



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA UTOPIA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO PROPUESTA  
DE TRANSFORMACIÓN DE LA REALIDAD HISTÓRICA  
PARA NUESTRA AMÉRICA: *UNA RECUPERACIÓN DE  
DIOS HACIA LO POLÍTICO POR LAS MAYORÍAS  
POPULARES Y LOS PUEBLOS OPRIMIDOS.*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

Licenciado en Estudios Latinoamericanos

PRESENTA:

Alvar Sosa Gonzalez

Tutor: Dr. Horacio Cerutti Guldberg

Mayo 2012





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

A mis padres:

Martha Gonzalez Urzúa y  
Mario Cesar Sosa Ordoño.  
Asimismo a Abigail Trejo  
Gonzalez y Nelson Valencia  
Duarte por su apoyo  
incondicional

# ÍNDICE

Agradecimientos.	3
Introducción.	6
Capítulo I. Utopía y cuerpo en la teología de la liberación de Ignacio Ellacuría: La conformación del sujeto histórico activo, el sujeto liberador.	21
Capítulo II. El papel de la <i>Tensión Utópica</i> en la construcción del Reino: Pertinencia e importancia del pensamiento utópico para Nuestra América.	54
Capítulo III. La utopía de Ignacio Ellacuría como propuesta de transformación de la realidad histórica para nuestra América.	79
Bibliografía.	102

## **AGRADECIMIENTOS.**

En primer lugar no puedo dejar de mencionar el apoyo académico proporcionado por mi tutor: Dr. Horacio Victorio Cerutti Guldberg. A quién quisiera agradecerle aquí su interés en mi trabajo, así como el arriesgarse a orientar mi labor intelectual.

De igual forma a los miembros del BC, en especial a Natanael García Ayala, Edith M. Caballero Borja y Alberto Neri García, quienes escucharon, leyeron y discutieron con paciencia todas y cada una de las atrocidades salidas de esta pluma, sin dejar de lado su labor como correctores de estilo para este atolondrado escritor. Sin duda los aciertos de este trabajo son fruto del trabajo colectivo con estos compañeros, a diferencia de los errores que sólo son culpa de quien escribe.

A quienes integran el Proyecto PAPIIT IN400511 “Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica de Nuestra América” del cual fui becario. En especial a Sandra Escutia Díaz quien, al principio de la investigación, en varias ocasiones me hizo varios comentarios pertinentes, que me permitieron *surear* el sentido de la investigación. A su vez, quisiera agradecerle a David Gómez Arredondo, mismo que por motivos administrativos no puede estar en mi sínodo, pero quien fungió el papel de asesor clandestino, dotándome de bibliografía, leyendo y discutiendo los avances del presente trabajo.

A los integrantes de mi sínodo por su apoyo, los doctores Carlos Ham Juárez, Gerardo de la Fuente Lora, Mario Magallón Anaya y el Licenciado Favián Arroyo Luna.

El apoyo, cariño y amistad de mi familia, en especial de mi madre, hizo posible concluir con esta etapa de mi vida. Le agradezco todos sus esfuerzos. Igualmente, reconozco el amor y paciencia de mi compañera Ana Karen Molina Arcos quien soporto estoicamente los embates de mi mal humor durante la culminación de este trabajo.

## **INTRODUCCIÓN.**

Las circunstancias socio-históricas en las cuales se desarrolla nuestra cotidianidad nos interpelan a reflexionar por nosotros mismos sobre las causas y consecuencias de las dinámicas poco favorables donde nos desenvolvemos. De esta forma, frente al panorama de crisis económica, violencia de género, inestabilidad política y degradación del tejido social, algunos pensadores de la región centran sus esfuerzos en propiciar el desarrollo pleno de las capacidades de los miembros de nuestras comunidades<sup>1</sup>. Dicho de otro modo, el compromiso social de estos intelectuales se vuelve evidente al hacerse cargo de su realidad<sup>2</sup>. Al menos para Ellacuría esto representa un paso más allá de la simple empatía: es el ejercicio de un acto de verdadera solidaridad, convertirse en un sujeto histórico activo, ser parte del motor de cambio a una vida nueva. Ahora bien, esto no implica mesianismo. El intelectual es parte de la transformación y no, como en algunos casos de vanidad excesiva se busca, el eje rector del proceso libertario de las estructuras opresoras. La *praxis* consciente de estos seres humanos se manifiesta concretando proyectos, propiciando coyunturas, donde se pueda dar la actualización de posibilidades, buscando la transformación de nuestro devenir histórico. En fin, se trata de la negación superadora de las estructuras sistémicas, en favor de un proceso histórico de liberación.

La particularidad de las prácticas intelectuales en Nuestra América constituyen un espacio dialogal donde la interacción, conformación y discusión de propuestas se articulan en diversas dinámicas de acción. En esta inercia de transformación socio-histórica, generada por la complementación, confrontación y confección de futuros alternos, es innegable la importancia de la Teología de la Liberación. Surgida al interior del pensamiento crítico en Nuestra América, se trata de un serio cuestionamiento al uso y abuso de poder por parte de algunos

---

<sup>1</sup> Esta afirmación no deja de recordarnos el *apriori antropológico* de Arturo Andrés Roig, en el cual para la búsqueda del desarrollo pleno de nuestras capacidades, primero deben los sujetos asumirse como valiosos para reflexionar. Esta referencia podría parecer forzada, por la aparente lejanía entre Roig y Ellacuría. Si bien esta tesis pretende centrarse en los esfuerzos del sacerdote vasco, esto no impide nuestro diálogo con otros pensadores nuestroamericanos.

<sup>2</sup> En el sentido ellacuriano del término.

integrantes conservadores de la alta jerarquía católica (¿es necesario recordar los casos de pederastia y su encubrimiento?), a sus postulados moralizantes que hace ya bastante tiempo han sido superados por la historia colocándolos, en el mejor de los casos, en dilemas morales caducos y llegando al preocupante extremo de negar su propias necesidades humanas. En este sentido, el celibato parece ser el ejemplo paradigmático de tan preocupante situación. Finalmente, a aquella cosmovisión donde se justifica su proceder tolerante hacia los detentadores de poder, al fomentar la actitud pasiva de los pueblos oprimidos ante la relaciones de explotación del ser humano. Estas relaciones superan lo económico y se manifiestan en todas las dimensiones de las vidas humanas. Expresión de lo anterior, es la transgresión a los derechos reproductivos de la mujer, cuando el Vaticano prohibió el uso del condón como método anticonceptivo.

Ante tan peligroso coctel de elementos nocivos para el desarrollo pleno de nuestras capacidades se enfrentaron los teólogos de la liberación. De fondo, es el ejercicio de los pueblos oprimidos, de su derecho a reaccionar ante la violenta visión hegemónica de la vida impuesta por el primer mundo, manifestándose en este caso con forma de violencia discursiva y transformándose poco a poco en *logos* práxico<sup>3</sup>. Por otro lado, es el fruto de una continúa autocrítica y abandono del dogma por parte de un sector progresista del clero, para la articulación de un -¿nuevo?- discurso, donde una relación dialógica entre religión y un grupo de disciplinas, aparentemente inconexas, afirman la necesidad de cambio en las dinámicas religiosas. Esta inercia impulsa actos de tolerancia pocas veces vistos en la jerarquía católica conservadora, al presentarse comunicación seria, sin prejuicios con posturas ideológicas tradicionalmente consideradas contrarias, ya no digamos a la religión sino a la idea de Dios. En este sentido, es un proceso de articulación entre reflexión y *praxis* con miras a la construcción de coyunturas

---

<sup>3</sup> Es el reclamo del Calibán americano, del cual hablaba Fernández Retamar, contra la soberbia de Próspero. Lanzando improperios y argumentos, en el idioma del conquistador, contra su condición de esclavitud y sumisión forzada a un sistema cuyas consecuencias le resultan letales.

donde se actualicen las posibilidades de concretar nuevos escenarios para el proceso histórico de la región.

Para los teólogos nuestroamericanos, más allá de una forma erudita de (re)pensar la religión institucionalmente, se trata de tomar posición y conciencia ante los distintos modos en que el sistema hegemónico violenta la vida de las mayorías populares, no en tanto curiosidad antropológica, sino desde su propia cotidianidad. Condición de posibilidad para dejar de lado a la iglesia como sinónimo de religión, liberando el reflexionar de las cerradas filas de su asfixiante verticalidad para, posteriormente, empezar a pensar la religiosidad como rasgo manifiesto de la cotidianidad, constituyente de una dimensión del ser humano. Dicho sea de paso, tal dimensión es de suma importancia para nuestra cultura, por significar un rasgo de identidad e influencia moral y ética en las complejas dinámicas sociales en las que nos desenvolvemos. De esta manera, observamos cómo los teólogos nuestroamericanos centraron su preocupación en problematizar las acciones del Vaticano en tanto materialización de la maquinaria eclesiástica a la cual pertenecían. Del mismo modo, no escapó del análisis el papel económico, político y social de la Iglesia. Los intelectuales comprometidos con la opción preferencial por los pobres criticaron la complicidad de la institución con el pecado estructural, tratando de acercarla al pueblo, buscando modificar la forma de concebir a Dios, rescatando la divinidad de la figura indolente de los altares, manifestando la simpatía y preocupación por los pobres de la Teología de la Liberación en congruencia con los postulados del Cristo libertador, transformando la práctica de la religiosidad, tratando de involucrarla en la vida política de los cristianos, más allá de una posición pasiva hacia la manifestación del mal en la historia.

Esta compleja situación exige la existencia del planteamiento teórico y, al mismo tiempo, subraya la importancia de la propuesta del sacerdote vasco, sobre el que dirigimos la presente reflexión. No sólo como un ejemplo de intelectual comprometido, ya que esperamos salvar esta definición al desarrollar nuestra hipótesis de trabajo problematizando al ex Rector de la UCA, entre otras dimensiones, en tanto digno representante de los sacerdotes hambrientos de diálogo y discusión adscritos a la Teología de la Liberación. Ella sería la coherencia entre el esfuerzo intelectual por llegar a las causas últimas de la situación del Sub-continente, enfrentándose a un discurso donde se intenta naturalizar la pobreza y la exclusión atribuyéndolas a causas divinas. Ejerciendo la *praxis* correspondiente para contrarrestar la naturalización, desacralizando las relaciones económicas y sociales de explotación, devolviéndoles su terrenalidad se asigna al sujeto la posibilidad de desarticulación de estructuras negativas para su desarrollo, al tiempo que configura un contrapoder que se manifiesta, en un primer momento, en lo discursivo.

De acuerdo a lo antes mencionado, nuestro autor, inmerso en la apariencia de un inminente proceso de deconstrucción de la institución eclesial, elige un campo de gran fertilidad para llevar a la práctica sus postulados<sup>4</sup>. Después de todo, debemos recordar que aún al día de hoy una mayoría significativa de la población de nuestros países sigue profesando el cristianismo en cualquiera de sus múltiples formas<sup>5</sup>. De hecho, en Nuestra América la religión católica sigue gozando de una

---

<sup>4</sup> Pareciera que los logros del Concilio Vaticano Segundo -algunos de ellos muy valiosos y con el tiempo reformados- quedaron demasiado lejos de la anhelada restructuración total de la iglesia buscada por el grueso de los teólogos de la liberación.

<sup>5</sup> No perdamos de vista al protestantismo como incubadora de muchos postulados que darían origen posteriormente a la Teología de la Liberación, ni al resto de las versiones del cristianismo como propuestas de religión en constante interacción y discusión con el catolicismo. "Dos figuras jugaron un papel fundamental en el surgimiento del cristianismo liberacionista: Richard Shaull y Rubem Alves [...] Entre los alumnos de Shaull en el seminario de Campinas se encontraba Rubem Alves, teólogo laico que prosiguió sus estudios en Princeton, donde en 1968 presentó una tesis doctoral con el profético título de *Towards a theology of liberation*. La expresión utilizada aquí por vez primera, le pareció tan extraña al editor de Alves que la rechazó; el libro apareció como A

gran popularidad, debido entre otras cosas, a su largo arraigo cultural. Es el resultado de la conquista espiritual, derivando en el sincretismo con las tradiciones indígenas, rasgo que con el tiempo ha dado paso a una forma bastante rica de religiosidad como característica primordial del catolicismo de nuestro subcontinente. Este dato, lejos de una mera curiosidad sociológica, tomando en cuenta el amplio número de creyentes en Nuestra América a los cuales llega el discurso del ministro religioso, refleja por un lado, el poder político de éste, así como el impacto del discurso *divino* en el conducir de las vidas del pueblo llano<sup>6</sup>. Por otro lado, pone sobre la mesa la necesidad de los católicos de cuestionarse a sí mismos, en tanto cristianos, sobre su situación actual de opresión, invitando a tomar posición sobre su papel en la construcción del Reino de Dios. Ejemplo de esto son las Comunidades Eclesiásticas de Base, poblaciones organizadas en torno a la vida eclesial comunitaria, en las cuales, con sus aciertos y fracasos, se intentó y se intenta construir una forma alternativa de vida alrededor de la fe<sup>7</sup>.

No nos confundamos. Es posible malinterpretar la intención de algunos sacerdotes en la dimensión de actores políticos y ubicarlos al nivel de la

---

*theology of human hope* y como *Cristianismo: ¿Opio o liberación?* en español". (Löwy, Michael, *Guerra de Dioses: Religión y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999, p 139).

<sup>6</sup> Quizá sea pertinente colocar sobre la mesa un par de ejemplos sobre lo anterior: es cierto que en gran parte las revoluciones de independencia en Nuestra América fueron la manifestación de una nueva clase social (los criollos), exigiendo participación económica y política en la vida de la colonia. En este sentido, no es sorpresa para nadie que varios caudillos criollos se valieron del poder político a su favor como miembros de la institución eclesial para atraer simpatizantes a la causa independentista. Hidalgo, Morelos y Fray Servando Teresa de Mier son los ejemplos paradigmáticos de este tipo de eclesiales. *Cfr.* Semo, Enrique, *Historia mexicana: economía y lucha de clases*, México, Ed. Era, 1981.

El otro ejemplo, lo tomamos del reaccionario levantamiento armado, conocido como "Guerra Cristera", situado sobre todo en el Bajío mexicano, alentado por sacerdotes católicos, en respuesta a las reformas de la Ley Lerdo contra las excesivas posesiones de la iglesia. *Cfr.* Puente Lutteroth, Alicia, *Movimiento Cristero: una pluralidad desconocida*, México, Ed. Progreso, 2002.

<sup>7</sup> "Las comunidades de base eclesiales [sic] pueden ser definidas como pequeñas comunidades conducidas por un laico, motivadas por la fe cristiana, que se consideran a sí mismas como parte de la Iglesia y que están comprometidas en trabajar juntas para mejorar sus comunidades y para establecer una sociedad más justa". (Berryman, Phillip, *Teología de la Liberación*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p61).

*politiquería* institucional, como justificadores de una caduca forma de detentación del poder<sup>8</sup>. En el caso de Ellacuría, no vamos a encontrar un oportunista refugiándose en la religión para esgrimir un discurso demagógico, buscando popularidad o poder para intentar llevar a cabo los frutos de su reflexión. Hablamos de un hombre verdaderamente comprometido con su vocación sacerdotal, congruente con su formación académica y sus circunstancias socio-históricas. Rector de la UCA, promotor del pensamiento crítico, interlocutor de Zubiri. Continuator de la obra de éste, apasionado crítico de la situación política salvadoreña, prolífico productor de teoría intelectual. Sin duda, podríamos llamarlo *hombre de Dios*, no sólo por pertenecer a la iglesia y hacer votos en la jerarquía religiosa. Más bien, al designarlo de tal forma estamos pensando en un hombre comprometido con la transformación de la realidad histórica, siguiendo con congruencia los postulados de la propuesta salvífica cristiana. Un pensador preocupado por lanzar un proyecto de civilización de la pobreza, basada en el trabajo colectivo. Hablamos de la posibilidad de una realidad diferente en la cual nos detendremos más adelante.

En esta tesis intentaremos revisar someramente al célebre jesuita salvadoreño, como intelectual, teólogo, filósofo y utopista, tomando como base una fracción de su vasta obra. Por cuestiones metodológicas, nos concentraremos especialmente en “Utopía y profetismo”, para esbozar, desde la Historia de la Ideas, el proyecto ellacuriano de realidad deseable y su realización en Nuestra América. Antes de comenzar a hablar del trabajo intelectual y más explícitamente de la propuesta de utopía del ex-Rector de la UCA, nos parece pertinente tomar postura sobre algunos lugares tangenciales a esta investigación y exponer una serie de puntos vitales –al menos desde nuestra perspectiva- para el desarrollo de esta propuesta de investigación.

---

<sup>8</sup> Para ser completamente honestos, no en todos los casos sería una mala interpretación, puesto que también existen un número creciente de ministros religiosos empeñados en difundir las doctrinas cristianas tanto como las de ultra derecha.

La desesperanza y desolación parecen hacerse presentes en el ser humano cuando se sabe eyecto en una realidad que, gracias a su propia acción (en tanto, sujeto social), le resulta ajena. Arrojado a un mundo donde desde un inicio supuestamente se desconecta de la naturaleza e intenta constantemente desvincularse, artificialmente, de todo sesgo posible de ella, llega al extremo de edificar construcciones paradigmáticas, en las cuales la humanidad de un sujeto depende del grado de negación a la naturaleza presente en su forma de vida. De esta forma, mientras más estrechamente esté vinculada la vida del sujeto a la tecnología producto de la racionalidad instrumental, será mayor su nivel de civilización. Por el contrario, si la cotidianidad de este mismo sujeto está ligada a la tierra y la naturaleza, entonces sus niveles de barbarie crecen. La asociación del progreso con la imagen de la tecnología, junto a la metrópolis de concreto, acero y cristal, ha sido una constante en los últimos dos siglos. Estos referentes provocan una falta de interés y desprecio del humano hacia su entorno; definitivamente estas dinámicas han conducido al ser humano a vivir el día de hoy en una crisis civilizatoria<sup>9</sup>.

En estas condiciones donde la soledad e indefensión son una constante en la existencia del ser humano, forzosamente se genera un vacío, al mismo tiempo que surge la necesidad de un fulcro donde aliviar esta falta de soporte. Desde nuestra perspectiva, el ser humano trata de dar cauce a tan dolorosa situación al encontrarse con Dios, al menos con su imagen y con la necesidad de una institución para regular la mediación con éste<sup>10</sup>. En un momento primitivo, dentro de la construcción de formas de organización social, sería difícil dudar de la

---

<sup>9</sup> Hasta aquí este punto -puesto que no es el tema principal de nuestra reflexión- pero, definitivamente, lo retomaremos en futuros proyectos.

<sup>10</sup> ¿O será que inventa ambos? No abundaremos más, por no entrar en una discusión infructuosa con nuestro autor, puesto que este punto no se encuentra en lo mínimo en el centro de su reflexión. Sin embargo, nuestras propias inquietudes intelectuales no nos permiten dejar de mencionarlo.

efectividad, tanto de la religión como de la idea de Dios, en la conformación de un buen asidero para la cohesión social. Un escalón importante en la construcción de la comunidad, dado que, por medio de estos lazos abstractos, se afirma y refuerza la interdependencia económica, creada en un primer momento.

Podemos situar este problema en la historia cuando, más allá de numerosos cuestionamientos posibles, ambos conceptos (Dios y religión) son secuestrados por el poder y utilizados para su sustento. Así, por mencionar un ejemplo, nos encontramos con una justificación para una de las manifestaciones históricas del Estado, en concreto, refiriéndonos a las monarquías absolutas donde los reyes eran básicamente dueños de tierras, animales y personas situados en su reino. Aquellos podían ejercer su soberana voluntad sobre sus propiedades (léase súbditos), supuestamente cobijados en el derecho divino proporcionado por su estirpe, toda vez que se les consideraba como descendientes de Dios o bien designados por éste para gobernar. Vastos son los ejemplos de atrocidades e injusticias efectuadas en nombre de tal privilegio genético. Sin embargo, no todas las demostraciones, del derecho a gobernar proporcionado por la divinidad, son tan dramáticas. En algunos casos el poder del monarca se asociaba al gozo de habilidades superiores a las del resto de los seres humanos, ejemplo de esto, es el *toque regio*. La creencia popular consideraba al rey capaz de curar la lepra y otros males similares (sobre todo cutáneos) con el simple contacto del enfermo con el cuerpo o los ropajes reales. El punto neurálgico de esta mención es destacar la forma en la cual tal “designación divina” producía en algunos monarcas una sensación de poder incuestionable, cuasi-metafísico, eliminando cualquier tipo de empatía por el pueblo llano e imposibilitando cualquier restricción ética o moral a sus acciones. Sin duda, el extremo de este despotismo se manifiesta en la frase: “el Estado soy yo”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Declaración atribuida a Luis XVI de Francia

Respecto a las problemáticas en torno a la relación entre el hombre y la divinidad, no sería justo achacarle sólo al Estado la exclusividad de aquellas estructuras donde se dan las prácticas descritas con anterioridad. Menos aún si nos referimos a la versión actual de organización política, pues, como menciona Marx en el *Manifiesto del Partido Comunista*, [...] “la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario [...] Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta”<sup>12</sup>. Sin mencionar, que las relaciones de poder se presentan en casi todas las dimensiones inherentes al ser humano, no sólo la política. Entre éstas necesariamente se encuentra la expresión espiritual de la divinidad del ser humano. Constantemente, algunos grupos, conscientes de la importancia de la religiosidad en la vida de los seres humanos, se valen de dicha expresión para buscar posiciones de poder en diferentes tipos de contexto, por lo cual, en estas luchas por detentar el poder no es extraño encontrarnos con exclusión, guerras, terrorismo, llegando incluso al genocidio. Siguiendo este orden de ideas, se viene a la mente una larga lista de conflictos, en los cuales se ha utilizado la intolerancia religiosa como trasfondo de una lucha por el control político y económico. Tal es el caso de Irlanda del Norte en la segunda mitad del siglo XX, los conflictos actuales entre protestantes y católicos en Chiapas, la lucha permanente entre palestinos y judíos en la Franja de Gaza. Sin olvidarnos, por supuesto de la guerra de conquista librada durante el siglo XVI en Nuestra América para el control económico del nuevo territorio, apoyándose para esto en una retórica de evangelización. Este último ejemplo pone en evidencia al Vaticano, de cómo fue haciendo uso de las distintas figuras Papales, en tanto rostros institucionales de una compleja maquinaria de control social<sup>13</sup>, se ha dispuesto a conservar su hegemonía; librando -con mayor o menor crudeza- una guerra con otras religiones y culturas diferentes a la Occidental<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Editorial Progreso, 1987, p. 39

<sup>13</sup> La cual, constantemente se autoafirma como detentadora de poder. Para muestra de esto, quizá convendría hacer referencia a los actuales debates sobre la modificación del artículo 130 constitucional donde se prohíbe a los sacerdotes participar en la vida política del país.

<sup>14</sup> Vale la pena mencionar que seguimos instalados en la época donde el poder (en este caso la jerarquía religiosa) rapta descaradamente la idea de Dios para ejercer este ataque, aunque

Aquí se encuentra la verificación histórica del mal, condición de posibilidad para la existencia de los pueblos oprimidos. Como señala Ellacuría, en este punto nos referimos a aquello que vuelve malas a las cosas y los seres humanos; a esta serie de decisiones donde los detentadores del poder, en tanto actores de *la política*, pierden cualquier capacidad de reconocimiento del otro, creando condiciones de desigualdad e injusticia.

Estamos conscientes de que el anterior conjunto de afirmaciones puede sonar al existencialismo marxista de Sartre y, en algún momento dado, chocar con los supuestos de Ellacuría. Sin embargo, como señala Héctor Samour, el sacerdote vasco-salvadoreño “ve con simpatía las modernas corrientes existencialistas y vitalistas, por cuanto intentan expresar vitalmente la problemática existencial del hombre contemporáneo”<sup>15</sup>. Esta simpatía se refuerza cuando el mismo Samour explica a la realidad histórica como una totalidad abierta, “cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que por su mismo formal carácter de praxis, aquellos dependen de las opciones humanas”<sup>16</sup>.

Ante este secuestro, nuestro autor se ve en la necesidad de arrancar la justificación divina de la realidad a un grupo conservador de la élite eclesiástica, es decir, devolver a Dios a las mayorías populares y pueblos oprimidos de la región. No como un moderno Prometeo robando el fuego para entregarlo a los hombres.

---

pareciera que actualmente no han cambiado mucho las cosas, pues, sólo se ha matizado el discurso sofisticando los ataques a la alteridad. Después de todo, una de las principales acusaciones que se le hace a la Teología de la Liberación es la de incorporar saberes no reconocidos como totalmente occidentales, como fue el introducir al marxismo como metodología de análisis de la realidad (olvidando que este saber es una respuesta desde Occidente a sus propias problemáticas).

<sup>15</sup> Samour, Héctor, “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría” en *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, México, ediciones Eón, Núm. 2, noviembre 2005-agosto2006, p. 44.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 48.

En este caso el sacerdote es un miembro más de la comunidad. Promoviendo la problematización de la realidad como acto cotidiano donde la colectividad no sólo puede reflexionar y cuestionar su situación política, económica y social, sino llevar a cabo acciones donde su fin sea revertir esa situación de opresión y desigualdad. En otras palabras, de lo que se trata es de arrebatarse a Dios de “la política” para llevarlo a “lo político”, aunque parece que sólo hacemos un juego de palabras<sup>17</sup>. En realidad, es en el uso de estos conceptos tan distantes entre sí donde se puede distinguir el tránsito que hace la idea de Dios, de la cárcel de las jerárquicas instituciones occidentales, al ejercicio espiritual donde el ser humano satisface su necesidad de religiosidad en plena libertad. Es la articulación de una dimensión donde la fe libera, el *logos histórico* en tanto proceso es el escenario

---

<sup>17</sup> “La política”, entendida como el juego de poderes institucionales donde el individuo se sujeta a las normas morales de una sociedad, socializa en calidad de ciudadano y subsume su voluntad y participación política a la democracia delegativa occidental. Por otra parte, con “lo político” nos referimos a la esencia de la vida social contenida principalmente en el trabajo, al mundo de la cotidianidad donde las relaciones sociales de producción devienen en relaciones políticas. Ambos conceptos son retomados del pensamiento marxista de Bolívar Echeverría. “Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una substancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad “está en peligro”, o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma [...] (La política) socializa a los individuos en calidad de ciudadanos. Entre el burgués y el ciudadano, dice Hegel, hay un abismo igual al que hay entre el individuo natural, de la tribu, de la “familia”, y el individuo burgués de la esfera de los negocios mercantiles. El ciudadano es el individuo cuya socialidad se concretiza en el escenario donde los juegos del poder giran en torno al bien general, a la res pública propiamente dicha, al conjunto de asuntos e intereses que comprometen a la comunidad humana como sujeto autoconciente y autárquico, en pleno uso de su libertad y autonomía. El ciudadano es el habitante de la sociedad como estado, como sociedad propiamente política. El burgués, en principio, no está predispuesto a ser ciudadano; es más, está más bien predispuesto en contra de la ciudadanía. Preocupado por sus intereses privados, sólo percibe los intereses de la comunidad en calidad de ventajas u obstáculos para los primeros. Para él, incluso, la mejor manera de velar por los intereses de la comunidad consiste en que cada quien vele por los propios: la “mano oculta” del mercado se encarga de quintaesenciar los egoísmos privados en bien público. La constitución de la sociedad política implica así una metamorfosis radical, una transfiguración esencial del escenario de la sociedad burguesa: el descubrimiento de un horizonte que está completamente cerrado y negado en ella, el de la polis o comunidad en la que lo humano prevalece sobre lo animal, lo social sobre lo natural, y que por lo tanto no está restringida a los límites de una nación o una colectividad local sino que se abre en principio a todo el género humano”. (Echeverría, Bolívar, “Lo político y la política” en Ceceña, Ana Esther (Directora), *Chiapas*, México, Ed. Era/IIE (UNAM), 2000, pp. 7-13).

del accionar humano, por lo tanto, es el espacio donde el *logos contemplativo* se convierte en el momento de la experiencia que permite un reflexionar *a posteriori* e impulsa la acción del *logos práxico* para la transformación de la realidad histórica.

Luego de este breve preámbulo, es pertinente mencionar algunos de los objetivos que dirigen este trabajo:

- Contribuir a la recuperación de la Teología de la Liberación y, en especial, del pensamiento de Ignacio Ellacuría. La aparente vaguedad de este punto, sin duda, se disipa al aceptar esta investigación como un esfuerzo para la contribución teórica de una situación no necesariamente fenecida, esto es, la actualidad, vigencia y pertinencia de la reflexión ellacuriana sobre las problemáticas que históricamente aquejan a Nuestra América.
- Recuperar y enfatizar la importancia que ocupa la dimensión utópica en el pensamiento de Ellacuría, contrastándola con nuestra realidad histórica actual. A partir de ello, y sin ánimo de ser pretenciosos, se intentará delinear una propuesta concreta que contribuya a las distintas discusiones sobre lo utópico.
- Subrayar la imposibilidad del sostenimiento de las actuales condiciones sociales y económico-políticas, enfatizando la necesidad de un esfuerzo plenamente nuestroamericano. Desde luego, no se trata de un discurso panfletario, sino de una toma de posición teórico-práctica, obviamente política, desde un horizonte de comprensión específico: Nuestra América.
- Demostrar que sólo un análisis interdisciplinario, en un ejercicio dialógico horizontal con el pensamiento del sacerdote vasco como eje central, estará

en condiciones de comprender hasta algunas de las causas de nuestra situación socio-histórica actual. Desde luego, señalando la inexistencia de una respuesta sencilla, voluntarista y unidireccional a la problemática analizada en el presente esfuerzo.

El camino a seguir para desarrollar tan ambiciosas metas es el siguiente: en nuestro primer capítulo intentaremos conformar la idea de un cuerpo individual integral, articulado por mente, espíritu y cuerpo físico, que además es capaz de integrarse en un sujeto colectivo sin homogeneizarse, ni perder su individualidad, desde donde se construye la posibilidad de transformación de la realidad. Por lo tanto, hablamos de la constitución del *sujeto activo y social en la historia*, en términos de Ellacuría, encargado de la construcción del Reino. Sabemos la inexistencia de este tema en la preocupación del sacerdote vasco, pues, el jesuita, a este respecto, da por sentados los supuestos de la reflexión zubiriana. Nos dedicamos, entonces, a satisfacer una inquietud propia, no como capricho personal o curiosidad intelectual, sino como una necesidad propia de nuestro trabajo.

Si bien, el compromiso de estudiar la utopía y sus repercusiones en la realidad de Nuestra América es una labor irrenunciable, ésta se acentúa más para el estudio de la propuesta teológico-filosófica del sacerdote vasco<sup>18</sup>. Así, en nuestro segundo capítulo nos enfocaremos en realizar un somero estudio sobre los usos y posibilidades de la *utopía* como concepto articulador de proyectos alternos a las condiciones socio-históricas actuales. En específico, trabajaremos con el enfoque de Horacio Cerutti respecto a la distinción de los tres niveles que operan alrededor de la utopía, complementándolo con la problematización que de dicho concepto hace María del Rayo Ramírez.

---

<sup>18</sup> Nos enfocaremos en la teoría de la utopía de Cerutti por adaptarse mejor a nuestros propósitos. Sin embargo, somos conscientes de la diversidad de tendencias en este campo.

Para el tercer capítulo, nos gustaría analizar detenidamente la propuesta de Ellacuría de utopía cristiana. En ésta vamos a encontrar los rasgos del tercer nivel de significación utópica según Cerutti. Empero, sus particularidades nos permiten contrastar la teoría de Ellacuría con la clasificación de Cerutti. En el ensayo “Utopía y profetismo”, dentro del célebre primer volumen de *Mysterium Liberationis* el sacerdote español-salvadoreño nos presenta en cuarenta y nueve páginas una propuesta de su concepto de utopía, esbozando un delicado panorama sobre la utopía cristiana de una *civilización de la pobreza* adscrita a la Teología de la Liberación como horizonte posible al cual acceder<sup>19</sup>. En pocas palabras, nuestro autor busca alcanzar el reino de Dios en la tierra, ya no como una promesa nebulosa de un mundo por venir, sino como una construcción histórica del hombre para alcanzar su plena realización.

Finalmente, nos gustaría concluir con planteamientos capaces de sugerir y aportar a la discusión sobre el tema, retomando el pensamiento de Ellacuría no como curiosidad filosófica o rareza intelectual, sino como un compromiso que exige pensar la realidad histórica en su totalidad para transformarla.

---

<sup>19</sup> Ellacuría, Ignacio, “Utopía y profetismo” en Sobrino, Jon; Ellacuría, Ignacio, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1990.

**CAPÍTULO I.**

**UTOPIÍA Y CUERPO EN LA TEOLOGÍA DE LA  
LIBERACIÓN DE IGNACIO ELLACURÍA:**

**LA CONFORMACIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO ACTIVO,  
EL SUJETO LIBERADOR.**

Tomar en serio la corporalidad que nos constituye exige replantearnos el sentido de la razón, de la ética y de la política. Aproximarse a los cuerpos que somos conlleva la apropiación y actualización de la realidad histórica en las que los cuerpos se manifiestan

Horacio Cerutti Guldberg

En Ellacuría no existe como tal el desarrollo de una teoría sobre el cuerpo<sup>20</sup>. Da por sentada la reflexión realizada por su maestro y amigo en *Inteligencia Sentiente* (1980)<sup>21</sup>; un ambicioso, pero bien logrado estudio sobre la forma de presentarse lo real en lo humano. En este trabajo. Al tiempo de discutir la supuesta separación entre sensibilidad e inteligencia, Zubiri romperá tanto con los esquemas establecidos dentro de la filosofía en relación a la interacción entre sujeto y objeto, como con la falacia jerárquica y dicotomizadora de la falsa división entre cuerpo y mente. La preocupación del teólogo español se centra en la forma del sujeto de aseguir la realidad tal como se presenta. De esta manera, al no limitarse a la teoría del conocimiento para desarrollar su reflexión, se extienden las posibilidades de abarcar el inteligir humano en su totalidad. Como bien lo menciona Irlanda Amaro en su tesis de licenciatura

Zubiri comienza la primera parte de su análisis discutiendo la supuesta separación entre sensibilidad e inteligencia (...) la característica primaria de los datos sensibles, no es ser una percepción del sujeto y posteriormente un elemento de

---

<sup>20</sup> En “Estudios sobre antropología filosófica de Zubiri”, Ellacuría retoma este tema al recuperar en este ensayo la relación entre realidad e *inteligencia sentiente* expuesta por Zubiri, para después colocar al ser humano como el ente más complejo de la creación.

<sup>21</sup> En este trabajo Zubiri se va a preocupar por analizar la realidad en su total extensión, como la forma en que es *percibida* por el sujeto, así como sobre pasar el conocimiento en cuanto acto único del inteligir humano, acercándonos a un estudio más completo de sus estructuras.

juicio para la inteligencia. Lo primordial de los datos sensibles es, precisamente, ser datos de-la-realidad (...) Lo que se pierde con este término (dato sensible) que da todo el peso cognoscente al sujeto es la apreciación que se encuentra en las aprehensiones sensibles. Pues la realidad es *lo otro* que nos interpela en la aprehensión sensible<sup>22</sup>.

De esta extensa cita inferimos un cuestionamiento en la filosofía de Ellacuría vía la reflexión de Zubiri a la visión dicotómica tradicional en Occidente de materia y mente. No necesariamente para proponer a la una como extensión de la otra con separaciones poco definidas. Más bien nos da la impresión de un par de colaboradoras trabajando juntas en el proceso de dejarse interpelar por la *realidad talitativa*. Después de todo “si en los sentidos no está el momento de realidad de lo que son las cosas ¿de dónde los obtiene la inteligencia posteriormente?”<sup>23</sup> Este cuestionamiento tan aparentemente simple, si se entiende como una toma de postura, nos sirve de apoyo para formular un concepto de cuerpo acorde con nuestras necesidades críticas. Por lo tanto nos arriesgamos a aseverar la conformidad del sacerdote vasco-salvadoreño con la idea de cuerpo integral, conformado de espíritu, razón y materia física, desarrollándose dentro del proceso histórico.

Quizá, para efectos de esta tesis, estiramos un poco el discurso pero consideramos imperativo esbozar una concepción de cuerpo afín al pensamiento de Ellacuría. ¿Cómo hablar de sujeto social o cuerpo colectivo, sino entendemos al sujeto en su unidad, desde su corporalidad interactuando con la realidad? Por

---

<sup>22</sup> Amaro, Irlanda, *Originalidad metodológica de filosofía de la realidad histórica (1990) de Ignacio Ellacuría (1930-1989): Claves de un pensamiento para la liberación*, tesis para obtener el título de Licenciada en Filosofía, Director: Horacio Cerutti Guldberg, Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de Filosofía, 2010, p. 20.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 23.

eso soslayamos el complejo comportamiento de los tres componentes del sujeto para tratar de aseguir su realidad. Ejemplo de esto son la pobreza, injusticia, exclusión, en tanto apariencias sensibles al tiempo de ser captadas por el cuerpo, se manifiesta la racionalidad de una inteligencia que le interpreta, asociando la materialidad de lo sensible con en el etéreo terreno de la mente. Desde un discurso apegado a la cosmovisión occidentalista, se negaría a la sensibilidad, como subjetividad corpórea, la capacidad de percibir la realidad. El sujeto en la univocidad de su experiencia sensitiva es incapaz de transmitir cualquier dato fehaciente de su contacto con el medio a su alrededor. Sin embargo, la *inteligencia sentiente* es capaz de salvar este obstáculo. Por un lado, al no olvidar que los sentidos pueden dar cuenta de la objetivación en la materia física de “apariencias subjetivas” como las mencionadas anteriormente (pobreza, injusticia y exclusión), de igual forma, desde la teoría ellacuriana se pueden percibir las afectaciones ocasionadas al espíritu por éstas. Por otro lado, en el desarrollo de validez para esta categoría (*inteligencia sentiente*) es prescindible la posibilidad del sujeto de transmitir a otro su experiencia, puesto que cada cuerpo individual se enfrenta al mismo panorama donde la *realidad talitativa* manifiesta estos fenómenos, con la misma intensidad y consecuencias similares, aunque su experiencia sea diferente. En esta forma de enfrentarse e interpretar la realidad, lo nodal no se queda en cómo el objeto se vuelve conocimiento. Se atreve a dirigir sus esfuerzos hacia la deconstrucción de las estructuras, donde se apoya el pecado estructural, para negar superadoramente estas “apariencias subjetivas”

Una vez de acuerdo en la unidad de nuestras concepciones y las del ex rector de la UCA, podemos empeñarnos en la necesidad de contraponer la concepción del cuerpo -inferida en Ellacuría a partir de Zubiri- a la tradicionalmente utilizada por Occidente, para tomar distancia y tratar de negarla de una forma superadora. En consecuencia con el método de reflexión ellacuriano, trataremos de historizar el concepto para denotar la manipulación del sistema y de

las élites dirigentes en el discurso sobre el cuerpo, encubierto en una serie de dicotomías operantes, denotando lo deshumanizante de la concepción dominante.

En Occidente, como construcción cultural hegemónica parece presentarse una clara contraposición entre cuerpo y razón. Si bien, se reconoce a ambos como elementos constitutivos del sujeto, éstos se encuentran jerarquizados y diametralmente separados, se construyó la apariencia de cierta naturaleza contradictoria entre los dos niveles del individuo, ante lo cual su conjunción se vuelve artificial y forzada, de la misma manera en que una pareja de imanes colocados por el mismo polo se rechazarán.

El trabajo bruto, torpe y manual llevado a cabo por el cuerpo jamás se comparará con la etérea, fina y por consecuencia, labor superior de la razón. Igualmente, para Occidente el trabajo realizado por el cuerpo nunca llegaría a buen término de no ser por la acción rectora de la razón.

En la literatura, Robert Louis Stevenson crea el personaje donde la dicotomía se exagera. En *el extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, el ímpetu científico conduce al Dr. Jekyll a probar una de sus formulas en sí mismo. Como resultado del experimento, mientras su masa corporal crecía, se anulaba su razón, convirtiéndose en un peligroso asesino. Necesariamente esta contradicción interna termina con la muerte del personaje. Por otro lado, en *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, un naufrago inglés, haciendo uso únicamente de la racionalidad europea de la cual es dotado, se vuelve capaz de sobreponerse a las adversidades impuestas por las fuerzas de la naturaleza en la forma de una isla ¿desierta?,

llegando a “amaestrar” como sirviente a un isleño nativo<sup>24</sup>. En otras palabras, según esta visión, el cuerpo no es otra cosa sino una herramienta de la razón.

Situando la problemática en la historia nuestroamericana, hacemos manifiestas algunas coyunturas, donde el discurso europeo se empeña en cuestionar la humanidad de los pueblos originarios, la validez del pensamiento nuestroamericano o el rigor de la reflexión hecha desde y para la región. En tanto que, al no sujetarse a los estándares culturales impuestos por Occidente, se presume tanto de la población del subcontinente como de sus prácticas y dinámicas, ausencia de razón, de alma o simplemente errores desde sus concepciones, justificación necesaria para negar su humanidad.

El primer ejemplo lo tomamos del violento encuentro entre Europa y América durante la conquista. Los europeos argumentaban la condición de posibilidad de una justa guerra hacia el nuevo mundo. De esta manera, Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de la Casas, dos europeos, discutían la humanidad de los pueblos americanos, basados en la posesión de alma por parte de los pobladores originarios del nuevo mundo. De fondo se discutía si los indios eran potencialmente sujetos de evangelización o bien sólo un estorbo para tomar las riquezas de América. Como consecuencia de ello, la pertinencia de recrudescer o no el genocidio perpetrado a los indios de la época. Al final, nos preguntamos si fue la hábil labia de Fray Bartolomé o el apoyo del reclamo del Vaticano de nuevos católicos para enfrentar la reforma protestante, lo que provocó cierto reconocimiento de humanidad a los indios nuestroamericanos.

---

<sup>24</sup> Defoe describe la isla como desierta y salvaje, aunque era habitada por cazadores recolectores nativos. En el discurso del autor, estos últimos carecen de razón. Por lo tanto se les niega su humanidad.

El segundo caso lo tomamos de la Argentina de principios del Siglo XX, cuando la *conquista del desierto* se presenta como parte del proyecto de *blanqueamiento de sangre* por parte del gobierno criollo del momento. En contraste al arrollador desarrollo de los vecinos del norte, donde los europeos liquidaron a los pueblos originarios, encerrándolos en reservas, anulando la posibilidad de combinación genética, conservando intacta la condición de posibilidad de la razón europea. En la lógica de esta política, el atraso argentino era el resultado de la combinación genética de españoles e indígenas; dos razas bárbaras, atrasadas que al carecer de racionalidad son poco idóneas para el desarrollo industrial, tan necesario para el codiciado acceso al progreso. Por lo tanto, el único camino a seguir era el de la *limpieza de la sangre* argentina: trayendo poblaciones enteras del norte de Europa para desarrollar la industria, así como el emprendimiento de campañas militares a la Pampa habitada por indios, para colocar las nuevas poblaciones trasplantadas, en donde florecerán el ingenio y la racionalidad europea. En este segundo ejemplo, la dicotomía es utilizada para negar la humanidad de los indios, desde el nombre de la campaña militar: al hacer referencia al *desierto* simplemente ignora su existencia previa en la Pampa. Al dejarlos fuera del proyecto de nación son considerados prácticamente una fuerza de la naturaleza a domar.

Aunada a la jerarquía antes mencionada, se nos presenta otra separación, ahora con base en las consecuencias para los sujetos que realizan estos dos tipos de trabajo: por un lado el trabajo intelectual, mientras más se ejercita se verá fortalecido, de esta manera, conforme un problema intelectual se presente varias veces a la misma persona, más fácil será su solución. En contraste, una vez alcanzado el máximo del desarrollo físico de un sujeto, cada vez que se enfrente al mismo obstáculo físico su accionar siempre representara el mismo esfuerzo. El uso constante de la razón en el aprendizaje representa una acumulación de capital, en tanto que se adquiere la técnica necesaria para su uso en la vida laboral. A diferencia de la fuerza física, la cual, una vez entrenado el cuerpo en la

habilidad necesaria para la resolución de tal o cual circunstancia, hará del esfuerzo sólo una manifestación en el trabajo socialmente necesario impreso en una mercancía. No es otra cosa, sino el valor agregado a un producto.

Irónicamente, el único límite para lo intelectual proviene precisamente de la materialidad inmanente del cuerpo, al cual se encuentra irremediabilmente relacionado, incapaz de proporcionar la energía necesaria para largas jornadas de trabajo. Al paso del tiempo ambos tipos de trabajo dejan ver rastros de su deterioro, pero no con la misma magnitud, aunque el cerebro puede o no resentir la sobre carga de trabajo, los músculos irremediabilmente van a pasar una cara factura a quien los utiliza para ganarse la vida. Sin mencionar como las circunstancias económicas en las cuales se desarrollan tanto un intelectual como un trabajador físico potencializan sus finales tan dispares. En otras palabras, para la visión occidental el cuerpo sólo realiza una labor monótona y repetitiva. El trabajo manual no representa más que un desgaste constante y éste, tarde o temprano, va a resultar en una incapacidad. En este sentido, la posibilidad de ejercer por mayor tiempo en la vida el trabajo intelectual también lo hace más redituable para quien lo ejerce. Máximo Gorki nos ofrece una muestra de lo enajenante del trabajo manual, cuando intenta desarrollarse por separado al trabajo intelectual. Claro que esto sólo se logra de forma artificial, convirtiendo la labor productiva en lo que Marx llamaba “trabajo muerto”:

La fábrica había devorado una jornada más y las máquinas habían exprimido de los músculos del hombre cuanta energía necesitaran. El día se había borrado de la vida, sin dejar ninguna huella; el hombre había adelantado un paso más hacia la sepultura pero veía frente a sí la dicha del descanso, los placeres de la taberna colmada de humo y se hallaba satisfecho (...) El cansancio acumulado durante largos años les quitaba el apetito, y, para comer,

bebían mucho, estimulándose el estómago  
con el ardiente fuego de la (*sic*) vodka<sup>25</sup>

En lo económico, esta dicotomía establece las bases de una organización social en la cual hay apreciación superior del esfuerzo mental, sobre el físico. Colocando los cimientos de una estructura donde se advierte en la explotación del ser humano por el ser humano, ciertos matices en las relaciones entre trabajo intelectual y trabajo manual no enunciados explícitamente. Es decir, aunque en ambos casos hay explotación, no es lo mismo la plusvalía aplicada al trabajo del obrero, que la aplicada al trabajo del contador de la misma empresa. Sin importar los acontecimientos, el trabajador manual irremediablemente saldrá perdiendo, a pesar de que tanto proletariado manual como proletariado intelectual son explotados y relegados de la plusvalía de su trabajo, el trabajador no calificado estará en desventaja salarial ante el profesionalista, como lo explicábamos líneas arriba.

Aunque ambos acumulan capital en la capacitación *recibida* para el desarrollo de su trabajo, el trabajador intelectual gozará del capital acumulado, en por lo menos cinco años de su educación universitaria; mientras el obrero no calificado se atiene al tiempo de duración de la capacitación laboral para su puesto específico proporcionado por la empresa. Es decir, para los también llamados pequeño burgueses es en el entrenamiento de sus capacidades mentales donde reside la causa de la diferencia en las retribuciones con quien sólo ejerce trabajo manual. Esta diferenciación social no se limita únicamente a los puestos de dirección y producción de la riqueza en la fábrica, ya que también esta diferenciación se hará manifiesta dentro del trabajo manual. Un obrero calificado o semicalificado obtendrá recursos mayores a los obtenidos por un obrero sin preparación, en tanto que el primero igual al profesionalista, posee capital

---

<sup>25</sup> Gorki, Máximo, *La Madre*, EMUSA, México, 2006, p. 5

acumulado en la preparación de sus actitudes intelectuales para la realización de su trabajo.

Éste es el sustento del actual camino tomado por los gobiernos en relación a las políticas educativas adoptadas en nuestros países. Asumiendo su lugar en la división internacional del trabajo como manufactureros de mercancías, nuestros gobiernos sólo se limitan a garantizar mano de obra calificada y semicalificada a las multinacionales establecidas en el territorio de la región, asumiendo como bandera la educación técnica, antes de fomentar la investigación científica y el desarrollo de tecnología en la institución universitaria o fomentando la industrialización de la economía más allá de la manufactura de mercancías extranjeras.

El panorama del proletariado manual sin capital acumulado necesariamente se manifiesta en el concepto de Marx de “trabajo enajenado”, cuando su papel en el proceso productivo únicamente es el de reproducción de una actividad que vuelve ajeno el producto de su trabajo. El intento de separar cuerpo y razón queda denunciado por el filósofo alemán en tanto que no es resultado de la materialización de su razón, sino una imposición del proceso productivo, cuando asevera:

Si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser enajenación activa: la enajenación de la actividad y la actividad de la enajenación. La enajenación del objeto de trabajo simplemente resume la enajenación en la actividad misma del trabajo (...) el trabajo es *externo* al trabajador, que no es parte de la naturaleza; y que, en consecuencia no se realiza en su trabajo sino que se niega<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Marx, Karl, *Los Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*, FCE, México, 2003, p. 108.

En este sentido, todos venden su fuerza de trabajo. Sin embargo, en Occidente no es lo mismo vender únicamente la capacidad física de realizar una acción a ofrecer en el mercado de trabajo el conocimiento de la operación de las máquinas y diferente es ofertar las capacidades de dirección de la fábrica completa.

En lo religioso, esta separación artificial entre cuerpo y razón se hará evidente en la concepción del primero por las denominadas religiones del libro, mencionando de paso, cómo éstas agregarán un tercer implicado en esta dicotomía. Nos referimos al elemento trascendente del ser, es decir, el alma inmortal. De esta manera, el encuentro aparente entre dos contrarios, de pronto se transforma en una colisión de tres: cuerpo, razón y alma inmortal.

La materia mantiene una carga negativa, como sufriente de las consecuencias de una vida alejada de la moralidad, la idea del alma torturada por castigos corporales en el infierno en llamas, claramente hace referencia al castigo físico; el cuerpo, se ve resignado a ser un mero receptor de la penitencia por su debilidad carnal. En este entendido existe una supuesta inclinación del cuerpo a los placeres mundanos como la bebida y la gula, ensuciando la pulcritud del alma. La lujuria, el pecado carnal por excelencia, pone sobre la mesa el estigma de la sexualidad entendida más allá de su función reproductiva, accediendo a una forma de materialización del amor o bien como simple acción recreativa. Para esta forma de interpretar la doctrina, el ser humano es fuente de deseo sexual para los otros. Lo anterior es negativo y reprochable moralmente para los creyentes, si reducimos las prácticas sexuales únicamente a la concepción. Lo peor es cuando se presenta como una causa de pecado, ya que es placentero y por lo tanto pecaminoso. Incluso dos de los mandamientos son dedicados a reprimir estas

tentaciones. La salvación dentro de estos lineamientos, se logra aspirando a una vida ascética basada en la razón, siempre y cuando ésta se apegue a la conservación del alimento del alma: la fe.

Vamos a detenernos un momento. Si analizamos someramente los mandamientos tomados como referencia líneas arriba, encontramos que tanto el *No fornicarás* como *No desearás a la mujer de tu prójimo*; para una pequeña comunidad judía viviendo en el desierto de Medio Oriente en tiempos bíblicos, estas dos leyes no necesariamente se concentran en limitaciones a las funciones corporales en virtud de la salvación del alma. Más bien, nos parece una reglamentación civil, buscando la sana convivencia del pequeño núcleo urbano. A principios del siglo XXI, defender su vigencia así como esperar su seguimiento estricto, nos parece un acto anacrónico, debido tanto a la transformación de la sociedad en sus relaciones sociales, como en sus concepciones morales. Con respecto al ser humano visto sólo como fuente de deseo, nos parece una simplificación de las relaciones sociales implicadas en la factibilidad de una experiencia sexual entre dos personas. Esta visión reduce solamente a la concepción y la atracción la condición de posibilidad del sexo. Aunque lo segundo no necesariamente es falso, la diferencia está en que el día de hoy no pesa igual el reproche moral de la sexualidad como algo sucio e incluso se trata de evitar lo primero. A pesar de lo anterior, actualmente en la búsqueda de una pareja sexual se siguen valorando algunos factores extras al físico, como los empáticos y sentimentales. Aun las parejas “más tradicionales” siguen evitando la concepción, encontrando en el sexo la satisfacción de una necesidad fisiológica, convirtiéndolo en algo placentero sin culpas. Entonces, en la sociedad actual ni el sexo recreativo es pecaminoso, ni toda relación sexual es casual.

En especial el cuerpo femenino sufrirá la acusación de provocar los instintos más primitivos en el varón, o acaso no resulta familiar escuchar

expresiones célebres con respecto al cuerpo femenino como: “si la violaron es su culpa por andar vestida tan provocativa” o “se prohíben las minifaldas en las oficinas de gobierno por distraer a los burócratas”. Se transfieren a la otra los rezagos conductuales en nuestra forma de actuar, culpándola de dinámicas machistas en nuestros comportamientos. Con estas prácticas, automáticamente -o sería mejor decir falocéntricamente- el cuerpo femenino queda subsumido a una rígida estructura moralina de doble discurso, ya que se encadena la sexualidad del cuerpo femenino, al mismo tiempo que se objetiviza como fuente de deseo.

Resumiendo, para la civilización occidental actual, el cuerpo no sólo se convierte en la herramienta preferida de opresión contra la mujer. También es colocado en una camisa de fuerza donde su sexualidad es difamada, reprimida e incluso negada -con todas las consecuencias acarreadas por esta actitud-. Se convierte en una carga sucia y pecaminosa de la cual el alma, como signo de pureza, debe liberarse antes de acceder al lugar prometido por la divinidad para la felicidad eterna. Por su parte, la razón en el aspecto religioso se ve sublimada a la espiritualidad. Es decir, deberá de arrastrar con la pesada roca del dogma, toda vez que la reflexión se obliga a alejarse de cualquier atisbo de cuestionamiento a la fe. Se confirma, al menos en el discurso, la insistencia de San Agustín en someter a la filosofía -como signo de la racionalidad- a un papel de sierva de la teología. Finalmente, sólo para esta somera revisión de la concepción religiosa occidental, el alma va a ser el sublime elemento del sujeto que le va a dar identidad y trascendencia en el tiempo y espacio debido a su inmaterialidad. Es así como estos tres elementos conformarán la totalidad del sujeto pero, nunca en su unión, más bien en su contradicción y lucha por ocupar el lugar principal en la constitución del ser.

Ante este desolador panorama, se coloca la Teología de la Liberación como pretensión de un esfuerzo sincero para acceder a la emancipación en todos los

momentos y niveles del día a día. Siguiendo este hilo conductor, Boff citado por Berryman dirá:

La teología de la liberación opta por un tipo de análisis dialéctico: esto es un que analiza “los conflictos y desequilibrios que afectan a los empobrecidos y pide una reformulación del sistema social mismo [...] con el fin de asegurar [...] la justicia para todos sus miembros”. Un análisis así “responde mejor a los objetivos de la fe y la práctica cristiana”<sup>27</sup>.

Empero, como resultado de la cultura hegemónica a la cual pertenecen, algunos autores recaen en los vicios denunciados en su discurso. Particularmente en lo concerniente al cuerpo. Otto Maduro tiene una idea de por qué la teología de la liberación parece relegar a segundo término este tema y denuncia la falta de reflexión en torno a la corporalidad:

Esta dimensión ha sido bastante descuidada y evadida por la mayoría de las teologías de la liberación (dentro y fuera de Latinoamérica). Quizá buena parte de la razón se halle en que quienes más han disfrutado de tiempo, preparación, autoestima, financiamiento, público cautivo, apoyo institucional conexiones y canales de distribución para producir teologías de la liberación han sido varones ministros de iglesias cristianas – y en Latinoamérica, sacerdotes católicos, es decir, varones sujetos al celibato sacerdotal, con todas las presiones y limitaciones inherentes a esa condición religiosa particular.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Berryman (2003), p 83.

<sup>28</sup> Maduro, Otto, *¿Una vez más liberar la teología? Una invitación autocrítica latinoamericana* en José Ferraro (coord.), “Debate actual sobre la teología de la liberación”, Vol. 2, Ítaca- UAM, México. 2007, p. 57.

A fin de dar cauce a la crítica de Maduro nos proponemos analizar desde la *utopía cristiana* de Ignacio Ellacuría sus propuestas de recuperación del cuerpo individual y colectivo, en la idea de pueblo crucificado y de transformación de la realidad como resultado de la praxis de éste. Para el cumplimiento de tal responsabilidad nos es imprescindible colocarnos en la cotidianidad. De otra manera, sería imposible realizar este esfuerzo reflexivo.

Sin embargo, esta praxis liberadora no estaría completa, si se deja de lado el aspecto más cotidiano a la existencia humana. Por supuesto, nos referimos al cuerpo. Éste entendido como la definición de Rico Bovio citada por Cerutti: “Definiré cuerpo, por tanto, como la totalidad articulada de un ser, en este caso el humano, en el conjunto de sus aspectos visibles e invisibles; perceptibles o únicamente infebriles por medios indirectos”<sup>29</sup>. Posteriormente el mismo Cerutti, afina la idea de cuerpo, citando a Norma Durán, que lo conceptualiza como un ente en el cual todos sus aspectos se complementan:

La percepción aparece así reconceptualizada o vaciada en marcos de consideración o matrices significativas. Prioritaria pero no necesariamente enemistada con la razón, en la medida en la que el cuerpo se constituye en “el lugar” donde ambas facultades se sintetizarían, al punto que no puede darse una sin la otra<sup>30</sup>

En otras palabras, no tenemos un cuerpo, somos cuerpo. No hay duda, la realidad nos interpela en el día a día y no podemos dejar la reflexión incompleta haciendo divisiones ficticias en el ser humano. Así un pensamiento que pretende reivindicarse como liberador, necesariamente debe tomar en cuenta la existencia

---

<sup>29</sup> Cerutti Guldberg, Horacio (2009), p.19.

<sup>30</sup> *Idem.*

en tanto cuerpo como unidad horizontal de varios aspectos tangibles e inmateriales del sujeto.

Ahora es importante no caer en reduccionismos sobre la propuesta de Ellacuría, pues fácilmente podría (mal) entenderse en su discurso cierta idealización y/o homogeneización de la noción de pobre con otras ideologías. Es más, se podrían confundir los postulados de este pensador con la propuesta de clase social operante en el discurso de Marx o con el de estrato social del discurso de Bourdieu. Observamos en el jesuita, la superación de clichés simplificadores en el sujeto emergente como antagonista del sistema. Parece adelantarse un poco a la explicación de Aníbal Quijano sobre “el sujeto antagonista del capital (el cual) no es más uno solo y homogéneo, sino por el contrario una vasta pluralidad heterogénea, con una diversidad de identidades e intereses concretos”<sup>31</sup>. Cuando Ellacuría habla de pobre no se refiere a la homogeneización del cuerpo colectivo de “la obra salvífica de Jesús en unidad con el pueblo desde la perspectiva de su pasión y muerte”<sup>32</sup>. La construcción del Reino de Dios en la tierra. Para esto se vuelve indispensable, en un primer momento, la satisfacción de las necesidades del cuerpo, sobre todo para aquellos que por circunstancias económicas se ven obligados a desentenderse de éstas. No nos confundamos, no es dejarnos llevar por el actual culto al cuerpo hedonista, vanidoso y artificial, sino asumir los niveles bajos de subsistencia que permitan la existencia digna de todos. Es sobre todo, la superación de la situación actual. En palabras de Cerutti, se trata de la práctica “de una ética respetuosa de las necesidades de los cuerpos que somos, frente a una sociedad donde el consumismo hace perder de vista las necesidades básicas y, mucho más, las necesidades radicales”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Quijano, Aníbal, “El trabajo al final del Siglo XX”, en *Ecuador Debate*, Agosto 2008, (Quito), núm. 74 p 196.

<sup>32</sup> Ellacuría, Ignacio, “Utopía y profetismo. Un ensayo concreto de soteriología histórica” (1989) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000. p 239.

<sup>33</sup> Cerutti Guldberg, Horacio (2000), p 20.

La Teología de la Liberación está presente en la vida diaria en tanto que representa el ejercicio de la espiritualidad del sujeto desde su religiosidad. “Esta teología ha tenido el enorme mérito de partir de la praxis, de la experiencia directa, del contacto con el pueblo, y ello le ha permitido percatarse de que la liberación no es un proceso teórico o abstracto que se puede representar o reducir a criterios generales”<sup>34</sup>. La diferencia con la teología católica tradicional radica en su concepción de trascendencia hacia el reino de Dios. Para ésta el acceso al reino sólo es posible mediante la aceptación pasiva de las injusticias y jerarquizaciones sociales opresoras del pueblo, como signo de bondad. El sufrimiento y las carencias son una especie de fuego purificador donde el alma atrapada en el cuerpo, por medio del sufrimiento, es preparada para la paz total de la vida eterna. Esto queda implícito en la interpretación de Mateo del sermón de la montaña, pues en este pasaje se deja perfectamente claro cómo debe ser la actitud hacia las condiciones adversas en la vida, ya que estas últimas son una serie de pruebas para ganarse el derecho de entrada al paraíso. Una especie de pasividad estoica será reconocida, tras la desaparición del plano físico, con la satisfacción de las necesidades de la cual fue privada en vida. “Bienaventurados los mansos, porque ellos recibirán la tierra por herederos”<sup>35</sup>.

No es extraño encontrar en las concepciones religiosas la idea del sufrimiento como purificador del alma para entrar al mundo prometido. El problema de la cosmovisión católica conservadora está en la radicalidad de su discurso, en contraste con la moderación de su aplicación. Los ricos pueden literalmente “pagar” este tipo de pruebas, en el mejor de los casos recurriendo a la caridad. Es decir, “devuelve” en forma de limosna una parte de la riqueza que ha tomado del trabajo ajeno, calmando sus culpas y dicho sea de paso, deduciendo impuestos.

---

<sup>34</sup> Díaz Núñez, Gerardo, “Utopía y liberación: la teología de la liberación a treinta años de su surgimiento”, Horacio Cerutti Guldberg *et. al.* (Coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, UNAM-CCyDEL, 2006, p 151.

<sup>35</sup> *Versión Casiodoro de Reina (1569)*, Ed. Cipriano de Valera, Asunción, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960. Mateo 5, 5.

Aunado a esta excluyente invitación al conformismo, se va a intentar tergiversar el discurso de Cristo, moderando su posición frente a los ricos: no se va a negar la predilección de Dios por los pobres y los oprimidos, pero recurriendo a Mateo se va a matizar este *ser pobre* de una definición económica a una virtud metafísica. Con esto se da una salida a los poseedores de riqueza, prácticamente suprimiendo los sufrimientos corporales causados por la pobreza, para ser interpretados como una especie de penitencias restringidas al espíritu. Mateo interpreta las palabras de Jesús cómo “Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos”<sup>36</sup>. Con esto, para algunos sectores de la Iglesia, la pobreza deja de representar hambre, dolor, opresión y desigualdad para convertirse prácticamente en un estado de conciencia. Cuando lo cierto en el discurso del Mesías cristiano es la existencia de crítica, reproche, así como una certera condena a los ricos. También recurriremos a Mateo para afirmar: “Otra vez os digo, que es más fácil hacer pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios”<sup>37</sup>.

En el tenor del juicio a la riqueza a costa del trabajo ajeno, Ellacuría en una entrevista para la televisión salvadoreña seguirá el camino trazado por Cristo en los evangelios, afirmando contundentemente “Nadie tiene derecho a lo superfluo cuando no todos tienen derecho a lo necesario”<sup>38</sup>. De esta manera Ellacuría, a nombre de la Teología de la Liberación, no sólo postulará una posición de rechazo al sistema donde se permite la opresión del ser humano. De igual forma, al situar de nuevo el concepto de pobre en lo económico, enfatiza lo mencionado por Luis Gerardo Díaz Núñez

---

<sup>36</sup> Mateo 5,2

<sup>37</sup> Mateo 19,24.

<sup>38</sup> Ellacuría, Ignacio, “Ignacio Ellacuría, analizando la pobreza y la exclusión” en *Audiovisuales UCA*, (San Salvador, El Salvador), 2010. Disponible en la red: [http://www.youtube.com/watch?v=\\_VGTvqQZaiU](http://www.youtube.com/watch?v=_VGTvqQZaiU)

[...] no hay pobres, hay empobrecidos por un sistema depredador y violento que genera estructuras de muerte. Allí la teología de la Liberación proclama a un Dios de vida, por lo tanto, la Iglesia y la teología auténticamente cristiana deben aspirar, por más oscuro que se vislumbre el futuro, a la superación de este sistema injusto. El verdadero fracaso de este movimiento sería el renunciar a la gran utopía de instaurar el Reino de Dios, donde haya pan y techo para todos. Algo que es perfectamente posible si fuésemos capaces de vencer la ambición y el egoísmo con que nos ha permeado el sistema capitalista y nuestra frágil naturaleza humana.<sup>39</sup>

Quizá recuperando a Lucas, cuando afirma: “Más ¡ay de vosotros, ricos! porque ya tenéis vuestro consuelo”, se reconocen las consecuencias sobre el cuerpo de estas relaciones de dominación y miseria, en tanto son demostración asequible de la maldad operante en el sistema que impide la construcción del Reino de Dios en la tierra<sup>40</sup>.

Los teólogos de la liberación, como es el caso de Ellacuría, no se limitan a demostrar los vicios del sistema, son capaces de observar la relación dialéctica existente entre ricos y pobres<sup>41</sup>. Ellacuría es claro en este sentido, cuando afirma:

---

<sup>39</sup> Díaz Núñez, Gerardo (2006), p. 159.

<sup>40</sup> Nos referimos a los problemas de desnutrición, enfermedades físicas y mentales, problemas de aprendizaje e incluso envilecimiento, se hacen visibles en el cuerpo integral. Bajo este entendido, no existen humanos malvados *per se*, sino personas atrapadas en la dinámica del sistema obligados a actuar despiadadamente para sobrevivir. El problema se vuelve crítico para estos sujetos cuando naturalizan estas conductas. *Cfr.* Lucas 6,24.

<sup>41</sup> Si entendemos la riqueza como la acumulación de capital obtenida del trabajo de otros en forma de mercancías, entonces mientras menos disfruten los pobres del fruto de su trabajo, más se abrirá la brecha de injusticia entre unos y otros. En otras palabras, la continuación de estas dinámicas asegura a los ricos la conservación y crecimiento de su riqueza, así como los pobres pueden dar por sentado el volverse cada vez más miserables.

Pobre es, además, un *concepto dialéctico* (...) establece una relación dialéctica entre ambos; hay ricos “porque” hay pobres y hay pobres “porque” hay ricos. Si todos los hombres tuvieran niveles bajos de subsistencia, no serían propiamente pobres; sólo lo son cuando se da una diferencia social en la propiedad y la disposición de los recursos materiales y, sobre todo, cuando esta diferencia social es causada por la interacción de unos hombres sobre otros, de unos grupos sobre otros (...) cuán tradicional, cuán arriesgado y profundo está el concepto dialéctico de pobre, que hoy se quiere eludir con el pretexto de que lleva a una lucha de clases.<sup>42</sup>

En la cita anterior se observan varios puntos nodales de reflexión ellacuriana. Defiende la metodología marxista de análisis de la realidad, critica el miedo de la Iglesia para hablar de la desigualdad en términos dialécticos contrapuestos. Señala la operatividad de la misma desigualdad como un fenómeno de origen social sin soporte divino. Desmitifica la supuesta naturalidad de estas relaciones económicas. Luis Díaz Núñez va a retomar las críticas del sacerdote vasco-salvadoreño, agregando:

Lo que se teme no es el marxismo. La sociedad y la propia iglesia conservadora lo que teme es a Dios. A ese Dios que libera, que legitima la lucha de los oprimidos y acompaña hasta el sacrificio. No aceptan que la opción por los pobres nazca del corazón de la fe cristiana y de la esencia del propio concepto bíblico de Dios. Les gustaría que naciese del marxismo y de las ideologías de izquierda. Esta es la incomprensión y la calumnia que las autoridades doctrinales de Roma propagan por todo el mundo<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Ellacuría, Ignacio, “Pobres” (1983) en *Escritos teológicos*, Vol. II, UCA Editores, San Salvador, 2000, pp. 174-175.

<sup>43</sup> Díaz Núñez, Gerardo (2006), p. 154.

Este Dios liberador puede ser encontrado en el evangelio. Allí rastreamos la posición del Verbo hecho hombre. Él exhibe las relaciones desiguales del sistema, las plantea como construcciones sociales, por lo tanto reversibles. Para esto el pasaje de Mateo anteriormente citado es contrastado con la versión de Lucas del Sermón de la Montaña: “Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados”<sup>44</sup>. Es en el cuerpo, hambre y sufrimiento, los lugares donde para Lucas se manifiesta la maldad del sistema. Ahora es imprescindible el solucionar cómo se sacia esa hambre; si se hace en un plano metafísico tras la muerte o por medio de una *praxis* liberadora.

Es momento de continuar con “este filosofar (que) ha sido, es y seguirá siendo posible al pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla”<sup>45</sup>. Debemos definir hacia dónde apunta Ellacuría con la transformación de la realidad. Definitivamente reflexiona con miras a la construcción del Reino de Dios en la tierra, en este sentido el Reino no es una metáfora: es la “plenitud y realización de la esperanza cristiana, capaz de hacer más humano, más libre, más digno al ser humano”<sup>46</sup>. Deja de ser la promesa de un porvenir intangible en recompensa a un largo camino de penurias. Radica en la historia, único lugar donde se da la revelación de Dios al hombre, necesariamente se construye en la realidad. “Se trata, por consiguiente, de un proceso indefinido, abierto, y supone la creación progresiva de condiciones materiales y objetivas para que la realidad vaya tomando concreción real”<sup>47</sup>. Se vuelve una necesidad contrastada por “la existencia de una gran parte de la humanidad literal e históricamente crucificada por opresiones naturales y, sobre todo, por opresiones

---

<sup>44</sup> Lucas 6, 21.

<sup>45</sup> Cerutti Guldberg, Horacio (2000), p 33.

<sup>46</sup> Díaz Núñez, Gerardo (2006), p. 151.

<sup>47</sup> Samour, Héctor, *Voluntad de liberación: La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Editorial Comares, 2003, p. 280.

históricas y personales”<sup>48</sup>. En este sentido, la designación de pueblo crucificado para referirse a los pobres va más allá de una fuerte y ¿escandalosa? imagen religiosa. Por un lado, es la primera muestra de articulación del cuerpo sufriente en algo más amplio. Se trata de la conformación de una colectividad unida por la situación de opresión. La pobreza los caracteriza, pero no los homogeniza. Cada uno de ellos posee ciertas especificidades que los diferencia de los demás, con lo cual conservan su identidad.

Por otro lado, al comparar el sufrimiento cotidiano de este cuerpo colectivo, con el dolor de la pasión y muerte de Dios hecho cuerpo, nuestro autor comprende la importancia de su papel como intelectual orgánico, dirigiendo sus esfuerzos a la teorización de una sólida propuesta identitaria a reivindicar. Cerutti comprende lo dramático de la concepción del dolor como manifestación de vida y lo lleva al terreno del control político, cuando menciona:

[...] es siempre este cuerpo que soy el que padece o disfruta. Así lo ha mostrado el horror de la tortura como mecanismo central de la violencia estructural, del terrorismo de estado aplicado a mansalva durante periodos críticos de nuestra historia reciente y nunca abandonado como recurso de “governabilidad”<sup>49</sup>.

El sacerdote vasco-salvadoreño en esta visión soteriológica del devenir humano, “aclara el carácter *histórico* de la salvación de Jesús y el carácter *salvífico* de la historia de la humanidad crucificada, una vez aceptado que en Jesús se da la salvación y que en la humanidad ha de darse la realización de esa salvación”<sup>50</sup>. Aquí la historia asume su lugar como escenario, tanto de la lucha por la liberación, como de la salvación de la humanidad y de la construcción del Reino de Dios: “[...]”

---

<sup>48</sup> Ellacuría, Ignacio, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica” (1984) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000. p 137.

<sup>49</sup> Cerutti Guldberg, Horacio, (2009), p.20.

<sup>50</sup> Ellacuría, Ignacio (1984), p.139.

la historia no sólo es el lugar de la realización humana, sino que es el lugar pleno de la realización de la realidad". Se vuelve irrenunciable el definir tan importante concepto.

En *El sujeto de la historia*, Ellacuría afirmará "tres niveles de historia: la totalidad del proceso histórico a lo largo de tiempo y espacio; un trozo importante del proceso histórico con especial acento en los cambios históricos y el nivel biográfico o estrictamente comunitario"<sup>51</sup>. De lo anterior, se desprende la idea del recorrido de acontecimientos como en una especie de gran marcha donde la humanidad camina junta, hombro con hombro. Por lo tanto, las acciones de cada sujeto en lo individual afecta a los otros en lo colectivo.

En el primer nivel de la historia se encuentra el recorrido de la humanidad durante su existencia. Llamamos proceso histórico a la fuerza movilizadora, inserta en el conjunto de las acciones humanas, donde como si se tratara de una bola de nieve que se convierte en avalancha, los sucesos de los cuerpos están relacionados intrínsecamente, potenciándose unos a otros, con lazos no lineales, en tiempo y espacio de convivencia, dirigiéndose irremediabilmente –al menos para nuestro autor- hacia la salvación de la humanidad. Se registra la existencia de la humanidad como parte de la creación y se posibilita su avance hacia la salvación, puesto que es el único fin posible para lo hecho por el Verbo. Al tratarse del recorrido histórico de toda la creación, su discurrir ya ha sido contemplado por Dios, asentándose en las escrituras. De esta forma, si todo lo existente está contenido en el Libro y todo lo contenido en la Biblia es histórico, entonces todo lo existente es histórico. Por lo tanto, a pesar de que la existencia de Dios, en teoría es transhistórica, éste sólo puede revelarse a la creación en la historia debido a la

---

<sup>51</sup> Ellacuría, Ignacio, "El sujeto de la historia" (1987) en *Cursos universitarios*,UCA editores, San Salvador, 2009, p 281.

historicidad inmanente en ésta (la creación), imposibilitando cualquier otra forma de manifestación.

A este primer nivel de historia pertenecen todos los acontecimientos de la humanidad. Se trata del continuo proceder de los sucesos humanos hasta su salvación. En este sentido, Samour, utilizando las palabras del mismo Ellacuría, aclara cómo se da la relación historia –revelación con la realidad – humanidad:

La historia es revelación en acto, el acto mismo de la revelación de la realidad. Qué es la realidad últimamente sólo lo sabremos en su hacerse historia; lo que se revela es la realidad misma que se va realizando y la realidad así revelada se convierte en la verdad de la historia. La historia es así revelación y principio de revelación.<sup>52</sup>

El segundo nivel, podemos entenderlo como una manera donde los acontecimientos de la humanidad hacen cambiar de dirección a la historia. En la estrambótica, irónica, a veces trágica marcha de acontecimientos a la cual hace referencia Ellacuría en el primer nivel podemos localizar momentos de ruptura, quiebres del sentido hacia donde se desarrollan los sucesos históricos, observándose una especie de cambio de vías en el proceder de la humanidad. Cuando hablemos de estos espacios de tensión, tendremos a bien llamarlos *coyunturas*<sup>53</sup>. Estas desviaciones pueden originarse por diversos motivos, no necesariamente se deben a cambios políticos, pero podemos dar por sentado que todos ellos modificaron la cotidianeidad humana, manifestándose en los niveles político-económicos, afectando lo social.

---

<sup>52</sup> Samour, Héctor (2003), pp. 280-281.

<sup>53</sup> Sobre “ritmos espontáneos” o “coyunturas”, entendiendo a las coyunturas como momentos de tensión histórica donde las estructuras y las superestructuras se vuelven vulnerables al cambio y su transformación. Cfr. Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Ed. Crítica, Barcelona 1980, p45.

Ejemplo de lo anterior está en 1492, el supuesto Descubrimiento de América - aparentemente un avance geográfico, desde una perspectiva simplista- sólo debió cambiar lo establecido en la cartografía y la geografía, pero trajo consigo una transformación total de la cultura occidental. En lo económico, la confirmación del mundo geográfico abrió nuevas rutas comerciales. El encuentro con nuevas tierras significó la oportunidad de apertura de nuevos mercados, consolidándose el mercantilismo como medio hegemónico de circulación de las mercancías. Inaugurándose lo que Immanuel Wallerstein llama el sistema mundo, situación que junto a la acumulación originaria de metales preciosos americanos fue condición de posibilidad para el capitalismo actual. En lo jurídico, como mencionábamos líneas arriba, las disputas por la guerra justa al Nuevo Mundo, pusieron la base de las discusiones del Derecho internacional actual. En lo político, la reorganización de los poderes en los Estados europeos, causada por los extensos territorios añadidos al imperio español, resultó en nuevas formas de organización del poder en Occidente.

Otro ejemplo se da a mediados del siglo XIX. El mejoramiento de la máquina de vapor. Nuevamente un avance meramente tecnológico, cuya influencia quizá se hubiera limitado a lo económico por las consecuencias que trae la nueva velocidad de trabajo en las fábricas desembocó en la Revolución Industrial. Sin embargo, los cambios en la cultura occidental se dejaron sentir con la misma intensidad que en el ejemplo anterior. En lo económico, la reducción de tiempo en los procesos productivos provocó la fabricación en masa y el abaratamiento de las mercancías, afianzándose el capitalismo salvaje como modo de producción imperante. En las relaciones internacionales, el momento de bonanza para los países centrales industriales, traída por la nueva división internacional del trabajo, produjo un mayor empobrecimiento de las periferias, quienes asumieron su papel como productores de materias primas. De igual forma, hacia finales del siglo XIX se inauguró una nueva época de colonialismo en África y Asia. En lo social, las inhumanas

condiciones de trabajo, junto a la influencia de las nacientes ideologías anti sistémicas como el comunismo y el anarquismo, desembocaron en movilizaciones masivas de obreros, exigiendo mejoras en sus condiciones de trabajo. Así mismo, se insistía en la promulgación de leyes laborales para la protección del obrero. En lo político, la pujanza del capitalismo, aunado a la reticencia del Estado a las ideologías de izquierda, provocó el endurecimiento de la represión y la imposición de la sociedad europea en la periferia.

En resumen, el segundo nivel de la historia en Ellacuría se puede definir como el momento donde se actualizan las posibilidades, en el sentido zubiriano del término. Las contradicciones sistémicas que dan lugar a la tensión utópica se potencializan, dándose los cambios necesarios para trastocar la estructura del modelo sistémico. Estos complejos puntos de divergencia se materializan en movimientos sociales, sujetividades emergentes, que entienden como origen de su opresión las contradicciones dentro del sistema y protestan contra el discurrir de sus vidas<sup>54</sup>. A este respecto, Cerutti, siguiendo la línea de Roig, dirá “La protesta frente al poder generará otro poder, un contra poder que hará saltar por los aires los frenos y tapabocas que impiden la realización plena de lo humano con dignidad”<sup>55</sup>.

El tercer nivel se refiere a un modo más individual de división, la historia biográfica de un pueblo o de un sujeto histórico definitivamente afecta al resto de humanidad, aunque su influencia no necesariamente es tan directa. Este último espacio temporal, está dentro del primer nivel, puesto que, tanto los pueblos como los

---

<sup>54</sup> Utilizamos este concepto desarrollado por Arturo Andrés Roig para designar: “Sujetividad para el filósofo argentino, es un término ligado al ejercicio positivo de un sujeto (individual o colectivo) que se coloca a sí mismo como valioso. Se trata de un acto valorativo y de reconocimiento. La sujetividad no es mero sinónimo de subjetividad, en tanto arbitrariedad o mera noción particular.” Ramírez Fierro, María del Rayo, *Utopología desde Nuestra América*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2012 p.84.

<sup>55</sup> Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva- UACM, Madrid 2009. p. 176.

humanos pertenecen al proceso histórico. Actúan dentro del segundo nivel, cuando son los actores en el cambio de camino en el proceso histórico. Como explica Samour: “Para Ellacuría no hay sujeto anterior a la historia; los sujetos históricos pueden constituirse en sujetos de la historia siempre”<sup>56</sup>. Las prácticas humanas adquieren sentido sólo como la manifestación del desarrollo conductual del género animal habitante del planeta con mayor influencia en su deterioro y el única capaz de decidir su destino en lo colectivo. Por lo tanto, se merecen un propio espacio temporal desde donde puedan ser tomados en cuenta, para ejercer

Una praxis, que de modo general designa la negación superadora, operativa y eficaz, del mal y la negatividad históricos en función de su superación o trascendencia hacia un horizonte utópico de plena positividad. Y que supone, para ser inteligible, el concepto de sujeto y, más específicamente, el concepto de sujeto colectivo o sujeto social. Un sujeto que a la vez es sujeto de la praxis, es también, por otra parte y en cierta medida, el producto de la misma, según aquello de que en el mismo hacer se va haciendo asimismo, va dando más de sí y, por consiguiente, va siendo cada vez más.<sup>57</sup>

Al utilizar la siguiente metáfora esperamos no forzar demasiado el discurso. Si relacionamos el primer nivel de la historia en Ellacuría, es decir, al proceso histórico con un tren avanzando a toda velocidad hacia la salvación. El primer nivel, aunque susceptible a obstáculos en su camino, va a llegar a la terminal donde la salvación se vuelve una realidad, pero este final sólo es posible una vez que los sujetos asuman su rol como herederos de la obra de Cristo, constructores del Reino. Samour cita a Ellacuría para poner luz sobre cómo será esta toma de conciencia, materializándose en accionar consecuente con la nueva actitud, “[...] entendida ésta como un proceso de realización que va dirigido a lo estructural. La praxis no es, en este sentido, cualquier tipo de acción sino aquella que hace uno -

---

<sup>56</sup>Samour, Héctor (2003), p. 284.

<sup>57</sup>*Ibid.*, p. 282.

o varios o un grupo- como parte de un cuerpo social y va dirigida a transformarla realidad desde sus goznes estructurales”<sup>58</sup>.

En congruencia con la metáfora, el segundo nivel de la historia será el resultado de la aplicación de esta praxis en las estructuras de la realidad, Por lo tanto, las coyunturas se leerán como los obstáculos, retrasos y problemas encontrados por el tren en su camino, lo cual va a obligar al maquinista, o bien a cambiar el rumbo, a bajar de la locomotora y quitar el obstáculo, incluso, a esperar en la vía obstruida hasta la llegada de quien pueda quitar ese obstáculo. En otras palabras, cuando las condiciones del camino obligan a modificar la dirección de la locomotora, el conductor tendrá la facultad de accionar una palanca, permitiendo el arribar a un punto u otro dentro del sistema ferroviario u organizarse en lo colectivo para encontrar por sí mismo una solución a sus problemas.

Finalizando la metáfora, el movimiento de la máquina en general y la posibilidad del cambio de vías serían imposibles sin la capacidad motriz generada por el personal laborando dentro del tren, al cual Ellacuría se va a referir como el tercer nivel, es decir la biografía individual y colectiva. Aquí volvemos a la idea de un cuerpo colectivo trabajando en conjunto para despejar el camino a la salvación. Sólo una subjetividad actuante en el proceso histórico permitirá la constitución de momentos en la marcha de la historia donde le sea posible el cambio de la dirección de la historia. Apoyando lo anterior, para Samour:

La visión ellacuriana de la estructura histórica, incluye como momento suyo no sólo elementos subjetivos, sino también sujetos personales múltiples, lo cual permite atribuirle al posible sujeto de la historia una condición realista que, sin recaer en el idealismo del sujeto, tampoco niega el carácter de sujeto de la historia estrictamente tal que puedan llegar a tener

---

<sup>58</sup> *Idem.*

las persona y los colectivos sociales o la humanidad misma. En efecto, al ser parte de la estructura histórica los sujetos históricos no aparecen como algo que este fuera-de o sobre la estructura, pero tampoco necesariamente como algo que está por-debajo-de o sometido-a la estructura sin especificidad alguna de sujeto<sup>59</sup>.

Ahora nos compete analizar el proceso de transformación de cuerpo integral en cuerpo colectivo. El sujeto unitario al asumirse como valioso se integra con otros sujetos con quienes comparte una realidad inaguantable a transformar, así como una actitud crítica y creativa ante sus circunstancias<sup>60</sup> con miras a la conformación de una colectividad<sup>61</sup>, a la cual designaremos *sujeto social histórico activo*, a quien se le ha encargado la construcción del Reino, paralelamente a la conformación del giro cultural capaz de encaminarnos a la civilización del trabajo. A partir de aquí, intentaremos vislumbrar como debería de ser la actitud de este sujeto en la transformación de la realidad.

Lo anterior nos deja una interrogante ¿cómo se convierte el sujeto colectivo en sujeto histórico activo? Para responder a esta pregunta primero debemos hacer evidentes las distintas características del sujeto histórico en relación al sujeto liberador. Aunque de lo expuesto a lo largo de este capítulo se puede inferir esta diferenciación consideramos necesario hacerlo implícito. Nos apoyaremos en la definición de Samour:

---

<sup>59</sup>Samour, Héctor (2003), p. 284.

<sup>60</sup>Cfr. CeruttiGuldberg, Horacio (2000)

<sup>61</sup> Descartamos el concepto de comunidad, en este término encontramos una inexorable limitación espacial y temporal para la composición de un sujeto social. En este sentido, la colectividad nos abre extensos camino para construir un contrapoder desde diversos entornos. En otras palabras, defendemos la posibilidad de integración desde la construcción de espacialidades y temporalidades alternativas. Por el momento hasta aquí dejamos esta idea para retomarla y ampliarla más adelante.

Reducir el sujeto de la historia al sujeto de la liberación es un incorrecto, pues el sujeto de la historia no tiene necesariamente que constituirse como sujeto liberador. Teóricamente se podría constituir un sujeto de la historia que no sea realmente liberador, aunque la recíproca no es cierta. Si no hay posibilidad para que se dé un sujeto de la historia, difícilmente se puede hablar de un sujeto de liberación. La posibilidad de constitución de un sujeto social liberador depende de la posibilidad de constitución de un sujeto histórico activo, que como tal tiene más carácter de sujeto y desde el cual el sujeto liberador puede ser más plenamente sujeto y no meramente agente y actor.<sup>62</sup>

En lo dicho por el investigador salvadoreño, se da por sentado la posición de Ellacuría, donde se confiere la responsabilidad de la transformación de la realidad al pueblo, con sus propias manos, sin la necesidad de caudillos, a través de la organización popular. En las condiciones inaguantables en donde se desarrolla el ser humano, “el pueblo crucificado” debe tomar conciencia de las causas de su situación, conformando una entidad horizontal colectiva, con la cual puede combatir, revirtiendo las condiciones inhumanas del sistema donde vive. Este sujeto histórico activo social es el resultado de la conjunción de las potencialidades del ser humano, donde puede verter sus aspiraciones de liberación, sin miedo de comprometer su individualidad. Más bien, hablamos de la articulación en un solo ente colectivo, de las necesidades, aspiraciones y proyectos de cuerpos individuales. De nuevo recurrimos a Cerutti para darle forma a esta aseveración: “Cuerpo somos no sólo individualmente sino colectivamente y esto conlleva una serie de consideraciones donde las dimensiones institucionales deben ser asumidas”<sup>63</sup>. Las Comunidades Eclesiales de Base serán el más vivo ejemplo de este esfuerzo, donde la democracia es (re)significada para elevarse por encima de la simple elección de representantes y materializarse en un cuerpo

---

<sup>62</sup>*Ibid.*, p. 278.

<sup>63</sup>CeruttiGuldberg, Horacio (2009), p.20.

colectivo, sujeto de la historia, en tanto continuador de la labor de Cristo como portador del anuncio de la Buena Nueva y constructor del Reino<sup>64</sup>.

La tarea está en:

Posibilitar que los seres humanos se vayan constituyendo en actores y autores de su propio proceso histórico, a través de la creación de condiciones de todo tipo en las que, por su mismo carácter, aquellos den más de sí, al poder liberar y explayar todas las potencialidades y capacidades de su poder realizador<sup>65</sup>

Para la humanidad, pero en especial para los pobres, buscar la verdadera liberación se trata de una conciencia de su situación y de asumir su papel como sujetos de la historia, para transformar la realidad, así como de denuncia de la supuesta “naturalidad” de esta realidad, donde ellos normalmente pierden, siendo forzados a su resignación eterna a ésta.

En el caso del resto de la población, se trata de un momento de elección. Por un lado, para las llamadas clases medias implica una toma de posición, entre un acto de solidaridad para con los empobrecidos por el sistema, sumándose al proyecto liberador, sea cual sea la forma en la que se le quiera ver o bien mantenerse en su sitio de confort, donde las “benevolencias” de la realidad actual les proporciona lo necesario para sobrevivir, hasta que alguna de las continuas crisis los conviertan en nuevos empobrecidos. Mientras tanto, para las clases altas necesariamente implica un cambio de paradigma: ejercer lo necesario para llegar a una negación

---

<sup>64</sup>Cfr. Berryman, Phillip (2004). pp. 61-75.

<sup>65</sup>Samour, Héctor (2003), pp. 278-279.

superadora de la situación del pobre, trastocar las relaciones sociales en las cuales se permite su riqueza a costa de la pobreza de la mayoría de la población, como consecuencia de lo anterior, se vuelve imperativo reconfigurar el término solidaridad, elevándolo a la verdadera empatía por la otredad, dejando fuera las limosnas para calmar la conciencia. En este sentido,

La liberación tiene en Ellacuría, consecuente con su visión estructural de la realidad humana, un carácter integral: “a partir de una liberación de las necesidades naturales –lo cual no supone su anulación sino su superación- y de los principios deshumanizadores del hombre, éste va a la conquista de una libertad cada vez mayor, una libertad para ser realmente lo que tiene que ser”<sup>66</sup>.

La *opción por los pobres* se convierte en compromiso con la utopía cristiana y la construcción del Reino, “esta opción, decisión, elección, toma de partido significaba inicialmente colocarse del lado de los pobres, al asumir todos los costos de tal actitud”<sup>67</sup>. Para creyentes y no creyentes esta actitud implica un punto de convergencia, donde la solidaridad en la construcción de un mundo mejor implica la construcción de un cuerpo colectivo universal. Cerutti cita a Gustavo Gutiérrez para complementar esta idea, diciendo:

Se trata de una solidaridad profunda y permanente de una inserción cotidiana en el mundo del pobre. De otro lado, la palabra “opción” tampoco supone necesariamente que quienes la hacen no pertenecen al mundo de los pobres; así en muchos casos, pero conviene precisar que los mismos pobres deben tomar también esta decisión<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> *Idem.*

<sup>67</sup> CeruttiGuldberg, Horacio (2009), p. 15.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p16.

En la reflexión teológica de Ellacuría no encontramos una pretensión de liberación metafísica. No se trata de alcanzar la santidad por medio de resistencia a las necesidades del cuerpo para acceder a un nivel superior de vida (¿más bien de no vida?), ya que es el alma ajena al cuerpo, quien accede a un nivel superior de existencia. Para el autor vasco-salvadoreño el cuerpo-tanto en lo colectivo como en lo individual- va a ocupar un lugar importante en la concepción soteriológica de la historia. Es fundamental la relación entre cuerpo integral, sufriente, sensible, espiritual con la realización del Reino en el proyecto de utopía cristiana.

Para nuestro pensador, la utopía jugará un papel importante en la relación entre sujeto colectivo y realidad. Por lo tanto, en el siguiente capítulo nos vemos obligados a hacer una somera inserción en los alcances teórico- prácticos de este concepto.

**CAPÍTULO II.**

**EL PAPEL DE LA *TENSIÓN UTÓPICA* EN LA  
CONSTRUCCIÓN DEL REINO:**

**PERTINENCIA E IMPORTANCIA DEL PENSAMIENTO  
UTÓPICO PARA NUESTRA AMÉRICA**

La utopía es un desafío y una movilización, ya que entendida con fuertes matices marcusianos no anhela la irrealidad, sino que pretende la realización de un mundo que es ya posible, materialmente posible, pero que se ve obstaculizado en su concreción por la acción bloqueante de las sociedades establecidas

Horacio Cerutti

Con lo expuesto hasta el momento podemos seguir en nuestro camino argumentativo. Una vez articulada la relación entre cuerpo y el concepto de sujeto social histórico activo, podemos analizar cómo éste último interactúa con la realidad que lo interpela. Sin perder de vista la historicidad inmanente a esta subjetividad, debemos ser capaces de concebir la existencia de un futuro potencialmente posible en el presente. Dando por sentado lo anterior, se vuelve inexorable el darnos a la tarea de buscar un horizonte hacia dónde la colectividad pueda dirigir sus esfuerzos. Hablamos no sólo de un lugar donde construir el Reino, sino un espacio donde la mera concepción de un mundo diferente tenga sentido por sí misma.

La contrastación entre la realidad vivida por el género humano y la posibilidad de un mejor acontecer de las cosas provoca que “En la actualidad los hombres buscan en todas partes saber dónde están, a dónde van y qué pueden hacer –si es que pueden hacer algo- sobre el presente como historia y el futuro como responsabilidad”<sup>69</sup>, respondiendo a los obstáculos impuestos por la realidad. En este sentido, el dar cauce y buscar solución a las contradicciones surgidas dentro de nuestras sociedades “no es fatal arrogancia sino necesidad. Se piensa por necesidad de transformar lo intolerable. Aún cuando quede abierta la pregunta de cuáles serían los valores y necesidades que guiarían esa transformación, para sortear el círculo vicioso probable de un pensar determinista”<sup>70</sup>. La necesidad de

---

<sup>69</sup> Mills, C. Wright, *La imaginación sociológica*, México, FCE, 2009. p. 178.

<sup>70</sup> Cerutti Guldberg, Horacio, *Utopía es compromiso y tarea responsable*, Monterrey, CECyTE, NL,

realizar la historia sólo puede ser encarada por la praxis de la conjunción de corporalidades de una colectividad constituidas en un sujeto histórico social activo, asegurándonos así la articulación de los deseos y metas de las subjetividades emergentes en un horizonte común. De lo contrario, según Mills se corren dos riesgos:

Por una parte, la realización de la historia puede pecar de omisión o incumplimiento pues los hombres pueden seguir renunciando a hacerla deliberadamente, dejándose llevar a la deriva; por otra parte, la historia puede ser realmente hecha, pero por pequeñas minorías sin responsabilidad efectiva ante quienes deben esforzarse en sobrevivir a las consecuencias de sus decisiones y omisiones<sup>71</sup>.

Hasta aquí tenemos la seguridad de la existencia de un ente colectivo donde se funden las metas y deseos de varias individualidades reaccionando en contra de un sistema que los oprime y los niega en tanto seres humanos. Es decir, la humanidad vive inmersa en una realidad inaguantable, en la cual para los sujetos opera una sujeción, consciente o inconsciente, a la forma sistémica de organización del poder. Sin importar el tipo de organización socioeconómica al que nos refiramos (ya sea socialismo soviético o neoliberalismo norteamericano) “mucho de lo que ocurre parece resultado de manipulaciones, de gestiones, de impulsos ciegos; con frecuencia la autoridad no es explícita”<sup>72</sup>. De fondo, en toda forma de organización humana conocida (incluyendo las que enarbolan a la libertad como eje rector de la convivencia) parece presentarse una barrera para el desarrollo pleno de las potencialidades de los pobladores de este planeta.

---

2010, p. 19.

<sup>71</sup> Mills (2009), p. 188.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 182.

No importa lo bien planificada que esté la economía, ni lo libre del mercado. “Los dispositivos racionalmente organizados no son necesariamente medios de aumentar la libertad [ni la solidaridad] para el individuo o para la sociedad. De hecho, muchas veces son medio de tiranía y de manipulación, medios de expropiarle a la razón su oportunidad, la capacidad misma para obrar como hombre libre”<sup>73</sup>. De pronto los conceptos de *enajenación* del ser humano de Marx o el de *Autómata* en Fromm son propios de una realidad insoportable para la mayoría de la población mundial, donde “Hasta hombres de inteligencia técnicamente suprema pueden realizar eficazmente el trabajo que le ha asignado y no saber, sin embargo, que su resultado iba a ser la primera bomba atómica”<sup>74</sup>.

La situación empeora cuando atendemos el hecho de que la problemática no es una crisis contemporánea, sino un fenómeno cuyos efectos han ido dejándose sentir cada día con más fuerza. Una bola de nieve convirtiéndose en avalancha, la cual amenaza con destruir las vidas de las mayorías empobrecidas. Sin embargo, no todo es malo. La posibilidad de encontrar una solución a nuestra disyuntiva aumenta cuando recurrimos a medios menos ortodoxos para encontrarla. Cuando el panorama no puede empeorar es necesario dejar descansar, la aparentemente caduca racionalidad instrumental para dar paso a la imaginación. Tengamos cuidado de no malinterpretar esta aseveración. No nos referimos a un acto de irracionalidad absoluta, sólo de seguir una de las consignas del mayo francés. Se trata de ser realistas y pedir lo imposible. Despegar el rostro de las murallas del realismo y ver más allá. En otras palabras, cuando llueve sobre mojado hay que soñar despiertos, recurramos a la Utopía.

Debemos continuar insistiendo en el cuidado con el cual debemos manejarnos en el terreno de la Utopía. Si bien se trata de un ejercicio de

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p.181.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 180.

ensoñación e imaginación, esta praxis debe ser llevada a cabo con los pies bien afianzados en la tierra. Cerutti citando a Mariátegui hace hincapié en este punto al validar sólo “aquellas utopías que se podrían llamar realistas. Aquellas utopías que nacen de la entraña misma de la realidad”<sup>75</sup>. La vida no es un cuento de hadas donde una varita mágica nos conceda la transformación de la realidad. Las cosas sucederán mejor únicamente si recurrimos a un esfuerzo colectivo, es el acto de tomar consciencia del presente como resultado de nuestro pasado para poder lanzar un proyecto de futuro. “Es que no se trata de negar nuestro pasado para rehacernos según un presente extraño sino de reconocer nuestro pasado para comprometernos con un pasado vivo en la medida que todavía no ha sido realizado”<sup>76</sup>. En la discusión sobre el pasado, Mills pone sobre la mesa la vieja máxima de algunos historiadores con respecto al conocimiento del pasado y la posibilidad de no repetir los errores cometidos hasta el momento:

Nuestro interés por la historia no se debe a ninguna opinión de que el futuro es inevitable, de que el futuro está decidido por el pasado. Que los hombres hayan vivido en el pasado en ciertos tipos de sociedad que puedan crear en lo futuro. Estudiamos la historia para discernir las alternativas dentro de las cuales la razón humana y la libertad humana pueden hacer historia ahora<sup>77</sup>

Una vez que hemos resaltado la importancia del pasado para el pensamiento utópico, es menester de este apartado seguir en la tarea de trazar un boceto del resto de las condiciones de posibilidad para la construcción del no-lugar. En la inercia de este esfuerzo, es necesario contemplar en nuestra reflexión la pertinencia de un espacio desde donde reflexionar. Con esto no buscamos inflamar el ego telúrico de nadie. Más que dar carta de naturalización a la reflexión filosófica se trata de regionalizarla, desprenderla de intereses nacionales para

---

<sup>75</sup> Cerutti, Guldberg, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1997, p. 97.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.98.

<sup>77</sup> Mills (2009), pp. 86-87.

llevarla a un lugar común, donde se conserve el sentimiento de pertenencia sin dejar fuera alteridades normalmente excluidas en la integración de los procesos nacionales. Se trata de articular una referencia incluyente para la identidad de nuestro proyectos. Por lo tanto, no necesariamente estamos hablando de un lugar geográfico definido por fronteras políticas. Estamos pensando en una construcción político-cultural capaz de aglutinar, estimular el diálogo y contribuir al libre fluir de las ideas entre las voces y discursos residentes en ella.

Siempre conscientes de la arbitrariedad implícita en esta división del territorio, consideramos fructífero su funcionamiento, toda vez que agrupa a todo sujeto interesado en sumarse al proyecto de superación de las contradicciones sistémicas. Al tiempo de delimitar el marco historiográfico base de nuestra reflexión, sin menoscabo del reconocimiento de Occidente al rigor y variedad discursiva con los cuales articulamos nuestro pensamiento. Siguiendo esta lógica, no existe limitación legítima para negar la adopción por parte de la región a pensadores como Carlos Lenkersdorf, Franz Hinkelammert o José Gaos a quienes, el ser originarios de tierras lejanas no les impidió el comprometerse con la causa nuestroamericanista. Con estas herramientas, “De una revisión de nuestra historiografía y, a través de ella, de nuestra misma conciencia e inconsciencia de la historia y del presente puede que surjan filosofares diversos [...] en esta ya larga serie de pasos que van constituyendo la reflexión filosófica latinoamericana”<sup>78</sup>. En la cita anterior el filósofo argentino-ecuatoriano-mexicano en la búsqueda de originalidades filosóficas propone la recuperación del pasado - como ya lo habíamos visto líneas arriba- pero siempre con un “desde donde” muy bien definido<sup>79</sup>. En resumen, con respecto al pensamiento utópico se trata de dejarse interpelar por la realidad, para ejercer un acto de imaginación política, desde una región determinada, apoyándose siempre en el pasado regional.

---

<sup>78</sup>CeruttiGuldberg, Horacio, (1997), p. 94

<sup>79</sup> En el caso de esta cita Cerutti, hará referencia a Latinoamérica como sugerencia de regionalización. Aunque más adelante dará un paso fundamental en este sentido al proponer, retomando a Martí, nuestra América como propuesta identitaria de regionalización.

Hasta el momento hemos tratado de hablar de las condiciones que dan origen a la Utopía, también de la importancia del pasado en su concepción, así como la necesidad de un *desde donde* colocarse en su articulación, pero la variedad de posibles entradas a este tema verdaderamente abruma, haciendo fácil la poco loable tarea de perderse en su inmensidad. Continuemos el presente esfuerzo tratando de esbozar una primera definición. Para Horacio Cerutti, en un primer acercamiento, la Utopía es “una metáfora cuidadosamente construida y reforzada como los acarreos sémicos de largas tradiciones”<sup>80</sup>. Es la acción del sujeto social histórico activo de contraponer un mejor mundo potencialmente posible ante una realidad deshumanizada y deshumanizante, una praxis política donde imaginación y racionalidad se funden con miras a un cambio de rumbo en la decadente inercia sistémica, el resultado de contrastar la realidad talitativa con lo que podría ser. En palabras de María del Rayo Ramírez:

Utopía, como sabemos alude en primer lugar a un género literario ligado a la modernidad desde su nacimiento; sin embargo, en la historia de nuestro subcontinente aparece la utopía o el pensamiento utópico en estrecha relación con la praxis política, ideológica, literaria o religiosa.<sup>81</sup>

Continuemos con una somera revisión de los cuatro criterios de Cerutti, con los que se hace presente la Utopía en Nuestra América, recuperados por María del Rayo en “La aplicación de la filosofía de la esperanza en historia americana: los aportes de Fernando Aínsa”: *horizonte, género, ejercicio y función*. En otras palabras, su conceptualización como esquema axiológico, tipo de literatura, praxis política y lenguaje ordinario<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Cerutti Guldberg, Horacio. (2000), p 170.

<sup>81</sup> Ramírez Fierro, María del Rayo, “La aplicación de la filosofía de la esperanza en historia americana: Los aportes de Fernando Aínsa”, en Cerutti, Horacio *et. al.* (Editores) *Utopía en Marcha*, Quito, Abya Yala (Universidad Politécnica Salesiana), 2009. p 329.

<sup>82</sup> Vale la pena resaltar la evolución de la reflexión en este sentido, observando la conservación de

Cualquier propuesta seria de transformación socio-económica se encuentra enmarcada por una serie de juicios éticos a la sociedad actual. El *horizonte utópico* se manifiesta en la historia al presentar un marco axiológico deseable para la realidad transformada. En términos ceruttianos, es “un conjunto de valores articulados cuya no vigencia en la situación presente, genera la movilización en pro de su adopción”<sup>83</sup>. Se trata de dar cauce a las contradicciones imperantes en la sociedad actual, al tiempo de responder a las necesidades axiológicas de una nueva sociedad en potencia. En concreto, es la acción de deconstruir las normas morales, por medio de un ejercicio ético, donde el resultado será la construcción del marco axiológico deseable, del cual hablábamos anteriormente.

En la *utopía cristiana* ellacuriana el *horizonte utópico* se materializa en el proceso constituido, en primer lugar por el agudo juicio hecho por el sacerdote vasco-salvadoreño a la situación de la sociedad en la cual habitaba, posteriormente proponer la modificación de tres ejes fundamental en su visión para la construcción del Reino, a saber: el hombre nuevo, la tierra nueva y la Iglesia nueva. Nuestro autor no sólo propone sustituir la solidaridad por el individualismo, ni anteponer el aprecio al trabajo por encima del aprecio al capital. Se necesita del esfuerzo de los individuos para no dejarse llevar por el egoísmo, de constituirse en una colectividad, donde se alcanza la solidaridad cuando el sufrimiento ajeno se vuelve propio. De igual forma, en la producción la tarea no se limita a la eliminación del *plusvalor*, ni a la justa remuneración del *trabajo socialmente necesario*. Lo realmente necesario es dar marcha atrás a la dinámica que propicia la explotación del ser humano.

---

género literario en la posterior formulación de los tres niveles de Utopía. De igual forma es necesario hacer hincapié en el diálogo constante con Arturo Andrés Roig en la confección del concepto de *función*.

<sup>83</sup> Citado en Ramírez Fierro, María del Rayo (2009), p. 331

Sin embargo, no podemos dejarnos llevar tan fácilmente por lo intolerable de la realidad, debemos ser sumamente racionales, críticos y sobre todo, cuidadosos de no caer en *dialécticas interruptas*<sup>84</sup>, toda vez que cuando se piensa en la posibilidad de un mundo mejor, usualmente se corre el riesgo de que el apasionamiento nos orille al arrebató de invertir acriticamente los valores imperantes en la sociedad actual. Este cambio en la polaridad valorativa del discurso en realidad no significa un cambio significativo, sólo es una tomada de pelo, “todo cambia para que todo siga igual”<sup>85</sup>. Dentro del presente esquema racional normalmente opera la idea del cambio de lugar en la escala social, los opresores ahora ocuparán el lugar de los oprimidos y viceversa. Para nadie es sorpresa encontrar que no existe liberación en esta propuesta, sólo se trata de un revanchismo de los de abajo hacia los detentadores del poder. “En el fondo, se reproduce una situación de naturalización típicamente ideológica a partir del cual no se pueden ni siquiera imaginar escenarios diferentes [...] El único movimiento admitido, y que resulta por cierto frustrante, es el de la inversión ideológica”<sup>86</sup>. Dicho de otro modo, en ocasiones al poner en acción el pensamiento utópico se suele recurrir a los antónimos de las normas morales en vez de realizar un análisis completo de la sociedad actual y sus formas de organización política, económica y social.

Los resultados de estas reflexiones poco racionales pueden sonar tan risibles como el proponer en solución a las prácticas sociales machistas el implantamiento del hembrismo. Se trata de ¿una corriente dentro del pensamiento feminista? Bueno, consideramos más cercano a la verdad designarlo como una desviación dentro de la reflexión feminista, en la cual se propone la abolición de la sociedad falocéntrica en favor de una donde las mujeres reciban todo el poder, pasando ahora los varones a ocupar papeles de dependencia e inferioridad dentro de los terrenos: público, privado e íntimo. Lo alarmante de esta propuesta no es el

---

<sup>84</sup> Cfr. CeruttiGuldberg, Horacio, (2000), pp. 133-140.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 133.

hecho de fundamentar sus postulados sobre una supuesta naturaleza femenina con argumentos francamente machistas, tampoco el hecho de no revisar las inequidades operantes a lo interno de las estructuras femeninas, lo más preocupante desde nuestra perspectiva, está en no romper con las relaciones de poder que permiten la opresión de la mujer, pues solamente intentan cambiar quien es la víctima del sistema. Lo cierto es que en el terreno de los hechos las formulaciones desarrolladas con poco rigor crítico se vuelven peligrosas, cuando un número considerable de personas se alienan a sus postulados, derivando generalmente en conflictos basados en el odio, la discriminación o la exclusión. Nos parece ver en la propuesta del pensamiento utópico, una tarea más compleja que la simple inversión valorativa de axiomas, encontramos la invitación a un ejercicio crítico de deconstrucción de las estructuras donde se propician las relaciones de poder vertical.

Continuando con el análisis de los criterios en los que se presenta la utopía en la historia americana, correspondería seguir con la utopía como *género* literario. Sin embargo, debemos contener nuestro trabajo para un momento más pertinente, cuando se abordará con profundidad este criterio. Lo anterior se debe a que la evolución en la reflexión de Cerutti sobre este tema también ha colocado al género utópico dentro de los tres niveles de la utopía. Por el momento nos restringiremos a destacar el papel de la imaginación como acción creadora en este criterio.

Cómo lo mencionábamos con anterioridad, el pensamiento utópico privilegia a la imaginación por encima del *realismo racional*. En este sentido el acto de imaginar va más allá de un simple éxodo de la realidad. No se limita a un modo de defensa contra los embates de la violencia sistémica. Representa un acto creador donde el hombre reúne sus sueños, metas, deseos y aspiraciones para materializarlos en la construcción de un mundo mejor desde la literatura. En este

sentido, la capacidad del autor de escaparse de la lógica racional que lo ata a un mundo insoportable juega un papel fundamental. El pensador utópico debe ser capaz de visualizar transformaciones radicales de la realidad, de lo contrario se cae en el *reformismo*, lo cual no es otra cosa sino revolver la gata para que siga igual. La reforma sólo consiste en ablandar un poco el sistema para amortiguar sus golpes, pero la violencia sistémica no se detiene con la modificación de políticas, ni de leyes con miras a la seguridad social. Si de verdad buscamos dar solución a las contradicciones del sistema, debemos deconstruirlo, para lo cual es prioritario el acto vital de imaginar, superar el agobio de las relaciones de opresión, poner nombre, cara e incluso forma de llegar a un lugar pleno. Si bien, no basta con reducirse a imaginar futuros donde el ser humano desarrolle plenamente sus potencialidades, sí estamos de acuerdo en que es el primer paso para la negación superadora de la sociedad actual. Lo anteriormente expuesto queda claro cuando María del Rayo, citando a Alfonso Reyes, hace referencia al papel de la imaginación en tanto acto creador del ser humano:

Cuando el sueño de una realidad mejor se hace literario, cuando el estímulo práctico se descarga en invenciones teóricas, el legislador, el reformista, el revolucionario y el apóstol son, como el poeta mismo, autores de utopías. Y, al contrario, en el escritor de utopías se trasluce el gobernante en potencia: toda república perfecta requiere, como juez, a su supremo inventor<sup>87</sup>

Observemos como Reyes en este fragmento privilegia la imaginación como acto creador de *repúblicas perfectas*, de países potencialmente posibles, los cuales nos parece deben pasar primero por el cerebro y la pluma del poeta o del gobernante antes de materializarse. Este acto creador, esta praxis imaginativa no deja de exigir a su autor la responsabilidad política para con la construcción de su creación utópica.

---

<sup>87</sup> Ramírez Fierro, María del Rayo (2012), p. 27.

En el *ejercicio* utópico, según María del Rayo, se agrupan “las prácticas “revolucionarias” que invierten o superan las estructuras de la intersubjetividad”<sup>88</sup>, refiriéndose a la praxis de los movimientos sociales interesados en la transformación de la realidad, son los medios por los cuales se va a llegar a un fin. En este criterio se materializan los métodos propuestos por las ideologías, también es el primer punto de contacto con el pueblo. Se trata nada más y nada menos del punto de inflexión para las propuestas de cambio social. Es aquí donde la utopía se convierte en un proceso dialéctico de negación superadora de las contradicciones o el infierno autoritario de un grupúsculo de enfermos de poder. En vista de lo anterior, se vuelve a presentar, con fuerza notable, el peligro de la *dialéctica interrumpida*. Como mencionábamos anteriormente, la ira causada por el desarrollo de la historia puede cegar la visión de las subjetividades emergentes al manifestarse ocasionando venganzas en lugar de justicia; tragedias, matanzas y hasta genocidio en nombre de la superación de la realidad. En algunos casos estos momentos de tensión van a causar el freno o incluso el dar marcha atrás en el camino de los movimientos sociales de transformación.

Como ejemplos de estas catarsis tenemos el caso de la toma de la Alhóndiga de Granaditas por el ejército insurgente de Hidalgo. Batalla en la cual la historia oficial sólo enfatiza la heroica acción del Pípila, un indígena de la zona, al colocarse una losa de piedra en la espalda y arrastrarse hasta la puerta para poder incendiarla. Pero, ha olvidado mencionar que la Alhóndiga no era un cuartel militar, sino una bodega de granos; tampoco menciona cómo la mayoría de las personas en ésta eran familias españolas atemorizadas por la turba insurgente, no soldados realistas; ni siquiera se menciona la brutalidad con la cual fueron saqueadas y asesinadas estas familias.

---

<sup>88</sup> Ramírez Fierro, María del Rayo (2009), p 331.

Otra serie de ejemplos lo tenemos en la revolución mexicana, en donde se cuentan un número bastante nutrido de linchamientos a los dueños de las haciendas y saqueos a los cascos de estas últimas. Para María Ramírez Ribes: “La nostalgia romántica de la idea que se tuvo de la revolución empaña la mirada sobre la realidad [violenta] revolucionaria”<sup>89</sup>. Desde esta perspectiva pareciese que la venganza iracunda es el principal pecado de las revoluciones. En la perspectiva de algunos sectores conservadores este pecado se extiende a las utopías en todas sus formas. Esta impugnación al pensamiento utópico sirve de justificación -hacia finales del siglo pasado-a la patética actitud del posmodernismo ante una posible transformación del sistema. Aunado a la anunciación del fin de la historia por parte del neoliberalismo hacen de la utopía, la revolución y los cambios estructurales un asunto propio de la ingenuidad, la estulticia o los cuentos de hadas. Colocados en un presente perpetuo donde todo intento de abolir el poder represor necesariamente terminará en la constitución de otro poder represor, posiblemente peor que el anterior, el pensamiento utópico no tiene cabida.

La decepción frente al autoritarismo estalinista del socialismo real de Europa del Este, el fracaso de los movimientos de Liberación Nacional del Tercer Mundo, la cacería de brujas emprendida por Occidente contra la Revolución Cubana, el reformismo en el cual finalmente cayeron las revoluciones nicaragüense y mexicana, han pintado cualquier esfuerzo de pensamiento utópico en un acto de negación total de la racionalidad, imposición de autoritarismo y retroceso en lo avanzado por la sociedad occidental. En lógica de este razonamiento, el siglo XX pasó de ser *el siglo de las utopías* al *siglo de las decepciones*. Sin embargo, el día de hoy la tarea no está en dejarnos llevar por la comodidad de la inactividad, si bien muchas de las acusaciones a los movimientos sociales utopistas del pasado son ciertas, no podemos extenderlas a todas las

---

<sup>89</sup> Ramírez Ribes, María, “La seducción por la utopía revolucionaria en América Latina”, en Cerutti, Horacio *et. al.* (Editores) *Utopía en Marcha*, Quito, Abya Yala (Universidad Politécnica Salesiana), 2009.

formas de pensamiento utópico. No se trata de dejarse llevar por el desencanto de las experiencias pasadas descartando *per se* el *ejercicio utópico* como medio de transformación de la realidad. Consideramos importante el (re) pensar la Utopía y sus alcances y propiciar una relación dialogal entre las diferentes subjetividades emergentes, a fin de articular una nueva propuesta utópica. El trabajo está en la articulación de un *ejercicio utópico* que responda a las necesidades de esta época.

Hoy, cuando pensamos en la praxis de este ejercicio, quizá valga la pena voltear la mirada a las calles cuando los movimientos antisistémicos

[...] se plantean como posibles de realización en la medida que se toma como un punto central de su articulación ideológico-simbólica la crisis de la propia cultura occidental, de sus universalismos y de todas sus argumentaciones que ocultaban su vocación de dominio cuya imposición resulta cada vez menos aceptable.<sup>90</sup>

El último de los criterios hace referencia implícita a las reflexiones del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, quien desde la filosofía del lenguaje designa a la *función* como:

Un tipo de actividad específica con la que podemos caracterizar el vivir cotidiano del ser humano y que resulta ser, inevitablemente, actividad tanto de la cotidianidad como del lenguaje, entendido primeramente como <<lenguaje ordinario>><sup>91</sup>.

En vista de la forma cómo se desarrolla la vida diaria se necesita de un *impulso de evasión* en la cual no necesariamente se habla de escapatoria llana de la realidad, sino de una trascendencia a ésta. Superación de una realidad intolerable para ciertos grupos sociales. Aunada a esta característica básica, Roig

---

<sup>90</sup> Ramírez Fierro, María del Rayo (2009), p. 332

<sup>91</sup> Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofado y con el mazo dando*, México, Biblioteca Nueva/UACM, 2009, p. 120.

agrega tres subfunciones: la crítico-reguladora, la liberadora del determinismo del carácter legal y la anticipadora de futuro.

En la primera se va a hacer hincapié en cómo el sujeto por medio del lenguaje denuncia y trata de trascender la violencia cotidiana del sistema, construyendo un juicio sobre ella. Según Estela Fernández, en ella se “remite más a la capacidad de negación y a la exigencia de cambio de las viejas instituciones que a la fuerza creadora de formas sociales nuevas”<sup>92</sup>. Siguiendo la anterior enunciación podríamos conectar esta función con el primer nivel de la historia de Horacio Cerutti, con el cual profundizaremos más adelante, ya que en la función crítico-reguladora se hace únicamente la denuncia de una realidad insoportable sin una propuesta concreta de transformación. Según la teoría de la *inteligencia sentiente* de Ellacuría, los sentidos perciben en el cuerpo la materialización de las agresiones del sistema, al tiempo de manifestar un sentimiento de rechazo a tal situación y, paralelamente, el sujeto articula una demanda de cambio en las circunstancias donde se propicia la violencia estructural. En conclusión, es el primer paso para potenciar una propuesta seria de pensamiento para un futuro posible, ya que contrasta el presente con la proyección de una nueva topía.

Con respecto a la función *liberadora del determinismo del carácter legal* se puede resaltar su papel de valoración epistemológica frente a lo real y otros saberes. Lo cual implica el planteamiento de una gran problemática, pues se trata de contrastar los postulados del pensamiento utópico a un momento histórico, frente a la realidad.

“El valor epistemológico de lo utópico, sin embargo, no puede establecerse a partir de la posterioridad de la experiencia, esto es, de la relación entre lo anticipado y lo realizado”<sup>93</sup>. Aquí la naturaleza dinámica de la utopía nos va a generar un dolor de cabeza, cuando los paradigmas científicos positivistas hacen

---

<sup>92</sup> Cita en Ramírez Fierro, María del Rayo (2012), p. 99.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 101.

peligrar la veracidad de la utopía, puesto que no es capaz de generar certezas comprobables. Entonces, la validez no dependería de la *función evasiva* de la realidad, sino de lo certeramente pronosticado en su contenido. De fondo opera la construcción de una relación dialéctica en dos sentidos. Primero, entre imaginación creadora y razón occidental, en la cual, más allá de anteponer la especulación imaginativa a la experiencia como sinónimo de corroboración de datos verificables, se trata de que la racionalidad complemente, impulse y coloque los pies en la tierra de la ingeniería imaginativa en la tarea de posibilitar la articulación de proyectos, discursos y praxis donde la función utópica se manifieste. Segundo, entre pensamiento utópico y paradigmas científicos positivistas, a lo cual María del Rayo dirá: “La dicotomía entre la ciencia y utopía puede resolverse si [...] se acepta que toda construcción científica social tiene una base axiológica”<sup>94</sup>. En este sentido, parafraseando a la filósofa mexicana, ciencia y utopía se determinan cuando la primera impone límites a la última, al tiempo que recíprocamente el no-lugar libera la *topía* de determinaciones legales. En resumen, las complejidades propias del ser humano, hacen de sus relaciones sociales un objeto imposible de adscribir a estructuras legales universales, sin embargo, gracias a la historicidad inmanente a la existencia de la humanidad se convierte en sujeto de leyes naturales e irremediabilmente circunscribe sus prácticas al plano de la *realidad talitativa*.

En el caso de la subfunción *anticipadora de futuro* se trata de avanzar hacia la proyección de lo potencialmente posible, de la materialización de las propuestas de la imaginación, de la oportunidad de cambio. Roig la define como el encuentro de la concepción de una cotidianidad abierta con una cotidianidad cerrada y la base axiológica. “La experiencia de la cotidianidad abierta por su estructura lanza a la conciencia al terreno de lo posible y rompe con la mera repetición de lo ya sido”<sup>95</sup>. En otras palabras, implica la capacidad de imaginar un proceso histórico

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>95</sup> *Idem.*

donde las coyunturas posibiliten un cambio en la inercia del sistema. Al fin de la historia se le contraponen el principio de esperanza, soportado por la idea de un mundo mejor. Para Ellacuría el ser humano sólo puede trascender en la historia, entonces, esta función le va a permitir hacerlo, en tanto supera la *topía* a la cual se encuentra irremediadamente sujetado. Al final, se trata de la esperanza de retomar el pasado para transformar el presente con miras a un futuro posible en la historia. “[..] El impulso de trascendencia no es una reacción mecánica o inconsciente, ya que alude a la manera en que el ser humano asume su contingencia y su historicidad”<sup>96</sup>.

Cuando creíamos que el tema de la *función utópica* se agota con las reflexiones de Roig, nos encontramos con las aportaciones hechas por Cerutti y Estela Fernández en relación a esto.

Para el filósofo argentino-ecuatoriano-mexicano, es importante desacreditar aquellas posiciones donde, al deshistorizar las prácticas cuyo objetivo es el arribo al no-lugar, se confunde el pensamiento utópico con el pensamiento mítico. En este sentido, es importante no perder de vista como el ser humano transfiere su inmanente historicidad a la utopía, por un lado como producto cultural. Por otro lado, como único espacio posible de realización. De igual forma, la dialéctica es la manera en la cual se estructura el devenir histórico de la humanidad. Dada la estrecha relación entre historia y utopía, la *dialecticidad* necesariamente es una propiedad de la utopía. En las subfunciones propuestas por Roig, se puede observar implícitamente como opera la función de *historización y dialecticidad*, pero su enunciación permite resaltar estas características hacia dentro del discurso utópico

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 106.

En el caso de la función *constitutiva de formas de subjetividad* de Estela Fernández, observamos la constitución de la autoconciencia, de la identidad, Para el caso de Nuestra América este proceso debe de pasar por la regionalización del discurso utópico, a fin de encontrar un punto de cohesión para articular las distintas individualidades en la conformación de un sujeto colectivo histórico activo capaz de concretar lo dicho por el discurso.

La función utópica no es mera retórica entendida como ornato del discurso, ni una mera cuestión formal de decir los discursos; precisamente, porque el discurso no tiene un valor independiente de los sujetos que lo hacen suyo, y porque tienen un referente prático, es que puede trastocar las relaciones intersubjetivas

Ahora cambiemos de dirección y dirijamos la mirada hacia los niveles del pensamiento utópico propuesto por Horacio Cerutti. Existen tres campos en los que es utilizado el concepto: el lenguaje cotidiano, la literatura y la historia, designando cada uno a diferentes cosas con su propia carga valorativa. Tenemos tres niveles, tres campos y tres cargas. Sin embargo, no necesariamente existe una desconexión total dentro de la complejidad encerrada en la utopía. La diferencias existentes vuelven imperativo el detenernos, aunque sea superficialmente, en el intento de ubicar la utopía cristiano-ellacuriana dentro de la complejidad del término.

*Lo utópico/ca, la literatura de género utópico y la Utopía operante en la historia*, son los diferentes niveles encerrados en la utopía<sup>97</sup>. En cada uno de ellos se percibe un evidente descontento por la forma en la cual se hace presente la realidad ante nosotros donde como resultado de esta inconformidad, el ser humano hace uso de su capacidad creadora para confeccionar mundos más placenteros. En sí, la mayor diferencia entre cada uno de estos niveles se

---

<sup>97</sup> Cfr. CeruttiGuldberg, Horacio (2000), pp. 169-173.

encuentra tanto en los matices con los que el ser humano enfrenta la realidad, como en la forma en la cual se construye esta realidad alterna.

En primer lugar, nos enfrentaremos con el nivel cotidiano del término: *lo utópico*, el cual, se usa para designar todas aquellas ideas “descabelladas”, el soñar despierto y todos los buenos deseos. El “soñador iluso” no se detiene a reflexionar en las causas últimas del sistema que imposibilitan la realización de sus deseos, sólo sabe que sus circunstancias actuales son indeseables porque siente sus consecuencias, las aborrece y pide a fuerzas superiores su abolición sin realizar acción alguna. En consecuencia, el sujeto se presenta como pasivo ante la transformación de la realidad sin asumir su responsabilidad en dicha labor, conformándose con lanzar al aire un deseo de cambio<sup>98</sup>. Para Ellacuría “Pensar que la utopía, en su propia formalidad intrínseca, es algo fuera de todo lugar y tiempo histórico, supone subrayar una de las características de la utopía con descuido de lo que es su naturaleza real”<sup>99</sup>. Sería un error grave, pues “No hay posibilidad de salirse de la historicidad de lugar y tiempo, aunque tampoco es inevitable quedarse encerrado en los límites de este lugar y de este tiempo”<sup>100</sup>.

En vista de la anterior exposición, podemos deducir la manera como se utiliza coloquialmente este nivel, designando a algo como imposible en el pensamiento, irrealizable materialmente, un “sueño guajiro”, por decirlo de manera elegante y evitando utilizar el término estupidez<sup>101</sup>. Evidentemente, este nivel posee una gran carga negativa (-). Cerutti definirá su uso como “adjetival, de un adjetivo que descalifica”<sup>102</sup>, debido al sentido peyorativo con el cual es utilizado y

---

<sup>98</sup> Cuestión que no va más allá de la intención pasiva que, como ya lo mencionábamos, representa la renuncia a cualquier acto, quizá resignado a lo doloroso de la realidad.

<sup>99</sup> Ellacuría, Ignacio (1989), p. 235.

<sup>100</sup> *Idem.*

<sup>101</sup> Usamos el término estupidez como “falta de sensatez”.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.170.

sin soportar el mínimo embate de lo que Ma. Del Rayo Ramírez llamaría *realismo básico*<sup>103</sup>.

Siguiendo la propuesta de “arqueología etimológica” utilizada por Eugenio Ímaz en la introducción de *Utopías del renacimiento*, el origen etimológico de la palabra utopía sería apta para describir este nivel, ya que, según él, estaría formada por la conjunción de la palabra griega *topos* (lugar existente- presente) y el prefijo *u* (utilizado como negación), cuyo resultado se leería de la siguiente forma: *u-topos* (no hay lugar ideal). No existe el lugar o, como lo describiría Quevedo en la introducción a la “Utopía” de Tomas Moro, “no hay tal lugar”.

Por otra parte, dentro del mundo de las letras, contamos con *la literatura del género utópico*. Ésta encontrará su principal desarrollo en la época del Renacimiento. En este nivel, nos vemos sorprendidos por un miembro de la “ciudad letrada”, quien ve amenazada las comodidades de la élite a la que pertenece o quizá con algún miembro de las clases medias solidarizado con los problemas del pueblo<sup>104</sup>. En fin, nos referimos a un intelectual (orgánico<sup>105</sup> o no) comprometido con una exigencia de cambio social; aquel que utiliza su talento para modificar la realidad con base en la causa a la cual se comprometió. Pero, el mundo construido por su pluma tiene un defecto: sus esfuerzos se quedan solamente en la ficción, en la construcción literaria, siendo incapaz de proporcionar una verdadera aportación a la construcción de un mundo diferente. Sin duda, esto puede agravar la situación, pues su contribución pareciera ser más la de adormecer la acción colectiva que propiciarla.

---

<sup>103</sup> Ramírez Fierro, María del Rayo, “La utopía como visión de futuro”, en Cerutti, Horacio *et. al.* (Coords.) *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, CCyDEL (UNAM), 2006.

<sup>104</sup> Tomamos este término tan problemático del libro homónimo de Ángel Rama, para hacer referencia a la comunidad de intelectuales en los cuales se apoya el poder para auto afirmarse. *Cfr.* Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Santiago, Tajarar Ed., 2004, p34.

<sup>105</sup> En el sentido gramsciano del término.

En virtud de estar plasmado en un papel, el juego dialéctico de las contradicciones del sistema queda atrapado en la estaticidad de la publicación. Por lo tanto, ésta responde solamente a las exigencias particulares de su contexto histórico. Si en algún momento pudo ser una opción de cambio, se pierde en tanto cambian las condiciones que le dieron origen. Es en este tipo de literatura donde los detractores de la utopía sacan la acusación de “falta de transformación” y casi “petrificación” del ideal utópico, por no mencionar que este nivel propicia la idea del intelectual mesiánico, encargado de proporcionar al grueso de la población (impedido a pensar por sí mismo) una soga de alivio.

Nos parece oportuno incluir la contestación dada dentro de la misma literatura a este nivel de utopía, algunas veces con mayor talento narrativo que otras. Nos referimos a las anti-utopías o distopías como crítica de un orden que busca ser una utopía. El autor distópico explota y vuelve superlativas las debilidades del sistema de interacción social al que critica, convirtiéndolas en una nueva forma de realidad inaguantable, tal como lo hace Orwell con el socialismo real en *1984* o Huxley con el *american way of life* del capitalismo estadounidense en *Un Mundo Feliz*. En este nivel, tanto la utopía como la distopía son meras herramientas literarias para contar una historia, pero debemos cuidarnos de no caer inocentemente en la retórica de un autor.

De nuevo, podemos observar esta tensión entre ser y deber ser (requisito indispensable de la utopía). Pero, a diferencia de la visión acrítica de *lo utópico/ca*, en este género literario hay un esfuerzo por identificar las causas de lo insufrible del sistema, aunque este intento se quede en horizontes meramente artísticos como escape de la realidad. En otras palabras, ante la realidad insoportable, el escritor utópico inicia un proceso crítico y creativo, al hacer un análisis minucioso de la realidad, encontrándose con las contradicciones propias del sistema. Incapaz

de dar el paso necesario para comenzar con la *praxis* liberadora, frecuentemente se queda en la mera propuesta de un mundo posible solamente en las páginas de un libro.

El ejemplo paradigmático de *la literatura de género utópico* fue escrito en 1516 por el primer ministro de la corte inglesa: Tomas Moro. Por supuesto, nos referimos a la *Utopía*, donde está plasmada la intención del autor de dar cabida a todo lo imposible en su momento histórico específico. Sin embargo, vale la pena resaltar que Moro no está inventando del todo la posibilidad de un mundo nuevo, sólo se está adscribiendo a un grupo de autores europeos que, con base en el “descubrimiento” de América en 1492, intentan imaginar un paraíso en las Indias Occidentales<sup>106</sup>. El autor inglés pugnaba en un principio por una península (posteriormente convertida en una isla, para protegerla de la contaminación de agentes externos) en la que, aparte de la tolerancia religiosa, se buscaba la eugenesia, controlando con ello la elección de parejas e incluso tiempos de reproducción<sup>107</sup>. El autoritarismo está presente. Sólo siguiendo un rígido programa se podrá salir adelante.

Antes hablábamos de la posibilidad de una interpretación etimológica de Utopía en el sentido peyorativo, pero Cerutti propone la posibilidad de que por errores de transcripción de los copistas, la transcripción del texto haya sido falseada<sup>108</sup>. En tal caso, en vez de buscar unir un término griego al prefijo u cómo negación para formar el *u-topos* (no hay tal lugar), Moro buscaría unir la palabra griega *topos* (lugar existente) con el prefijo *eu* (feliz) existente en el griego. De ser

---

<sup>106</sup> Asumiendo como ciertas las tesis de O' Gorman en *La Invención de América*, México, FCE, 1999.

<sup>107</sup> Como mencionábamos antes, la utopía busca ese propósito, pensando en las exigencias de su contexto histórico.

<sup>108</sup> Cerutti Guldberg, Horacio, “Miradas desde la Utopía en la Feria del libro en el Zócalo”, Octava *Feria del Libro en el Zócalo* de la Ciudad de México, Secretaria de Cultura del Gobierno del Distrito Federal, Zócalo de la Ciudad de México, 10-19 de octubre de 2008.

cierta esta hipótesis, la palabra *eu-topía* -por un error humano- habría sido cambiada por *u-topía* y, por lo tanto, aquella no designaría a un “no lugar” sino a un lugar feliz.

Este nivel intermedio de significación, también posee una carga intermedia o ambivalente (+, -), debido a que ésta dependerá del uso de cada autor a esta herramienta narrativa. “Lo importante es que lo imposible o quimérico del primer nivel se ha hecho “posible” en la ficción. Mediante ese recurso es dable proporcionar al menos verosimilitud a esa posibilidad”<sup>109</sup>.

Finalmente, encontramos un nivel del término en el cual se busca dar solución a la *dialéctica interrumpida* presente hasta este momento en los otros dos niveles de la Utopía. Consiguiendo dar el paso hacia la acción, la *praxis* en este tercer nivel se vuelve fundamental no sólo para pensar la Utopía, sino para alcanzarla. Siguiendo las reflexiones de Cerutti, a este tercer nivel tendremos a bien denominarlo *utopía operante en la historia*. No sólo se tiene la experiencia de la vida diaria para identificar lo inaguantable de la realidad como en el primer nivel, ni se queda en la mera reflexión de las causas de tal situación lanzándose un proyecto de ficción liberador, sino que en este último nivel se cierra el ciclo dialéctico al potenciar una opción asequible materialmente por la colectividad. En dicho nivel, se identifica la contradicción entre “ser” y “deber ser” donde se forma la tensión utópica, para posteriormente ejercer *praxis* y caminar hacia el ideal propuesto. En este sentido, la utopía o bien puede ser alcanzable en su totalidad o, como generalmente sucede en el camino, da lugar a nuevas contradicciones para atender cambios inesperados que pueden o no modificar el rumbo.

---

<sup>109</sup> Cerutti Guldberg, Horacio, (2000), p. 171.

Para no encerrarse en la rigidez de un libro publicado, sino para extenderse en los pensamientos y deseos de sus creadores, la utopía goza de una extraordinaria flexibilidad para ser concebida y llevada a cabo. Esta complejidad se manifiesta, como lo acabamos de mencionar, tanto en la conformación del camino a recorrer como en la posible dirección de éste. Se desmienten las falsas acusaciones de estaticidad y se confirma el dinamismo presente en la verdadera Utopía. En este sentido, la Idea de Marc Bloch sobre la historia se vuelve más adecuada para describir esta clase de procesos: una especie de árbol cuyas ramas se extienden en diversas direcciones, las cuales, no necesariamente van hacia adelante, sino que van y regresan intermitentemente según las circunstancias que se presentan en la complejidad de los hechos históricos<sup>110</sup>. En este caso, no está en discusión la carga positiva contenida en este nivel (+).

Regresando a la idea de tensión utópica, esta fuerza resultante de la contrastación de la forma cómo es la realidad y de cómo debería ser, la encontraremos en nuestra vida diaria. Más cerca de lo que nos imaginamos. No como una abstracción metafísica imposible de localizar en el mundo real, sino en la más cotidiana de nuestras actividades. Después de todo, ¿no es esta misma fuerza la que nos impulsa a buscar mejores condiciones de vida, a seguir avanzando en la institución escolar o proseguir en los peldaños de la escala laboral?

En palabras de Cerutti “uno siempre se está moviendo a partir de una realidad y buscando otra cosa”<sup>111</sup>. Esto no precisamente significa que -como mencionaba líneas atrás- los ideales buscados van a ser satisfechos íntegramente. No obstante, sí se incorpora constantemente la necesidad de seguir avanzando para acceder a un nivel mejor de vida, tarde o temprano. La utopía nos

---

<sup>110</sup> Cfr. Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, FCE, 2000.

<sup>111</sup> Cerutti Guldberg (2008)

conmina a soñar despiertos, a construir el mundo que puede ser, pero todavía no es. Nos invita a violentar la realidad establecida.

Respecto al ejercicio etimológico realizado con los otros dos niveles, consideramos que esta significación trasciende cualquier intento anterior por lograr una definición con base en este ejercicio.

María del Rayo Ramírez describirá este tercer nivel y lo considerará como la expresión de “la condición humana que no está dada de una vez, sino que va en contextos culturales y sociales específicos” para definir la importancia del contexto histórico en este tercer nivel<sup>112</sup>. Cerutti agregará con respecto a la tensión utópica: “es justamente esta disparidad entre valores, principios o ideales y la realidad efectivamente existente la que organiza el meollo de lo que puede llamarse utópico en cualquier sentido”<sup>113</sup>. Resumiendo, la utopía no sólo sirve para seguir avanzando, tal como lo afirma Eduardo Galeano a lo largo de su obra. La utopía nos ayuda a concretar una realidad digna donde se puedan realizar las potencialidades del ser humano como parte de un colectivo.

En el próximo capítulo, veremos cómo la utopía cristiana ellacuriana nos ofrece la posibilidad de construir un hombre, una iglesia y un mundo diferente, donde los tan mencionados nuevos lazos sociales basados en el reconocimiento de la alteridad y la empatía son reforzados por el amor al prójimo profesado por el Cristo de la Teología de la Liberación.

Efectivamente, la utopía tiene un cierto carácter de ideal irrealizable de una vez por todas, pero al mismo tiempo tiene el carácter de algo realizable asintóticamente, en un proceso permanente de

---

<sup>112</sup> Ramírez, María del Rayo, (2006), p.42.

<sup>113</sup> Cerutti Guldberg, Horacio (2000), p. 172.

aproximación y, por lo tanto, implica mediaciones teóricas y prácticas, que se toman más de la dimensión categorial de la historia<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup>*Ibid.*, p. 240.

### **CAPÍTULO III.**

## **LA UTOPIA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO PROPUESTA DE TRANSFORMACIÓN DE LA REALIDAD HISTÓRICA PARA NUESTRA AMÉRICA**

[...] la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es, más profundamente, ver el devenir de la humanidad como proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino.

Gustavo Gutiérrez

Hemos conseguido llegar al último capítulo de este trabajo, evidentemente, con más pena que gloria. Quizá le suceda a todo aquel que se atreve a escribir una tesis. Cuando se enfila hacia la recta final de su exposición, inexorablemente, se encuentra con sentimientos contradictorios. Por un lado, la sensación de autoafirmación al ver materializados los frutos de una larga investigación. Por el otro, el sentimiento de insatisfacción ante el propio trabajo. Dicho lo anterior, no nos queda otro remedio que seguir con la tortura para nuestros sinodales.

Al revisar lo avanzado hasta el momento podemos dar cuenta de la articulación de una colectividad conformada por cuerpos individuales, insertos en una realidad insoportable por la cual son interpelados: para tomar consciencia de su situación de oprimidos y para ser exigidos en el ejercicio de una praxis liberadora. Ésta (colectividad) trata de negar la realidad superadoramente. Conjunta sus aspiraciones y deseos, con miras a imaginar un mundo mejor potencialmente posible. Pone sus esfuerzos en la construcción de un proyecto de realidad alterna fruto del pensamiento utópico.

David Gómez Arredondo resume atinadamente la labor utópica, de nuestro autor, intrínsecamente relacionada a su misión teológica al decir:

En su reflexión teológica, Ellacuría avanzaba en la historización del mensaje cristiano de salvación, a la vez que enfatizaba la historicidad de la comunidad creyente. Por una parte, no hay un depósito dogmático fijo e inmutable, sino un mensaje histórico de salvación. Y, del otro lado de la moneda, quien recibe ese mensaje es una persona colocada en un momento determinado del proceso histórico y situada en un espacio concreto. Por ello, el mensaje cristiano de salvación adquiere un sentido diverso dependiendo de las realidades históricas con las que se vincule<sup>115</sup>

Será menester de este apartado analizar la propuesta utópica hecha por Ellacuría en “Utopía y profetismo. Un ensayo concreto de soteriología histórica”<sup>116</sup>: primero en contraste a las claves propuestas por Fernando de Aínsa en *Nueva utopía*, luego trataremos de insertar la reflexión del sacerdote vasco-salvadoreño dentro del tercer nivel de la utopía propuesto por Cerutti (*loutópico operante en la historia*), posteriormente intentaremos revisar la utopía cristiana ellacuriana desde su complejidad y particularidad. Recorrido este camino esperamos sentirnos lo suficientemente preparados para verter nuestras conclusiones.

Del 17 al 21 de julio del 2006, en Sevilla, España, dentro del 52 Congreso Internacional de Americanistas, se celebró el Simposio “La concepción de la utopía desde América Latina (en homenaje a Fernando Aínsa)”, lugar donde el uruguayo de origen español da la ponencia: “Alegato final por una nueva utopía”, en la cual, tras un breve recorrido por el estado actual del concepto clave de sus reflexiones, se atreve a exhortar a los pensadores de estas y otras tierras a

---

<sup>115</sup> Gómez Arredondo. David, *La idea de liberación en América Latina*, para obtener el título de Maestro en Estudios Latinoamericanos, Director: Horacio Cerutti Guldberg, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, p. 63.

<sup>116</sup> Ellacuría, Ignacio (1989), pp. 233-305.

embarcarse nuevamente en “la nave que busca azarosamente la tierra de “ninguna parte”, el u-topos de nuestro desvelos”<sup>117</sup>. No sin antes procurar construir un *horizonte utópico* al cual arribar, éste mismo encuentra sus cimientos en la esperanza, la interculturalidad, la libertad y la democracia.

Aínsa, habla del daño provocado a la legitimidad del pensamiento utópico en tanto propuesta de transformación de la realidad, a causa de ciertas *dialécticas interrumpidas* desarrolladas a lo largo del siglo XX. Para él coyunturas como el socialismo real de Europa oriental y los movimientos armados del tercer mundo, interesados en “dar prioridad a un objetivo militar más que a la creación de una vida mejor para todos”<sup>118</sup> pasaron del “mito de la Revolución y el gran proyecto” a “ideologías empobrecidas, incapaces de dar cuenta a los nuevos desafíos”.

la acelerada demolición de sueños y esperanzas con que se identifica el pos-modernismo, la función utópica que ha acompañado la historia del imaginario individual y colectivo desde que el hombre es *homo sapiens*, parece de golpe cancelada y arrojada al “baúl” donde se ofrecen en “saldo” ideologías empobrecidas, incapaces de dar cuenta a los nuevos desafíos<sup>119</sup>

Al parecer, estas *pseudoutopías* “sólo sirvieron de pretexto para la exacerbación del maximalismo de quienes creyeron recomponer la realidad a partir de una propuesta individual que se pretendió racional”<sup>120</sup>. La brutalidad inmanente en la realidad no dejará de recordarnos los resultados del “utopismo revolucionario”: sociedades autoritarias donde el ser humano no se liberaba, sino

---

<sup>117</sup> Aínsa, Fernando, “Alegato final por una nueva utopía”, en Cerutti, Horacio et. al. (Editores) *Utopía en Marcha*, Quito, Abya Yala (Universidad Politécnica Salesiana), 2009.

<sup>118</sup> Vaneigem, Raoul, *El Estado no es ya nada, seamos todo*, México, Ediciones GruPeRa, 2011. p. 19.

<sup>119</sup> Aínsa, Fernando (2009), p. 420.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 424.

solamente pasaba de enajenar su trabajo en beneficio del patrón para enajenarlo a favor del Estado. También, con respecto a la política los ciudadanos en vez de delegar su poder político cada tantos años a un “representante”, ahora sólo aclamaban las decisiones de un líder carismático ante las cuales no podían oponer resistencia. Frete a este panorama no queda otra opción sino dejarse abrumar por la decepción. Aún así no todo está perdido, esta magra confianza en la ya intentado sirve como pretexto para emprender nuevamente la travesía hacia el *u-topos*.

Compartimos la opinión de Aínsa pero desde nuestra perspectiva, este duro juicio no sólo debe aplicarse a los fallidos sistemas marxistas del siglo XX. Como bien lo menciona Ellacuría: “Los modos de realización de la pseudoutopía capitalista y, en mucho menor grado, de la pseudoutopía socialista predominan en la configuración de la sociedad y de los pueblos latinoamericanos”<sup>121</sup>. En este sentido, el Neoliberalismo tiene mucho de culpa del estado actual de la región. Después de todo, no debemos olvidar que es en el discurso de los países centrales donde la democracia delegativa como forma de gobierno y el Neoliberalismo como modo de producción, representados por la vida de las clases medias norteamericanas y europeas, fueron, siguen y al parecer seguirán siendo reivindicados como la más racional de las utopías. Por lo tanto la única “realmente” posible, misma que no sólo sigue sin cumplir sus promesas, sino se ha ensañado cada vez más con las mayorías empobrecidas. Recurrimos nuevamente al sacerdote vasco-salvadoreño para enfatizar la crítica al capitalismo como terreno sobre el cual cimentar la utopía pues,

[...] su malicia intrínseca, una vez pasada su etapa de explotación despiadada, en los países occidentales, lo cual permitió la primera acumulación, sólo se observa en toda su magnitud fuera de las fronteras de los países ricos, que exportan de múltiples formas los males del capitalismo a la periferia explotada [...] (Se trata) de un arrastre casi irresistible hacia una profunda deshumanización, inserta

---

<sup>121</sup> Ellacuría, Ignacio (1989), p. 243.

intrínsecamente en los dinamisismos reales del sistema<sup>122</sup>

Queda claro entonces que una propuesta seria de utopía debe de pasar por un severa crítica, tanto a la realidad intolerable en la cual nos tiene sumidos el capitalismo, como a las soluciones voluntaristas y autoritarias propias de la pseudoutopía socialista. Tampoco se trata de insertar éstas dos formas de organización socio-económica en una licuadora, para crear un licuado de exótica apariencia, pero desagradable sabor. En otras palabras, en la propuesta de Ellacuría “No se está proponiendo una “tercera vía” cristiana entre el liberalismo y el colectivismo en lo económico, ni entre la democracia liberal y la democracia social en lo político. Tal “tercera vía” no existe”<sup>123</sup>. La tarea está en trascender lo ya establecido, (re) pensar los errores del pasado para buscar formas de organización socio-económicas donde los seres humanos pueden desarrollarse plenamente, potencializando sus capacidades, para lo cual “Habría que atenerse al principio más radical de que es la realidad, tal como es entendida por las mayorías populares, y no principios dogmáticos y ni siquiera modelos históricos, la que se impusiera como criterio de selección, en la línea de una auténtica autodeterminación”<sup>124</sup>.

En la actualidad, las condiciones se han propiciado para que una serie de subjetividades emergentes exijan su reconocimiento con la consecuente reivindicación de derechos acorde con sus necesidades específicas. De esta manera a los pioneros de estas luchas como: los movimientos feministas, el movimiento por la diversidad sexual y el movimiento por los derechos indígenas, se suman los movimientos por el reconocimiento de la tercera raíz, en defensa de la tierra, veganos, ambientalistas, entre otros. Esta amplia gama de identidades no

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 285.

necesariamente complica la posibilidad de agrupamiento de individualidades. Si bien, en sólo una persona encontramos múltiples matices identitarios, esta diversidad nos ayuda a clarificar toda la complejidad de relaciones intersubjetivas a lo interno de una sociedad. En vista de lo anterior, “Toda propuesta utópica debe partir del principio que la vida social se ha hecho más compleja y las sociedades se ven obligadas a organizar la convivencia entre grupos con valores heterogéneos y con orígenes culturales y étnicos diversos.”<sup>125</sup>

Así por ejemplo. En Guatemala, Rigoberta Menchú es negada por ser pobre, por ser indígena y por ser mujer. En estas condiciones una doble negación, a diferencia de la lógica formal, no resultará en una afirmación, sino en la acumulación de negaciones a la humanidad de Menchú. Sin embargo, las especificidades en su lucha y reivindicaciones no impiden a los trabajadores del SME en México, solidarizarse con su causa, puesto que, de fondo, ambos combaten contra las estructuras de un sistema en el cual son deshumanizados.

Lejos de buscar una complicada relativización del pensamiento utópico, tratamos de encontrar una propuesta donde se trascienda la idea simplista de la relación de estructura y superestructura en la transformación de la realidad, para incorporar la dimensión cultural independiente de lo político-económico, rompiendo con la supuesta dependencia de éstas. En este sentido, no podemos dejar de mencionar el machismo y la homofobia propios de los partidos socialistas del siglo XX, para los cuales, la dictadura del proletariado traería como consecuencia la superación de las desigualdades sociales. Sin embargo, a lo interno era impensable la idea de una mujer como secretaria general del partido y la homosexualidad era catalogada como una enfermedad burguesa.

---

<sup>125</sup> Aínsa, Fernando (2009), p. 426.

Para Aínsa:

La utopía, tradicionalmente concebida como propuesta política o social, suele prescindir de esa necesaria dimensión cultural. Por ello, si la utopía futura quiere ser posible, no puede ignorar las complejas realidades culturales y que los cambios culturales son los únicos que pueden dar permanencia y consistencia a los cambios políticos.<sup>126</sup>

Con respecto a este punto, en Ellacuría hay una marcada línea de reflexión hacia lo económico con miras a la transformación de las condiciones materiales de la mayoría populares empobrecidas por el capitalismo, esto no es obstáculo para la reflexión en torno a lo cultural, ya que se ve en la propuesta de *hombre nuevo*, por parte del sacerdote vasco-salvadoreño, la exigencia de liberación de lo económico-político, sin dejar de observar la dimensión cultural. Al tiempo de no olvidarse de la recuperación de lo propio hacia una liberación integral como sujetos. Toda vez que:

Todos estos males [de las sociedades latinoamericanas], en gran parte inducidos desde fuera, son acompañados y reflejados por otros surgidos más desde dentro. Tendencias machistas y violentas, que degradan tanto al hombre como a la mujer, reflejadas en profundas desviaciones de la vida sexual y familiar, o todo un conjunto interdependiente de sumisión, fatalismo e inercia son ejemplo de ello. Cuanto tengan de ancestral e incluso de natural y cuanto de reflejo de estímulos exteriores es cuestión de investigarlo en cada caso [...] La ideologización correspondiente a este conjunto de hechos y tendencias reales se demuestra a sí misma como negadora y anuladora de la propia conciencia individual y colectiva<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>127</sup> Ellacuría, Ignacio (1989), p. 267. Los corchetes son nuestros.

Aún dentro de sus postulados, aparentemente economicistas, entre opción preferencial por los pobres y civilización de la riqueza, nuestro autor deja ver una profunda preocupación por la humanización y divinización de los oprimidos, lo cual no puede significar otra cosa sino la liberación integral de los sujetos colectivos. Para la completa realización de ésta es imprescindible: el reconocimiento de las subjetividades emergentes que se asuman como valiosas, así como la superación de todo tipo de opresión económica, social, política y cultural.

Se va hacia una mayor solidaridad con la causa de los oprimidos [sea cual sea la causa de su opresión], a una creciente incorporación a su mundo como lugar privilegiado de humanización y de divinización cristiana [...] hacia un proceso de liberación solidaria, que no deja fuera ningún hombre.<sup>128</sup>

El proyecto de Aínsa emanado de *Nueva utopía* continúa con la ponderación de la libertad como característica imprescindible al momento de imaginar la utopía, de hecho va a confeccionar el término: *utopía concebida en libertad*. Para éste, la utopía no debe de buscar la libertad o la liberación, puesto que, desde su perspectiva, el imaginante ya debe de ser libre de las estructuras totalizadoras tradicionales para poder imaginar una utopía. En contraste en los postulados de Ellacuría, la liberación debe de ser uno de los objetivos primordiales del pensamiento utópico. La diferencia fundamental en este aspecto para ellos está en los matices entre las concepciones de libertad de ambos autores.

Para el escritor uruguayo-español la libertad es una actitud ante las posturas de las utopías totalizadoras del pasado. Visto así “hay que preguntarse si debe haber un solo modelo o gama de modelos simultáneos posibles, ya que la sociedad actual enfrenta una pluralidad de sistemas de valores, es inter y

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 268. Los corchetes son nuestros.

multicultural, culturalmente mestiza”<sup>129</sup>. Es decir, la libertad se encuentra sólo en función de la contraposición del pensamiento utópico a la traumática experiencia de las utopías socialistas. Por lo tanto, el concepto de libertad será conformado a partir de los antónimos de los valores asignado por Aínsa a las utopías totalitarias. De esta manera, ante la cerrazón de estas estructuras “La utopía imaginada en libertad debe estar “abierta” no sólo a un modelo original único, sino a sus múltiples variantes”<sup>130</sup>. En contraposición a la estaticidad de la utopía marxista, se nos propone como alternativa el movimiento en el proceso de construcción utópica “que nos debe aparecer como una fase transitoria a la cual sucederá una larga serie de fases que se transformarán sin cesar”.<sup>131</sup> En este sentido para Aínsa la libertad no es tanto una cualidad del sujeto sino un posicionamiento del proyecto de u-topos

Para Ellacuría la cuestión está en posibilitar la plenificación de la vida, de satisfacer las necesidades específicas de cada uno sin importar ninguna clase de matiz político-económico, cuando se pregunta sobre el sendero por el cual caminar a este lugar donde las libertades de la gente se concretan dice:

No es que sea evidente en qué conquista la plenitud de la vida y menos aún cómo deba lograrse esa plenitud, pero no es tan difícil ver en que no consiste y como no se va a lograr [...] Buscar la vida quitándosela a los demás o despreocupándose de cómo los demás la van perdiendo, ciertamente, es la negación del Espíritu como dador de vida<sup>132</sup>

El filósofo nuestro americano no puede definir la plenitud de la vida, más bien no se preocupa tanto por hacerlo, no por descuido o error, porque enmarcar la plenitud de la vida en un esquema axiológico o de posesiones sería apresarla

---

<sup>129</sup> Aínsa, Fernando (2009) pp. 426-427.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>131</sup> *Idem.*

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 260.

en los marcos estáticos de las utopías clásicas referidas por Aínsa. Esto aunado a que nuevas contradicciones y problemas surgirán dentro de nuestras sociedades al avanzar hacia la concretización del Reino. En este punto la utopía de Ellacuría, al ser cinética, es una *utopía pensada en libertad* en los términos del escritor español-uruguayo.

Para conseguir este objetivo la libertad se convierte en un punto fundamental, más allá de un valor o una característica de la sociedad futura, es concebida como una necesidad de los sujetos, estamos hablando de una meta que el cuerpo colectivo debe de alcanzar por medio de un largo proceso, un camino en el cual sólo vamos a avanzar si existe una praxis liberadora. En palabras de Ellacuría:

[...] la libertad real se obtiene fundamentalmente por un proceso de liberación [...] las libertades y sus condiciones no se regalan, sino que se conquistan en un proceso histórico de liberación [...] Se trata, en el fondo, de un proceso de liberación de la injusticia de la dominación del abuso institucionalizado y pseudojustificado<sup>133</sup>

Para nuestro autor este proceso de liberación se materializa cuando las exigencias de libertad quedan inscritas, de forma positiva, en la vida del pueblo por medio de “derechos formalizados en pactos, leyes o constituciones”, mismas encargadas de obligar al Estado de asegurar la vida plena de los sujetos integrantes de nuestras sociedades, tanto en su aspecto individualidad y como en el colectivo. Este parece el momento preciso para aclarar una posible confusión en la idea de libertad, pues el capitalismo, al igual que nuestros autores, reivindica como uno de sus más altos valores precisamente el de la libertad. Al menos la de mercado, nos referimos entonces no tanto a la liberación sino a la liberalización, cuando se trata de eliminar cualquier límite posible a las dinámicas de los actores

---

<sup>133</sup> Ellacuría, Ignacio (1989), p. 261.

en la distribución de las mercancías, obviamente, sin tomar en cuenta las repercusiones a las mayorías empobrecidas derivadas de estas prácticas, hablamos de liberalización.

En otras palabras el neoliberalismo, la nueva cara de la economía de mercado, al interior de su funcionamiento da la libertad suficiente, incluso para morir de hambre. Por lo tanto, en el pensamiento ellacuriano se remarca la necesidad de hacer una clara diferenciación entre estos dos conceptos.

Una cosa es la liberalización y otra cosa muy distinta es la liberación. Los procesos de liberalización sólo son posibles si han antecedido procesos de liberación. La liberalización es un problema de élites y para élites, mientras que la liberación es un proceso de mayorías populares y para mayorías populares, que empieza por la liberación de las necesidades básicas y construye después condiciones positivas para el ejercicio cada vez más adulto de la libertad y para el disfrute razonable de las libertades.<sup>134</sup>

Para el pensador centroamericano la liberación va más allá de la homologación de la clase media para todos los pobladores del planeta, sino del control tanto de la explotación de los recursos naturales como de la producción, de tal forma que cada sujeto en nuestras sociedades obtenga la satisfacción de sus necesidades básicas sin la necesidad de la enajenación de su trabajo o de comprometer la reproducción de la vida en la región.

La liberación no puede consistir en un paso de la pobreza de los otros, sino en una superación de la pobreza por la vía de la solidaridad. Se trata, eso sí, de los pobres con espíritu, de los pobres que asumen su situación como fundamento en la construcción del hombre nuevo [...] Si el mundo como totalidad se ha venido configurando sobre todo como una civilización del capital y la

---

<sup>134</sup> *Idem.*

riqueza, en el cual aquél más objetivamente y ésta más subjetivamente han sido los principales elementos motores, conformadores y directores de la civilización actual, y si esto ha dado ya de sí todo lo positivo que tenía y está trayendo actualmente cada vez mayores y más graves males, he de propiciarse, no su corrección, sino su suplantación superadora por su contrario, esto es, por una civilización de la pobreza<sup>135</sup>

En esta visión la libertad no debe estar reservada para el goce de unas cuantas élites privilegiadas sino para todos los integrantes de una sociedad. Creemos en este punto, que los esfuerzos del pensador centroamericano apuntan a un proceso en el cual las individualidades toman conciencia de su papel como sujetos activos de la historia, para comenzar una praxis realmente liberadora en la cual se articula sujeto colectivo libertador.

La liberación se entiende, por lo tanto como una “liberación-de” toda forma de opresión y como “liberación para” una libertad compartida, que no se posibilite o permite formas de dominación. Tiene poco sentido hablar de libertad cuando el espacio de su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las cuales elegir y por imposiciones de toda índole, especialmente las apoyadas en la fuerza y el terror. Pero no basta con una mera “liberación de”, pues se requiere “liberación-para” o una “liberación hacia” la libertad, que sólo podrá ser plena libertad cuando sea libertad para todos.<sup>136</sup>

En el recorrido histórico del subcontinente se han presentado autoritarismos y dictaduras. Lo anterior pone sobre la mesa un tema, vital para la reflexión en torno a las utopías, desarrollado en el trabajo de Aínsa, el de la democratización de la utopía. Según este autor “debemos hablar de la necesidad de utopizar la

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 262.

democracia, en la misma medida que proponemos una democratización de la y utopía”<sup>137</sup>. La repulsión de Aínsa hacia los sistemas socialistas lo pone en una posición donde la democracia debe de ser compañera inseparable de la libertad, en la conjugación de ambas se radicalizan los principios fundantes del poder del pueblo. Sin embargo, si seguimos el hilo conductor de esta idea, nos encontramos con que no se refiere a la democracia como esta forma de concentración de poder en el pueblo, sino a la idea preestablecida de Democracia delegativa, ala cual “Pese a que la define como “el menos malo de los gobiernos conocidos”, la democracia sigue siendo considerada como el único sistema eficaz para atenuar tensiones, obtener mayorías e intentar dar solución a los problemas de la sociedad en un marco de libertad”<sup>138</sup>. La actitud conformista y poco crítica mostrada por parte de este autor hacia el Estado democrático-delegativo, inserta en un marco realista el pensamiento utópico, pero haría falta preguntarnos si ¿el insertar la utopía en los parámetros del “menos malo de los gobiernos conocidos” no es imponerle una camisa de fuerza?

Ellacuría no va a problematizar sobre la forma de gobierno más apta para la utopía, en el momento histórico en cual le toca vivir, los cambios surgidos al interior tanto de los países socialistas como de los capitalistas le animan a pensar en “un posible salto hacia un sistema político nuevo hasta ahora reconocible”<sup>139</sup>, lamentablemente hasta el momento sus deseos no han visto una concretización completa. Sin embargo, nos parece pertinente rescatar sus críticas a la democracia occidental, por un lado para contrarrestar el conformismo de Aínsa, por el otro quizá para poner iniciar el movimiento hacia esa nueva forma de organización del poder.

[...] la propaganda ideologizada de la democracia capitalista como única y absoluta de organización política, se convierte en instrumento

---

<sup>137</sup> Aínsa, Fernando (2009), p. 428.

<sup>138</sup> *Idem.*

<sup>139</sup> Ellacuría, Ignacio (1989), p. 284.

de ocultamiento y, a veces, de opresión [...] el manejo ideologizado del modelo democrático lo que busca no es la autodeterminación popular respecto del modelo político y económico, sino el encubrimiento de la imposición del sistema capitalista y, sobre todo, en el caso de Centroamérica, de los intereses norteamericanos, de modo que en tanto se apoya la democracia en cuanto se supone se favorece estos intereses [...] La imposición dogmática de que la democracia liberal es el mejor camino para juntar libertad y justicia, en cualquier tiempo y circunstancia, no deja de ser una presunción, ocultadora muchas veces de intereses ocasionales y elitistas. Asimismo, la imposición de dogmática de las llamadas democracias sociales o populares como la mejor y única forma de juntar adecuadamente libertad y justicia no se compadece con algunas de las formas reales que se ha venido dando [...] en los países centroamericanos y en la mayoría del tercer mundo, la liberación social se presenta con mayor necesidad y urgencia que la liberación política<sup>140</sup>

Para complementar la idea de Ellacuría sobre la democracia consideramos pertinentes los señalamientos de Vaneigem al Estado actual cuando dice:

No sólo el Estado no está ya en posibilidad de cumplir sus obligaciones en virtud del contrato social, sino que roe los presupuestos destinados a los servicios públicos, desmantela todo lo que al menos, garantizaba la supervivencia, a falta de permitir a cada quien llevar una verdadera vida [...] Ya no le queda más que una función: la represión policiaca. La única salvaguarda del Estado es la de hacer que se extienda el miedo y la desesperanza. Y lo consigue con bastante eficacia al acreditar una especie de visión apocalíptica. Esparce el rumor de que mañana será peor que hoy.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp. 248-249, 285.

<sup>141</sup> Vaneigem, Raoul (2011), p. 12.

Desde nuestra perspectiva, se trata de cuestionarnos nuevamente sobre la pertinencia de los tipos de Estados establecidos hasta el momento e imaginar una forma de organización del poder donde las decisiones sean realmente horizontales, en que el bienestar común ocupe el lugar primordial de la acción dentro de la política, en el cual el poder de la colectividad no se limite a delegar su capacidad de autogestión a alguien más.

El ejercicio hecho hasta el momento sirve para mostrar las fortalezas de la utopía cristiana ellacuriana. Sin embargo, no podemos dejarnos distraer del resto de nuestra empresa, con esto no intentamos negar el valor impreso en el contenido del pensamiento utópico, sólo destacamos la importancia de la función de este tipo de reflexión, por lo cual ahora nos dedicaremos a explorar un poco la propuesta del pensador centroamericano con base en los postulados del capítulo anterior en relación a teoría utópica ceruttiana.

Empecemos por dar voz a Ellacuría para hablar de su concepción de la utopía cristiana:

Esta utopía que puede llamarse general y universal, 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 concentrarse, precisamente, para lograr que se vaya aproximando al reino de Dios [sic].<sup>142</sup>

Ahora surge un problema neurálgico en la configuración de la utopía cristiana, definir el profetismo, este mismo se presenta como inseparable de la utopía, pareciera que se habla de siameses imposibles de separar. Para clarificar lo anterior quizá valga la pena preguntarnos ¿En qué tipo de discurso se apoya el

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 236.

pensamiento utópico para tener posibilidades de realización? Parece sencillo responder, en Ellacuría el profetismo se encuentra dialécticamente en la contradicción operante entre realidad y el Reino de Dios.

Esto es en definitiva, una historia trascendente o una transcendencia histórica, en paralelo estricto con lo que es la vida y la persona de Jesús, pero de tal forma que es la historia la que lleva a la transcendencia, ciertamente porque la transcendencia de Dios se ha hecho historia, ya desde el inicio de la creación

Hablamos de la instauración del descontento ante la realidad, una de las condiciones de posibilidad para la tensión utópica, requisito indispensable para ubicar este esfuerzo en el tercer nivel de la propuesta de Cerutti para la clasificación utópica.

De la misma manera en la que un proyecto utópico de cualquiera de los otros dos niveles encuentra entre la realidad y su “deber ser” una contradicción, donde se denuncian los males de un momento histórico determinado. En la utopía cristiana “la contrastación de un reino historizado pone de manifiesto las limitaciones (falta de divinización o de gracia) y, sobre todo, los males (pecados personales, sociales y estructurales) de una determinada situación histórica”<sup>143</sup>. El profetismo denuncia y, al mismo tiempo, identifica un futuro al cual avanzar.

Resumiendo, La propuesta cristiana tiene un complemento inseparable, necesario para conformar la contradicción entre realidad y propuestas: el *profetismo*, el cual goza una la calidad de disociabilidad con respecto a la utopía pues, este se encarga de colocar las bases para poder imaginar los alcances del Reino. Es imprescindible en la formula utópica puesto que es imposible

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 236.

desvincularlo del deber ser. Ellacuría lo define como: “la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada”<sup>144</sup>. Es el lugar donde éste en contraposición a la realidad hará surgir la tensión utópica. Nos referimos a la posibilidad de un mundo mejor, el cual se desprenderá directamente de los anuncios, de los profetas bíblicos, de una humanidad plena posible en la historia.

El papel del profetismo no sólo es el de dar una idea de hacia dónde hay que caminar, también involucra -como mencionábamos recién- la temporalidad y posibilidad de concreción a la utopía. He aquí el meollo de la relación entre utopía y profetismo.

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 inexorablemente a ella<sup>145</sup>.

En este sentido, el proyecto soteriológico de Dios en la historia se verá consumado hasta el momento de la construcción del Reino como horizonte utópico. “[...] la concreción de la utopía es lo que va historizando el reino de Dios, tanto en el corazón del hombre como en las escrituras sin las cuales ese corazón no puede vivir”<sup>146</sup>, así queda establecida la relación dialéctica entre utopía y profetismo necesaria para la manifestación concreta de la utopía cristiana en la historia, de esta manera se van “superando los límites y los males del presente

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 236.

que son límites históricos, se va dibujando a modo de superación, el futuro deseado, cada vez más acorde con las exigencias y dinamismos del reino.”<sup>147</sup>

El caer en el error de considerar esta propuesta como utópica dentro del primer nivel, nos hace correr el riesgo de juzgarla apresuradamente. Si bien depende de algo subjetivo como la transformación de la realidad de acuerdo con los dogmas litúrgicos, normalmente considerados como conservadores, la perspectiva proporcionada por la visión utópica ellacuriana nos da una razón para reivindicar esta propuesta. Es un proyecto que encuentra su sustento en la fe, donde la condición de posibilidad de su realización descansa en la pretendida historicidad de la existencia del Cristo y la articulación de una praxis del sujeto colectivo:

[...] tanto la utopía como la profecía, sea por reduccionismo subjetivista o por reduccionismo trascendentalista, leyéndolas en clave intemporal de eternidad, cuando la eternidad cristiana está vinculada inexorablemente a la temporalidad, una vez que el Verbo se hizo historia [...] Toda conjunción de estas dos dimensiones humanas e históricas, para ser realista y fecunda, necesita “situarse” en precisa coordenadas geo-socio-temporales. De lo contrario surge el deseo insoslayable del principio de realidad<sup>148</sup>.

Lo que resulta cierto y resaltante en esta propuesta es el “demostrar” la posibilidad de realización de las escrituras y, por tanto, la realización de la utopía. Así, aunque esta visión sigue apoyada en la fe, se abre un cauce para su realización. Pese a lo aparentemente difícil de concretar el cumplimiento de las escrituras en la realidad, aquí es donde se verifica la pertinencia de colocar este proyecto en el tercer nivel de la utopía, al encargarse de “encarnar el ideal en la realidad parecería constituirse en un proceder admisible, en el progreso tolerable

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>148</sup> *Ibid.*, pp. 233-234.

sin someter a la realidad a ninguna presión desmedida.”<sup>149</sup> Por otro lado, el aglutinamiento de enormes cantidades de población en torno al ideal de una vida mejor anunciada por el cristianismo, nos hace decir sobre este fruto del pensamiento utópico que, definitivamente, “No es mito aquí, sino voluntad, voluntad de progreso, de mejorar. Es progreso ético, cualitativo.”<sup>150</sup>

En realidad, lo que hace Ellacuría es conminar al cristiano a *hacerse cargo de la realidad*, a asumirse como valioso en el proceso liberador, a adueñarse de su papel en la construcción del Reino de Dios en la tierra. Se trata de negar superadoramente “la oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres [debido a que] no es universalizable y, consiguientemente, no es humana, ni siquiera para quienes la ofrecen”<sup>151</sup>. En otras palabras, los pobres, primero como individuos, deben tomar conciencia de su situación actual, observando en las estructuras sistémicas los orígenes de su opresión, en consecuencia se trata construir colectividades, la articulación de un sujeto social históricamente activo, desde el cual es posible ejercer la praxis necesaria para reivindicarse como continuadores de la labor de Cristo. “Desde el punto de vista cristiano ha de afirmarse que los pobres han de ser no sólo el sujeto preferencial de la historia, especialmente de la historia de la iglesia”<sup>152</sup>. Al final se trata de conjugar utopía y profetismo para dar sentido a las protestas de las subjetividades emergentes en la construcción del ambicionado u-topos.

Resumiendo este punto:

En América Latina, el profetismo hace más hincapié en el pobre activo y organizado, en el pobre con espíritu, que en el pobre pasivo, el pobre que sufre su miseria con resignación y sin

---

<sup>149</sup>CeruttiGuldberg, Horacio (2000), p. 172.

<sup>150</sup>*Ibid.*, p. 173.

<sup>151</sup>*Ibid.*, p. 249.

<sup>152</sup>*Ibid.*, p. 255.

apenas darse cuenta de la injusticia que sufre. No se niega la importancia, incluso profética, por el mero hecho de ser pobre, pues no cabe duda de que ya como tal cuenta con una predilección especial de Jesús y una presencia suya muy particular. Pero cuando esos pobres incorporan espiritualmente su pobreza, cuando toman conciencia de lo injusto de su situación y de las posibilidades y aún de la obligación real que tienen frente a la miseria y a la justicia estructural se convierten de sujetos activos en pasivos, con lo cual multiplican y fortalecen el valor salvífico-histórico que les es propio<sup>153</sup>.

Desde nuestra perspectiva queda por resaltar un hecho importantísimo. La crítica más dura a la religión como alternativa utópica la podemos encontrar en la inmaterialidad de sus soluciones. Sin embargo, la Teología de la Liberación se va a preocupar por volver factible la construcción del Reino en la historia. Cuando Marx denominaba a la religión como el “opio de los pueblos”, en tanto protesta blanda de un mundo intolerable, donde se prefiere inventar la posibilidad de uno ideal tras la muerte en recompensa a una vida llena de atropellos. Seguramente le irritaba el hecho de que antes de incitar una movilización de los pueblos para erradicar lo intolerable de la realidad y conseguir una liberación, tanto como individuos, como colectividades éstos deben soportar pacientemente la promesa de un mundo que no vendrá jamás. En el profetismo ellacuriano existe no sólo una protesta frente a la contrastación entre la realidad y el mundo presentado por las escrituras, sino una invitación al género humano a tomar el futuro en sus propias manos. Así, es necesario *cargar con la realidad* ejerciendo actos de verdadera transformación con miras a alcanzar la utopía. En tal sentido, “si la protesta y contraste se convierten en utopía histórica, que niega el presente y lanza hacia el futuro, si, en definitiva, se entra en la acción profética, se hace en la historia en la línea de la negación y de la superación, y no en la línea de la evasión”<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> *Idem.*

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 238.

El camino recorrido hasta el momento nos permite contrastar los resultados de nuestra investigación con los objetivos proyectados al principio de ésta. Al momento de escribir estas últimas líneas podemos señalar:

Primero. Que una de nuestra pretensiones siempre fue la de intentar contribuir a la recuperación de la Teología de la Liberación, en especial, del pensamiento de Ignacio Ellacuría. Esperamos con este esfuerzo recalcar situación no necesariamente fenecida, esto es, la actualidad, vigencia y pertinencia de la reflexión ellacuriana sobre las problemáticas que históricamente aquejan a Nuestra América.

Segundo. Procuramos recuperar y enfatizar la importancia que ocupa la dimensión utópica tanto para la Teología de la liberación como para el pensamiento de Ellacuría, contrastando ambas visiones con nuestra realidad histórica actual. De igual forma, se intentó delinear una propuesta concreta de contraste de los proyectos utópicos, basado tanto en el método de historización de Ellacuría como con la metodología de historia de las ideas.

Tercero. La principal meta de este trabajo realizar una dura crítica a la realidad en la cual nos desarrollamos, de la misma manera fue subrayar la imposibilidad ética, económica e incluso ambiental del sostenimiento de las actuales condiciones socio-histórico-políticas. Razón por la cual, al concentrarnos en Ellacuría intentamos enfatizar la necesidad de un esfuerzo plenamente nuestroamericano.

Finalmente. Esperamos haber demostrado que sólo un análisis interdisciplinario, como el sugerido desde los Estudios Latinoamericanos es capaz

de comprender hasta algunas de las causas nuestra situación socio-histórica actual. En este sentido sólo un ejercicio dialógico horizontal con el pensamiento del sacerdote vasco como eje central será lo suficientemente competente como para señalar la inexistencia de una respuesta sencilla, voluntarista y unidireccional a la problemática analizada en el presente esfuerzo.

En conclusión, cuando el ser humano pierde su humanidad se conforma con los pocos o muchos beneficios proporcionados por el sistema, convirtiéndose en un robot<sup>155</sup> al servicio del Estado o del Capital, feliz de ocupar un lugar en la base de una estructura cuyo peso le oprime, pero estas mismas condiciones obligan a la construcción de utopías y a la búsqueda de que lo utópico operante en la historia se vuelvan parte de nuestra cotidianeidad. Puesto de esta manera, la diferencia en el devenir de la historia de la humanidad no está en quien se convierte en autoridad al tomar el poder para atender a sus intereses, por más bien intencionados que sean, sino en la forma cómo el poder ejercido horizontalmente permite el establecimiento, dentro de nuestras sociedades, de nuevos lazos basados en un esquema axiológico donde tiene cabida la individualidad pero se niega el individualismo, donde el sufrimiento del otro es el sufrimiento propio y la solidaridad deja de ser una opción preferencial para convertirse en una responsabilidad.

---

<sup>155</sup> En el sentido etimológico de la palabra, el cual hace referencia a esclavo

## **BIBLIOGRAFÍA.**

- Aínsa, Fernando, “Alegato final por una nueva utopía”, en Cerutti, Horacio et. al. (Editores) *Utopía en Marcha*, Quito, Abya Yala (Universidad Politécnica Salesiana), 2009.
- Berryman, Phillip, *Teología de la Liberación*, México, Siglo XXI Editores, 2003.
- Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, FCE, 2000.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Utopía es compromiso y tarea responsable*, Monterrey, CECyTE/ NL, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Filosofado y con el mazo dando*, México, Biblioteca Nueva/UACM, 2009-I.
- \_\_\_\_\_, “Preliminares hacia una recuperación del cuerpo en el pensamiento latinoamericano contemporáneo” en Durán Amavizca, Norma Delia; Jiménez Silva, María del Pilar (coordinadoras), *Cuerpo, sujeto e identidad*, México, IISUE/UNAM/Plaza y Valdés, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Filosofar desde nuestra América: ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa/CCyDEL (UNAM), 2000.
- \_\_\_\_\_, *Hacia una metodología de la historia de la ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Miguel Ángel Porrúa/CCyDEL (UNAM), 1997.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.
- Díaz Núñez, Gerardo, “Utopía y liberación: la teología de la liberación a treinta años de su surgimiento”, en Cerutti, Horacio et. al. (Coords) *Religión*

*y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, CCyDEL (UNAM), 2006.

- Echeverría, Bolívar, “Lo político y la política” en Ceceña, Ana Esther (Directora), *Chiapas*, México, Ed. Era/IIE (UNAM), 2000.
- Gorki, Máximo, *La Madre*, EMUSA, México, 2006
- Löwy, Michael, *Guerra de Dioses: Religión y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.
- Maduro, Otto, “¿Una vez más liberar la teología? Una invitación autocrítica latinoamericana” en José Ferraro (coord.), *Debate actual sobre la teología de la liberación*, Vol. 2, Itaca- UAM, México. 2007
- 
- Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Editorial Progreso, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Los Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*, FCE, México, 2003
- Mills, C. Wright, *La imaginación sociológica*, México, FCE, 2009.
- O’Gorman, Edmundo, *La Invención de América*, México, FCE, 1999.
- Puente Lutteroth, Alicia, *Movimiento Cristero: una pluralidad desconocida*, México, Ed. Progreso, 2002
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Santiago, Tajamar Ed., 2004.
- Ramírez Fierro, María del Rayo, “La utopía como visión de futuro”, en Cerutti, Horacio et. al. (Coords) *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, CCyDEL (UNAM), 2006.

- \_\_\_\_\_, “La aplicación de la filosofía de la esperanza en historia americana: Los aportes de Fernando Ainsa”, en Cerutti, Horacio et. al. (Editores) *Utopía en Marcha*, Quito, Abya Yala (Universidad Politécnica Salesiana), 2009.
- Ramírez Fierro, María del Rayo, *Utopología desde Nuestra América*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2012.
- Ramírez Ribes, María, “La seducción por la utopía revolucionaria en América Latina”, en Cerutti, Horacio et. al. (Editores) *Utopía en Marcha*, Quito, Abya Yala (Universidad Politécnica Salesiana), 2009.
- Rico Bovio, Arturo, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, México, Joaquín Mortiz, 1990.
- Samour, Héctor, *voluntad de liberación: La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Editorial Comares, 2003.
- Semo, Enrique, *Historia mexicana: economía y lucha de clases*, México, Ed. Era, 1981.
- Vaneigem, Raoul, *El Estado no es ya nada, seamos todo*, México, Ediciones GruPeRa, 2011.
- Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Ed. Crítica, 1980.

#### **Tesis sobre Ellacuría.**

- Amaro. Irlanda, *Originalidad metodológica de filosofía de la realidad histórica (1990) de Ignacio Ellacuría (1930-1989): Claves de un*

*pensamiento para la liberación*, para obtener el título de Licenciada en Filosofía, Director: Horacio Cerutti Guldberg, Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de Filosofía.

- Gómez Arredondo. David, *La idea de liberación en América Latina*, para obtener el título de Maestro en Estudios Latinoamericanos, Director: Horacio Cerutti Guldberg, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos.

#### **Conferencias.**

- Cerutti Guldberg, Horacio, “Miradas desde la Utopía en la Feria del libro en el Zócalo”, Octava *Feria del Libro* en el Zócalo de la Ciudad de México, Secretaria de Cultura del Gobierno del Distrito Federal, Zócalo de la Ciudad de México, 10-19 de octubre de 2008.

#### **Fuentes Hemerográficas.**

- Quijano, Anibal, “El trabajo al final del Siglo XX”, en *Ecuador Debate*, Quito, agosto 2008.
- Samour, Héctor, “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría” en *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, México, ediciones Eón, Núm. 2, noviembre 2005-agosto2006.

#### **Otras Fuentes.**

*De Reina, Casiodoro (Versión de 1569), La Biblia*, Asunción, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960.

- Ellacuría Ignacio, “Ignacio Ellacuría, analizando la pobreza y la exclusión” en *Audiovisuales UCA*, (San Salvador, El Slavador), 2010. Disponible en la red:[http://www.youtube.com/watch?v=\\_VGTVqQZaiU](http://www.youtube.com/watch?v=_VGTVqQZaiU)

### **Obras de Ignacio Ellacuría.**

- “Utopía y profetismo” en Sobrino, Jon; Ellacuría, Ignacio, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1990.
- “El sujeto de la historia” (1987) en *Cursos universitarios UCA editores*, San Salvador, 2009
- “Utopía y profetismo. Un ensayo concreto de soteriología histórica” (1989) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000.
- “Pobres” (1983) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000.
- “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica” (1984) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000.
- “Las Bienaventuranzas, carta fundacional de la iglesia de los pobres” en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000.
- “Discernir “el signo” de los tiempos” (1980-1981) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000.

- “Carácter político de la misión de Jesús” (1973) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000.
- “Dimensión política del mesianismo de Jesús” (1972) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000.
- “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y el positivismo” (1987) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000.
- “¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?” (1977) en *Escritos teológicos*, Vol. II, San Salvador, UCA Editores, 2000.