FF 50 140

Hola, buenas noches. Revista de Filosofía, un miércoles más con todos vosotros. Un programa de la sección de Filosofía de la UNED, que coordinan Francisco Martínez y Antonio Santes Mases.

Vamos a continuar hoy, como ya anunciamos la semana pasada, con el segundo programa homenaje a Ignacio Ellacuría, un modesto homenaje que hemos querido hacer desde aquí a este jesuita español, rector de la Universidad Centroamericana, recientemente asesinado en El Salvador. Y para hablar de Ellacuría nos acompañan como en el programa anterior Antonio García Santes Mases, profesor de Filosofía Política de la UNED, y Carlos Gómez, profesor de Ética también de la UNED. Tanto Carlos como Antonio conocieron en su momento a Ellacuría y de ese conocimiento y de la visión, de la imagen que ellos tienen de Ellacuría, nos hablaban en el último programa.

En el programa de hoy vamos a comenzar haciendo una breve historia de la teología de la liberación y de sus etapas principales, la relación entre la teología progresista europea y la teología de la liberación. Vamos a tratar también con Carlos Gómez y Antonio Santes Mases el pensamiento de Ellacuría respecto a las tensiones sobre ética y política. Abordaremos también de paso la cuestión de la violencia.

Nada más por nuestra parte, os dejamos ya con Antonio García Santes Mases. Buenas noches, vamos a dedicar hoy también el programa a la figura de Ignacio Ellacuría, al que ya dedicamos en nuestro último programa como un modesto homenaje a la vida y a la obra, a la teoría y a la praxis de un hombre ejemplar, como hablaremos posteriormente. El otro día hablábamos un poco del momento en donde habíamos conocido tanto Carlos como yo a Ignacio Ellacuría, de la experiencia reciente de haber hecho un debate con él en unas jornadas hechas en La Rábida, y de cómo vivía Ellacuría la tensión entre ética y política.

Pero quizá en este programa podríamos comenzar viendo un poco cuáles son los raros constitutivos de eso que se ha venido a denominar la teología de la liberación, y qué etapas ha vivido la teología de la liberación. En estas jornadas de La Rábida también hubo una ponencia de Juan Luis II que se refería a esos temas. Entonces, quizás esa sería la primera pregunta, Carlos.

¿Cuáles son las etapas de la teología de la liberación? Bueno, como bien dices, el propio Juan Luis II, que es un hombre quizá no tan conocido como Ellacuría, porque además ha estado vetado en su actividad profesoral, pero que también es de una gran lucidez, resumía muy bien, a modo de esbozo, porque sobre la teología de la liberación se han escrito tantas cosas que solamente podríamos aquí esbozarlas, resumía dos etapas fundamentales en la teología de la liberación que vendrían a coincidir con los años 60-70. Una primera, una primera etapa en la que la actitud fundamental de estos teólogos viene a ser la de la sospecha ideológica, en el sentido marxista y freudiano del término, sobre el papel que la teología juega en el conjunto

social latinoamericano y por lo tanto, por extensión, en otras latitudes. Y una segunda, que se desarrollará sobre todo en la década de los 70, en la que el elemento central hermenéutico, el elemento de interpretación, no iba a ser ya tanto la sospecha ideológica, gracias a la cual se pretendía hablar, en nombre del supuesto interés del pueblo, pero no se hablaba desde el pueblo, cuanto el intento de entender la teología como interpretación de la palabra del pobre.

La primera, decía Juan Luis II, que era una sospecha dirigida fundamentalmente a las clases medias, una actitud crítica en cuanto que era una postura mucho más intelectual, ver los componentes ideológicos que una postura filosófica o teológica podía tener y llamaba, por así decirlo, a la denuncia de clases medias, intelectuales, cultivadas, que podían comprender ese tipo de crítica. Mientras que la segunda llevaba a movimientos populistas, mucho más espontáneos y mucho menos controlados por la actividad académica. Tiene gracia que precisamente esta segunda forma de la teología de la liberación, que es la más extrema, dice Juan Luis II, en ese artículo, que curiosamente es la que más recepción ha tenido en Europa, cuando podría ser lo contrario, pero él dice que esto es paradójico y voy a leer por qué dice él que es paradójico.

Dice que es paradójico porque la primera, la basada en la sospecha ideológica aplicable a toda cultura, podía y debía ser trasladada más fácilmente a cualquier ambiente europeo. La populista, en cambio, suponiendo como supone un pueblo cristiano que vive su fe en forma de liberación, es casi propiedad exclusiva del continente latinoamericano, en cuanto que Europa es una Europa que ha metido en un proceso de secularización y en donde el pueblo en su conjunto no es creyente. Pero agrega Juan Luis II, tal vez la paradoja consista en que esto, que la hace inaplicable a Europa o América del Norte, la haga también más aceptable, precisamente porque su misma inaplicabilidad la libera de su carácter de amenaza crítica.

Ahí siguen cumpliendo una función de crítica, pero de crítica ahora al primer mundo, que me parece que es una ocasión siempre de repensar lo que estos hombres decían. Pero yo recuerdo que en la ponencia de Juan Luis II se insistía también un poco en el hecho de que en ocasiones la teología de la liberación, en algunas de sus expresiones, ha tenido más de pastoral de la liberación, sin entrar directamente en los contenidos teológicos. Es decir, que ha habido momentos en donde, bueno, pues se ha hecho más bien análisis de tipo científico-social, pero esos análisis después se les añadía inmediatamente una cierta corolario, simbología religiosa, sin penetrar directamente en cómo eso replanteaba los contenidos de la doctrina teológica tradicional.

Y ahí quizá convendría ver un poco las diferencias entre la teología de la liberación y la teología europea, porque parece que la teología europea tiene que ver, pues hombre, con lo que ha sido la ilustración, con lo que es el diálogo, con lo que ellos vienen a denominar el ateísmo y el agnosticismo, con una humanidad científico-técnica, mientras que en el tercer mundo, como ellos insisten, no dialogan tanto con el ateísmo, con el agnosticismo, cuanto con la idolatría, aunque sea con la idolatría del dinero, porque el pueblo, digamos, quizá porque no ha habido ese desarrollo capitalista unido a un proceso secularizador, es un pueblo todavía

connaturalmente creyente. Entonces, la teología de la liberación es, digamos, asume lo que es la recepción crítica que hace la teología centro-europea de la ilustración, o predica una segunda ilustración, ¿cómo ves este tema? Bueno, sí, el problema es muy amplio y muy interesante, y de hecho en el propio Congreso hubo una espléndida ponencia de Juan José Tamayo, que se dedicó precisamente a analizar las relaciones entre la teología europea y la teología de la liberación. Bueno, teología europea en uno solo de sus sectores, ¿no?, porque Juan José Tamayo se ha referido únicamente a aquellos teólogos de Europa que pueden entrar en diálogo con estos hombres, y por lo tanto la teología fundamentalista, la teología instalada, una teología que se preocupa más de asegurar los bienes, si es que lo son, de la propia casa, que no de investigar, bueno, con esa teología apenas ha habido diálogo, ¿no?, lo que ha hecho esa teología es condenar.

Pero, en fin, una teología como la que, por ejemplo, pueden representar hombres como Joan Baptiste Metz, que precisamente nos va a visitar la semana próxima en Madrid, o Jürgen Moltmann, que han sido los inspiradores de la teología política en Europa, si han entrado en diálogo con ellos. Y ese diálogo ha pasado también por diversas fases, ¿no? Quizá los teólogos europeos en un primer momento acusaban, como tú bien señalabas, a los teólogos de la liberación de una cierta ingenuidad epistemológica, en cuanto que decían que, bueno, los procesos de fundamentación, de la plausibilidad de la creencia religiosa, ellos la descuidaban. Por parte de los teólogos latinoamericanos de la liberación, la acusación era que mientras que los teólogos europeos se dedicaban a hacer obras con muchas más citas y más erudición filosófica, pero que no avanzaba mucho sobre el problema, hacía que la teología siguiera siendo un reducto académico y dejaba, sin embargo, los grandes problemas a los que un discurso teológico debe dirigirse, como es la liberación progresiva y el real de un pueblo en el olvido.

De esa situación un poco de incomprensión mutua se fue avanzando y a mí me parece que en los años finales ha habido un diálogo, en el mejor sentido del término, un diálogo con sus diferencias pero con indudablemente una aproximación clara. Por ejemplo, ante la Sociedad de la Historia de Metz, el propio Metz reconoce la aproximación muy clara que ha hecho a la teología de la liberación y Jürgen Mollmann, en el último de los libros que sobre el tema ha publicado, La Teología Política, Ética Política, recordando precisamente a Bloch, hablaba a los teólogos de la liberación porque, dice Mollmann, sólo se entenderá la tradición subversiva de la Biblia si se lee la Biblia como hacen los teólogos de la liberación, como Biblia pauperum, como Biblia de los pobres, porque la llave hermenéutica está en la pregunta cuibono, ¿a quién favorece? Eso yo creo que los teólogos europeos han dado cuenta, que no hay lecturas objetivas, sino que las lecturas están siempre presididas por un interés y si ese interés es el interés emancipatorio, solamente desde ahí se puede dar a una comprensión de lo que dicen los textos bíblicos, aunque indudablemente los interlocutores han sido, y tú lo has señalado muy bien, diferentes. La teología europea ha dialogado fundamentalmente con el hombre no creyente, con el reto del ateísmo que desde las ciencias humanas y las ciencias naturales ha surgido al cristianismo, mientras que los teólogos latinoamericanos lo que se han encontrado

es con un pueblo oprimido al que quizá esa fe religiosa, que mayoritariamente comparten, tenía algo que decirles.

Ello les ha llevado a una postura de un enorme equilibrio y una enorme tensión a la que tú en el programa pasado te referías, ¿no? Tensión entre, por una parte, una convicción enormemente profunda, no solamente religiosa, sino también profunda en el sentido ético, lo que Weber llamaba la ética de las convicciones, de atenerse a unos principios, pero por otra parte sin caer en ingenuidades políticas, porque eran hombres que analizaban las corrupturas políticas muy paso a paso, muy al ras de los hechos, y eso les llevaba a estar en una tensión enorme. A mí me parece que el tema para nosotros es de gran interés y me gustaría que comentaras precisamente esa postura. En el libro hay un texto de Yacuría, tremendo, precisamente sobre esa tensión entre ética y política, cuando él dice no cabe pasar fácilmente de la necesidad ética a la posibilidad política, es decir, que él no se plantea puramente el problema desde el punto de vista del que vuelva ante una situación de desigualdad, de opresión, de pobreza, de injusticia estructural, piensa que es que toda opción política es válida, que están abiertos todo el mundo a las posibilidades, y fíjate en este texto, que es un texto tremendo, para explicar lo que está pasando en América Latina, es un resumen desolador, pero sin embargo me da la impresión que enormemente lúcido, él dice, los triunfos revolucionarios en Cuba y en Nicaragua hicieron que se viera como inminente un cambio revolucionario global en toda América Latina, o al menos en algunos países, si ten en cuenta que Yacuría muere 10 años después de la Revolución Sandinista, entonces efectivamente él vivió muy cercanamente lo que fue la gran esperanza que provocó el triunfo de la revolución en Nicaragua, en muchos países de Centroamérica, la esperanza que eso dio a los movimientos guerrilleros, pero a la vez él se dio cuenta que se ha ido produciendo en la década de los 80, los fracasos en Argentina, Uruguay, Brasil, Chile, Bolivia, el feroz desangramiento ocurrido en Colombia y Guatemala, la dureza de la lucha en El Salvador, dice, todo esto ha hecho que no se pueda caer en ingenuidades políticas, los fundamentalismos religiosos pueden llevar a suicidios sociales, frente a esta tesis que a veces se dice la teología de la liberación como algo puramente de un simplismo mesiánico, que no tiene en cuenta la especificidad de las mediaciones políticas que plantea, como decíamos en el programa la semana anterior, el todo o nada, sin tener en cuenta lo contrario, más bien él continuamente insiste en que la necesidad ética debe dar un salto a la posibilidad política que el fundamentalismo puede llevar al suicidio, que por otro lado el uso de la fuerza de estos regímenes revolucionarios para mantenerse en el poder y los escasos resultados económicos van haciendo más cauta la teología de la liberación, pero también dice con toda lucidez frente a algunas tesis que se han defendido en Europa, desde una socialdemocracia bien pensante y complaciente, dice ciertamente regímenes levemente reformistas, esto lo añadiría yo, pensemos en casos como el Darfossin, con todo el mérito que haya podido tener para intentar subordinar el poder militar al poder civil, no están trayendo tampoco una mínima liberación a las mayorías populares, ni las democracias políticas están generando democracias sociales, ni siquiera están produciendo la ruptura del círculo de miseria y de la injusticia estructural, cualquiera que vea lo que está ocurriendo en otros países, el Caracazo en Venezuela, lo que ha ocurrido cuando nada más tomar el poder, las semanas

después de que ganara las elecciones Menem en Argentina, lo que estamos viendo, entonces en esa circunstancia él dice por todo ello, aunque la teología de la liberación propende a simpatizar más con las organizaciones populares y con los movimientos revolucionarios, no por eso cae en el simplismo de identificar su propósito utópico con las formas concretas que aquellas y estos toman, puede tal vez aceptar como mal menor algunos procesos revolucionarios y mantenerse frente a ellos en posición de vigilante crítica y de apoyo ponderado, pero no puede caer en fáciles simplificaciones que desconocen la relatividad, que desconocen la complejidad del conjunto de procesos sociales que implica un proyecto, entonces a mí me parece que lo que más nos asombraba a nosotros en aquel seminario era el intento que ellos decían, la década de los 60 fue también la década revolucionaria, la década de Fidel Castro, la década del Che Guevara, la década de los 70 ha vivido, bueno, la tragedia de la derrota de una experiencia como la de Salvador Allende en Chile, de pronto en el 79 aparece lo de Nicaragua, parece que eso se va a extender, pero a la vez vivimos la derrota total de los montoneros, la derrota de los tupamaros, todo el proceso que se ha vivido en esos países tremendos de la guerra sucia, después como no logran saldar con su memoria, y en esas circunstancias ya ocurriera un hombre frente a lo que se ha dicho que intentaba continuamente mediar entre una guerrilla que comprendiera que no tenía la posibilidad de pasar de lo ético a lo político, si por político se entiende, la toma del poder victoriosa, pero a la vez reconducir a una derecha salvadoreña absolutamente apoyada por los Estados Unidos, pero absolutamente vinculada también a procesos de terrorismo de estado, de escuadrones de la muerte, entonces se podía en esas circunstancias intentar una vía democrática para el Salvador, una vía de conciliación, una vía donde cedieran los que no podían ganar, pero a la vez cedieran los que no podían seguir gobernando de la misma manera, esta es la tragedia, por eso a mí me parece que este asunto no hay que plantearlo como en algún programa de televisión se ha hecho, como un problema puramente táctico e inmediato, es decir, no es que parece que se equivocaron al final, no fueron prudentes, no se metieron en una embajada, no, lo que hay que plantearlo es en el contexto de un continente que se desangra de unas personas que eficiente les ha tocado en esta ocasión, les podía haber tocado antes, les podía haber tocado después, pero el hecho objetivo es que ellos intentaron buscar una salida pacífica y para eso iban continuamente, ya ocurría hablar con los cientistas sociales norteamericanos, con el congreso norteamericano, con las fundaciones, venía Europa, iba a Berlín, intentaba que la internacional socialista jugara un papel, que los periodistas centroamericanos, pero chico, la situación ha conducido a ese fenómeno terrible en esas semanas, de que por un lado acaban matando a esos sindicalistas, reacciona la guerrilla con un ataque durísimo, reaccionan los escuadrones de la muerte de las fuerzas paramilitares y el contexto de desangramiento en el que se está viviendo, pero que probablemente, lo que había que insistir es que había una enorme lucidez en ellos en darse cuenta que el contexto llevaba al fracaso de la experiencia revolucionaria, por lo menos de la extensión de las experiencias revolucionarias, al fracaso de la experiencia reformista allende, al fracaso del nuevo reformismo, el reformismo de los años 80 con Alfonsín, entonces, ¿cuál es la salida para América Latina?, esta es la pregunta, una pregunta tremenda.

Sí, una pregunta muy difícil de responder, yo estoy muy de acuerdo con lo que has dicho, vi el programa de televisión al que te referías, que no se puede achacar estos sucesos, a este tipo de sucesos, a una especie de ingenuidad de última hora, ni muchísimo menos, más bien los extraños quizás que no hubiera sucedido antes, las amenazas de muerte que habían recibido eran muy continuas y por lo tanto no se trata una ingenuidad política, en gente de tanta lucidez, el problema es que ahí pues la ética no se puede medir simplemente por el éxito y aunque en un sentido hayan fracasado, a mí me parece que han mantenido una postura ética, pero no simplemente fanática, sino al contrario, llena de mediaciones, que una política y una ética llena de mediaciones y que se tengan los principios no siempre va a triunfar, bueno pues ese es el aspecto trágico, el lado malo de la historia que tenemos que contemplar, pero a mí me gustaría que ya que precisamente estamos viendo los matices que el pensamiento de Yacuría introducía en torno a estas tensiones, nos comentaras algo respecto a su actitud frente a la violencia, porque claro, el cristianismo siempre ha aparecido como una religión básicamente antiviolenta y yo pienso que indudablemente básicamente es antiviolenta, aunque bueno habría mucho que decir al respecto en cuanto que probablemente no es que se trate de abogar por un pacifismo a ultranza, entonces hasta tendríamos que dejar de pagar los impuestos que van a financiar los armamentos, sino que en un mundo que está atravesado por la violencia quizá haya que elegir por la menor de las violencias, en cualquier caso desde el punto de vista ético la violencia parece en sí condenable y sin embargo si nos queremos manchar las manos o si no queremos permanecer con las manos totalmente limpias, parece que tenemos de alguna u otra manera que entrar en tratos con la violencia. ¿Qué pensaba Yacuría al respecto? Bueno, él en este libro que comentamos sobre las implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación, en la página 87 se refiere a este tema, entonces él habla de la situación en la que ellos se encuentran frente a lo que en primer lugar denomina la violencia estructural represiva y opresora, entonces ahí Yacuría dice con absoluta claridad que la violencia de la injusticia estructural, sobre todo cuando llega a extremos de impedir la realización de la vida humana y ha cerrado todos los caminos menos violentos de buscar el remedio, es un mal máximo que puede y aún debe ser combatido con medios eficaces, incluida la lucha armada, lo que ocurre que arregló seguido por lo que decía de cómo él ve el tránsito entre la necesidad ética y la posibilidad política y su crítica al planteamiento puramente mesiánico, al planteamiento puramente fundamentalista que puede conducir al suicidio social. Yacuría dice, me parece muy interesante este texto posterior, en la característica del mal la teología de la liberación resalta el carácter social de la injusticia estructural más que el carácter político tiranial que solía referirse a la moral clásica, considerando que lo social es más definitorio que lo político, pero no obstante la licitud limitada de la lucha armada está, esta es siempre un mal que sólo puede ser usada en proporción con el mal mayor que se quiere evitar.

Este mal ha de medirse sobre todo en relación con los daños que a corta y larga distancia se den para las mayorías populares, cuando en cambio se dé una subordinación del bien de las mayorías populares a la conquista del poder político por parte de un movimiento revolucionario o al mantenimiento en él queda invalidado el derecho a la lucha armada. Me parece que el asunto es muy muy importante, o sea que hay una conexión con las mayorías

populares y con lo social no es puramente la doctrina cristiana clásica del tiranicidio, frente al tirano está permitida la rebelión, está permitida incluso la rebelión armada, lo social es más definitorio, no solamente un problema político de tiranía sino de injusticia estructural. Ahora, claro, aquí sí que estamos en un problema que frente a los que dicen que la ética no tiene que ver con la estrategia ni con el realismo muy importante, porque lo que plantea es la licitud de la lucha armada es limitada a que usted efectivamente tenga posibilidades de éxito, porque si el mal que significa la lucha armada es un mal que usted lo deja que se siga extendiendo infinitamente sin ninguna posibilidad de éxito para las mayorías populares, eso significa una sobredimensión de la represión y de la violencia, entonces hay efectivamente eso que a veces en Europa no se plantea como algo muy importante para el pensador, que es el medir si uno tiene posibilidad de victoria o no, aquí sí que se mide porque si está justificada la rebelión, porque éticamente está justificada, si se aleja toda posibilidad política no se puede extender infinitamente ese método porque conduce a ir a situaciones de mayor recrudecimiento de la violencia contra las mayorías populares, esto es como yo lo entiendo el texto y como yo recuerdo que eran sus palabras en ese momento.

Sí, yo recuerdo también en el primer seminario que realicé con él y al que aludía en el programa pasado a estas posturas matizadas en torno a la violencia, en cualquier caso Ignacio de Acuría en absoluto era un hombre violento, más bien lo que no era era, bueno pues un hombre que diera la espalda a la violencia en la que todos estamos inmersos y que tomaba o procuraba tomar el mejor partido posible, quizá pues esto sea como en ese pequeño homenaje personal que le hemos querido prestar y ya que se nos acaba el tiempo, lo último que pudiéramos decir, hoy día se habla mucho desde el punto de vista de la ética que sobre todo a partir de la conocida frase de Wittgenstein que la ética es más para ser mostrada que no para ser dicha, a mí me parece que Ignacio de Acuría es precisamente un ejemplo de la ética mostrada y si la ética no solamente nos debería enseñar a algo más sobre lo bueno sino precisamente a vivir mejor como decía Aristóteles pues quizá él sea en este sentido un hombre ejemplar, por supuesto no dando al término ejemplo ninguna connotación de impecable que siempre es completamente estúpida, pero a mí me gustaría además insistir aparte de su figura personal que no se puede reducir a un símbolo en que él me parece que es también un símbolo y un símbolo de toda la gente machacada, de todas las víctimas que mueran en la historia, nosotros hoy nos hemos enterado a través de ellos pero un símbolo de esta gente sojuzgada, soterrada por lo que se llama el progreso de la historia y si Paul Ricoeur decía que un símbolo nos debe invitar a pensar, a mí me parece que el símbolo de la vida, la obra y cómo ha muerto Ignacio de Acuría nos debe ayudar a pensar y si fuera preciso, que a veces indudablemente lo es, a cambiar de manera de pensar, es decir también en el mejor sentido del pensamiento a transformar el mundo en la medida de lo posible y quizá también a nosotros mismos, aunque a pesar de todo a mí me parece que debe quedar ahí abierta pues esa espita de dolor y esa herida abierta que ningún progreso va a traer, porque quizá el dolor a veces agarrote el pensamiento pero quizá también a veces le haga permanecer abierto y lúcido frente a un progreso oficialmente optimista y demasiado fácil en que las víctimas de la historia son continuamente olvidadas y a mí me parece que un pensamiento que quiera ser un

pensamiento consecuente en el mejor sentido del término no lo puede olvidar porque la mayor parte de la vida ha muerto a manos de los verdugos como decía Jorge Aymer y quizá esto es una cosa que ninguna teoría puede cancelar y que el pensamiento tiene que tener ahí siempre como una respuesta inquietante no sé si tú querrías añadir algo a esto porque ya tenemos que cerrar el programa. No, me parece que Feteante lo que has dicho resume muy bien la experiencia que tuvimos con ella Acuría lo que debe aparecer efectivamente como ejemplo pues de aunque sea tan difícil desde Europa de una vida que condujo a la profecía y al martirio aunque sean categorías que desde Europa sea tan difícil de entender y de vivir. Pues muchas gracias, buenas noches y hasta otro programa.

bien pues sólo nos queda señalar que Ignacio y Acuría es en efecto un ejemplo de la ética mostrada y quizá también un símbolo que como decía Paul Ricker siempre debe invitarnos a pensar bueno pues nada más ya por esta semana volveremos como siempre el próximo miércoles a la misma hora