

Teología política: profetismo en América Latina. El legado teológico de Ignacio Ellacuría*

Juan José Tamayo**

Palabras clave:

filosofía de la realidad histórica, reino de Dios, utopía, profetismo, esperanza, historia, Bloch.

Resumen

Dos son las bases en que se sustenta el discurso de Ellacuría sobre la utopía y el profetismo: su filosofía de la realidad histórica y el diálogo con los filósofos utópicos —tanto de la utopía positiva de Bloch como de la utopía negativa de la Escuela de Frankfurt— y la Biblia como enciclopedia de algunas de las más bellas utopías de la humanidad. Utopía y profetismo no en abstracto, sino desde una ubicación bien concreta, América Latina; desde un lugar social y político bien definido, las mayorías populares; y desde un imperativo ético, la opción por los pobres, para no caer en propuestas discursos falsamente universalistas.

La filosofía de la realidad histórica se concreta en una reflexión sobre la estructura temporal de la realidad humana y de la historia, el dinamismo de los procesos históricos y la historia como proceso creacional de capacidades y actualización de posibilidades históricas. Se deja sentir la influencia de Zubiri y, sobre todo, de Ernst Bloch.

Las bases teológicas giran en torno a tres categorías bíblicas mayores: reino de Dios, utopía y profetismo, que Ellacuría interpreta con una hermenéutica actualizante y actuante, en diálogo vivo y fluido entre los textos y la realidad histórica. El resultado es la propuesta de un nuevo ser humano solidario con la causa de los oprimidos, la nueva tierra entendida como nuevo orden económico, cultural y político, y el nuevo cielo como presencia histórica de Dios entre los seres humanos y como principio de incesante renovación de la humanidad.

* Ponencia presentada en el ciclo de conferencias organizado por la Cátedra Latinoamericana Ignacio Ellacuría, del 18 al 20 de noviembre de 2014.

** Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones "Ignacio Ellacuría". Universidad Carlos III de Madrid.

Felicitación y agradecimiento

Quiero expresar mi felicitación a la UCA por la excelente iniciativa de organizar este ciclo de conferencias sobre el legado teológico, filosófico y de derechos humanos de Ignacio Ellacuría, con motivo del 25 aniversario de su asesinato. Con la felicitación va mi agradecimiento que personalizo en el rector Andreu Oliva y en los profesores Héctor Samour y Luis Alvarenga, por la invitación a participar en este Congreso. Es para mí un honor y un privilegio dirigirme a ustedes en esta efeméride tan significativa y en este escenario tan cargado de recuerdos y de memoria histórica subversiva de las víctimas de la violencia política y militar.

Muchos fueron los vínculos que mantuve con Ignacio Ellacuría, que serían largos de contar, y los que me ligaron a su persona y a su obra antes y después de su asesinato. El primero fue la lectura de una de sus obras teológicas más sólidas, *Teología política*, publicada por el Secretariado Social Interdiocesano del Arzobispado de San Salvador en 1973 con el *imprimatur* de monseñor Arturo Rivera y Damas, obispo auxiliar y vicario general, del 6 de septiembre —que conservo mimeografiada como oro en paño—, la cual apareció con un tiraje de mil ejemplares.

El último vínculo en vida fue en España, en noviembre de 1989, poco antes de volver a El Salvador para incorporarse a las negociaciones entre el Gobierno y la guerrilla, a las que lo había invitado Alfredo Cristiani. En aquella comida me firmó un “poder” para negociar la recuperación del original de la obra *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, en posesión de la editorial Cristiandad, que no parecía tuviera voluntad de publicar. Felizmente, se publicó al año siguiente en la editorial Trotta, que se estrenaba con aquella voluminosa obra en dos tomos.

Pero es quizá el nombre de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones, que dirijo en la Universidad Carlos III, el que mejor visibiliza mi relación con él. Cuando se creó la Cátedra en 2002 y asumí su dirección, el rector Gregorio Peces Barba me pidió que le pusiera el nombre de un prestigioso teólogo español fallecido. No tardé ni un minuto en comunicarle el nombre: “Se llamará Ignacio Ellacuría”, le dije. Surgía la primera cátedra con el nombre de teólogo asesinado.

Legado teológico de Ellacuría

La noche del 18 de noviembre de 20014, Jon Sobrino y yo hablamos del legado teológico de Ellacuría, tema inabarcable por su ingente producción en este campo: cuatro volúmenes de *Escritos teológicos*, numerosas conferencias, artículos de prensa, entrevistas, etc., y por las aportaciones tan relevantes que hizo en todos los campos de la teología. He aquí algunas de las más importantes: fundamentación del método teológico; eclesiología —Iglesia de los pobres, el pueblo crucificado, pueblo de Dios—; cristología —Jesús histórico, su mensaje, su praxis liberadora, su muerte: “Por qué muere Jesús, por qué lo matan” es uno de los estudios más lúcidos de la cristología actual—; soteriología; teología moral social y política; hermenéutica; espiritualidad, etc.

En esta conferencia voy a centrarme en el legado teológico del último, del ultimísimo Ellacuría, el de “Utopía y profetismo en América Latina”, que fue el título de la conferencia pronunciada en el VIII Congreso de Teología, de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, celebrado en Madrid del 7 al 11 de septiembre de 1988. La conferencia fue publicada en las Actas del Congreso, *Utopía y profetismo*, Centro Evangelio y Liberación, Madrid, 1989. Luego la reelaboré y amplió, y fue publicada en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*¹.

1. Madrid: Ed. Trotta, 1990. San Salvador: UCA Editores, 1991, pp. 393-442.

Pero analizaré también las bases filosóficas de la utopía en Ellacuría.

Empezaré por una clarificación conceptual en torno a los términos “utopía” y “profetismo” para, a continuación, analizar el pensamiento de Ellacuría en torno al tema.

Utopía

Ingente y muy cualificada es la literatura sobre la utopía, palabra creada por Tomás Moro quinientos años ha —la primera edición de *Utopía* se publicó en 2016—, una bella y muy creativa palabra que está sufriendo un mal uso y un maltrato en el lenguaje, e incluso en las definiciones que de ella dan los diccionarios, y que está siendo sometida a un largo destierro en todos los campos del saber y del quehacer humano: de la filosofía, de la teología, de las ciencias sociales, de la política, de la cultura, de la educación, de las relaciones laborales, de la vida cotidiana, etc.

La utopía ha sufrido un proceso de deterioro semántico, reflejado en la propia definición de algunos diccionarios que acentúan su carácter ingenuo, irreal, quimérico, fantasmagórico y su imposibilidad de realización. Veamos dos ejemplos. El *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, define la utopía como “nombre de un libro de Tomás Moro que ha pasado a designar cualquier idea o plan muy halagüeño o muy bueno, pero irrealizable”². La *Nueva enciclopedia Larousse*, además de la referencia al libro de Moro, recoge dos acepciones del término: “Plan ideal de gobierno, en el que todo está perfectamente determinado” y “Cualquier plan o sistema bueno y halagüeño, pero irrealizable”³.

Tales desviaciones nada tienen que ver con el sentido que se le da en la literatura y el pensamiento utópicos. Lo que se ha impuesto en el lenguaje ordinario y en la vida social es una caricatura de la propia palabra y de su verdadero significado. Así, a las personas utópicas se las considera carentes de sentido de la realidad, de estar en las nubes, de moverse por impulsos primarios, de actuar sentimentalmente y no de manera racional. El *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia Española (RAE), introduce un nuevo matiz que torna la definición más precisa y se aproxima a su sentido originario: “Plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación”⁴. Correcto: irrealizable en el momento de su formulación, pero no definitivamente irrealizable. Ese es el matiz.

Al maltrato y al destierro hay que sumar las críticas que le llueven por doquier y desde diferentes frentes: la ciencia, la posmodernidad, la economía, la política, las religiones, etc. Algunas están justificadas, ciertamente, pero otras son corazas autoprotectoras de los sectores que detentan el poder en todos los terrenos, porque temen perderlo y se resisten a toda transformación⁵. Pero la palabra “utopía” tiene un sentido positivo como proyecto o ideal de un mundo justo, que implica la crítica del orden presente y la necesidad de transformarlo a través de las mediaciones adecuadas. Se trata de un concepto fundamental en el marxismo humanista, que pone el acento en la meta de una sociedad libre, fraterna e igualitaria, y en la religión bíblica judeocristiana, que remite no a una edad de oro de los orígenes, sino a un futuro mejor a través de las más bellas imágenes de los profetas de Israel⁶.

2. M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, tomo II, 1981, 1.428. Moliner remite a los conceptos “ilusión” e “imposible”.
3. *Nueva enciclopedia Larousse*, t. 20, 1982, 10.050.
4. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 1992, 2053.
5. He analizado ampliamente las diferentes críticas a la utopía en J. J. Tamayo, *Invitación a la utopía. Ensayo histórico para tiempos de crisis*, Madrid: Trotta, 2012, 237-257.
6. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Madrid: Taurus, 1988; H. Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona: Anthropos, 2004.

Es mérito del filósofo alemán Ernst Bloch el haber recuperado una palabra tan denostada, haberla liberado de su acepción peyorativa y haberla convertido en categoría mayor de la filosofía. Él devuelve a la utopía la credibilidad que había perdido en el marxismo ortodoxo. Para ello cree necesario renunciar a la oposición entre socialismo utópico y socialismo científico, y establece la distinción entre utopía abstracta y utopía concreta, decantándose por esta⁷. Su principal empeño ha sido liberar a la utopía de la “idolatría objetivista de la objetivamente posible”, que espera la maduración de las condiciones económicas para llevar a cabo la revolución. Las condiciones objetivas deben ir acompañadas de una “voluntad de acción” y de “un sueño emancipador en el factor subjetivo de esa voluntad”⁸. Es mérito también de Bloch y, bajo su influencia, de Jürgen Moltmann, el haber puesto de manifiesto la centralidad de la utopía en el pensamiento hebreo y en la experiencia religiosa histórica de Israel que, cual hilo rojo, continúa en la vida el mensaje y la praxis histórica de Jesús de Nazaret y en la historia del cristianismo a través de los movimientos utópicos, proféticos y de reforma.

Liberada de sus adherencias espurias, es necesario recuperarla y rehabilitarla en su verdadero significado y en su sentido profundo. Se trata de una *rehabilitación crítica*, es decir, de una utopía no-mitificada, guiada por un interés emancipatorio y animada por una intención ética⁹. Como observa certeramente Miguel Abensour, es necesario “purgar”

a la utopía de la mitología y de la regresión por las que se ve amenazada constantemente, abandonar toda voluntad de fáciles reconciliaciones, renunciar a regresar al seno materno, al hogar natal y a una imaginaria edad de oro. La utopía debe luchar contra los mitos que la minan por dentro. Para ello debe tener como guía, en palabras de Lévinas, *l'ecart absolu* (“la distancia absoluta”). Es el mejor antídoto contra la mitologización de la utopía¹⁰.

Liberada de toda mitología, la utopía es necesaria como imagen movilizadora de las energías humanas, horizonte que orienta y guía la praxis, instancia crítica de la realidad, alternativa al sistema, imagen visualizadora y anticipadora de un idea y, en fin, “perspectiva para la prospectiva” (P. Ricoeur). Dicha utopía ha de ser rehabilitada no apologéticamente, sino de forma crítica, insisto, es decir, cuestionando la “ingenuidad utópica”, presente con frecuencia en las diferentes teorías y prácticas sociales.

Profetismo¹¹

El profetismo constituye uno de los pilares fundamentales, si no el pilar fundamental, de la religión bíblica y es hoy una de las tradiciones que inspiran y alimentan la teología de la liberación. Es la segunda categoría de esta exposición, que creo necesario definir adecuadamente para no caer en la fácil desviación semántica de la adivinación del futuro, con cuya función se tiende a vincular al profeta, al menos en el lenguaje popular. La verdadera función del profetismo es, en palabras de

7. E. Bloch, *El principio esperanza*, 3 vols., Madrid: Trotta, 2004-2007. En el primer volumen, elabora una filosofía utópica a partir de una antropología de la esperanza. En el segundo, hace un amplio recorrido por las grandes utopías a lo largo de la historia: médicas, sociales, técnicas, arquitectónicas, geográficas, pictóricas, musicales, literarias y sapienciales. En el tercero, estudia las “imágenes desiderativas del momento pleno” en diferentes ámbitos, centrándose en las religiones.
8. E. Bloch, *El principio esperanza* II, 2006, 154.
9. J. A. Pérez Tapia, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid: Trotta, 1995, 96-110; *id.*, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid: Trotta, 2007, 339-371.
10. M. Abensour, “Utopie et démocratie”, en *Raison Présente* 121, París, 1997.
11. De la extensa bibliografía sobre el profetismo, selecciono algunos títulos que son clásicos y ofrecen una visión rigurosa de dicho fenómeno en Israel, W. Brueggemann, *La imaginación profética*, Santander: Sal Terrae, 1986; Abraham J. Heschel, *Los profetas de Israel*, 2 vols., Buenos Aires: Paidós s/f; A. Neher, *La esencia del profetismo*, Salamanca: Sígueme, 1975; J. L. Sicre, “Con los pobres de la tierra”. *La justicia*

Walter Brueggemann, “propiciar, alimentar y evocar una conciencia y una percepción de la realidad alternativas a la del entorno cultural dominante”¹². Esta conciencia alternativa lleva a romper con la religión estática triunfalista y con la política de opresión, a dismantelar la conciencia dominante, deslegitimar el presente estado de cosas y promover un tiempo y una situación diferentes. El profeta suscita una comunidad alternativa y propone una política de justicia y de compasión; en otras palabras, suscita una contra-comunidad dotada de una contra-conciencia.

La alternativa que propone “se vive en una comunidad concreta histórica y creadora de historia, que realiza una labor crítica y dinamizadora en virtud de sus particulares recuerdos, que conllevan una discontinuidad y una auténtica ruptura con la realidad imperante”¹³. La más depurada expresión de dicha discontinuidad es formulada así por el profeta Isaías 43, 18-19: “No recordéis las cosas anteriores ni consideréis las cosas del pasado. He aquí, hago algo nuevo, ahora acontece; ¿no lo percibís? Aun en los desiertos haré camino y ríos en el yermo”¹⁴. En su comprensión del profetismo, Ellacuría destaca “la contrastación crítica de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada”¹⁵.

Ellacuría se distancia de la deformación semántica de la que son objeto la utopía y el profetismo y considera a ambas fuerzas catalizadoras de la historia y actuantes en la realidad humana. Es mérito suyo haberlas

colocado en el centro del cristianismo y haberles devuelto el dinamismo que el cristianismo burgués y el marxismo ortodoxo les habían negado. La vida, la muerte, la obra y el pensamiento de este gran pensador hispano-salvadoreño contribuyen hoy, veinticinco años después de su asesinato, a devolver a la utopía su verdadero significado emancipatorio y a liberarla del destierro al que vive sometida. Posibilitan, a su vez, la recuperación de un cristianismo profético liberador y liberado del asedio del mercado y ofrecen propuestas alternativas al desorden global existente.

Vinculación intrínseca entre utopía, profetismo y esperanza

Ellacuría *vincula intrínsecamente utopía, profetismo y esperanza*. La utopía cristiana solo puede construirse desde el profetismo, al tiempo que este es necesario para la utopía. De lo contrario, la utopía corre un triple peligro: perder efectividad histórica, huir del compromiso liberador y limitarse a funcionar como consuelo individualista, cae en un triple reduccionismo: el subjetivista, el trascendentalista y el intemporal, y desemboca en opio y alienación. Y cita el conocido texto de Marx sobre la religión y la miseria religiosa: “La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo”¹⁶.

social en los profetas de Israel, Cristiandad, Madrid 1984; *id.*, *Profetismo en Israel*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1988.

12. W. Brueggemann, *op. cit.*, p. 12.

13. *Ibid.*, p. 30.

14. Otras referencias bíblicas en la misma dirección: 2 Corintios 5,17: “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí, son hechas nuevas”; Isaías 65, 17: “Pues he aquí, yo creo cielos nuevos y una tierra nueva, y no serán recordadas las cosas primeras ni vendrán a la memoria.”

15. Otras referencias bíblicas en la misma dirección: 2 Corintios 5,17: “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí, son hechas nuevas”; Isaías 65, 17: “Pues he aquí, yo creo cielos nuevos y una tierra nueva, y no serán recordadas las cosas primeras ni vendrán a la memoria”.

16. Marx-Engels, *Sobre la religión*, Salamanca: Sígueme, 1974, 94.

Uno de los dinamismos más eficaces y el impulso quizá más importante de la marcha profética hacia la utopía es la *esperanza*, que se recibe como gracia y se alimenta históricamente en la praxis de liberación¹⁷. Es esperanza contra toda esperanza, siguiendo a Pablo de Tarso, que se alimenta con los resultados conseguidos, para no caer en el fatalismo, pero sin instalarse cómodamente en ellos.

Ellacuría subraya la novedad cualitativa que caracteriza la *esperanza de los pobres con espíritu en América*: es esperanza que surge de la vida, es para la vida y constituye un grito en defensa de la vida, sobre todo de quienes la tienen más amenazada. A ella se orientan las acciones que llevan a cabo los sectores empobrecidos: a buscar mayor vida. La esperanza surge al mismo tiempo de la promesa de la vida y de la negación de la muerte, que se celebra festivamente. La fiesta no es escapismo ni evasión de la realidad ni frívola diversión ni sustitutivo de la falta de esperanza, “sino celebración jubilosa de una esperanza en marcha”.

Pero ni la esperanza ni la utopía son en el pensamiento de Ellacuría ingenuas, idealistas, pasivas y crédulas. Por utilizar dos expresiones de Bloch, la esperanza está teñida de luto, tiene crespones negros y se topa con “el pueblo crucificado” categoría ellacuriana central, con la que describe “la existencia de una gran parte de la humanidad literal e históricamente crucificada por las opresiones históricas y personales”¹⁸.

Ellacuría pone el acento en la negatividad de la historia, que define con las expresiones de “mal común” y “presencia del mal en el

mundo”. El mal común no es una propiedad o una condición de la realidad natural o humana, sino “un mal histórico radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y grupos humanos...; una negatividad encarnada y generada en y por las estructuras sociales, que niega o bloquea la personalización y humanización de la mayoría¹⁹. Consta, igualmente, que el ser humano se encuentra en una situación que se siente y se pre-juzga como mala, y que es fundamentalmente deshumanizadora. “La presencia del mal en el mundo es tan masiva y de tal implicación con la vida personal de los hombres que, abstracción hecha de la culpabilidad, no se puede negar la realidad objetiva del mal y la presencia histórica del hombre en la realización de ese mal”²⁰.

No hay victimismo ni dolorismo ni justificación religiosa en la reflexión teológica de Ellacuría sobre el pueblo crucificado. Todo lo contrario. Su originalidad radica en que considera a los oprimidos y humillados no solo como personas necesitadas de salvación, sino como “salvadores y liberadores”²¹. Y cita a este respecto a Marx, que reconoce a la clase obrera “un carácter universal debido a sus sufrimientos universales” y considera a los oprimidos el sujeto radical de la liberación histórica de los pueblos, es decir, de la revolución²². En esta consideración marxiana de los oprimidos, Ellacuría descubre una profunda inspiración religiosa, al tiempo que critica los ataques de Marx al *Lumpenproletariat* como freno a la revolución “porque deja fuera del curso histórico a una gran parte de la humanidad crucificada”²³.

17. I. Ellacuría, *Mysterium liberationis*, I, op. cit., 412.

18. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica, *Escritos Teológicos* II, op. cit., 317.

19. H. Samour, “El mal común y la civilización del capital”, en J. J. Tamayo y L. Alvarenga (dirs.), *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2014, 104.

20. I. Ellacuría, *Cursos universitarios*, San Salvador: UCA editores, 2009, 255.

21. I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Santander: Sal Terrae, 1984, 29.

22. K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca: Sígueme, 1974.

23. I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, op. cit., 31.

A partir de aquí, Ellacuría lleva a cabo no ya el círculo hermenéutico bultmanniano, sino el triángulo hermenéutico de la teología de la liberación: el pueblo histórico crucificado remite al Jesús histórico crucificado, este lleva a descubrir al Dios crucificado (Moltmann), y el Dios histórico crucificado llama a luchar contra las causas y los causantes de las cruces y a la solidaridad con el pueblo histórico crucificado, que debe traducirse, conforme a la expresión acuñada por el propio Ellacuría, en “bajar a los crucificados de la cruz”. Son los tres momentos del proceso de su soteriología histórica.

Conforme a la lógica de la cruz —escándalo para los judíos y necesidad para los griegos—, los liberadores no son los imperios, los poderosos, los que crucifican al pueblo, sino las mayorías populares, el propio pueblo crucificado, a quien Ellacuría identifica con el siervo de Yahvé, portador de esperanza en medio de la humillación, de luz de los pueblos en medio de la oscuridad, de salvación cuando la condenación se cierne por doquier, de liberación cuando la opresión domina la realidad total²⁴.

Bases del pensamiento de Ellacuría sobre la utopía

Dos son las bases en que se sustenta el discurso de Ellacuría sobre la utopía y el profetismo: su filosofía de la realidad histórica²⁵ y el diálogo con los filósofos utópicos —bien de la utopía positiva de Bloch como de la utopía negativa de la Escuela de Frankfurt—²⁶, y la Biblia como enciclopedia de algunas de las más

bellas utopías de la humanidad²⁷. Y todo ello desde una ubicación bien concreta, América Latina, desde un lugar social y político bien definido, las mayorías populares, y desde un imperativo ético: la opción por los pobres, para no caer en propuestas abstractas y discursos falsamente universalistas.

Siguiendo los textos y las biografías de Bloch y Ellacuría, he podido comprobar la existencia de una sintonía entre la vida, la filosofía utópica y el principio esperanza de Bloch, y la vida, la filosofía histórica y la teoría de las posibilidades históricas y el pensamiento utópico-profético de Ellacuría.

Bases filosóficas

La base filosófica del pensamiento de Ellacuría en torno a la utopía es su filosofía de la realidad histórica, que se concreta en una reflexión sobre la estructura temporal de la realidad humana y de la historia, sobre el dinamismo de los procesos históricos y sobre la historia como proceso creacional de capacidades y como actualización de posibilidades históricas²⁸. Se deja sentir la influencia de Zubiri y, sobre todo, de Ernst Bloch²⁹.

El ser humano vive en cada instante en una situación que, por su propia naturaleza, implica tener que salir de ella. Y para salir de ella necesita recurrir a las posibilidades que tiene. Con ellas elabora un proyecto y traza el curso de su vida y la figura de su ser. En la medida en que va cambiando el proyecto,

24. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado”, en *id.*, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander: Sal Terrae, 1984, 25-63; S. Pittl, *La realidad histórica del pueblo crucificado como lugar teológico. Reflexiones sobre el lugar hermenéutico de la teología en el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, Universidad Carlos III de Madrid-ADG-N LIBROS, Madrid-Valencia, 2013.

25. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta, 1991.

26. J. J. Tamayo y L. Alvarenga (dirs.), *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2014.

27. J. J. Tamayo, “La utopía en la Biblia y en la reflexión teológica” en *Invitación a la utopía. Ensayo histórico para tiempos de crisis*, Madrid: Trotta, 2102, cap. 3, pp. 183-236.

28. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta, 1991, 313-385, 406 y ss.; 457 y ss.

29. Cf. J. J. Tamayo, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2015, 2.^a ed.

cambia la situación y tiene que volver a salir de ella. Surge así el futuro no simplemente como lo que no existe, sino como lo porvenir. Las posibilidades con las que puedo contar en el futuro son las que permiten hacer proyectos.

El ser humano tiene una “estructura de anticipación”³⁰. No es el presente el que determina el futuro, sino viceversa: el futuro el que determina el presente. El tiempo, afirma, “transcurre del futuro propuesto al pasado”. Es el futuro ad-viniendo del que habla Zubiri. Ellacuría habla de la futurición del ser humano como una de las máximas posibilidades con respecto a sí mismo y a la historia. “Solo desde una apertura al futuro, que es una apertura al tiempo en su totalidad, se puede dominar el tiempo y plenificar todos los tiempos anteriormente considerados”³¹. Ellacuría alerta, empero, de que reducir el tiempo humano a futurición lleva al ser humano y a la historia a caer en el idealismo y el voluntarismo.

La historia como *actualización de posibilidades históricas*. La historia da a las posibilidades un carácter dinámico. Posibilitar es dar poder, poder optar. Las posibilidades necesitan el poder de opción que lleva a la acción y ésta conduce a la plena realización de los proyectos humanos. Las posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento. Son posibilidades de la realidad.

Ellacuría se pregunta por las condiciones de las posibilidades históricas y destaca las siguientes: que “haya posibles en la realidad”, que no todo posible esté configurado fijamente, que haya una transformación real y escalonada de las condiciones materiales y que el sujeto histórico esté presente y actuante en ellas. La presencia y actuación del sujeto

viene exigida por la propia naturaleza de la posibilidad histórica. Sin sujeto histórico no hay posibilidades históricas.

Pero, además de la acción consciente del ser humano, la posibilidad activa requiere “que haya una *anticipación libre de futuro* desde el que se determine la realidad de las posibilidades. La anticipación de un auténtico futuro es requisito previo. Futuro es aquello que es posible sin estar pre-dado (no futurible), de modo que es realizable, pero a modo de creación” Ahora bien, la creación misma de posibilidades es una forma suprema de creación humana, que lleva a “crear poderes nuevos para futuros nuevos”³².

“La realidad histórica *engloba todo otro tipo de realidad*: la material, la biológica, la personal y la social. Es precisamente en la realidad histórica donde las otras formas de realidad dan más de sí y reciben su para qué fáctico y donde la realidad es más abierta”. A partir de aquí Ellacuría entiende por realidad histórica “la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y en esa forma específica de la realidad que es la historia, donde (...) se nos da *el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real*”.

La última parte de la definición tiene un claro sabor blochiano, y no es extraño, porque Ellacuría fue un buen conocedor de Bloch desde los primeros años de su filosofar y el pensamiento del filósofo alemán de la esperanza está muy presente en la obra del intelectual hispano-salvadorense³³. Ernst Bloch elabora una filosofía de la esperanza y de la utopía en la que la realidad no se entiende como algo acabado y cerrado sobre sí mismo, estático, simple y sólido, sino procesualmente,

30. *Ibid.*, 411.

31. *Ibid.*, 345.

32. I. Ellacuría, *Escritos universitarios*, San Salvador: UCA editores, 2009, 313.

33. La primera cita de Bloch se refiere al libro *Thomas Müntzer, teólogo de la liberación*, Madrid: Ciencia Nueva, 1968; y se encuentra en la obra de Ellacuría *Teología política*, de 1973, en una reflexión sobre las categorías bíblicas en torno a la violencia: su caracterización social y la religión del poder opresión, teniendo como referente el Salmo 136, “Junto a los canales de Babilonia”.

tendencialmente, como algo abierto y en continuo hacerse. La realidad es proceso; en ella ocurren cosas verdaderamente nuevas, que jamás han ocurrido a ser humano alguno y que verosímilmente aún no le habían ocurrido a ninguna realidad. En el mundo se dan posibilidades reales objetivas, y no simplemente una determinada indignancia o un mero determinismo mecánico.

La realidad es dinámica, da de sí, puede cambiarse, cree también Ellacuría frente a los grupos de poder que quieren congelarla y la presentan como inmutable: “La realidad siempre da de sí, con tal de que sepamos captar sus posibilidades y actualizarlas mediante la construcción de nuevos modelos, exigiendo a la inteligencia que también ella ‘dé de sí’”³⁴. El dinamismo de la realidad y el carácter proyectivo de la inteligencia conducen a la transformación de la realidad.

Bloch cuestiona la filosofía hegeliana porque ni deja espacio para un futuro real ni deja margen a posibles sorpresas. Se enfrenta así a toda una historia de la filosofía que ha entablado una lucha titánica contra lo posible. Vivimos rodeados de la posibilidad, no solo de la presencia; en la prisión de la mera presencia, ni siquiera podríamos movernos. “El concepto categorial ‘posibilidad’ constituye así en su totalidad una tierra casi virgen; es el Benjamín entre los grandes conceptos”³⁵.

Bloch cree necesaria la alianza entre razón y esperanza, utopía y praxis, cuya traducción en el terreno filosófico se concreta en su aforismo “pensar significa traspasar”, con el que se inicia *El principio esperanza*³⁶ y

en la consideración de la esperanza como una determinación fundamental inscrita en la realidad objetiva y en la profundidad del ser humano. “La razón —afirma Bloch— no puede florecer sin esperanza. La esperanza no puede hablar sin razón”. Razón y esperanza, utopía y profetismo constituyen las luces que iluminan las sendas que seguir hacia la emancipación humana.

La filosofía utópica de Bloch tiene su base en la ontología del *noch nicht sein*. Una filosofía que no desemboca en un optimismo ingenuo, sino en un optimismo militante, que no desconoce las resistencias de la historia, pero no cede ante ellas. Una esperanza que no es confianza ciega, sino *docta spes*, sabedora de las resistencias que oponen quienes mueven los hilos de la historia, pero al mismo tiempo. Una esperanza que puede frustrarse, como expresó en su emblemática conferencia de 1961 en la universidad de Tübingen, pero que puede reponerse de sus fracasos, volver a levantarse más fortalecida y seguir el camino hacia la utopía.

En sus *Cursos universitarios*, Ellacuría desarrolla las principales categorías de la filosofía de la esperanza del filósofo alemán: optimismo militante, anticipación, frente, *novum*, *ultimum*, posibilidad, “en lo posible”, “ente en lo posible”, “todavía no-ser”, horizonte, corriente cálida y corriente fría en el marxismo, realidad como proceso, y los incorpora a su filosofía de la realidad histórica³⁷.

Pero son quizá las ideas blochianas de la realidad como proceso y como “todavía-no-ser” y la articulación entre teoría y praxis las

34. I. Ellacuría, “La tarea de una universidad católica”. Discurso en la Universidad de Santa Clara, pronunciado el 12 de junio de 1982, con motivo de la recepción del doctorado *honoris causa*. Tomo la cita de la brillante conferencia magistral “Ellacuría, Rector y filósofo”, dictada por el Dr. Fernando Fernández Font, S. J., el 19 de noviembre de 2014 en el ciclo de conferencias sobre “Ignacio Ellacuría. 25 años después de su martirio”, en la UCA de San Salvador.

35. E. Bloch, *El principio esperanza* I, Madrid: Trotta, 2004, 288.

36. *Ibid.*, XIV.

37. I. Ellacuría, *Cursos universitarios*, San Salvador: UCA editores, 2009, 308 y ss.; cf. E. Bloch, *El principio esperanza*, I, *op. cit.*, 286-295.

que está presentes en toda su nitidez en la filosofía de Ellacuría. Léase, detenidamente este texto: “La verdad de la realidad no es lo ya hecho, eso es solo una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacerse, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que está en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera”³⁸.

Bases teológicas

Me centraré en tres categorías teológicas, que ponen de manifiesto la creatividad de su pensamiento: reino de Dios, utopía y profetismo. En el desarrollo de estas categorías, Ellacuría no se limita a leer los textos de la Biblia hebrea y cristiana como simple glosador y exegeta de la letra, sino como hermeneuta actualizante desde una interpretación actuante, no solo observadora, y en un diálogo vivo, fluido y vitalizador en una doble dirección entre los textos y la realidad histórica desde la que se leen. Gregorio Nacianceno decía que la Biblia crece con sus lectores, afirmación que le es aplicable a Ellacuría en la lectura de los tres temas bíblicos.

Reino de Dios

“Jesús anunció el reino y lo que vino fue la Iglesia”, dijo el teólogo modernista francés Alfred Loisy. Y yo añado: “¡Qué fracaso!”. La frase se encuentra en su libro *L' Eglise et l' Evangile*, publicado en 1903 y condenado por el papa reinante Pío X, canonizado por Pío XII. A pesar de la condena, no iba desca-minado Loisy. En similar sentido apunta el escriturista Rudolf Schnackenburg, biblista predilecto del papa emérito Benedicto XVI y nada sospechoso de heterodoxia.

Ellacuría sigue una dirección similar, e incluso más allá. Cree necesario separar Iglesia y reino de Dios y reclama una verdadera conversión de la Iglesia al reino de Dios. La Iglesia no es ni puede ser el centro del cristianismo. El centro lo tiene fuera de sí misma, fuera de sus fronteras institucionales. El anuncio de reino por Jesús no es un anuncio de la llegada de la Iglesia; tampoco de sí mismo; ni siquiera un anuncio de Dios separado de la historia humana. Pero ¿qué reino?, ¿qué sentido le da Ellacuría?, ¿cómo lo interpreta? Nada tiene que ver con las monarquías pasadas, actuales y quizá futuras, si sobrevive alguna, y menos aún con las monarquías absolutas.

Siguiendo su método de historización de los conceptos teológicos, Ellacuría cree necesario someter al reino de Dios a un permanente proceso de historización en su doble vertiente de contextualización histórica y de creatividad histórica. Ahora bien, el hecho de que nada tenga que ver con el poder de los reinos de este mundo no significa que pase de puntillas por la historia sin hacer pie ni que carezca de poder histórico. Claro que tiene poder, pero no de dominación, sino puesto “al servicio de los ‘sin poder’, de los desposeídos y desesperados convirtiéndose en parte de su poder”³⁹. Un poder social alineado en las luchas de liberación del lado de los excluidos y de los movimientos sociales que luchan por la transformación de la sociedad.

A la hora de señalar el significado y el contenido del reino de Dios, cree necesario superar dos tipos de dualismos que llama “interesados”: uno, el que separa u opone inmanencia a trascendencia, horizontalidad a verticalidad, sagrado a profano, cielo a tierra; otro, el que separa u opone individuo a comu-

38. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, 1994. Tomo el texto directamente de la lúcida conferencia, ya citada de Fernando Fernández Font, texto inédito, quien cita la afirmación de Zubiri “mientras hay realidad y hay esperanza”, que constituye el desmentido filosófico del fatalismo.

39. I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander: Sal Terrae, 1984, 15.

idad, ética personal a ética social, cambio interior a cambio estructural, conversión, espiritualidad a compromiso, mística a política, escatología a utopía, fe a obras, vida eterna a vida histórica, etc.

Buen conocedor de la distinción de Bloch entre utopía abstracta y utopía concreta, Ellacuría presenta el reino de Dios como utopía cristiana concreta encarnada en la historia, “que pone en unidad a Dios con la historia (,,,)” y que “es, a una, la presencia activa de Dios en la historia y la presencia de la historia en Dios, la historización de Dios (...) es, en definitiva, el Dios-con-nosotros”⁴⁰. Aboga por una utopía crítica del presente y animadora de realizaciones concretas, condena el desorden histórico internacional, generador de la opresión de América Latina, y defiende la necesidad de construir un nuevo orden internacional.

He aquí la gradualidad de la reflexión de Ellacuría sobre la utopía hasta llegar a la utopía concreta: a) existe una utopía cristiana general e indefinida; b) que debe concretizarse en términos histórico-sociales; c) y está en relación con el reino de Dios; d) que debe historizarse y operativizarse mediante la puesta en marcha de una utopía concreta⁴¹.

Nuevo ser humano solidario con la causa de los oprimidos

Para elaborar su reflexión sobre utopía y profetismo Ellacuría recurre a tres imágenes de utopía tomadas de la Biblia, calificada por Bloch de enciclopedia de utopías: *nuevo ser humano*, una *nueva tierra* y un *nuevo cielo*, historizándolas.

El *nuevo ser humano* se caracteriza por la solidaridad con la causa de los oprimidos

como lugar de humanización y divinización; por la protesta activa y la lucha permanente contra la injusticia estructural; por el amor, la misericordia y el servicio (versus el odio, el egoísmo y la dominación) como motores de la lucha; por el seguimiento de Jesús en actitud de esperanza en las posibilidades de construir un mundo más justo; por la apertura a otros proyectos utópicos liberadores; por el respeto a la naturaleza como manifestación de Dios versus el maltrato al que es sometida por el actual modelo de desarrollo científico técnico; y por la necesaria capacidad de compaginar la acción y la contemplación.

Nueva tierra: nuevo orden económico, cultural y político

Ellacuría traduce e historiza la *nueva tierra* en la utopía de un *nuevo orden económico, cultural y político internacional* que entiende como la creación de una *civilización de la pobreza solidaria*, que sustituya a la civilización de la riqueza o del capital⁴². Veámoslo con cierto detalle, ya que constituye una de las aportaciones más originales.

La civilización del capital considera la acumulación privada como base fundamental del desarrollo; la posesión individual o familiar de la riqueza como base de la propia seguridad, y el consumismo como principio de la propia felicidad. ¿A dónde conduce esta civilización? Responde Ellacuría: ciertamente, a la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, ya sean regiones, pueblos o grupos humanos; al endurecimiento de los procesos de explotación y opresión con formas, eso sí, más sofisticadas; a la destrucción progresiva de la totalidad del planeta; “a la deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el atosigante productivismo del tener, de

40. *Ibid.*, 17.

41. I. Ellacuría, *Mysterium liberationis*, I, *op cit.*, 395.

42. Cf. El excelente artículo de H. Samour “El concepto del ‘mal común’ y la crítica de la civilización del capital”, en J. J. Tamayo y L. Alvarenga (dirs.), *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica*, *op. cit.*, 103-121.

la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes de consumo”⁴³.

El resultado del imperio de la civilización del capital es la absolutización del individuo, de la clase social o del bloque económico, y la ruptura de la solidaridad del género humano. Para poder contar con los recursos suficientes que permitan sobrevivir hoy a la gente, no vale con ser persona y tener reconocidos formalmente todos los derechos. Para el disfrute de estos es más importante ser ciudadano de un país poderoso y rico que ser persona. Eso, afirma, “da más derechos reales y más posibilidades efectivas que por ser humano”. Se produce, así, la ruptura del fundamento antropológico de los derechos humanos hasta desembocar en su sistemática e impune violación con el apoyo o, al menos, el silencio cómplice, de las organizaciones que tienen como cometido la defensa de los derechos humanos.

Ellacuría defiende la necesidad de pasar del economicismo materialista, en el que se sustenta la civilización de la riqueza, al humanismo materialista como motor del desarrollo humano y de la civilización de la riqueza a la civilización de la pobreza, que hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas y de la solidaridad compartida el principio de humanización y la condición necesaria para el desarrollo. Propugna, a su vez, un orden social centrado en el desarrollo de las estructuras sociales y en el fomento de la iniciativa comunitaria y social. En el nuevo orden han de desaparecer las desigualdades conflictivas, sin desembocar, por ello en una igualdad mecánica.

Ahora bien, las necesidades básicas, matiza, deben satisfacerse no a modo de migajas que caen de la mesa de los ricos,

sino como *derecho a compartir la mesa de la humanidad*. A su vez, la solidaridad compartida constituye la alternativa al individualismo de la civilización de la riqueza. Para evitar toda confusión al respecto, aclara que la civilización de la pobreza “no pretende la pauperización de todos como ideal de vida. El punto principal está en la relación dialéctica pobreza-riqueza, que debe ser superada y no en la promoción de la pobreza por sí misma”⁴⁴.

La utopía del nuevo orden político se caracteriza, según Ellacuría, por la superación tanto del modelo capitalista liberal como del colectivista del marxismo ortodoxo, pero sin desembocar en una “tercera vía”. Debe, a su vez, promover la libertad desde la justicia y el bien común.

El *nuevo orden cultural en América Latina* no acepta que los modelos occidentales sean los más adecuados para el perfeccionamiento y la felicidad de los seres humanos. Más aún, cree que “solo despojándose y liberándose del engaño de que la cultura occidental ha encontrado ya al menos la vía del verdadero progreso humano, puede empezarse a crear otro tipo de cultura”⁴⁵.

Hoy asistimos a la imposición de un único modelo cultural que elimina el pluriverso cultural, extiende por doquier una uniformidad empobrecedora y mantiene a las mayorías populares de América Latina y de otras partes del mundo “en formas alienadas de sí mismas y de entender y valorar el mundo”. No puede permitirse que la riqueza cultural que los pueblos han ido —y siguen— creando durante miles de años sea anegada por las modas culturales. Hay que recuperar dicha riqueza. La nueva civilización por la que aboga Ellacuría lleva a la creación de nuevos modelos culturales no impuestos desde fuera, sino nacidos de la propia identidad latinoame-

43. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, *Estudios Centroamericanos* (ECA) n.º 493-494, 1989, pp. 1076-1077.

44. *Ibid.*, 123.

45. *Mysterium liberationis*, op. cit., 437.

ricana, abierta a los valores de otras culturas y a los logros *universales* (científicos, artísticos, filosóficos, religiosos, etc.), sin caer en el modelo tecnológico consumista. Está, más bien, vinculada a la naturaleza y potencia las actitudes contemplativas y comunicativas.

El nuevo orden debe crear una cultura liberadora que posibilite la superación de la ignorancia, de los prejuicios, los estereotipos, los miedos y las presiones externas e internas, así como de la imposición de modelos culturales que, en definitiva, desembocan en opresión. Es lo que sucede con el paso —impuesto por la cultura occidental hegemónica— de las culturas ancestrales a estadios culturales sofisticados y decadentes⁴⁶.

Nuevo cielo, presente y actuante en la historia

Ellacuría entiende la creación del *nuevo cielo* como una presencia histórica de Dios entre los seres humanos que transforme la vieja Babilonia en nueva Jerusalén. No es solo el cielo como lugar final de los bienaventurados, sino como presente y actuante en la historia, como cielo terrenal en cuanto principio de incesante renovación de la humanidad.

Ahora bien, ¿qué papel juega o puede jugar la Iglesia en ese nuevo cielo encarnado en la historia? Puede ser una forma de historización del nuevo cielo siempre que se abra al Espíritu desde la terrenalidad y del Jesús histórico, a lo nuevo y al futuro que, a su juicio, se realiza en la *Iglesia de los pobres*. Frente a una Iglesia que ha operado tantas veces como “el cielo” de la civilización de la riqueza y que se ha quedado en la exterioridad de una ritualidad barroca, Ellacuría cree que “la Iglesia debe ir más allá del ámbito sacramental o, al

menos, su sacramentalidad debe ser entendida más ampliamente, para lo cual necesita estar permanentemente abierta y atenta a la novedad y universalidad del Espíritu, que rompe la rutina esclerotizada del pasado y los límites de una autoconcepción restringida. Solo una Iglesia que se deja invadir por el Espíritu renovador de todas las cosas y que está atenta a los signos de los tiempos puede convertirse en el cielo nuevo que necesitan el hombre y la tierra nuevos”⁴⁷.

Ubicación histórica de la utopía y del profetismo: América Latina; lugar social: las mayorías populares; actitud ética: opción por los pobres

El título de este apartado expresa certeramente el contexto en el que Ellacuría ubica la utopía y el profetismo. La utopía cristiana y el profetismo tienen su raíz y su desarrollo en la historia. De lo contrario, no son tales, sino idealismos ingenuos y voces que claman en el desierto sin operatividad ni relevancia alguna. La utopía concreta y el profetismo operativo requieren una ubicación histórica. A nivel de organizaciones sociales, movimientos revolucionarios, colectivos cristianos de base y de corrientes teológicas liberadoras, Ellacuría cree que es en América Latina donde tienen su lugar privilegiado. América Latina es un continente con una poderosa conciencia popular y con una gran capacidad de lucha permanente por romper las cadenas y construir un futuro distinto para toda la humanidad.

Ahora bien, sus realizaciones no han conseguido el grado de satisfacción esperado. Existe un gran contraste entre la extraordinaria potencialidad de América Latina y la situación de miseria de sus habitantes por mor de la alianza opresora de los diferentes poderes. El continente está configurado por

46. Cf. Proyecto de las epistemologías del sur desarrollado por prestigiosos investigadores de todo el mundo bajo la dirección de Boaventura de Sousa Santos, científico social que dirige el Centro de Estudios Sociales en la Universidad de Coimbra: B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, 2014; B. de Sousa Santos y P. Meneses, *Epistemologías del Sur*, Madrid: Akal, 2014.

47. I. Ellacuría, *Mysterium liberationis*, *op. cit.*, 440.

el “pecado del mundo”, que tiene múltiples manifestaciones. Los propios dirigentes y los sistemas que ampara potencian los males de la dependencia.

Su análisis de la Iglesia tiene igualmente carácter dialéctico. Dentro de ella se dan el movimiento de teología de la liberación y una conciencia cristiana activa para desarrollo del profetismo de denuncia y de propuestas de sociedad justa e igualitaria. Esta conciencia está guiada éticamente por la opción preferencial por los pobres, en la que estos toman la iniciativa para la paulatina realización de un proyecto efectivamente liberador de todos. Pero, al mismo tiempo, Ellacuría reconoce que la situación de la Iglesia es escandalosa, ya que “gran parte de los cristianos, incluidos religiosos, sacerdotes, obispos, cardenales y nuncios, no solo no cuentan con el carisma del profetismo, sino que lo contradicen y aun se constituyen en anti-signo como perseguidores del profetismo y favorecedores de las estructuras de dominación, siempre que éstas no pongan en peligro las ventajas y los privilegios institucionales eclesíásticos”⁴⁸. Constata también el predominio del no-profetismo e incluso de la desconfianza contra toda forma de profetismo, al que se califica equivocadamente de “magisterio paralelo”, y la desconfianza y formas más sutiles de ataque hacia la teología de la liberación.

El teólogo hispano-salvadoreño no cae en el error de los socialistas utópicos, que diseñaban comunidades ideales en islas lejanas al margen de los procesos históricos, sin analizar previamente en profundidad las contradicciones de la sociedad industrial. Los modos económicos, sociales y políticos del capitalismo, constata, se reproducen y agravan en América Latina. Los sujetos de los procesos políticos y económicos latinoamericanos siguen siendo las elites, no los pueblos. Es consciente de “la maldad intrínseca del

sistema capitalista y la mentira ideológica de la apariencia democrática que lo acompaña” maldad que se deja sentir de manera especial en sus efectos negativos en la periferia explotada.

El lugar social de la utopía y del profetismo son las *mayorías populares*, los empobrecidos, que han sido históricamente y siguen siéndolo hoy la mayoría de la humanidad. Solo esa ubicación puede garantizar que la utopía llegue a todos, a la mayoría de la humanidad. Son las víctimas que constituyen el criterio de autenticidad y el horizonte de la utopía, el objetivo de los proyectos de humanización. Es esta quizá una de las aportaciones teóricas y prácticas más luminosas de Ellacuría en los diferentes campos del saber que cultiva: filosofía, teología, ciencias sociales, derecho, y de su quehacer humano, en el que está comprometido: político, social, cultural, religioso, etc.

La universalización del proyecto global que Ellacuría defiende debe hacerse desde la *opción por los pobres*. Es necesario, por ello, cambiar el rumbo de la universalización del orden mundial y de la universalidad de la Iglesia que, hasta ahora, se ha hecho desde la opción preferencial por los ricos y poderosos, que ha traído a la humanidad más males que bienes⁴⁹. Los pobres no son sujetos pasivos, receptores de asistencia social y de beneficencia, sino sujetos activos preferenciales de la historia. Desde el punto de vista teológico, considera cuestión dogmática la afirmación de que es en los pobres “donde se encuentra la mayor presencia real del Jesús histórico y, por tanto, la mayor capacidad de salvación (liberación)”⁵⁰.

Sin negar la importancia, incluso profética, de los pobres por el hecho de serlo, Ellacuría hace hincapié en los pobres organizados que toman conciencia de la injusticia de la situación en que viven y de las posibilidades de

48. *Ibid.*, 403.

49. *Ibid.*, 410.

50. *Ibid.*, 411.

liberación, luchan contra la pobreza y la injusticia estructurales y se convierten en sujetos activos de su propia liberación.

Mediaciones: ¿capitalismo o socialismo?

Existe una profunda implicación de la estructura económica en la ideología religiosa y de una necesaria relación de los modelos económicos con la utopía cristiana concreta. Según esto, la realización del reino de Dios en la historia no es obra de un *deus ex machina* que mueva los hilos de la historia y la lleve hacia un final feliz sin concurso de ser humano, al modo de los cuentos de hadas. *Requiere mediaciones*. Pero, ¿qué mediaciones? ¿Son equidistantes de la utopía cristiana todas las mediaciones? ¿Se encuentran al mismo nivel en relación con el reino de Dios todos los proyectos políticos, económicos y culturales? “No”, responde Ellacuría. No puede considerarse mediación adecuada del reino de Dios cualquier mediación. Para que lo sea, debe promover la solidaridad, buscar la plena realización de la persona y de la sociedad, y, desde el punto de vista religioso, abrir al ser humano y a la historia a lo que le trasciende: “Una salvación histórica que no traiga consigo la solidaridad humana no es salvación histórica, pero no es tampoco historia de la salvación; una salvación histórica que no abran al hombre hacia lo que en él le trasciende no puede ser signo de Dios, pero tampoco puede ser plena salvación de la historia”⁵¹.

A la hora de decantarse por un modelo económico, lo hace por el socialismo y excluye el capitalismo: Socialismo y cristianismo convergen. El socialismo pretende la solidaridad a través de la justicia y la salvación histó-

rica del pueblo en su totalidad a través de una clase que se autodefine como “redentora”. El cristianismo, también: “El cristianismo necesita realizarse en la historia no solo como don de Dios, sino como transformación del hombre; el socialismo necesita realizarse en la historia como realización del hombre y como ruptura de un mundo de injusticia, único camino para llegar a un mundo de fraternidad”⁵².

Ellacuría se muestra crítico con los resultados de los dos modelos económicos en América Latina: el capitalismo y el socialismo. Del primero dice que ha fracasado por su incapacidad para satisfacer las necesidades básicas de la mayoría de población, por haber creado desigualdades crecientes e hirientes, por haber creado crisis económicas muy profundas y por haber promovido la cultura del consumo. Llama la atención sobre el hecho de que el modelo capitalista y sus consecuencias tan funestas han sido creados y dirigidos por personas autoconsideradas “católicas”. Tampoco el socialismo se libra de sus críticas, ya que sus resultados económicos en América Latina no han sido satisfactorios.

No obstante, reconoce que “el ideal socialista está más cerca en lo económico de las exigencias utópicas del reino”, ya que se sustenta en valores profundos del ser humano, mientras que el ideal económico del capitalismo “se apoya, al menos parcialmente, en los vicios egoístas de la naturaleza humana”⁵³. Aun reconociendo que no se puede ser ingenuo a la hora de recomendar un modelo u otro, asevera que “la utopía cristiana que trabaja por el hombre nuevo en una tierra nueva, no puede por menos de inclinarse en lo económico hacia fórmulas más próximas al socialismo que al capitalismo en América Latina”⁵⁴.

51. I. Ellacuría, “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo”, en *Concilium* 125, 1977, pp. 282-290, aquí 284.

52. *Ibid.*, 285.

53. I. Ellacuría, *Mysterium liberationis*, op. cit., 430.

54. *Ibid.*, 431.

Utopía de la paz basada en la justicia

Ellacuría vivió casi medio siglo en El Salvador, un país en estado de guerra durante doce años con un balance de 80 000 muertos. En ese clima de violencia, destacó como negociador y pacificador, ya que estaba convencido de que el final de la guerra no tendría lugar con la derrota o rendición de uno de los bandos en conflicto.

En sintonía con el espíritu y la praxis cristiana auténtica, propone la *utopía de la paz* a través de la no violencia, del diálogo y de la negociación. Pero no una paz en abstracto y a cualquier precio, sino, en la mejor tradición bíblica, inseparable de la práctica de la justicia: “Amor y verdad se dan la cita. Justicia y paz se besan” (salmo 85,11).

El potencial revolucionario no tiene por qué manifestarse solo o preferentemente a través de las armas. Hay otras formas de respuesta, como la resistencia activa y la presión social efectiva. El evangelio prefiere los métodos no violentos en la lucha contra la injusticia, está más a favor del amor que del enfrentamiento, de la paz que de la guerra, del servicio que de la dominación.

En su análisis sobre las situaciones de violencia, Ellacuría no cae en el simplismo de tratar equidistantemente todas las violencias, considerarlas iguales y condenarlas globalmente, sino que establece tres tipos: la estructural, la revolucionaria y la represiva. La violencia originaria y raíz de las demás violencias sociales es la estructural, que se caracteriza por la violencia del sistema y se encarna en instituciones sociales y económicas generadoras de injusticia en todos los órdenes y legitimadas política e incluso legalmente. Es una violencia que se encuentra en el propio sistema y que a veces está por encima de la subjetividad de las personas y de la conciencia de las colectividades humanas. Es, al mismo tiempo, injusta y destructiva, porque mantiene

a la mayoría de la población en la pobreza y atenta contra el tejido de la vida.

El teólogo hispano-salvadoreño llama la atención, a este respecto, sobre la complicidad del primer mundo en las situaciones de violencia estructural que sufre el tercer mundo, como la colonización llevada a cabo a través de la lucha armada, ayer, y el orden injusto internacional y la injerencia política, hoy. “Las fuerzas más poderosas del mundo son responsables de la violencia estructural mundial, negadora, para la mayor parte de los pueblos, de la satisfacción de las necesidades básicas y del respeto a los derechos humanos fundamentales. Las grandes potencias y las políticas de bloques son enormemente responsables de la violencia en el mundo”⁵⁵.

La violencia represiva es la continuación de la respuesta del Estado y de las clases dominantes a toda forma de protesta de los movimientos populares, sea pacífica o violenta. Para ello se recurre a la violencia legalizada y a la violencia estrictamente terrorista —terrorismo de Estado—, como sucedió con los asesinatos de líderes populares, campesinos, sindicalistas, cristianos y cristianas de base de monseñor Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, de las religiosas norteamericanas, del propio Ellacuría y de sus compañeros jesuitas. Para justificar dicha violencia, se apela al peligro en que se encuentra la seguridad del Estado y, con frecuencia, a la amenaza comunista.

La tercera forma de violencia es la revolucionaria, que no es originaria, sino derivada, ya que constituye la respuesta organizada a la violencia originaria, es decir, a una situación donde se niegan los derechos humanos y la vida misma en forma de opresión, represión y muerte. En situaciones extremas, cuando no ve solución a la injusticia estructural, se torna *lucha armada*, que debe distinguirse de la lucha terrorista. Pone, como ejemplo de violencia revolucionaria no terrorista, las

55. *Ibid.*, 50.

luchas sandinistas de liberación y su decisión de desechar la pena de muerte tras el triunfo de la revolución. “En principio —cree Ellacuría—, esta forma de violencia liberadora, en respuesta a casos extremos de violencia estructural y terrorista, no tiene por qué ser vista como una forma de lucha de clases ni tiene por qué ser promovida desde sentimientos de odio o de venganza; más bien, tiene un carácter universal y representa la lucha de los oprimidos contra las estructuras opresoras, desde la identificación con los más pobres y con un propósito de justicia”⁵⁶.

No oculta, sin embargo, los peligros que este tipo de violencia encarna: la respuesta todavía más violenta de la parte opuesta, el poner por delante la conquista o el mantenimiento del poder y el convertir esta conquista en fin, postergando indefinidamente el verdadero fin de la lucha revolucionaria, que es la liberación de la injusticia estructural y de la miseria, el modo de interpretar la lucha, que puede llevar a venganzas y odios personales o grupales. Con todo, cree que estos peligros “no pertenecen a la esencia misma de la lucha revolucionaria” y reconoce la moralidad y coherencia cristiana de la violencia revolucionaria en situaciones muy concretas. Pero, aun así, la considera un mal.

Vida, ejercicio práctico del profetismo, asesinato, anticipación de la utopía

Coincido con el filósofo Carlos Molina, profesor de filosofía de la UCA, en que “Ellacuría corrió la suerte de los profetas y de los ‘utopistas’... acusados de convertir la tierra en un infierno por perseguir ese insensato objetivo de ‘construir el cielo en la tierra’. La muerte de un pensador como él, así como la de sus compañeros jesuitas de la UCA, fue un claro y duro mensaje del poder, y cuesta creer que en tal suceso podríamos encontrar algún

tipo de esperanza. Sin embargo, precisamente la reflexión que se sumerge en la tradición del mensaje cristiano de liberación es la más indicada para emprender semejante búsqueda⁵⁷.

En el asesinato de Ellacuría, la muerte dio vida y “dio pie al surgimiento de un conjunto de pensadores —teólogos, filósofos, escritores, comunicadores— alrededor de su obra. Asimismo, muchas comunidades de creyentes y no creyentes, comprometidos con la emancipación humana, encontraron en la vida y muerte del jesuita una inspiración y una gran razón para luchar. Se trata de una esperanza que surge de la radical desesperanza y una ‘buena nueva’ que no por ser lúcida sería menos dolorosa... Considero que esa muerte en que culmina la obra ellacuriana marca una dirección reflexiva que clava una de las líneas más certeras en la vida y obra de otro profeta de nuestras tierras, que pudo conjugar la esperanza con la denuncia de las injusticias, situándose en el lugar de los pobres y excluidos”⁵⁸.

¿Fracasó el utópico y profético Ellacuría?, ¿fracasó su utopía de la paz basada en la justicia?, ¿su final trágico supuso el adiós definitivo a su utopía y el final del profetismo? Visto desde las cúpulas del poder, bien puede hablarse de fracaso. Mirada la realidad desde los empobrecidos, no puede decirse lo mismo. Su vida, muerte, pensamiento y su obra, así como las investigaciones posteriores sobre él pueden contribuir a recuperar y rehabilitar la utopía, liberarla de la ingenuidad a la que hace referencia Himkelammert, devolverle su verdadero sentido emancipatorio y sacarla del largo destierro al que está sometida en todos los campos del saber y del quehacer humano. Y lo más importante: nos invitan a seguir escribiendo relatos utópicos, a pensar la realidad utópicamente y a vivir utópica y proféticamente. Al menos esa es la lección que yo he aprendido estudiando la utopía y

56. *Ibid.*, 87.

57. C. Molina, “Pensamiento crítico y cristianismo de liberación”, en Juan José Tamayo y L. Alvarenga (dirs.), *op. cit.*, p. 56.

58. *Ibid.*, 57.

el profetismo en Ignacio Ellacuría, y es la que he querido transmitirles a ustedes esta noche.

Epílogo: ¿utopía para tiempos de crisis?

¿Utopía para tiempo de crisis? Alguien puede pensar que la utopía en tiempos de crisis constituye un acto de renuncia a arrimar el hombro ante los graves problemas que sufren los sectores más vulnerables de la sociedad e implica evadirse de la realidad. Todo lo contrario. Es precisamente en tiempos de crisis cuando los sectores marginados toman conciencia de la negatividad de la historia, expresan su insatisfacción con la realidad, muestran su descontento e indignación, su protesta y su hartazgo. Es en esos momentos cuando radicalizan su sentido crítico y formulan utopías movilizadoras de las energías emancipatorias de la humanidad.

Es en los márgenes de la sociedad donde se han fraguado siempre —y siguen fraguándose— las alternativas, las grandes transformaciones. “El cambio —afirma Gianni Vattimo— lo impulsan los que no están bien: los pobres, los oprimidos. El cambio no tiene por qué ser mejor, pero el mantenimiento de lo que hay implica una clausura del futuro. Hay una motivación ontológico-cristiana: por un lado, los oprimidos intentando cambiar las cosas; por el otro, el hecho de que los débiles son más. Eso es la democracia”.

Es en tiempos de crisis cuando resulta más necesario que nunca sacar a la luz los tesoros ocultos que anidan en lo profundo de la realidad y activar las potencialidades y latencias ínsitas en los seres humanos. Por eso invito a cultivar la utopía, a seguir escribiendo nuevos relatos utópicos y a pensar la realidad más allá de los límites de lo posible, como sugiere Walt Whitman: “Antes del alba, subí a las colinas, miré los cielos apretados de luminarias y le dije a mi espíritu: cuando conozcamos todos estos mundos y el placer y

la sabiduría de todas las cosas que contienen, ¿estaremos tranquilos y satisfechos? Y mi espíritu dijo: ‘No, ganaremos esas alturas para seguir adelante’”.

Sin utopías, la suerte está echada, la humanidad se hace el harakiri y la historia puede tornarse eterno retorno. En tiempo de crisis las utopías son más necesarias que nunca, si bien con sentido interrogativo, como hace la serpiente en el paraíso, según el relato de Bernard Shaw: “En medio de una discusión en el paraíso entre Adán, Eva y la serpiente en torno a la necesidad o no de tener aspiraciones que vayan más allá de la mera subsistencia, la serpiente se dirige a Adán y Eva y les dice. “Vosotros veis las cosas y os preguntáis: ¿por qué? Pero yo sueño cosas que nunca han existido y me pregunto: ¿por qué no?”.

Cuenta Tony Judt, en su libro *Algo va mal*, que al terminar una conferencia impartida en 2009 en Nueva York sobre la situación mundial, un niño de doce años inició el diálogo con esta pregunta: “Bien, pero si tienes una conversación cotidiana o incluso un debate sobre algunos de estos problemas y se menciona la palabra ‘socialismo’, a veces es como si hubiera caído una losa sobre la conversación y no hay forma de retomarla. ¿Qué recomendaría para retomarla?”⁵⁹.

Similar situación es la que viven hoy la utopía y el profetismo. Tony Judt no nos dice qué respuesta le dio al niño. La mía queda clara a lo largo de esta exposición: estar en la realidad utópicamente, pensar la realidad más allá de los límites de lo posible, ser, vivir, sentir y actuar utópicamente. Eso hizo Ellacuría, quien nos marca el camino. Bloch comienza su libro *El principio esperanza* afirmando: “Pensar significa traspasar”. Como escribe Adela Cortina: “Sin un futuro en el que quepa esperar y por el que quepa comprometerse, carece de sentido nuestro actual presente”.

59. T. Judt, *Algo va mal*, Madrid: Taurus, 2010, p. 211.