

El pensamiento utópico de Ignacio Ellacuría

Mikel Aramburu Zudaire

Doctor en Historia, Máster en Filosofía y Licenciado en Ciencias Religiosas.

Profesor de Filosofía en Enseñanza Secundaria.

E-mail: aranzumiel@gmail.com

Recibido: 19 de agosto de 2015

Aceptado: 1 de octubre de 2015

RESUMEN: El artículo quiere exponer el contenido básico del pensamiento de Ellacuría sobre la utopía cristiana y reivindicar la vigencia del mismo. Por un lado, su planteamiento es fiel a una tradición de la filosofía occidental que siempre ha imaginado lo utópico y, por otro lado, introduce la perspectiva de la liberación latinoamericana con su nuevo y crítico paradigma interpretativo de la historia mundial. La propuesta de Ellacuría se concreta en el concepto de *civilización de la pobreza* que impulsa una praxis política de justicia en favor de los pobres y aspira a la creación de un ser humano, una tierra y un cielo nuevos inspirados en el Evangelio.

PALABRAS CLAVE: utopía cristiana, filosofía-teología de la liberación, realidad histórica, praxis política, civilización de la pobreza.

«Los ciudadanos viven en tensión
entre la coyuntura del momento y la
luz del tiempo,
del horizonte mayor, de la utopía que
nos abre al futuro
como causa final que atrae.
De aquí surge un primer principio
para avanzar en la construcción de
un pueblo:
el tiempo es superior al espacio»

(PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 222).

A Guillermo Múgica.
Teólogo y maestro de la liberación
por estos lares.

Introducción

La conmemoración, el año pasado, del XXV aniversario del asesinato del sacerdote jesuita vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría (1930-1989), junto a otros cinco compañeros de la orden y dos mujeres, ha sido una buena ocasión, para la que hay sobradas razones¹, de seguir dándole vueltas a aquel sangriento hecho, a su significado y,

¹ Cf. J. SOLS, *Las razones de Ellacuría*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2014.

también, a algunos aspectos de su pensamiento como, en este caso, lo relativo a la utopía².

En primer lugar, todo su pensar y actuar comprometidos se enmarcan dentro de la denominada filosofía de la liberación latinoamericana, que en Ellacuría incluye la teología cristiana y la política, lo cual implica un planteamiento utópico de fondo en la línea de una larga tradición filosófica occidental sobre el tema³. Sin embargo, en América Latina, dicha filosofía-teología conlleva una narrativa distinta y crítica sobre la historia mundial ya que su punto de partida resulta menos eurocéntrico. Se nos abre, así, un horizonte hermenéutico que interpela y que puede hacer frente a la falsedad del proyecto neoliberal actual dominante desvelándose la cara oculta de la modernidad. Ésta necesita ir superando su desvarío posmoderno, en lo que tiene de negativo, y orien-

tarse hacia lo que alguien ha denominado *transmodernidad*⁴.

Además, en segundo lugar, la reciente beatificación del arzobispo Oscar A. Romero (con quien, según Ellacuría, “Dios pasó por El Salvador” y cuyo testimonio le impactó vivamente), asesinado también en el país centroamericano en 1980, parece confirmar una rehabilitación por parte de la jerarquía de la Iglesia católica, por fin, del valor de la teología, de la filosofía y de la política liberacionistas (motivos que defendieron y por los que murieron mártires

⁴ Cf. E. DUSSEL, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid 2007. La teología de la liberación implica, para este autor, una crítica a las críticas modernas puramente *secularizantes* y *antipopulares*, *jacobinas*, *fetichistas*, eurocéntricas. Dussel defiende que el *imaginario popular* siempre ha sido y es narrativamente religioso y, por este motivo, se le ha juzgado por su secularismo militante como folklórico. No es ése el sentido de la reconstrucción histórica dussealiana: lo necesario es realizar un *giro descolonizador* de la filosofía política. Él es, precisamente, quien propone, para nombrar la nueva época histórica contemporánea, el concepto de *transmodernidad*, Así, entiende por teorías *transmodernas* aquéllas que, procedentes del tercer mundo, reclaman el lugar propio de éste en la Historia frente a la hegemonía de la modernidad occidental, incorporando la mirada del *otro* postcolonial y subalterno.

² Sobre su vida y obra me remito a: I. ELLACURÍA - J. SOBRINO - R. CARDENAL, *Ignacio Ellacuría: el hombre, el pensador, el cristiano*, Ediciones EGA, Bilbao 1994. Otro acercamiento más personalista en: J. L. LORIENTE, *Ignacio Ellacuría*, Fundación E. Mounier (Imprenta Kadmos), Salamanca 2004.

³ Cf. R. HERRERA, *Breve historia de la utopía*, Ediciones Nowtilus, Madrid 2013.

tanto Romero como Ellacuría)⁵. En todo ello, creo, hay que seguir ahondando y volver al ejemplo de vida y al pensamiento utópico de Ellacuría, que aún sigue vigente en sus líneas maestras, para crear un ser humano nuevo y un nuevo orden mundial económico, social, político y cultural, que se resume en lo que él llamó la *civilización de la pobreza*.

Finalmente, desde nuestros contextos y situaciones históricas concretas pero con mirada universal, sumando energías y motivaciones éticas y/o religiosas plurales, hemos de retomar la senda hacia dicha utopía que, como tal, nunca se alcanza del todo. Pero la utopía, si es cristiana como Ellacuría la entiende, mira también a la plenitud

⁵ Aunque el mismo papa Francisco, en el que es considerado su documento programático de pontificado (*Evangeli Gaudium*), sólo menciona expresamente un par de veces el término "liberación" (n. 187 y 199; "utopía" la menciona una vez, n. 222. Véase, *supra*); en el sentido estricto de la teología de la liberación, es decir, asociado al pobre como lugar teológico, mediante el acto de beatificar al arzobispo salvadoreño y reconocer así su martirio, está implícitamente aprobando todo el trasfondo ideológico y práctico que les movió en su vida a ambos religiosos: su *pasión por la libertad*. Cf. J. A. GIMBERNAT - C. GÓMEZ (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Verbo Divino, Estella 1994.

del *cielo nuevo*, histórico y escatológico a la vez, que se vive dentro de la Iglesia de Cristo más allá de su mera institucionalidad. Y siempre con los ojos puestos en la liberación plena de todo lo real, de lo histórico, de lo humano y de todos los seres humanos, empezando por las personas más empobrecidas.

Filosofía y teología de la liberación en Ellacuría: realidad histórica, praxis, unidad fe-justicia

Ellacuría, como afirma Sols, «fue todo él filósofo»⁶ y como discípulo y, luego, colaborador y amigo, recibió la huella de otro gran filósofo vasco, Xavier Zubiri. Así, su proyecto filosófico de liberación⁷, desde un realismo materialista abierto, significa la apertura a la realidad como principio ético y utópico para *hacerse cargo* de ella, *cargar* con ella y *encargarse* de ella, y también como principio de apertura a lo absoluto. Su filosofía de la realidad histórica es una filosofía política de la liberación.

⁶ J. SOLS, *El legado de Ignacio Ellacuría. Para preparar el decenio de su martirio*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1998, 5-6.

⁷ Cf. H. SAMOUR, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Editorial Comares, Granada 2003.

Sobre ello escribió un libro importante, incompleto y muy marcado por la influencia zubiriana, que no llegó a ver publicado en vida⁸. En él, Ellacuría presenta la realidad histórica como el grado de realidad que comprende todos los demás: la realidad física, orgánica, animal y la realidad humana en sus niveles personal, psicológico, familiar, grupal, social y político-económico. De ahí se sigue, una pasión por la historia pues en ella queda abarcado todo lo real. La historia es nuestra realidad misma en su carácter dinámico, esencialmente abierta y por hacer. Ellacuría dedica todo su empeño en interpretar los signos que nos permiten entender lo que ocurre e influir en los acontecimientos para hacer que la historia vaya hacia una utopía, en términos civiles, es decir, hacia el Reino de Dios en términos teológicos.

En este libro queda patente, en conclusión, que “la verdad de la realidad no es lo ya hecho [...] Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad”. Ésta fue la constante intelectual y práctica de Ignacio Ellacuría: el tener claro que “la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que

han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad”.

Por otro lado, insistió en la función liberadora de la filosofía⁹. Toda filosofía rigurosa, la occidental desde los presocráticos hasta hoy, tiene una triple función para desenmascarar las falsas ideologizaciones que las culturas tejen poco a poco: analizar los discursos, mentalidades, ideologías, y desvela engaños y autoengaños de diversa índole (función crítica); fundamentar nuevos discursos (*fundamentadora*) y contribuir a crear nuevos espacios de lo humano (creativa).

La filosofía de Ellacuría es, en fin, una filosofía de la praxis cuyo verdadero objeto y sujeto resulta ser el pueblo, un *pueblo crucificado*, las *mayorías populares* tal como él lo describe. La utopía histórica queda así fundamentada éticamente, desde una moral material, objetiva y concreta, y una concepción antropológica del *ser-para-los-otros* y no, meramente, un *ser-con-los-otros* del existencialismo sartreano. Los elementos constitutivos de dicha utopía, que no es un ideal irrealizable sino una realidad ineludible y actuante en el proceso histórico

⁸ I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991.

⁹ Cf. J. SOLS, “El pensamiento de Ignacio Ellacuría”, en *Iglesia Viva* 203 (2000), 105.

(lo dado necesita actualizarse), son liberación, justicia y humanización. Para Ellacuría, son tres dimensiones del mismo dinamismo y con estos presupuestos elabora su propuesta de utopía y de praxis. Marca así un horizonte metafísico amplio, de totalidad, fundamento de la ética, definiéndolo como el *sentido de la Historia*¹⁰.

En cuanto a la teología¹¹, por primera vez en la historia del cristianismo, surge, con la liberación, una teología elaborada fuera de Europa y del Mediterráneo. Ellacuría aporta, desde los inicios, su reflexión a esta nueva forma de hacer teología. Así, propone unos fundamentos filosóficos y establece los condicionamientos críticos del método: su especificidad, el carácter social de la actividad teológica, la circularidad hermenéutica de la reflexión y el análisis crítico del propio lenguaje¹². Estamos ante una *teología histórica* sistemática, de

conjunto, que incluye lo político y concibe la realización del Reino de Dios históricamente como liberación de todas las ataduras que impiden vivir humanamente. En un contexto en el que se dan grandes injusticias y opresiones, como es el caso de las mayorías de América Latina y del denominado Tercer Mundo, lo liberador del cristianismo pasa por la denuncia de esas ataduras, tal como ya hicieron los profetas veterotestamentarios, y por el anuncio de un tipo de sociedad, de una utopía, en el que no se den tales negaciones de lo humano. La liberación es positiva porque es una «negación de la negación» de lo humano.

Para ese fin, la teología de la liberación utiliza como mediaciones, esto es, como instrumentos de análisis de lo real, teorías de las ciencias sociales, en su tiempo el marxismo o la teoría de la dependencia. Es la primera teología que se atreve a hacer tal cosa aunque el entronque de disciplinas distintas no resulte en absoluto sencillo. La teología se enriquece así sabiendo que esas ciencias no son su fuente sino un apoyo epistemológico. Por eso Ellacuría hace una clara distinción: no veía dificultad en que el cristiano aceptara la tesis marxista del materialismo histórico, más de tipo científico, pero sí encontraba obstáculos para asumir la teoría

¹⁰ J. J. CASTELLÓN, *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Hergué Editorial, Huelva 2003, 143-197.

¹¹ J. SOLS, "El pensamiento de Ignacio Ellacuría", 99-100.

¹² Cf. I. ELLACURÍA, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGÍA, *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, Imprenta Venecia, México 1976, 609-635.

del materialismo dialéctico, una teoría metafísica opuesta a la Revelación cristiana¹³.

En resumen, su teología trata de superar un falso planteamiento en torno a la relación fe-justicia, un problema crucial para el cristianismo contemporáneo y la teología moral fundamental: “ni la justicia es algo previo al amor ni el amor es el complemento de la justicia. En la justicia se trata de la forma histórica del amor objetivado, del amor realizado en una situación histórica”. Más allá de dualismos y contradicciones, existe una profunda e inseparable unidad fe-justicia fundamentada en la Biblia, en particular en el Nuevo Testamento. Se trata, en fin, de hacer una síntesis cristológica, de replantearse el modo cristiano de acceder a Dios y de situar adecuadamente la fe en la lucha por la justicia de cara a lograr la ya citada praxis histórica y una espiritualidad que dé apoyo real a esa praxis: *la contemplación en la acción de la justicia*¹⁴.

¹³ J. SOLS, *El legado de Ignacio Ellacuría*, 18.

¹⁴ I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Fe y Justicia. Estudio introductorio de Jon Sobrino*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 111-216. Este texto de Ellacuría ya fue publicado en 1977 por la revista mexicana *Christus* y reeditado en I. ELLACURÍA, A. ZENTENO - A. ARROYO, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1980, 11-78.

Utopía y profetismo en Ellacuría desde la historicidad de la salvación cristiana

En primer lugar, y como previo a su planteamiento utópico, Ellacuría presenta un esquema de la historicidad de la salvación cristiana que considera de los problemas más graves en la comprensión y la práctica de la fe cristiana¹⁵. Esa historicidad se refiere a hechos que traen salvación y hacen presente a Dios frente a otros que traen condenación y le ocultan. Aquí es fundamental el concepto de trascendencia que, más allá del dualismo filosófico tradicional, para Ellacuría no se puede separar de la inmanencia histórica bajo una indivisa unidad sin confusión: *la historia como un todo*. Así, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, espíritu y carne, Dios e historia, aparecen unidos como trascendencia histórica.

En segundo lugar, teniendo en cuenta el Evangelio, Ellacuría subraya un aspecto, de resonancia zubiriana y enorme calado filosófico-teológico, sobre la revelación divina que, aun llegando a su ple-

¹⁵ Cf. I. ELLACURÍA, “Historicidad de la salvación cristiana”, en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, Trotta, Madrid 1990, 323-372.

nitudo con Jesús, sigue desplegándose en la Historia y lo hará hasta el fin del tiempo: “esa definitividad (de Jesús) deja todavía muchas cosas abiertas que el Espíritu que nos ha legado Cristo resucitado nos irá ayudando a descubrir, discernir y realizar”. Aquí también subyace la misma Revelación en el último de los textos evangélicos de Juan que anuncian el Paráclito: «Tendría que decirnos muchas más cosas, pero no podríais entenderlas ahora. Cuando venga el Espíritu de la verdad, os iluminará para que podáis entender la verdad completa [...] y os anunciará las cosas venideras» (Jn 16, 12-13).

Asimismo, es interesante de este artículo la relación que, para Ellacuría, ha de tener la trascendencia histórica cristiana con el poder político. A lo largo de la Historia, más que el esquema personalista neotestamentario o el institucionalista veterotestamentario, se han dado tres modelos básicos: el poder teocrático, por el que Dios quiere una salvación total e integral desde lo más humano; el abandono del mundo y la salvación espiritualista más allá de lo político y de la historia; y la salvación de la historia haciendo presente en ella el poder de Dios tal como se revela en Jesús y a su modo, que ni buscó el poder teocrático ni se retiró del campo socio-histórico, al contra-

rio, asumió el riesgo de la persecución por el reino de Dios, prueba fehaciente de salvación.

Finalmente, esa trascendencia histórica necesita del encuentro personal por medio de la espiritualidad para llegar a ser, con expresión ignaciana, *contemplativos en la acción*, pero una espiritualidad liberadora que opta por las y los pobres de la tierra y recibe, cuando es necesario, la ayuda conceptual del marxismo. La parábola del samaritano (cf. Lc 10, 25-37) y el horizonte de la gente sencilla a quien Dios elige revelarse (cf. Lc 10, 21-22) serán el apoyo y la referencia de contemplación. En todo ello, sin ser algo exclusivo, la teología de la liberación resulta peculiar y universal y a su vez novedosa y tradicional.

Entrando ya en su pensamiento utópico¹⁶, Ellacuría afirma que no se conoce de antemano y *a priori* cuál puede ser la concreción histórica de la utopía cristiana pero sólo ésta,

¹⁶ I. ELLACURÍA, “Utopía y profetismo”, en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. I, 393-442. Este artículo es considerado su testamento vital e intelectual y el último gran escrito. El original es fechado el mismo año de su muerte y se recoge también en los *Escritos teológicos II* que publicó la UCA en San Salvador el año 2000 y en *Ignacio Ellacuría, teólogo mártir por la liberación de un pueblo*, Nueva Utopía, Madrid 1991.

que nace de la Revelación y tiene en cuenta la Tradición y el Magisterio, es operativa para la *historización* del reino de Dios, con el que se equipara hasta cierto punto: “el reino de Dios es, en definitiva, una historia trascendente o una trascendencia 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 trascendencia”. En cualquier caso, Ellacuría advierte también, y apelando a un permanente discernimiento histórico de los *signos de los tiempos*, que “el Espíritu puede valerse de cristianos no explícitamente tales y aun de anticristianos, como en el caso de Caifás, para anunciar y realizar algunos rasgos fundamentales de la utopía cristiana”.

Se retoma, de esta manera, su tesis: lo dado en tanto que revelado necesita actualizarse en la Historia, se ha de dar realidad a lo que es una posibilidad y ello depende de un presente y de unos sujetos históricos. La utopía tiene el carácter de ideal irrealizable de una vez por todas pero a la vez de algo realizable *asintóticamente* en un proceso permanente de aproximación que implica mediaciones teóricas y prácticas. En definitiva, y dialécticamente, profetismo y utopía, historia y trascendencia “se alimentan mutuamente, ambos son históricos y ambos son trascendentes pero ninguno de

ellos llega a ser lo que ha de ser si no es en relación con el otro”.

Ellacuría se refiere a América Latina como lugar privilegiado de dicho profetismo y utopía, aunque todavía sin haberse actualizado toda su potencialidad. Denuncia la presencia de las *pseudo-utopías* capitalista y socialista como *estructuras de pecado* ante las que hay que ser igualmente críticos (recuerda el magisterio social de Pablo VI y el de Juan Pablo II). Para él el profetismo utópico ha de apuntar a una nueva forma de libertad y humanidad mediante un proceso histórico de liberación o *profetismo de liberación*. Así, él mismo profetiza, en la línea del planteamiento no eurocéntrico de Dussel, que América no es un mero apéndice de Europa y prolongación del catolicismo romano sino una realidad nueva que ya es la mayoritaria de la Iglesia por número de fieles. Su apuesta es un proyecto global y universal pero no uniformador, desde la opción preferencial por los pobres, con el impulso de una gran esperanza y para *comenzar de nuevo* todo el orden histórico.

La utopía de Ellacuría: por una “civilización de la pobreza”

La utopía, según Ellacuría, se concreta en su propuesta para *la crea-*

ción del hombre nuevo, la tierra nueva y el cielo nuevo. En primer lugar, respecto a ese *hombre nuevo* contrapuesto al *viejo*, cree que una lectura interesada de la fe ha hecho posible conciliar la riqueza material individual con la espiritual cuando la lectura verdadera, a tenor de los mayores santos de la Iglesia, es la opuesta: la pobreza no es un consejo puramente opcional sino una necesidad histórica. El dinero, en sus palabras, es un veneno letal tanto para un auténtico humanismo como para un auténtico cristianismo. En todo caso, el *hombre nuevo*, “contemplativo y activo a la vez [...] superador tanto del ocio como del negocio”, se moverá sólo por la misericordia y el amor y no por el odio y además lo hará con esperanza y alegría, también desde una nueva relación con la naturaleza “que ha de ser disfrutada con veneración y no maltratada con desprecio y explotación”. Se adelanta así al magisterio del papa actual sobre la ecología en su última encíclica *Laudato Si’*.

En cuanto a la *nueva tierra*, Ellacuría tiene claro que ello implica un nuevo orden económico, social, político y cultural, para “constituirse en ideal de libertad y de espiritualidad [...] convertirse en una fuerza mayor que la fuerza de las armas”, a la vez material y espiritual, presente y futura. En el

nuevo orden económico propone lo que él denominó la *civilización de la pobreza y del trabajo*¹⁷—lo cual no

¹⁷ Parece ser, según Jon Sobrino, que Ellacuría ya escribió sobre ello, por primera vez, en un artículo sobre el paro: “El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo”, en *Concilium* 180 (1982), 588-596. Véase en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Fe y Justicia. Estudio introductorio de Jon Sobrino*, 54. Uno de los libros recientes con motivo de los 25 años de su martirio lleva por título este concepto clave y que Ellacuría no desarrolló sistemáticamente: M. ASHLEY - R. CARDENAL - M. MAIER (eds.), *La civilización de la pobreza. El legado de Ignacio Ellacuría para el mundo de hoy*, Universidad Antonio Ruiz de Montoya-CEP-IBC, Lima 2014. La cuarta parte de esta obra (*Justicia en un mundo injusto*) se expone lo que significa y supone esta *civilización de la pobreza* (también denominada como *austeridad compartida*) ante los desafíos globales de hoy. J. Hagedorn propone, desde las ciencias sociales, algunos pensamientos socio-económicos sobre mediaciones históricas para concretar el reinado de Dios y que conduzcan a esa nueva civilización. Y, por su parte, M. Maier se centra en los desafíos actuales ante la insostenibilidad sistémica, después de abordar el mismo concepto de esta nueva civilización, sus bases teológicas y su fundamento en los derechos humanos y los bienes globales comunes. Termina con una reflexión sobre la utopía y la esperanza respondiendo a las posibles objeciones a la propuesta utópica de Ellacuría: es demasiado general porque no pretende un modelo técnico acabado de un nuevo orden mundial aunque sí abre un horizonte

significa la pauperización universal como ideal de vida—, que sustituya a la civilización capitalista. Ésta última aun si se reconoce que ha traído ciertos bienes a la humanidad, acarrea males mayores. Por este motivo, ha de ser superada radicalmente, tal como lo exige también la doctrina social de la Iglesia citando, por ejemplo, la encíclica *Laborem exercens* de Juan Pablo II. Frente al *economicismo materialista* hay que plantear un *humanismo materialista* donde todo el mundo tenga lo necesario y la economía esté al servicio del ser humano¹⁸.

de esperanza y perspectivas de acción, y es utópico por su fe cristiana que postula un ser humano nuevo inspirado en el Evangelio y alentado por el Espíritu a dar la vida, bien en la entrega cotidiana incansable, bien en el sacrificio hasta la muerte violenta como le ocurrió al mismo Ellacuría. Cf. M. ASHLEY - R. CARDENAL - M. MAIER (eds.), *La civilización de la pobreza*, 215-255.

¹⁸ Ante los dos grandes sistemas económicos disponibles, capitalista y socialista, Ellacuría no duda en mostrar sus preferencias: “la utopía cristiana que trabaja por el hombre nuevo en una tierra nueva, no puede menos de inclinarse en lo económico por formulaciones más próximas al socialismo que al capitalismo en lo que se refiere a América Latina”. En cualquier caso, cree que el profetismo y la utopía cristiana necesitan ser críticos con la teoría y la práctica de todos los sistemas económicos pues, confiesa, “también la teología de la liberación

Sobre el *nuevo orden social*, en correspondencia al económico, se ha de construir un tipo fuerte de sociedad entre el individualismo y el *estatalismo*, pero sin caer en términos medios imposibles. Se trata de una socialización a partir de la iniciativa comunitaria y social, “no delegada ni en el Estado, ni en partidos, ni en vanguardias ni en caudillos”. La instancia pública no tiene por qué confundirse con la instancia política pues se podría caer en una “*estatización*” de la vida social. Incluso la Iglesia en América Latina ha abdicado con frecuencia de su carácter de instancia social para convertirse en apéndice del poder político desvirtuando su misión y debilitando su potencial histórico al servicio del pueblo¹⁹.

ha sido ingenua y tolerante con la teoría y la práctica del marxismo por un cierto complejo de inferioridad ante el compromiso de los revolucionarios”. Se trata de mantener una permanente tarea de levadura.

¹⁹ Para la teología de la liberación, la Iglesia debe mantener su función sociopolítica y su compromiso directo y autónomo en defensa de los derechos humanos, la justicia y la libertad, sin dejarlo en manos de movimientos o partidos. Asimismo, las formas marxistas de revolución deberían transformarse “porque en su teoría y, sobre todo, en su práctica, propenden a reduccionismos y a efectivismos poco concordes con el ideal utópico cristiano”. Empero, lo mejor del marxismo

En cuanto a la unidad libertad-justicia-igualdad, siempre problemática, considera que se logra mejor en la mediación social, ni estatal ni individual, aunque el ideal utópico de Jesús va más allá y trastoca todos los valores, lo que se ha de trasladar como ideal a toda la realidad: *dar carne histórica social* al seguimiento de Jesús.

Siguiendo con el *nuevo orden político*, Ellacuría lo fundamenta en la superación de los modelos políticos del capitalismo liberal y del colectivismo marxista. Tampoco está proponiendo una *tercera vía* cristiana, que no existe, tal como lo expresa la misma doctrina social de la Iglesia siguiendo el magisterio de *Sollicitudo rei socialis* (Juan Pablo II). Él apunta hacia un sistema político nuevo, entonces apenas reconocible y hoy en día aún difícil de pergeñar, como alternativa eficaz y global al capitalismo neoliberal dominante y hegemónico. Para Ellacuría, y desde una América Latina sometida a la injusticia estructural, el cambio político necesario sólo puede ser revolucionario, anticapitalista y antiimperialista, y no meramente

le sirve a la Iglesia de acicate y conversión hacia puntos radicales del mensaje cristiano que el paso de los años y la inculturación en formas capitalistas han ritualizado, ideologizado y dejado sin peso histórico.

reformista, aunque hay que concretar de qué revolución se habla: “aquella que pretenda la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización, sea ésta económica o política». A lo que hay que atenerse siempre es a la realidad, lo más radical, sin principios dogmáticos ni modelos históricos, «en la línea de una auténtica autodeterminación”.

Por último, el *nuevo orden* ha de ser también *cultural* y para ello debería desembarazarse de los modelos occidentales, tecnológicos y consumistas, que confunden el ser feliz con el estar entretenido. Esto es lo más contrario con la citada *civilización de la pobreza* que tiende a ser naturalista, contemplativa y comunicativa. Y desde la propia identidad de cada pueblo, con su riqueza cultural amasada durante siglos, es de donde se pueden asimilar valores de otras culturas sin perderse en ellas. Frente a la tremenda imposición cultural que trata de universalizar –globalizar diríamos ahora–, desde centros poderosos, la visión y valoración del mundo hacia una uniformidad empobrecedora, hay que buscar una cultura para la mayoría, no elitista, una verdadera unidad plural de culturas, para que “tengan vida y la tengan en abundan-

cia no unos pocos, sino a ser posible todos”.

A modo de conclusión, una utopía cristiana digna de tal nombre necesariamente incluye la propuesta de un *nuevo cielo* pero “no como algo superpuesto al hombre y a la tierra, sino como algo integrado y estructurado con ellos”. Se trata, en primer lugar, de un *cielo cristológico*, presente en la historia, y no el de un Dios abstracto ni el lugar final de los resucitados. Y en este cielo nuevo, en segundo lugar, entra la Iglesia que, para Ellacuría, es una de las formas principales de *historizar este cielo nuevo*, pero no sólo sacramentalmente. Aunque como tal institución propende a ser conservadora del pasado, ha de abrirse al Espíritu de Cristo desde el terreno del seguimiento del Jesús histórico. La corporeidad institucional es exigencia del mismo Espíritu pero éste no ha delegado la totalidad de su presencia y eficacia en lo institucional que, además, se suele regir “según leyes sociológicas y políticas de índole totalitaria, disfrazada de voluntad

de Dios y su correspondiente obediencia”.

Ha de entrar en juego, pues, el discernimiento de los signos de los tiempos, enmarcados en la dialéctica utopía-profecía, como elemento esencial para interpretar la palabra de Dios. La renovación de la Iglesia será sólo posible en la línea de la Iglesia de las y los pobres, cuando se establezca esa utópica *civilización de la pobreza* y los seres humanos sean real y materialmente pobres. Su conclusión es rotunda y clara:

«La afirmación utópica de una Iglesia como el cielo nuevo de una civilización de la pobreza es un reclamo irrecusable de los signos de los tiempos y de la dinámica soteriológica de la fe cristiana historizada en hombres nuevos, que siguen anunciando firmemente, aunque siempre a oscuras, un futuro siempre mayor, porque más allá de los sucesivos futuros históricos se avizora el Dios salvador, el Dios liberador»²⁰. ■

²⁰ I. ELLACURÍA, “Utopía y profetismo”, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis*, vol. I, 442.