traídas a colación no son gratuitas, sino que están a la base de toda su comprensión filosófica. Por ejemplo, la categoría “pueblo crucificado” encuentra su correlato secular en las mayorías populares, como señalamos en reiteradas oportunidades. Así pues, coincide parcialmente el sujeto de la historia con el sujeto de la salvación (cf. Ellacuría: 2000a, p. 623). De hecho, la historia de la salvación se da en la salvación de la historia (cf. Ellacuría: 2000a, pp. 597-628). De la misma manera, el “Reino de Dios”, en sentido soteriológico, encuentra su correlato en la utopía.

Tal vez la más clara correlación la encontramos entre la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, ya que en aquella la figura de los pobres resulta ser una categoría axial desde su mismo origen, como resulta ser después en la última. Asimismo, la opción por los pobres, no solo en sentido práctico, sino teórico, también tiene una presencia en ambos dominios de pensamiento. A nuestro parecer, Ellacuría le dio simétrica relevancia a la cuestión filosófica, teológica y política por la importancia que estas tenían para el momento histórico. Esto provoca dudas sobre su verdadero talante teórico (cf. Alvarado: 1999), no obstante, no quedan dudas de que lo filosófico está presente como fundamento de lo teológico, sin que por ello fuera una cuestión subsidiaria, mucho menos, como antiguamente se decía: “*philosophia ancilla theologiae*”.

EL PROYECTO UTÓPICO: LA CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA Y EL TRABAJO COMO ALTERNATIVA A LA CIVILIZACIÓN DEL CAPITAL Y LA RIQUEZA

Explicitadas las características fundamentales de la utopía y la profecía, así como de la crisis civilizatoria ínsita al capitalismo en cuanto tal, estamos en condiciones de exponer las particularidades de la civilización alternativa que piensa Ellacuría, porque “No basta con la crítica y la destrucción, sino que se precisa una construcción crítica que sirva de alternativa real” (Ellacuría: 1999b, p. 302).

Para comenzar cabe retomar desde dónde piensa el autor, aunque ya lo hayamos hecho de maneras diversas con nuestra referencia a los pobres. Ciertamente, el conjunto de los grupos oprimidos que luchan contra la injusticia estructural conforma el sujeto de la liberación activo y pasivo (cf. Ellacuría: 2000a, p. 654), los cuales, en términos teológicos, constituyen la analogía principal del “pueblo crucificado”. Esta categoría está lejos de ser un eufemismo; por el contrario, busca figurar la escena de violencia estructural-institucional y de violencia represiva-terrorista (Ellacuría: 2001b, pp. 501-512) que sufren los pobres del tercer mundo. Por esta razón, cualquier proyecto realmente alternativo tiene que partir de las necesidades y anhelos completamente postergados de estos grupos: “[...] la liberación como proceso colectivo, cuyo sujeto principal son los pobres, es la respuesta cristiana al problema de la libertad colectiva, que posibilita y potencia la libertad personal” (Ellacuría: 2000a, p. 644).

La construcción de una utopía que defina lo que se debe hacer y lo que se debe ser, tiene como estricta finalidad coadyuvar al proceso de liberación de los oprimidos. En tal sentido, la liberación tiene que ser pensada en sentido integral. Desde esta perspectiva, Ellacuría (2000a) está pensando en la “actualización histórica de la salvación cristiana” (p. 649), enfatizando que ambas liberaciones: salvación cristiana y liberación histórica, no están escindidas, sino que se dan unidas, pero sin confundirse. Además, subraya que “la liberación histórica es condición necesaria para la historización de la salvación” (Ellacuría: 2000a, p. 649).

Inicialmente, la liberación tiene que ser comprendida en dos niveles: en primer lugar, como liberación de las necesidades básicas, sin cuya satisfacción no puede ni siquiera evocar la idea de una vida mínimamente humana; en segundo lugar, liberación de las formas de castigo y represión vehiculizadas por instituciones jurídicas, policiales e ideológica, que buscan instaurar una atmósfera de terror y hostilidad en los individuos y los pueblos, en vez de ofrecer ideales y convicciones humanas (cf. Ellacuría: 2000a, pp. 645-646).

Asimismo, la liberación no es sencillamente liberación-de todo tipo de dependencias que aprisionan a los individuos y a los pueblos, sino también liberación-para o liberación-hacia la libertad. Sin embargo, esta es una libertad de todos, no de una minoría privilegiada sustentada en la esclavitud de la mayoría. Por esta razón, la libertad tiene que ser historizada dentro de cada país, cada nación e inclusive a nivel global; allí se pone de manifiesto para quién hay o no libertad (cf. Ellacuría: 2000b, p. 263). En tal sentido, la construcción de un mundo mejor que sea una auténtica liberación de las opresiones tiene que ser una auténtica negación superadora del presente (cf. Ellacuría: 2000a, p. 350).

En el tercer apartado desarrollamos la crítica sin reparos ni medias tintas que Ellacuría realiza a la civilización forjada por el capitalismo, cuya expresión histórica fundamental se encuentra en Occidente, en general, y Estados Unidos, en particular. La cuestión esencial que señala sobre esta civilización es su falta de universalidad. Esta universalidad, que ocupa una posición central en la crítica kantiana de la razón práctica, es retomada aquí.

Desde su perspectiva, no es viable un proyecto de civilización que, en su misma base, resulta imposible de universalizar. En rigor, el proyecto civilizatorio occidental no es más que un particularismo universalizado (cf. Ellacuría: 2000b, p. 242), ya que, en la medida en que un comportamiento y un ideal de unos pocos no puede convertirse en el ideal y el comportamiento de la mayoría de la humanidad; entonces, indefectiblemente, no estamos ante un proyecto moral genuinamente universalizable. Estas contradicciones se agudizan cuando advertimos la inviabilidad material de esta orientación civilizatoria, dado que “no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzasen el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el veinticinco por ciento de la humanidad”⁶ (Ellacuría: 2000b, p. 250).

Su posición no solo es contraria al modelo civilizatorio exportado por los Estados Unidos, dada la imposibilidad de su universalización. Además, considera que tampoco es deseable como tal. En

⁶ Esta apreciación es muy fácil de contrastar con los datos actuales del *Global Biocapacity Footprint* (Huella de biocapacidad global) elaborada por la *Global Footprint Network* (Universidad de California), bajo la dirección de Mathis Wackernagel, el responsable de acuñar el concepto de “huella ecológica”. (Wackernagel & Beyers: 2019; Network: 2019).

consecuencia, es necesario la construcción de un proyecto global realmente universalizable⁷: “[...] porque contiene unos mínimos que no pueden faltar, al menos en la intención y en el proyecto, y porque apunta a un futuro universal, cuya culminación es escatológica, debe concretarse, precisamente, para lograr que se vaya aproximando el reino de Dios” (Ellacuría: 2000b, p. 236). Universalización no quiere decir uniformización, práctica propia del capitalismo que nivela todas las culturas al imperativo del mercado económico. Por el contrario, el universalismo al que aspira el autor es uno enriquecedor, donde todas las riquezas de los pueblos sean respetadas y potenciadas, “y las diferencias sean vistas como plenificación del conjunto y no como contraposición de las partes, de modo que todos los miembros se complementen y, en esa complementación, el todo quede enriquecido y las partes potenciadas. (Ellacuría: 2000b, p. 254)

Como apuntamos previamente, esto no significa desacreditar todos los productos culturales, científicos, políticos, tecnológicos, etc., producidos y que se producen en el mundo occidental. De lo contrario, corremos el peligro de caer en un nuevo primitivismo que dé lugar a nuevos modos de dependencia. En verdad, no es posible sustraerse a la historia real de interdependencia global en torno a la cual se desarrollan todos los pueblos (cf. Ellacuría: 2000b, p. 245). Esto le lleva a asumir una postura matizada respecto de posiciones maniqueas acerca de los logros culturales de la humanidad.

La utopía propuesta por Ellacuría está pensada desde dos divisas insoslayables: el anti-capitalismo y el anti-imperialismo. Esto último refiere a las prácticas imperiales norteamericanas por salvaguardar política y militarmente el orden capitalista (cf. Ellacuría: 2000a, p. 334). Ahora bien, donde recae con mayor rigor toda su crítica es en la primera divisa. Según su perspectiva, el sistema global se constituye en una opción preferencial por los ricos⁸, por lo que cualquier alternativa real, humanizante, tiene que sobrevenir de una opción preferencial por los pobres. Los pobres constituyen un sector socio-económico específico, y tiene su estatus social definido no por causas naturales, ni por predestinación divina, ni siquiera por razones subjetivas como son las de índole moral o de visión de mundo, sino por la inequívoca arquitectura del capital que se basa en la explotación y opresión de la mayoría de la humanidad. En este sentido, como expusimos, la pobreza debe ser pensada en vínculo dialéctico con la riqueza, puesto que solo hay pobres porque hay ricos, responsables mayoritarios de la condición de aquellos.

Este aspecto impregna la propuesta civilizatoria de Ellacuría. De hecho, esta se desarrolla en dos sentidos fundamentales: por una parte, la constitución de un “hombre nuevo” (ideal cristiano –Ef. 4, 24–, pero también subyacente al marxismo); por la otra, de una “tierra nueva”. Respecto de aquel sostiene que debe nacer de esta opción preferencial por los pobres ya enunciada, puesto que, desde un óptica negativo-profética, las civilizaciones pasadas y presentes no han variado considerablemente sus lógicas clasistas o nacionalistas; y, desde un ángulo profético-utópico, es necesario direccionar todos los esfuerzos al desarrollo-liberación de todo ser humano y de todos los seres humanos, “[...] pero entendiendo que son ‘todos’ los hombres quienes en algún modo condicionan el ‘todo’ de cada hombre y que esos ‘todos’ son, en su mayor parte, los pobres” (Ellacuría: 2000b, p. 256).

Únicamente desde esta perspectiva, es decir, desde este lugar de encarnación histórico, es posible pensar una alternativa a una civilización levantada sobre la expropiación de la riqueza ajena, cuyo saldo lógico es un ser humano fundamentalmente inseguro, insolidario y etnocéntricamente referenciado (cf. Ellacuría: 2000b, p. 265). En tal sentido, únicamente surgirá un ser humano nuevo cuando se establezca una nueva relación con el fenómeno de la riqueza y la acumulación desigual (cf. Ellacuría: 2000b, p. 266). Por eso, aquella opción está dirigida hacia una solidaridad con la causa de los oprimidos, a insertarse en su mundo como lugar de humanización y divinización cristiana, no para hacer de su pobreza un estandarte de humanidad, sino para caminar con los pobres en su anhelo de liberación (cf. Ellacuría: 2000b, p. 268).

⁷ En relación con esto, es sugerente la lectura que hace Boaventura de Sousa Santos (2006) sobre el significado de una globalización hegemónica, ya que puede esclarecer la posición ellacuriana: “Podemos definir la globalización hegemónica como el proceso por el cual un fenómeno dado o entidad local consigue difundirse globalmente y, al lograrlo, adquiere la capacidad de designar un fenómeno o una entidad rival como local” (p. 149).

⁸ Cualquier coincidencia con nuestro presente histórico es pura coincidencia (cf. Intermón: 2024).

Por ello, este hombre nuevo se caracterizará por la inconformidad con el estado de cosas actual, por su protesta y lucha permanente contra las formas de injusticia estructural, consideradas como un mal y un pecado (cf. Ellacuría: 2000b, p. 268). Sin embargo, esta protesta puede tener motivaciones distintas: el odio, el resentimiento, el revanchismo, como aspectos que definen a muchos movimientos de liberación. Desde la perspectiva de Ellacuría las características distintivas de este hombre nuevo tienen que ser “la misericordia y el amor, porque ve en todos a hijos de Dios y no a enemigos por destruir. El odio puede ser lúcido y eficaz a corta distancia, pero no es capaz de construir un hombre realmente nuevo” (Ellacuría: 2000b, p. 269).

En este sentido, la esperanza también constituye una característica central. A diferencia del lema gramsciano, que se ha vuelto un cliché de las luchas sociales: “pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad” (Gramsci: 1999, p. 389), cuyo centro de gravedad es el sacrificio inherente a la tarea revolucionaria. Para ello, resulta capital sortear las inequívocas circunstancias adversas para la lucha apelando a la voluntad como soporte de una praxis que no puede ver en el fondo garantías de ningún tipo para sus resultados. Esto es válido incluso cuando el determinismo histórico se presenta como una tentación permanente, afin a los anhelos de la praxis (cf. Gramsci: 2017).

Por el contrario, nuestro autor sitúa en el centro la esperanza, que descansa en la promesa mesiánica de Jesús. Esta esperanza, lejos de ser ciega de las dificultades, está abierta a la eficacia de Dios a través de su Espíritu en la historia. De este modo, evita cualquier posición desesperada, derrotista, que propenda al suicidio social o la muerte (cf. Ellacuría: 2002, pp. 47-57).

En rigor, encontramos que las fuentes de la utopía cristiana del Reino de Dios en Ellacuría son espirituales, puesto que el seguimiento histórico de Jesús tiene como tarea: “liberar el pecado del mundo y la de construir el nuevo hombre y el nuevo mundo”. De hecho, la “dialéctica de anuncio-denuncia, destrucción-construcción, liberación-libertad es esencial al cristianismo” (Ellacuría: 2000b, p. 75).

Asimismo, constituye al ser humano como alguien abierto a la utopía del reino. A propósito de esto, sostiene que es esencialmente utópica la perspectiva cristiana, sin por ello dejar de ser histórica y operativa (cf. Ellacuría: 2000b, p. 87). Lo cual tampoco quiere decir dejarse engañar por las diversas cristalizaciones históricas de esa utopía, puesto que fácilmente se pueden volver ídolos o fetiches que pretenden cerrar la historia en alguna de sus formaciones sociales circunstanciales.

Respecto de esta perspectiva utópica, afirma: “Es [...] utópica porque proyecta hacia constantes futuros, de modo que ninguna realización histórica le puede resultar totalmente satisfactoria” (Ellacuría: 2000b, p. 87). Además, encontramos en estas fuentes espirituales las claves de su contraposición dialéctica entre riqueza y pobreza. La filiación ignaciana de Ellacuría nos permite ver el modo de autocomprensión histórica de su espiritualidad, en ella evidenciamos tres rasgos de la postura anticristiana: la riqueza, el honor y la soberbia, contraponiendo a ellas: la pobreza, el oprobio y la humildad.

San Ignacio de Loyola se opone a la riqueza debido a que su carácter de codicia o acumulación es principio de desorden (cf. Ellacuría: 2000b, p. 83); el honor, por ser principio de alienación; y a la soberbia por ser “la formulación más explícita de la dominación, en cuanto implica que todos los demás queden sometidos al que está al frente de la estimación social por la riqueza que posee” (Ellacuría: 2000b, p. 84). En suma, nuestro autor sintetiza estas características en las grandes civilizaciones dominantes, en los grupos dominantes y en los individuos dominantes, ya que todos estos “se apoyan en el dinamismo de la riqueza, el honor y el poder de dominación” (Ellacuría: 2000b, p. 87).

Por otro lado, su propuesta de una tierra nueva tiene múltiples dimensiones: económicas, políticas, culturales, sociales, etc. Retomamos las más preponderantes. Naturalmente, la económica resulta un punto axial de su propuesta. Si en términos humanos individuales la riqueza se constituye en un valor preferencial de esta civilización, su contraparte: la pobreza, dialécticamente enfrentada, es su valor contrario superador, como hemos expuesto.

Ahora bien, en el orden interobjetivo, es decir, sistémico estructural, lo predominante es el dinamismo del capital y su contraposición dialéctica se encuentra en el trabajo. Por consiguiente, su propuesta irá por

una civilización del trabajo como dinamismo humanizador y, por ende, de autorrealización. Ciertamente, como el perfeccionamiento del ser humano debe ser el elemento dinamizador de esta nueva civilización, entonces, el trabajo visto desde el ángulo de la satisfacción de las necesidades humanas individuales y colectivas, permitiría la eliminación de las diversas formas de explotación, así como de dominación y antagonismos nacidos de las desigualdades sociales (cf. Ellacuría: 2000b, p. 275).

En este sentido, lo que se plantea como objetivo utópico de humanización es que el principio del desarrollo descansa en la solidaridad compartida donde todos hagan un usufructo igualitario de los bienes, por la cual todos tengan lo necesario (cf. Ellacuría: 2000b, p. 274). La desigualdad como fenómeno articulador del capitalismo parte del equívoco de identificar el dinamismo de la iniciativa personal con el dinamismo consumado en esta civilización de la iniciativa privada y privatizadora (cf. Ellacuría: 2000b, p. 277). Por consiguiente, la primariedad de lo común, del usufructo compartido de los bienes, es lo que definiría una civilización que hace de la pobreza y el trabajo las fuentes legítimas de su dinamización.

Por las características expuestas, este proyecto adopta la forma de un "humanismo materialista" que intenta superar el "economicismo materialista" propio de la lógica del capital y la riqueza. En este la materia económica domina todo lo demás. En cambio, el humanismo materialista opone a aquella "la materia humana, compleja y abierta, que concibe al hombre como sujeto limitado, pero real, de su propia historia" (Ellacuría: 2000b, p. 274). Un orden social de semejantes características, el cual garantiza la seguridad y las posibilidades de personalización y realización colectiva, habría dejado atrás, como etapa pre-histórica y pre-humana, la dinámica de la acumulación del capital y la riqueza (cf. Ellacuría: 2000b, p. 277).

Por otra parte, su propuesta social se orienta a una superación del estatismo como del individualismo, donde el pueblo sea cada vez más sujeto de su propio destino. Para ello lo social tiene más relevancia que lo político, sin por ello sustituirla (cf. Ellacuría: 2000b, p. 280). No obstante, la solución no radica en términos medios entre dos extremos, sino que, a partir de formas nuevas que nieguen las existentes, impongan una orientación superadora (cf. Ellacuría: 2000b, p. 281).

Claramente, la propuesta ellacuriana se inserta en un contexto histórico dominado aún por las posiciones soviéticas y norteamericana, de allí que estas sean sus referencias de fondo. No obstante, ambas posturas no dejan de ser tentaciones habituales de la política, que pueden generar profundas patologías sociales de corte totalitario: ya sea por el mercado como por el Estado (cf. Ellacuría: 2000a, p. 642). En este sentido, lo que se pretende es positivamente posibilitar el despliegue y la decisión de las instancias sociales, es decir, favorecer el bien comunitario desde y para la comunidad, sin delegaciones a instancias políticas (cf. Ellacuría: 2000b, p. 281).

En otras palabras, la clave de la cuestión está en devolver la iniciativa a los grupos sociales, de manera tal que se puedan contrarrestar los efectos nocivos de un orden político que se autonomiza de sus bases sociales. Esto es lo que Dussel (2006) denomina como una fetichización de la *potestas*; con esta idea refiere a el dominio que se ejerce desde el conjunto de instituciones actualizadas por una voluntad consensual originaria: la *potentia* (cf. pp. 29-30). Por consiguiente, Ellacuría busca rescatar esta instancia social, que sea mediadora entre lo individual y lo político "de modo que la esencial dimensión comunal del individuo se realiza primariamente no en la dimensión política del Estado, sino en la dimensión pública de lo social" (Ellacuría: 2000b, p. 281). En este sentido, las organizaciones populares constituyen un ejemplo paradigmático de estas instancias de mediación social. Dussel diría que el planteo ellacuriano es un intento de reafirmar la actuación originaria de la *potentia*, es decir, la actuación consensual, organizativa, potestativa, que reside en el pueblo, de manera tal que esta no quede neutralizada, opacada o disminuida por instancias institucionales como el Estado, sobre todo, cuando este carece de la autonomía suficiente respecto de los poderes económicos dominantes (cf. Ellacuría: 1991a, pp. 649-656).

También es necesario evitar la segmentación social promovida por la ideología del individualismo, que horada cualquier tipo de organización colectiva; por el contrario, es necesario promover la libertad individual-personal por mediación de lo social, dado que no adopta la forma individualista y, a su vez, posibilita la libertad política de los individuos y grupos respecto del Estado (cf. Ellacuría: 2000b, p. 282). Además, la mencionada

libertad individual-personal permite una promoción de la igualdad entre los individuos, “sin caer por ello en igualdades mecánicas, que no responden a las distintas preferencias en los valores y a la diversidad de las contribuciones de los individuos y de los grupos al bienestar social” (Ellacuría: 2000b, p. 282).

La construcción de un nuevo orden político en el contexto latinoamericano del momento tiene que ser alcanzado revolucionariamente, considera Ellacuría, dada la ingente injusticia estructural presente en la sociedad, provocada por el capitalismo y el imperialismo. Por consiguiente, descarta las posiciones reformistas que se promueven desde los derechos humanos o por la promulgación de la apertura democrática, entre otras, por ser insuficientes para las demandas del momento histórico (cf. Ellacuría: 2000b, p. 284). Ahora bien, ¿qué orden político es el adecuado? ¿Una democracia liberal o una social? Nuestro autor considera que ninguna de ellas se ajusta a los requerimientos de un orden que aúne libertad y justicia, sino, únicamente, aquel que aúne libertad y justicia, y libertad desde la liberación y no desde la liberalización –ya sea económica o política—. De este modo será posible la superación del “el ‘mal común’ dominante y construir un ‘bien común’, entendido éste en contraposición de aquél y procurado desde una opción preferencial por las mayorías populares (Ellacuría: 2000b, p. 285).

En este sentido, más que una consideración dogmática respecto a las democracias liberales o sociales, lo que es necesario es “atenerse al principio más radical de que es la realidad, tal como es sentida por las mayorías populares” (Ellacuría: 2000b, p. 285). Esto permite dar paso a una auténtica autodeterminación de los pueblos, por encima de los modelos políticos históricamente codificados, los cuales responden a intereses si no contrarios, como mínimo diversos de los intereses y necesidades de los otros pueblos.

Para Ellacuría es prioritaria una liberación social más que una política, ya que aquella estriba en la “satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías [...] [además de] su apoyo al ejercicio autónomo de la vida social” (Ellacuría: 2000b, p. 285). En tal sentido, la liberación social es condición necesaria para la liberación política, aun cuando admite que cierto grado de liberación política es necesaria para lograr aquella (cf. Ellacuría: 2000b, p. 286).

Finalmente, para conseguir el progreso en términos culturales el autor plantea la necesidad de liberarse de las pautas consumistas sostenidas por la cultura occidental; principalmente, si se quiere fundar una civilización de la pobreza. En tal sentido, afirma que: “La civilización de la pobreza, lejos de ser consumista y activista en lo cultural, tiende a ser naturalista y a potenciar las actitudes contemplativas y comunicativas más que las activo-consumistas en unos casos y puramente pasivo-receptivas en otros” (cf. Ellacuría: 2000b, p. 287). Pero, sobre todas las cosas, se debe crear una cultura liberadora de ignorancias, temores, presiones de toda índole, y orientada a una verdad más plena y una realidad plenificante (cf. Ellacuría: 2000b, p. 288).

En pocas palabras, vemos cómo el autor se ocupa de reseñar cada una de las instancias decisivas para la construcción civilizatoria alternativa.

A MODO DE CONCLUSIÓN: BALANCE GENERAL DE LA UTOPIA ELLACURIANA

La perspectiva teórica respecto de la crítica que adoptamos en este último análisis tiene, inequívocamente, aspectos de una crítica trascendente. Esto se evidencia en la existencia de un programa teórico-práctico de carácter normativo, que establece de manera clara un deber ser en los ámbitos individual, social, político, económico y cultural. En pocas palabras, se propone un orden civilizatorio completamente nuevo.

Esto tiene un doble valor: por un lado, sirve de horizonte orientador de la praxis; por el otro, dado su carácter contrafáctico, permite evaluar la acción histórica como sus objetivaciones. Para Ellacuría es necesario juzgar una situación histórica desde el horizonte del Reino, como ya apuntamos sucintamente.

Sin embargo, esto no es óbice para que su propuesta sea tildada de utópica, en el sentido peyorativo de irrealizable y, por tanto, de evasora de la realidad. Por ello, las referencias a la actualización de las posibilidades históricamente dadas constituyen una apelación a las condiciones immanentes de la sociedad

en cuestión, de lo contrario toda la propuesta puede resultar un salto ilusorio, una pirueta cuyo saldo sea una fatalidad, y no asentar pie en las firmes condiciones que ofrece la realidad histórica.

Una utopía como la propuesta, aún con sus virtudes y virtualidades, corre el peligro de asumir un carácter unívoco (López López, 2021: p. 189), es decir, monolítico o cerrado (totalizante). Esto genera algunos interrogantes: ¿no atenta este modo de comprensión de lo utópico contra la multiplicidad de formas concretas que esta puede adoptar? (variaciones simbólico-culturales de lo utópico) ¿No podría ocasionar que un grupo social, cristalizado en un pueblo o Estado nación, considerara ser el modelo mejor orientado hacia la utopía pretendida, de manera semejante a como hoy se imponen las naciones “desarrolladas” como modelos a seguir? (hegemonía cultural y política) O también: ¿quién o quiénes tendrían la prerrogativa para sostener que un pueblo está orientado adecuadamente en orden a la realización utópica? (preeminencia ético-política) ¿No debería estar sujeto a un consenso intersubjetivo? Pero, ¿de quiénes? ¿de una vanguardia ilustrada o del pueblo? (necesidad de una deliberación horizontal, sorteando cualquier contraposición elite vs pueblo, sobre los posibles escenarios de concreción histórica). En último término, ¿no sería conveniente, como dice Romero Cuevas (2019), diferenciar entre utopía (representación de un estado de cosas reconciliado) e impulso utópico (deseo o acción de agentes sociales orientados a la emancipación) (p. 216) para evitar totalizaciones que luego resulten contraproducentes para las luchas sociales?

Su crítica tiene una doble dimensión: immanente y trascendente, la segunda sirve para orientar la primera, puesto que la pretensión es actualizar aquellas posibilidades sociales tendientes a la realización de la utopía. Además, sirve para evaluar y valorar las acciones históricas que contradicen u obstaculizan su concreción. Sin embargo, sus riesgos radican en que puede transformarse en un corsé teórico-imaginativo que restrinja los impulsos creativos propios de la realidad. Además, puede traducirse en una falta de adaptación a las complejidades y contingencias del proceso histórico. Por consiguiente, resulta necesario una conjunción de crítica ideal normativa y flexibilidad interpretativa frente a las contingencias y complejidades históricas.

En suma, el programa ellacuriano de una nueva civilización puede ser tildado de maximalista. Esto confronta con posiciones más minimalistas o reformistas de la actualidad⁹. Las perentorias condiciones históricas que le tocan vivir pueden servir para evaluar mesurada y justamente sus esfuerzos como de sus pretensiones.

Respecto de nuestro autor, no podemos saber qué diría en las actuales circunstancias globales y locales. Sin embargo, deducimos que, dada su persistente autocrítica a lo largo de sus escritos, hubiera sostenido o modificado muchos de sus planteamientos para ajustarlos a su principio básico de realidad: mirar las “heces que deja el sistema” (como señala en su análisis coprológico), para transformarlo conforme a las necesidades de los pobres y excluidos de la sociedad.

⁹La crítica al capitalismo encuentra diversas expresiones. Entre las que destacan está el caso de Jürgen Habermas (1987) quien propone un “reformismo radical” orientado hacia una democratización de los espacios públicos de toma de decisiones (véase, Danner: 2014). Por otro lado, está Nancy Fraser (2022), quien lleva a cabo una crítica radical del sistema, proponiendo un socialismo integral, como alternativa verdaderamente contrahegemónica. Finalmente, Boaventura de Sousa Santos (2006) sugiere una alternativa contrahegemónica desde el Sur Global basada en un “cosmopolitismo subalterno” (p. 147), fundado en nuevas bases epistemológicas y metodológicas que superen los límites de la teoría crítica tradicional.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Eterna Cadencia.
- AGAMBEN, G. (2010). *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo.
- ALVARADO, R. (1999). "Perfil de un teólogo", en J. S. y R. Alvarado (Ed.), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"*. Sal Terrae. pp. 125–141.
- ARAMBURU ZUDAIRE, M. (2015). El pensamiento utópico de Ignacio Ellacuría. *Razón y Fe*, 272 (1405), 397–408.
- ATWOOD, M. (2020). *El cuento de la criada*. Salamandra.
- BACON, F. (2000). *La Nueva Atlántida*. Losada.
- BENJAMIN, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.
- BOURDIEU, P. (2023). *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- BRADBURY, R. (2019). *Fahrenheit 451*. Debolsillo.
- CAMPANELLA, T. (2006). *La ciudad del Sol*. Akal.
- DANNER, L. F. (2014). Habermas e a Ideia de Reformismo Radical: Justiça Política em Tempos de Pós-Socialismo e de Crise do Capitalismo. *Revista Estudos Políticos*, 5 (1), pp. 148–169.
- DUSSEL, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.
- ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. UCA editores.
- ELLACURÍA, I. (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos tomo I*. UCA editores.
- ELLACURÍA, I. (1999a). *Escritos filosóficos. Tomo II*. UCA editores.
- ELLACURÍA, I. (1999b). *Escritos Universitarios*. UCA editores.
- ELLACURÍA, I. (2000a). *Escritos teológicos. Tomo I*. UCA editores.
- ELLACURÍA, I. (2000b). *Escritos teológicos. Tomo II*. UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001a). *Escritos filosóficos. Tomo III*. UCA editores.
- ELLACURÍA, I. (2001b). *Escritos teológicos. Tomo III*. UCA editores.
- ELLACURÍA, I. (2002). *Escritos teológicos. Tomo IV*. UCA editores.
- ELLACURIA, I. (2009). *Cursos Universitarios*. UCA editores.
- FISHER, M. (2009). *Capitalist realism. Is there no alternative?* John Hunt Publishing.
- FRASER, N. (2022). *Cannibal capitalism*. Verso.
- GRAMSCI, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel. Tomo I*. Ediciones Era/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GRAMSCI, A. (2017). *Antología*. Siglo XXI.
- HABERMAS, J. (1987). *Toward a rational society. Student protest, science, and politics*. Polity Press.
- HORKHEIMER, M., & ADORNO, T. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Akal.

- HUXLEY, A. (2016). *Un mundo feliz*. Debolsillo.
- INTERMÓN, O. (2024). *MULTILATERALISM IN AN ERA OF GLOBAL OLIGARCHY How Extreme Inequality Undermines International Cooperation* (pp. 1–20). Oxfam Intermón. https://www.oxfamintermon.org/es/nota-de-prensa/oxfam-intermon-afirma-1-mas-rico-posee-mas-riqueza-95-poblacion?utm_source=chatgpt.com
- KANT, I. (2010). “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Crítica del Juicio. Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? Idea para una historia universal en clave cosmopolita. Probable inicio de la historia humana. el fin de todas las cosas. El conflicto de las facultades en tres partes*. Gredos. pp. 329–343.
- LÓPEZ LÓPEZ, F. O. (2021). “De la ideología a la utopía: Ignacio Ellacuría en diálogo con otras voces nustramericanas”, en H. Samour & J. J. Tamayo (Eds.), *Ignacio Ellacuría 30 años después: actas del coloquio internacional conmemorativo*. Tirant Humanidades. pp. 155–194.
- LUCIA, J. S. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Trotta.
- MARCUSE, H. (1991). *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. Routledge.
- MARIÁTEGUI, J. C. (1991). *Textos básicos*. Fondo de Cultura Económica.
- MATE, M. R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Trotta.
- MORO, T. (2009). *Utopía*. Colihue.
- NETWORK, G. F. (2019). *El Día del Sobregiro de la Tierra 2019 es el 29 de julio, la fecha más temprana en la historia de la humanidad*. 26 de Junio de 2019. <https://overshoot.footprintnetwork.org/newsroom/press-release-june-2019-spanish/>
- ORWELL, G. (2024). *1984*. Debolsillo.
- RICOEUR, P. (2001). *Ideología y utopía*. Gedisa.
- SANTOS, B. D. S. (2006). “Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria”, en *Journal of Chemical Information and Modeling* (Vol. 53, Issue 9). Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM; Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- SENENT, J. A. (2011). El ajuste o desajuste de las prácticas normativas en Ignacio Ellacuría: hacia una nueva dimensión de lo normativo. *Seqüência: Estudos Jurídicos e Políticos*, 32(62), pp. 247–279. <https://doi.org/10.5007/2177-7055.2011v32n62p15>
- SOBRINO, J. (2007). “El pueblo crucificado” y “la civilización de la pobreza”. “El hacerse cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría. In J. A. N. & H. Samour (Ed.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Comares. pp. 429–454.
- TAMAYO ACOSTA, J. J., & Romero Cuevas, J. M. (2019). *Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología*. Anthropos.
- WACKERNAGEL, M., & BEYERS, B. (2019). *Ecological Footprint: managing our biocapacity budget*. New Society Publisher.
- ZUBIRI, X. (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Editorial.

BIODATA

Fernando Lautaro RAMÍREZ: Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo, Mendoza, Argentina. Profesor de grado universitario en Filosofía (UNCuyo), con una especialización en Epistemologías del Sur (CLACSO). Actualmente se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Contemporánea (FFyL, UNCuyo) y en distintas instituciones de la provincia en materias como ética y filosofía contemporánea. Ha recibido diversas becas de investigación (UNCuyo, CONICET) y participa en múltiples grupos de investigación del Departamento de Filosofía (IFAA) y de Conicet, donde desarrolla sus temas de investigación vinculados con el pensamiento de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría. Publicó artículos en diversas revistas académicas indexadas y capítulos de libro, y ha sido evaluador de varias revistas. Entre las últimas publicaciones realizadas destaca: Ramírez, F. L. (2024). Claves para pensar la crítica desde la filosofía de Ignacio Ellacuría. *Tesis (Lima)*, 18(25), 729–748. <https://doi.org/10.15381/ebfeh29>.