

La contemplación en la acción de la justicia.

La contribución de Ignacio Ellacuría a la espiritualidad cristiana

**J. Matthew Ashley,
Universidad de Notre Dame,
Estados Unidos.**

En este artículo quiero analizar la contribución de Ignacio Ellacuría a la espiritualidad cristiana. Ellacuría no escribió tan prolíficamente sobre la oración y la vida espiritual como, por ejemplo, Karl Rahner, y por ello su contribución a la espiritualidad pudiera no ser obvia a primera vista. De la lista de sus publicaciones, lo que normalmente llama la atención son sus aportes a la profunda fundamentación filosófica de la teología de la liberación, o su eclesiología "desde abajo". También llama la atención la profundidad de su hermenéutica, según la cual llamó a los pobres de América Latina el "pueblo crucificado", o sus análisis de la realidad nacional de El Salvador, articulados desde la perspectiva de ese mismo pueblo crucificado. Sin embargo, Ellacuría fue también un jesuita que conocía a fondo y personalmente la espiritualidad de su orden. Un breve vistazo a su biografía muestra que Ignacio Ellacuría fue un hombre apasionadamente comprometido con la espiritualidad ignaciana y que intentó ponerla al servicio de la Iglesia en América Latina¹. En nuestra opinión, eso lo llevó a cabo, en gran parte, al buscar un lenguaje adecuado y argumentos filosóficos y teológicos para expresar el encuentro con Cristo, tal como ha quedado plasmado

-
1. Fue, por ejemplo, delegado de formación durante cinco años (1969-1974), ¡aunque no sin controversias! Además, cuando los jesuitas centroamericanos tuvieron que elegir un delegado para la Congregación General XXXIII, en 1983, eligieron a Ellacuría, lo cual es, por lo menos, indicio de que veían en Ellacuría a un jesuita con una apropiación personal y dominio de la espiritualidad jesuita.

en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Y aunque lo que le hizo pensar fue la problemática específica de la Iglesia latinoamericana, su pensamiento tiene mucho que aportar también al resto de la Iglesia. En nuestra opinión, Ignacio Ellacuría merece un lugar entre los teólogos jesuitas, tales como Karl Rahner, Henri de Lubac y Pierre Teilhard de Chardin, quienes trataron de elaborar los presupuestos e implicaciones conceptuales de la espiritualidad ignaciana para la modernidad tardía².

A continuación vamos a intentar adentrarnos en lo que significaba para Ellacuría la espiritualidad ignaciana. Para ello tenemos los apuntes de las conferencias que dio en un curso sobre los *Ejercicios espirituales*³. Mucho se puede y se debe decir sobre su original interpretación de la obra maestra de san Ignacio, pero aquí me limitaré a analizar las implicaciones del uso del término filosófico "historización" —frecuente en los escritos de Ellacuría— para identificar y poner a producir lo que para él era el dinamismo central de los *Ejercicios espirituales*⁴. En una segunda parte mostraré el potencial de ese dinamismo, en el tratamiento de un tema específico e importante de la espiritualidad ignaciana, pero que va más allá de ella: la contemplación en la acción⁵. Para una espiritualidad que, en la modernidad encuentra su hogar en el mundo, esto ha sido, sin duda, un logro importante. Pero ofrece también dificultades, especialmente en nuestro entorno moderno actual, que privatiza la espiritualidad y la convierte en un conjunto de técnicas para hacer las paces con una cultura cada vez más alienada, en lugar de tratar de evangelizarla. En este contexto intentaré mostrar que la contribución de Ellacuría consiste, precisamente, en haber captado esa ambigüedad y en haber proporcionado una respuesta creativa, inspirada en el modo novedoso en que vivió e interpretó la espiritualidad ignaciana.

1. Ellacuría y los *Ejercicios espirituales*

No creo que sea una exageración decir que Ignacio Ellacuría fue un hombre obsesionado por el poder transformador de los *Ejercicios espirituales* de san

2. Para algunas reflexiones sobre este tema, véase los ensayos de Avery Dulles, "Saint Ignatius and the Jesuit Theological Tradition", *Studies in the Spirituality of Jesuits* 14 (1982); "Jesuits and Theology: Yesterday and Today", *Theological Studies* 52 (1991), 524-538; "The Ignatian Charism and Contemporary Theology", *America* 176 (1997), 14-22.

3. Véase Ignacio Ellacuría, "Lectura latinoamericana de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio", *Revista Latinoamericana de Teología* 23 (1991) 111-147; de aquí en adelante, "Lectura".

4. Para una discusión más detallada del compromiso intelectual de Ellacuría con los *Ejercicios espirituales*, véase J. Matthew Ashley, "Ignacio Ellacuría and the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola", en *Theological Studies* 61 (2000) 16-39.

5. La elaboración de este tema por Ellacuría se encuentra en su ensayo "Fe y justicia", que fue publicado en dos partes en *Christus* 501 (1977) 26-33 y *Christus* 503 (1977) 32-34. La quinta parte de este ensayo, titulada "La contemplación en la acción de la

Ignacio de Loyola. Juan Hernández Pico sugiere que la trayectoria de Ellacuría se puede resumir en su esfuerzo por actualizar (*historizar*, como diría el mismo Ellacuría) ese poder transformador en contextos sociales cada vez más amplios:

Lo que Ignacio Ellacuría hizo en su vida apostólica de jesuita, aunque no lo definió así programáticamente, fue hacer pasar por el espíritu de los *Ejercicios espirituales* primero y fundamentalmente a la Provincia Centroamericana, y especialmente a las estructuras de la formación de la juventud en ella, y luego a la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA). Después, y desde ella, intentó hacer pasar por esa experiencia a la realidad nacional de El Salvador⁶.

¿Qué tenían de especial los *Ejercicios espirituales* para él? Una comparación con su maestro teológico, Karl Rahner, puede proporcionar una respuesta. Rahner estaba convencido de que el horizonte de trabajo de todo jesuita, incluyendo su trabajo intelectual, debía consistir en transmitir la experiencia de Dios, hecha posible y estructurada por los *Ejercicios espirituales*⁷. Para el teólogo, esto exige encontrar un instrumental conceptual adecuado para comunicar y poder hacer uso de los recursos que ofrecen los *Ejercicios*. Específicamente, en su análisis de la experiencia de la consolación o de la desolación espiritual, tratada en los *Ejercicios espirituales*, Rahner afirmaba que, para el teólogo, lo más importante es si dispone ya en su teología de los medios necesarios para hacerla realmente objeto de una conciencia refleja, para hacer más comprensible y para justificar eso mismo que se vive en dichas obras, o si más bien no debe su teología comenzar por ampliarse a base de esas obras y sus enunciados, y dejarse corregir por ellas⁸.

En ese mismo escrito, Rahner estaba especialmente interesado en las reglas ignacianas de discernimiento, especialmente en cuanto giran alrededor de la experiencia de la "consolación sin causa previa". Para Rahner, esta experiencia y estas reglas proporcionan a los cristianos una manera de encontrar a Dios y su voluntad en un mundo cada vez más secularizado y pluralista. Por consiguiente,

justicia", es de interés especial. Aquí usaré la versión reeditada de este ensayo: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, *Fe y justicia*, Bilbao (1999). Otra fuente importante para su comprensión de la contemplación y la acción se encuentra en "Historicidad de la salvación cristiana", en Ellacuría y Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, San Salvador, 1991, I, pp. 323-372 (de aquí en adelante citado como "Historicidad").

6. Juan Hernández Pico, "Ellacuría, ignaciano," en Jon Sobrino y Rolando Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, "Aquella libertad esclarecida"*, San Salvador, 1999, p. 305.
7. Véase Karl Rahner, "Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy", Santander 1990, pp. 11ss.
8. Karl Rahner, "La Lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola," en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, 1963, p. 119.

su articulación teológica, su defensa y su elaboración, constituían para Rahner un servicio eclesial importante por parte del teólogo.

También para Ellacuría, la teología es servicio eclesial, y, como Rahner, el jesuita Ignacio Ellacuría acudió a los *Ejercicios espirituales* para ofrecer ese servicio. Esta es la razón por la cual Ellacuría comienza sus conferencias sobre los *Ejercicios* sin mencionar el desarrollo espiritual del individuo, sino que comienza definiendo la necesidad más urgente de la Iglesia en América Latina: "El problema fundamental que enfrentan tanto la teología como la pastoral latinoamericana es el de comprender y realizar la historia de la salvación en la propia situación latinoamericana"⁹. Esto fue, de hecho, el desafío que la Iglesia latinoamericana se había propuesto en Medellín: discernir los signos de los tiempos a la luz del evangelio, en su propia realidad concreta y responder adecuadamente a ellos. Para Ellacuría, esta difícil tarea no se puede llevar a cabo aplicando, simplemente, normas universales establecidas en Roma, Europa o Norteamérica, ni haciendo uso, exclusivamente, de métodos socio-científicos. Aquello trivializa el problema y esto lo seculariza¹⁰. La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿dónde puede encontrar la Iglesia una posición estratégica, un "lugar" desde el que se puede realizar esta tarea necesaria?

La respuesta es que los *Ejercicios espirituales* proporcionan ese lugar. Después de plantear el problema de cómo hacer para que la teología y la práctica pastoral sean latinoamericanas, Ellacuría titula la siguiente sección "Los Ejercicios de san Ignacio como lugar teológico de historización"¹¹. Ahora bien, "historizar", un concepto o un conjunto de conceptos (incluyendo conceptos teológicos tales como "la historia de la salvación" o "la voluntad de Dios"), significa (1) comprenderlo como parte de un proceso histórico en curso, (2) comprender cómo su uso se relaciona con, resiste o transforma los varios dinamismos que constituyen la situación histórica específica de uno y (3) ser responsable ante el modo en que este entendimiento lo hace a uno actuar (o no actuar) en esa situación. El término se elabora en gran detalle en la filosofía de Ellacuría y su desarrollo muestra cómo se basó en su maestro filosófico Xavier Zubiri y lo sobrepasó¹². Presentar la historización como el pilar de la interpretación de los

9. "Lectura", p. 112. El título de esta sección del artículo es "Los *Ejercicios* como experiencia teológica y principio pastoral en la realidad eclesial latinoamericana", p. 111, énfasis añadido.

10. *Ibid.*, 111.

11. *Ibid.*, p. 113. Este es el título de la segunda parte (de dos) de su conferencia introductoria.

12. Tanto Kevin Burke, S. J., como Robert Lassalle-Klein, sostienen que tanto el término realidad *histórica*, como *historización* están presentes en el trabajo de Zubiri, pero que Ellacuría transformó la filosofía de Zubiri al hacer de estos términos los ejes sobre los que gira todo el sistema. Véase Kevin Burke, *The Ground Beneath the*

Ejercicios, significa que el término sirve para mostrar y poner a producir para la Iglesia lo que para Ellacuría era lo más importante de aquéllos. Significa, además, que para comprender adecuadamente lo que para Ellacuría significa historización, hay que considerar no sólo su complicada base filosófica, sino también la concreción ejemplar de dicha historización en la importancia de los *Ejercicios espirituales* que, según san Ignacio, tienen para la Iglesia. Comparándolo con Rahner, al desarrollar una filosofía y una teología basadas en la historización (y su correlativo importante, la realidad histórica), Ellacuría estaba forjando el instrumental conceptual para poner a disposición de la Iglesia en América Latina el potencial de una tradición espiritual.

¿Qué pretendía Ellacuría, realmente, al hablar de historización en el contexto de los *Ejercicios espirituales*? Nos dice que los *Ejercicios* "historizan [la] palabra de Dios en cuanto recurren a signos históricos, personales y circunstanciales, para poderla descubrir concretamente"¹³. Luego explica en mayor detalle este punto al afirmar que los *Ejercicios* "hacen de lo histórico la parte esencial de la estructura del encuentro cristiano de Dios"¹⁴. Para Ellacuría, esto aparece claramente en la "segunda semana", que "incluye los textos más originales de san Ignacio"¹⁵. La segunda semana es el punto en el cual el que se retira hace la "elección", una elección que determinará el curso de su vida (como, por ejemplo, el incorporarse a la vida religiosa). El hacer esta decisión en conformidad con la voluntad de Dios es el propósito de los *Ejercicios*. Con ese fin, la segunda semana ofrece un complejo entramado de contemplaciones de los misterios de la vida de Jesús. Estas contemplaciones, tomadas principalmente de los evangelios sinópticos, son un enfrentarse orante con la vida de Jesús, en que uno participa imaginativamente en el drama que relatan las historias para llegar a conocer y amar a Cristo, y, como consecuencia, imitarlo más de cerca. Estas contemplaciones se hacen en un trasfondo de reflexión metahistórica, tales como la comparación entre el llamamiento de Cristo y el llamamiento de un rey terrenal, o de consideraciones discursivas y conceptuales, como los diferentes grados de humildad e indiferencia a los que un cristiano es llamado, o las aplicaciones de diferentes "reglas de discernimiento". La finalidad es siempre hacerse cargo de la propia historia de uno y hacer una decisión en conformidad con la voluntad salvadora de Dios, quien ha actuado y continúa actuando en la historia.

Al usar aquí el término "historización", Ellacuría está recalcando la manera en que los *Ejercicios* entretienen la historia personal e individual de la persona

Cross, 50-53, 123-130; Robert Lassalle-Klein, "The Critical and Creative Debt of Ignacio Ellacuría to Xavier Zubiri", en *The Love that Produces Hope* (Liturgical Press, de próxima aparición).

13. *Ibid.*, p. 113.

14. *Ibid.*, p. 115.

15. *Ibid.*, p. 124.

con la historia mundial más amplia en que aquella está enraizada, y finalmente, con la historia de la obra de salvación de Dios en el mundo, con su manifestación definitiva en la historia de Jesús. La meta, tal como la recalca Ellacuría, no es simplemente el conocimiento de Dios y de su voluntad, sino también la decisión de encarnar esa voluntad en la vida de cada uno¹⁶. La meta es la praxis del seguimiento de Jesús. Volviendo a la definición tripartita de historización que hemos presentado antes, a través de los *Ejercicios*, en primer lugar, la persona percibe la voluntad de Dios como parte de un proceso histórico, con su punto culminante en Jesús de Nazaret, pero que continúa en aquellos que Jesús envía por el mundo bajo su "bandera"¹⁷. En segundo lugar, se esfuerza por comprender cómo esa voluntad especificada históricamente se aplica a la situación histórica propia. Por último, trabaja para desarrollar las disposiciones adecuadas y la apertura a la gracia, que hará que la persona actúe según el entendimiento que se ha adquirido de esta forma. El resultado es que se empieza a seguir a Jesús más de cerca. No se trata de imitar un ideal no histórico, sino de efectuar una continuación histórica. Ellacuría la llamó una "historización progresiva", guiada por "el espíritu de Cristo que anima a los que le siguen"¹⁸. Estaba convencido de que los *Ejercicios* podrían conseguir esto no sólo para los individuos, sino también corporativamente, a condición, claro está, de poder formular estructuras filosóficas y teológicas adecuadas para desencadenar su fuerza¹⁹. La conclusión es que los *Ejercicios espirituales* fueron tan importantes para Ellacuría no sólo por ser jesuita, sino también porque le proporcionaron un instrumento esencial para responder a las necesidades de la Iglesia católica de América Latina.

Ellacuría no ha sido, ciertamente, el único en captar el énfasis ignaciano en lo histórico como lugar para la oración y la acción. El historiador del misticis-

16. *Ibid.*, pp. 113-114.

17. Véase "El llamamiento del rey temporal y del rey eterno," *Ejercicios espirituales*, nos. 91-100, y "La meditación de dos banderas," nos. 136-148, en Ignacio Iparraguirre (ed.), *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1952, pp. 178-180, 186-188.

18. "Lectura", p. 127.

19. Pienso que Ellacuría lo aprendió durante sus años de noviciado bajo el extraordinario Miguel Elizondo, y que lo intentó poner en práctica por primera vez al dar corporativamente los *Ejercicios espirituales* a los jesuitas centroamericanos, en 1969. Sobre su noviciado y el papel importante que Elizondo dio a los *Ejercicios* para inculturar a sus novicios, véase Teresa Whitfield, *Paying the Price: Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador*, Philadelphia, 1995, pp. 15-24. Sobre el retiro a toda la provincia, véase Juan Hernández Pico, "Ellacuría, ignaciano," pp. 305-326; Robert Lassalle-Klein, *The Jesuit Martyrs of the University of Central America: An American Christian University and the Historical Reality of the Reign of God* (Tesis doctoral, Graduate Theological Union, 1995), pp. 51-56, y Charles Beirne, S.J., *Jesuit Education and Social Change in El Salvador*, New York, 1996, pp. 84-87.

mo, Ewert Cousins, pone a san Ignacio en la tradición que llama “el misticismo del acontecimiento histórico”, que se remonta, por lo menos, a san Francisco de Asís²⁰. Lo que unifica a toda esa tradición, según Cousins, es una devoción a la humanidad de Cristo, ejemplificada en la construcción de un pesebre para la misa de Nochebuena, en Greccio, en 1223. Este modo de enfocar la encarnación de Jesús dio origen a una tradición que ofrece una verdadera alternativa a la tradición mística neoplatónica con su inclinación hacia el Cristo resucitado y glorificado, y su tendencia a encontrar en los acontecimientos históricos sólo alegorías que impulsan al místico a ir —más allá de la historia— hacia lo eterno²¹. Cousins describe esta alternativa de la siguiente manera:

Creo que [esta nueva forma de oración] está enraizada en la historicidad misma de la existencia humana y que activa esa dimensión de la psique por medio de la cual extraemos energía espiritual de un acontecimiento del pasado. En otro lugar he llamado a esto “misticismo del acontecimiento histórico”. Con eso quiero decir que constituye una característica bien diferenciada de la conciencia mística. Así como en el misticismo de la naturaleza nos sentimos unidos al mundo material, así también en esta forma de misticismo nos sentimos parte del acontecimiento histórico —como si allí estuviéramos como testigos, participando en la acción, absorbiendo su energía²².

Cousins continúa analizando el trabajo de la teología franciscana —encabezada por Buenaventura—, que integra esta nueva espiritualidad en las tradiciones teológicas clásicas cristianas, que se habían desarrollado principalmente en la corriente neoplatónica²³. Esta integración no sólo ofreció una articulación conceptual a la espiritualidad de san Francisco, sino que también llevó a cabo un cambio fundamental al “franciscanizar” los fundamentos de la estructura teológica neoplatónica. Cousins termina preguntándose si san Ignacio ha tenido también su “Buenaventura” para integrar su visión espiritual en la corriente más amplia de la espiritualidad cristiana y para situarla dentro de una visión teológica comprehensiva²⁴.

20. Los textos pertinentes son Ewert Cousins, “Franciscan Roots of Ignatian Meditation”, en *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, George Schner, S. J. (ed.), Waterloo, 1984, pp. 51-64; “The Humanity and Passion of Christ,” en *Christian Spirituality II: High Middle Ages and Reformation*, Jill Raitt (ed.), New York, 1989, pp. 375-391; “Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads,” en *Mysticism and Religious Traditions*, Steven Katz (ed.), New York, 1983, pp. 163-191.

21. Véase “The Humanity and Passion of Christ”, pp. 376-380.

22. “Franciscan Roots of Ignatian Meditatio”, p. 60.

23. “Francis of Assisi”, p. 175.

24. “Franciscan Roots”, p. 63. El autor sugiere que Buenaventura podría, todavía hoy, realizar esa tarea en relación a san Ignacio, o un teólogo contemporáneo fuertemente influido por Buenaventura: Karl Rahner.

De hecho, lo esencial de lo que hemos dicho hasta ahora consiste en proponer a Ellacuría como principal candidato para esa tarea. Aunque nunca usó estos términos, Ellacuría comprendió muy bien "el misticismo del acontecimiento histórico", que está en el centro de esta espiritualidad ignaciana, y se esforzó por elaborar una filosofía que pudiera poner de relieve esa espiritualidad y desplegar su potencial. Para ello eligió el instrumental de Zubiri, pero también de Marx y de otros, "ignacianizándolos". De esta manera, su obra filosófica no sólo esclarece su comprensión de la espiritualidad ignaciana, sino que, también a la inversa, su comprensión de la espiritualidad ignaciana ayuda a comprender su agenda filosófica²⁵. La profundidad de la apropiación de esta estructura básica de la espiritualidad ignaciana y de su influjo se pone de manifiesto al considerar cómo comprende Ellacuría el tema intrínsecamente ignaciano de "la contemplación en la acción".

2. "La contemplación en la acción de la justicia": la contribución de Ellacuría a la historia de un concepto

Libros enteros se han escrito sobre la historia de la relación "contemplación y acción", y no es mi intención hacer un resumen de esta historia. Lo que quiero mostrar es que el modo que tenía Ellacuría de comprender el tema contemplación y acción se relaciona dialécticamente con los temas centrales de su teología²⁶. El tema es importante, y para comprender lo que está en juego teológicamente en una determinada comprensión de la relación entre oración y acción, presentaré algunos autores de la tradición²⁷. En sus orígenes, la reflexión cristiana sobre el tema quedó determinada terminológicamente por la incorporación que hizo la patrística del debate griego sobre la relación entre teoría y praxis, y, desde la perspectiva de la Escritura, por las parejas bíblicas de Lía y Raquel, Pedro y Juan, Marta y María. Orígenes fue, probablemente, el primero en asociar a Marta con una vida de *praxis* y a María con una vida de *theoria*. Al hacerlo, aceptó en gran parte la valoración superior de la *theoria* en los filósofos de la antigüedad, así como los argumentos que emplearon para establecer dicha

25. Para una profundización en el tema, véase Ashley, "Ignacio Ellacuría and the Spritual Exercises", 30-37.

26. Ellacuría es un claro ejemplo de un pensador moderno cristiano que superó la típica dicotomía moderna entre espiritualidad y teología, la cual ha sido criticada por pensadores tan diversos como Hans Urs von Balthasar, David Tracy y Gustavo Gutiérrez.

27. Para una historia más completa del tema hasta finales de la edad media, véase Dictmar Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler* (Regensburg, 1969). Para una historia de la reflexión sobre Marta y María a través de la reforma, véase Giles Constable, "The Interpretation of Martha and Mary", en *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge (1995) 1-141.

superioridad²⁸. Estos argumentos generalmente se basaban, en la antigüedad tardía, en un esquema neoplatónico, según el cual la participación en lo temporal, en general, y en la vida política, en particular, era descrita en forma cada vez más negativa. Dos de estos argumentos son importantes para nuestra reflexión. El primero es que la *praxis* —que para los antiguos significaba ante todo la vida política— compromete a la persona en los asuntos temporales, lo que dispersa sus energías; mientras que la *theoria*, como contemplación de lo que es eterno, la aleja de la dispersión de la existencia temporal. Preferir *theoria* a *praxis* es preferir la unidad a la pluralidad. El segundo es que la realización plena de la *praxis*, ubicada en la *polis*, queda al capricho de las circunstancias históricas y de la cooperación de otros seres humanos; mientras que la *theoria* no depende del entorno social. Se puede llevar a cabo en aislamiento o en el contexto modesto, pero más estructurado, de la escuela filosófica. La *theoria* es más autosuficiente. Preferir *theoria* a *praxis* expresa, entonces, realismo en los ideales que se escogen para estructurar la propia vida. A medida que la *polis* fue degenerando en la antigüedad tardía, tanto en sus formas griegas como romanas, este realismo se expresó cada vez más en el rechazo de la *praxis* como lugar posible para la realización humana²⁹.

Con la adopción de estas categorías por los apologetas cristianos, todo el milenio posterior puede ser considerado como una larga tarea para superar las limitaciones filosóficas de las categorías griegas, de modo que pudiesen expresar adecuadamente la complejidad de la vida del seguimiento de Jesús, tal como que se describe en el Nuevo Testamento. San Agustín de Hipona es figura importante, porque fue en buena parte responsable de transmitir este debate a la cristiandad latina, y porque desarrolló estrategias teológicas que resultaron cruciales para reconfigurar la lógica de *praxis* y *theoria*. Una de sus contribuciones impercederas fue el haber explicitado el necesario cambio en el contexto social: de la *polis* a la *ecclesia*, de la ciudad de los hombres a la ciudad de Dios. También captó la necesidad de una referencia cristológica para poner en relación *praxis* y *theoria*, acción y contemplación³⁰. Finalmente, san Agustín abordó el tema de cómo valorar la temporalidad, lo cual se convirtió en trasfondo crucial para la valoración de los dos tipos de vida. Examinémoslo más en detalle, comenzando con la segunda.

En sus homilías sobre Lucas 10, 38-42, san Agustín propone el contexto unificador para comprender a Marta y María en su relación con Jesús. Marta dio de comer al Jesús encarnado, mientras que María se alimentó de Jesús en el

28. Para una visión general de estos argumentos, véase Nicholas Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, New York, 1967, pp. 3-57.

29. Véase Lobkowitz, *Theory and Practice*, 53-57.

30. Sobre la comprensión de san Agustín de la relación entre la vida activa y la vida contemplativa, véase Mieth, *Einheit*, 84-96.

espíritu³¹. En la historia continuamos dando de comer al Cristo encarnado en los necesitados (san Agustín cita a Mt 25); y Cristo, la palabra de Dios, nos da de comer, principalmente en la liturgia. Esto abre el camino para comprender la unidad de los dos tipos de vida con el apoyo de la lógica calcedoniana, que se aplica a las dos naturalezas en la unión hipostática —sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. San Agustín da forma más clara a este enfoque cristológico desde una explicación escatológica: “El tipo (de vida) que Marta llevaba, allí es donde estamos; el tipo de vida que María llevaba, ésa es la que anhelamos. Vivamos bien esta vida para disfrutar la otra al máximo”³². La vida de Marta, de servicio a las necesidades de otros, es plenamente posible y obligatoria para nosotros ahora. La vida de María, absorta en la palabra, no es plenamente posible ahora; está presente sólo de manera incipiente, particularmente, sugiere san Agustín, en la liturgia³³. Según esto, san Agustín interpreta así el reproche de Jesús a Marta en Lucas 10, 41s:

Así al Señor no le pareció mal el trabajo, pero hizo una distinción entre los deberes. “Tú estás ocupada —dijo— con muchas cosas; pero, de verdad, sólo una cosa es necesaria. María ya ha escogido eso para sí misma; la multiplicidad de trabajos pasa, y la unidad singular de la caridad permanece. Así no le quitarán lo que ella ha escogido. Sin embargo... te quitarán a ti lo que has escogido. Pero te lo quitarán para beneficio tuyo, para que recibas la mejor parte”³⁴.

San Agustín hizo uso de la lógica de que la *theoria* está por encima de la *praxis*, y a su vez la transformó. Aceptó la prioridad neoplatónica del Uno sobre lo múltiple, el enfoque integrador de la contemplación sobre la exterioridad disipadora del servicio. Por otra parte, llevado de la prudencia, rechazó que se eligiese la *theoria* como el mejor candidato para una vida humana plenamente realizada. Las exigencias de la caridad prohíben tal elección y la naturaleza efímera de la unión contemplativa en esta vida invalida la lógica subyacente. Ahora podemos desear más la vida contemplativa, pero debemos vivir sabiendo que será lograda solamente más allá de esta vida, y sabiendo que ahora hay que vivir dando prioridad a la vida del servicio caritativo, que representa la *praxis*, disfrutando a lo largo del camino de aquellos breves anticipos que están a nuestra disposición —por fugaces que sean— en la vida de la *theoria*.

Estas ideas fueron expresadas en perspectiva eclesiológica en *La ciudad de Dios*, donde san Agustín habla de la vida mixta (*vita mixta*)³⁵. La *vita activa* y

31. San Agustín, Sermón 103.1, en *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, New York, 1990, Vol. III, parte 5: pp. 76s. Cfr. Sermón 104.3, en *Works*, p. 82.

32. Sermón 104.4, en *Works*, 83s.

33. *Ibid.*, p. 84.

34. Sermón 104.3, p. 83.

35. Libro XIX, 19, en *The City of God*, Marcus Dods (trad.), con una introducción de Thomas Merton, New York, 1950, pp. 697s.

contemplativa se coordinan desde la perspectiva del amor. La *vita activa* responde a la *neccissitas caritatis* —la necesidad del amor de responder a las necesidades de otros. La vida contemplativa es asociada a la *suavitas ex caritate* —la paz y la tranquilidad del amor de Dios. Aparece de nuevo la perspectiva escatológica que anteriormente mencionamos. En efecto, mientras que inicialmente la *vita activa* y la *vita contemplativa* eran presentadas la una junto a la otra, es claro por el contexto que la vida mixta representa la única forma en que las otras dos son posibles en una Iglesia *in statu viae*. Es el único camino abierto a los cristianos de seguir a Cristo³⁶ bajo las condiciones escatológicas de nuestro estado actual.

La contribución de san Agustín a la comprensión de la vida contemplativa y la vida activa consiste, pues y ante todo, en establecer nuestra relación con Cristo, que se expresa en términos del amor —la norma por la cual ambas vidas son juzgadas e interrelacionadas—, lo cual ofrece una modificación importante del modelo griego de *praxis* y *theoria*. En segundo lugar, san Agustín comprendió las dos vidas en el contexto de la Iglesia y la ciudad de Dios. Finalmente, como san Agustín desarrolla su eclesiología de forma escatológica, descarta que hay que hacer una simple elección de una vida sobre otra. Sin embargo, por mucho que san Agustín muestre la necesidad de la vida activa, a fin de cuentas, la acción está relacionada sólo extrínsecamente con la unión con Dios, que es nuestra finalidad, ya que esa unión se define en términos de la visión contemplativa, que será perfecta en la próxima vida, mientras que en ésta sólo es disponible en forma incoativa y efímera.

La importancia de Meister Eckhart para nuestro estudio se ve inmediatamente al leer sus extraordinarios sermones sobre Marta y María. En ellos Marta, y no María, es la cristiana madura, la que ha llegado al final del itinerario místico, en cuanto esto es posible en esta vida³⁷. En el Sermón 2, que, significativamente, sólo trata de Marta, Eckhart nos dice que Marta es “virgen y esposa”³⁸. Es un alma virgen “libre de toda imagen extraña”. Es un alma esposa en la medida en que da fruto; en ella, Dios es fructífero³⁹. Sorprendentemente, Eckhart sostiene que “esposa” —que aquí connota la vida activa—, es un título más noble para el

36. Véase la discusión de Mieth, *Einheit*, 93-95.

37. Véase Sermón 2, en *Meister Eckhart: the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defenses*, traducciones e introducciones de Edmund College y Bernard McGinn, New York, 1981, pp. 177-181; y Sermón 86, en *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, editado por Bernard McGinn, New York, 1986, pp. 338-345.

38. Sermón 2, *Meister Eckhart: the Essential Sermons*, p. 177. ¡Eckhart se toma libertades al traducir del latín a la lengua vernácula. Traduce *mulier* en Lucas 10, 38 por virgen y esposa!

39. *Ibid.*, p. 178. Invertiendo la tendencia de la tradición, afirma que aquí “‘esposa’ es la palabra más noble que se puede aplicar al alma, mucho más noble que ‘virgen’”.

alma que el de “virgen”, porque implica el ser fructífero⁴⁰. Lo mejor es el alma que es una virgen que es una esposa. Combina el desprendimiento de la virgen con el ser fructífero de la esposa:

Esta virgen, que es una esposa, produce este fruto y este nacimiento, y cada día produce fruto, cien o mil veces, sí, más de lo que se puede contar, dando a luz y haciéndose fructífera desde el fundamento más noble de todos —o, para mejor decirlo, desde el fundamento desde el que el Padre está dando fruto a su Palabra eterna, desde ese mismo fundamento ella está dando a luz fructíferamente con él. Pues Jesús, la luz y la reflexión del corazón del Padre... ese Jesús está unido con ella y ella con él, y ella brilla y resplandece con él como uno en la unidad y como una luz pura y brillante en el corazón del Padre⁴¹.

Cuando una persona está enraizada en este “fundamento”, entonces goza de una unión con Dios tan profunda como la unión que es la meta de la contemplación, de la *theoria*. “Aquí una obra que se hace en el tiempo es tan valiosa como cualquier unión del ser con Dios, ya que esta obra nos une tan estrechamente como lo más sublime que nos puede suceder, con la excepción de ver a Dios en su naturaleza pura⁴². Dejando de lado el ver a Dios en su naturaleza pura —lo cual se reservaba generalmente para la otra vida— si es que era considerado como posible en absoluto, Eckhart opera una extraordinaria inversión de la tradición al afirmar que la acción, cuando es fruto de un alma apropiadamente dispuesta, nos une tan plenamente a Dios como cualquier cosa que pueda sucedernos en esta vida, incluyendo (el contexto lo hace patente) el éxtasis contemplativo, representado por María. Y lo que es más, como esta “acción enraizada en el fundamento” puede ser mantenida duraderamente (mientras que Eckhart seguía la tradición de que el rapto místico no podía serlo), es superior a la contemplación. El tipo de unión con Dios que acaece en la “acción fundamentada”, representada por Marta, puede ser mantenida continuamente. Por esta razón es superior a la unión que ocurre en la oración contemplativa, particularmente para las personas fuera del monasterio. Por ende, Eckhart hace que María sea la principiante, y Marta la experta; la mejor parte que María ha escogido es, de hecho, la parte de Marta⁴³. Eckhart interpreta la protesta de Marta como expresión de su

40. Este tema ya había sido esbozado en la tradición, especialmente cuando se hizo uso de la pareja Lía y Raquel para iluminar la relación. En esta pareja, Lía es fructífera, pero “con la vista entristecida”, mientras que Raquel (al principio) no da fruto, pero sí es bella con la vista despejada. El ser fructífero del amor fue central en el llamado misticismo nupcial, y es muy posible que Eckhart lo haya tomado de los místicos beguinos como Hadewijch y Mechthild de Magdeburgo, quienes representan un punto culminante en el desarrollo del tema.

41. Sermón 2, *Meister Eckhart: the Essential Sermons*, p. 179.

42. Sermón 86, *Meister Eckhart: Preacher and Teacher*, p. 341s. Énfasis añadido.

43. “Marta conocía mejor a María que María a Marta, ya que Marta había vivido mucho y bien; y el vivir da el tipo de conocimiento más valioso” (Sermón 86, p. 338). Por lo

preocupación de que María se ha quedado tan absorta en el gozo de la contemplación que no lo abandonará por la unión más profunda de la persona, cuya alma es "virgen y esposa"⁴⁴.

Eckhart usó una complicada metafísica teológica para fundamentar su propuesta de que la participación en la vida de Dios (*theiosis*), que es nuestra salvación, puede ser comprendida no sólo en términos de la unión del conocedor y lo conocido en la visión especulativa —que era la metáfora dominante, asumida con el concepto griego de *theoria* y que subyace a la noción escolástica de la visión beatífica—, sino en términos de una unión en y con la acción divina que es Dios. Para Eckhart, Dios se caracteriza por el "bullir" (*bullitio*) intratrinitario del engendramiento eterno del Hijo por el Padre, en la unión del Espíritu. Esta vida trinitaria se "desborda" (*ebullitio*), en el acto eterno de la creación y en el acto histórico de la encarnación, donde el acontecimiento del engendramiento trinitario interior sella la creación. Para Eckhart este acontecimiento trinitario interior puede ser recapitulado conscientemente dentro del alma que es virgen y esposa cuando la persona "penetra" en su fundamento en Dios, un fundamento en el que Dios y el alma son uno⁴⁵. La acción se convierte ella misma en lugar para un tipo de unión con Dios que no es meramente preparación para una unión con Dios, en la visión contemplativa, ni fruto (por necesario que sea) subsecuente. Este tipo de unión no es tanto una "experiencia" que hacemos, sino un modo de ser en el que participamos. Como afirma Dietmar Mieth, "para Eckhart, la *unio mystica* del nacimiento de Dios consiste no en una experiencia, sino más bien en la integración ontológica de la persona en la obra divina de la salvación, la cual procede de Dios y regresa a Dios"⁴⁶.

La contribución de Eckhart, por lo tanto, es la de superar, o, por lo menos, complementar la imaginaria "ocular" que dominaba la comprensión de la unión mística, y que hacía que fuera tan difícil concebir la acción como un lugar donde pudiera acaecer la unión mística. El cristianismo moderno es heredero de

tanto, Eckhart invierte otra valoración, según la cual el contemplativo conoce mejor al activo porque la vida activa es un prelude de la contemplativa.

44. *Ibid.*, pp. 339, 343s. En esencia, Jesús le dice a Marta que lo deje a él preocuparse por María, que a ella, en efecto, no se le negará la mejor parte (la vida de Marta) que ella ha escogido, aunque actualmente María sólo está en las primeras etapas del camino que conduce a la vida de Marta: "El respondió al darle a ella [a Marta] el mensaje reconfortante que todo saldría para María tal y como lo deseaba" (p. 339).

45. Para una perspectiva general de este tema, que también argumenta de manera persuasiva en pro de la importancia de temas explícitamente teológicos en la visión mística de Eckhart, véase Bernard McGinn, "The God Beyond God; Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart", *Journal of Religion* 61 (1981), 1-19. Sobre la teología trinitaria de Eckhart en particular (y las ideas de *bullitio* y *ebullitio*), véase pp. 12-15.

46. Mieth, *Einheit*, p. 215.

este concepto de "misticismo de la vida cotidiana". Hay que reafirmarlo en la medida en que ha derribado una división elitista del trabajo en la Iglesia, según la cual la oración, en particular la oración mística, ha sido reservada a aquellos que "dejan el mundo" por la vida monástica o eremítica, mientras que los laicos y aun los sacerdotes y religiosos fuera del monasterio se quedan con el trabajo de la evangelización y el servicio cristiano —tarefas encomiables, pero que necesariamente excluyen la vida de retiro silencioso, que requiere la oración contemplativa. Sin embargo, la visión de Eckhart ofrece también su lado oscuro, que ha surgido del panorama cultural de las sociedades modernas capitalistas tardías. Como advierte el sociólogo de la religión Robert Wuthnow, de la Universidad de Princeton, en Estados Unidos la espiritualidad no es que haya sido integrada en la vida cotidiana, sino que, más bien, ha sido absorbida por ella. La espiritualidad está en peligro de convertirse en un paliativo, un nuevo santuario en un mundo desalmado⁴⁷. En este contexto, apelar a "la contemplación en la acción" amenaza con convertirse en un halo con el que envolvemos cualquier actividad para convencernos de que no hemos perdido nuestro rumbo —en particular, nuestro rumbo a lo sagrado— en el laberinto moderno tardío que hemos construido.

Además, la espiritualidad se ha convertido en un producto rentable. "La espiritualidad se ha convertido en un gran negocio", sugiere Wuthnow, "y el gran negocio encuentra los mejores mercados empacando las cosas en paquetes pequeños que son fáciles de consumir"⁴⁸. "La contemplación en la acción", es ciertamente, un producto muy vendible, ya que puede ser lanzado al mercado a cualquier persona, en cualquier ocupación, que se sienta abrumada o alienada por su trabajo. Sin embargo, en el proceso de simplificar y de vender la mercancía se pierden matices importantes y se eluden cuestiones críticas. ¿Puede cualquier acción ser la base de la "contemplación en la acción"? ¿Se puede abstraer la sabiduría que existe en esta tradición y en las prácticas que propicia, e insertarlas después en cualquier contexto institucional de acción? Hay un nuevo género de literatura —en aumento— que saquea las tradiciones místicas y da un sí implícito a estas preguntas. Por ejemplo, en la floreciente literatura de "la espiritualidad de los negocios", las prácticas místicas se ofrecen como técnicas ideales por medio de las cuales los ejecutivos pueden manejar el estrés, aumentar el espíritu de compañerismo empresarial y obtener un mayor sentido de satisfacción respecto de su trabajo, sin considerar jamás el impacto social más amplio de las

47. Wuthnow afirma lo siguiente sobre la espiritualidad en Estados Unidos: "Nuestra espiritualidad es a menudo poco más que un recurso terapéutico. Una relación con Dios es una forma de hacernos sentir mejor... Rezamos por el consuelo que nos produce, pero no esperamos ser desafiados. Hemos domesticado lo sagrado al quitarle su sabiduría autorizada y al mirarlo sólo para sentirnos felices". Véase Robert Wuthnow, *God and Mammon in America*, New York, 1994, pp. 5s.

48. Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, 1998, p. 132.

prácticas de la empresa⁴⁹. ¿Tiene razón Wuthnow cuando muestra su preocupación porque las tradiciones espirituales del cristianismo están siendo “empaquetadas”, aun por profesores bien intencionados y directores espirituales, como poco más que técnicas que nos ayudan a acomodarnos y adaptarnos a nuestro mundo cada vez más fugaz y complejo? ¿Puede ser reconfigurado el ideal de la contemplación en la acción para que tenga un lugar más central en el desafío profético de este mundo, en solidaridad con sus víctimas?

En esta reconfiguración consiste precisamente la contribución de Ignacio Ellacuría. Su propuesta es unir contemplación y acción, pero de modo que sea “una contemplación en la acción de la justicia”. Al hacer esto, Ellacuría retomó no sólo los elementos de la espiritualidad de san Ignacio de Loyola, que estaban en continuidad con Eckhart, sino que apuntó a la estructura básica histórica de la espiritualidad ignaciana, comprendida por él en términos de “historización”, como ya hemos visto. Al hacerlo, integró elementos importantes de la síntesis agustiniana, traspuestos por una profunda sensibilidad moderna a la historicidad humana. Voy a retomar, primero, la continuidad con Eckhart, y luego la configuración cristológica y eclesiológica de la síntesis de Ellacuría, que superan algunas de las debilidades, particularmente en el terreno moderno tardío, del modelo de “la contemplación en la acción”.

Por lo que toca a lo primero, Ellacuría se apropia de la idea de Eckhart de que la *unio mystica* no debe ser concebida exclusivamente en términos de visión, sino que puede ser comprendida como un “actuar con”, lo que recapitula tanto la generación eterna de la Palabra dentro de la Trinidad, como la creación temporal y la redención del mundo *ad extra*. Considérese, por ejemplo, el tratamiento que da Ellacuría a la máxima de san Ignacio de “encontrar a Dios en todas las cosas” y la noción de la contemplación en la acción implícita en ella. Aunque la frase no se encuentra allí, el lugar tradicional para discutirla ha sido la “contemplación para alcanzar amor”, que pone fin a los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio⁵⁰. Tal como la presenta Ellacuría, esta contemplación “muestra, desde el punto de vista de la fe, la posibilidad real del encuentro de Dios en la creación y la posibilidad de recuperación de la creación como presencia de Dios”⁵¹. Y añade que “se trata de una contemplación de Dios en las cosas, que va a dar paso a la contemplación en la acción con las cosas”, en la cual “Dios se hace presente al hombre haciendo y el hombre hace presente a Dios y se hace presente a Dios haciendo”⁵². El punto crucial que hay que recalcar de este comentario es que estos tres acontecimientos o procesos —Dios haciéndose pre-

49. Véase, por ejemplo, Gay Hendricks y Kate Ludeman, *The Corporate Mystic*, New York, 1997.

50. *Ejercicios espirituales*, nos. 234-237 (204-206).

51. “Lectura”, p. 143.

52. *Ibid.*, p. 146.

sente, la persona haciendo que Dios esté presente y la persona haciéndose presente a Dios haciendo— son estrictamente correlativos y simultáneos. Encontramos a Dios en todas las cosas al trabajar en medio de todas las cosas.

Así como en sus obras latinas Eckart hizo uso de todas la complejidad y matices del método escolástico para apoyar las ideas sobre la contemplación en la acción que exponía en sus sermones en lengua vernácula, así Ellacuría, como ya hemos visto, se esforzó por elaborar una estructura filosófica que mostrara e hiciese uso de las ideas que intuyó en su interacción con la espiritualidad ignaciana. Otra semejanza entre los dos es el remontarse a la ontología trinitaria. Esto es particularmente evidente en el artículo de Ellacuría sobre "La historicidad de la salvación cristiana". Allí, a medida que diseña el camino hacia su afirmación del ideal de la contemplación en la acción al final del artículo, insiste en que la creación debe ser comprendida como "la plasmación *ad extra* de la propia vida trinitaria, una plasmación libremente querida, pero de la propia vida trinitaria".⁵³ Esta presencia continua y constitutiva del Dios trinitario respecto de la creación es lo que Ellacuría tiene en mente cuando habla de "la dimensión teologal" de la realidad.⁵⁴ Esta dimensión da lugar a un carácter profundamente dinámico y autodonador en la realidad. Se hace más plenamente presente y actualizado en la praxis humana y la historia que constituye. Así como para Eckhart el trabajo puede ser una participación en la obra creativa de Dios, para Ellacuría la praxis es una participación en la presencia creadora y transformadora de Dios en la raíz misma de la realidad, lo cual es, a su vez, la forma más adecuada de la "vía unitiva" hacia la intimidad con Dios.

De este modo, las "cosas" en las cuales encontramos a Dios no están solamente "ahí afuera", estáticamente, para la observación y la manipulación pasivas. Un conocimiento adecuado de las cosas como elementos de la realidad histórica debe ir más allá de una observación y descripción de las realidades desde afuera. Por el contrario, tal conocimiento debe incluir "un estar 'real' en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte"⁵⁵. A nivel teologal, significa hacerse presente

53. "Historicidad", *Mysterium Liberationis*, p. 357.

54. "Historicidad", p. 358. Ellacuría atribuye esta idea filosófica a Zubiri. Cabe notar, sin embargo, que también corresponde al carácter profundamente trinitario de la espiritualidad ignaciana. Esta centralidad ya había sido presentada convincentemente por Pedro Arrupe (a quien Ellacuría respetaba inmensamente) como la "historización" de la espiritualidad ignaciana para nuestros tiempos. Lo hizo en un discurso que tuvo cuatro años antes de la publicación del artículo de Ellacuría sobre la historicidad (Pedro Arrupe, "The Trinitarian Inspiration of the Ignatian Charism", 1980). Aquí encontramos otro provocador tejido entrecruzado de la espiritualidad (ignaciana, como la interpretó Arrupe), la filosofía (de Zubiri) y la teología (de Ellacuría).

55. Véase el esbozo de Ellacuría de una fundamentación filosófica de la teología de la liberación, en "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano."

ante un Dios trinitario que está obrando en las cosas, como san Ignacio lo expresa tan claramente en “la contemplación para alcanzar amor”⁵⁶. El “estar ‘real’ en la realidad de las cosas” es encontrarse de la manera más profundamente posible con un Dios trinitario que está obrando por nosotros precisamente al colocarse uno junto con esa obra y en ella.

El acudir a ese fondo teológico-filosófico, tan necesario para la reconfiguración del modelo de la contemplación en la acción, exigió de Ellacuría su profunda resistencia, sostenida e implacable, a la depreciación de la historia y de la temporalidad. Esta depreciación, como ya se ha visto al considerar los fundamentos neoplatónicos de *praxis* y *theoria*, hizo casi imposible dar valor a la *praxis*, excepto como preparación para la *theoria* o como influjo sobre ella. Ciertamente, hay razones filosóficas para oponerse a este prejuicio (que Ellacuría, seguramente, conoció y usó). Sin embargo, también hay importantes razones “espirituales”, pues este prejuicio hace imposible que se desencadene en su totalidad la fuerza del concepto y de la práctica de “la contemplación en la acción”, tanto tomado en su generalidad como en su forma específicamente ignaciana. No es exagerado afirmar que el objetivo de la “filosofía de la realidad histórica” de Ellacuría era vencer este prejuicio, tan dominante en la tradición filosófica. Ni siquiera san Agustín pudo escapar a él, y la solución de Eckhart valoró la participación temporal, pero de manera peligrosamente abstracta, como se verá a continuación.

La discontinuidad crucial de Ellacuría con respecto a Eckhart se puede discutir desde la perspectiva agustiniana ya analizada. Para san Agustín, el modelo griego de *praxis* y *theoria* tenía que organizarse alrededor de un centro de gravedad cristológico y tenía que ser coordinado en términos de la primacía del amor. En el pensamiento de Eckhart, esto acaece al centrarse en el nacimiento del Hijo de Dios (en varios modos y lugares) y la calidad de ser fructífero que lo acompaña. Al dar fruto en el mundo, el contemplativo en la acción está actualizando la unión de la generación eterna de la segunda persona dentro de la Trinidad con el nacimiento del Hijo en el alma. Lo que no se desarrolla plenamente (o, peor aún, lo que se ignora) en el esquema de Eckhart es la tercera

Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina, Enrique Ruiz Maldonado (ed.) México, 1975, 609-635. El pasaje citado está en la p. 626. Para una reconstrucción más extensa de la filosofía que Ellacuría estaba tratando de desarrollar, y de sus implicaciones para el método teológico, véase Burke, *The Ground Beneath the Cross: The Theology of Ignacio Ellacuría*, Washington (2000), capítulos 25; Robert Lassalle-Klein, “The Critical and Creative Debt of Ignacio Ellacuría to Xavier Zubiri”; Héctor Samour, “Filosofía y libertad,” *Ignacio Ellacuría: “Aquella libertad esclarecida”*, pp. 103-145.

56. Véanse los tres puntos introductorios de la contemplación, que recalcan las maneras en que Dios está presente como el que hace donaciones, como el que sostiene todas las cosas creadas y como el que obra y trabaja para nosotros: *Ejercicios espirituales*, nos. 234-237 (205s.).

instancia de la relación de Dios con el mundo a través del Hijo: la encarnación histórica del Hijo en Jesús de Nazaret, la cual continúa históricamente en la Iglesia, a través del poder del Espíritu. Como de esta manera es desligado de sus amarras históricas, "el ser fructífero" que caracteriza al contemplativo en la acción se hace precariamente abstracto. Y esta abstracción es la que permite que el modelo sea privatizado y pueda ser aplicado sin discriminación a casi cualquier acción que no sea abiertamente inmoral. Lo que falta son criterios concretos o un método para discernir qué formas de trabajo en el mundo se abren a la contemplación en la acción.

El enfoque de Ellacuría también se remonta a la forma trinitaria del ser de Dios y, por consiguiente, de la relación de Dios con el mundo y con los seres humanos en el mundo. Sin embargo, añade a esto el énfasis en la historia, y ya vimos que trata de mostrar y analizar que ese énfasis es el elemento clave de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. Ellacuría se centra implacablemente en el encuentro "místico" (en el sentido de un "misticismo del acontecimiento histórico") con el Jesús histórico que los *Ejercicios* ponen a nuestra disposición. Por lo tanto, para Ellacuría "el ser fructífero" depende ante todo de que la persona recapitule en su vida la historia de Jesús de Nazaret. "Es, por tanto, en el seguimiento histórico de la vida histórica de Jesús, donde se va a dar la verdadera contemplación cristiana en la acción"⁵⁷. Esto supone una enmienda crítica al ideal de "encontrar a Dios en todas las cosas":

No se trata tanto de encontrar a Dios en todas las cosas, como si Dios estuviese de la misma forma en todas las cosas o estuviese en ellas del mismo modo; evidentemente, no está Dios del mismo modo en el Partenón de Atenas y en Jesús de Nazaret, y no está Dios del mismo modo en la dominación que en la opresión... Se trata de encontrar al verdadero Dios en una forma real. La Escritura nos muestra que son dos cosas distintas el Dios verdadero y el encuentro verdadero con Dios; no basta con el "reconocimiento" de aquél para que se dé éste. Consecuentemente, la contemplación, esto es, el momento de la fe, no será verdadera si la acción en la que se realiza no es la exigida realmente por el seguimiento histórico del Jesús histórico"⁵⁸.

La esencial inflexión cristológica del modelo de contemplación y acción no se logra con una profundización en el fundamento del alma-Dios en que ocurre la generación eterna del Hijo, con la que la encarnación en la historia y la respuesta histórica individual sólo se relacionan *a posteriori* y extrínsecamente. Más bien, esta inflexión cristológica se deriva de poner en relación la propia historia de una persona con la historia de la vida, la obra y el destino de Jesús. Así, volvemos al punto central de los *Ejercicios espirituales*, tal como lo interpretó

57. "Lectura", p. 147.

58. *Fe y Justicia*, p. 210. Compárese con "Historicidad", pp. 368-371.

Ellacuría. Vista de otra manera, desde la perspectiva de Ellacuría, la sabiduría radicalmente encarnatoria de los *Ejercicios* significa que "es siempre necesaria una presencia humana y una acción histórica para que se haga presente Dios"⁵⁹. Eso se aplica incluso al hacerse Dios presente al individuo en la oración y *a fortiori* a la unión de contemplación y acción. El encuentro con Dios no es actualizado ni expresado, primero ni aun principalmente, en imágenes o palabras, ni siquiera en las elevadas palabras del dogma y la teología. Su actualización principal proviene del estar encarnado en una vida realizada históricamente, una vida vivida con espíritu, como le gustaba decir a Ellacuría⁶⁰.

Según esto, para Ellacuría, como para Eckhart, la *unio mystica* se basa en las relaciones trinitarias de Dios con el mundo y supone "la integración ontológica de la persona en la obra divina de la salvación"⁶¹. La diferencia crucial es que ésta sólo acaece en la medida en que la persona configura su vida en el seguimiento de Jesús. Esto, a su vez, significa que no cualquier acción puede ofrecer el material dentro del cual acaece tal integración. Más allá de la rectitud moral o de la legalidad eclesial, tal acción debe responder a los criterios del seguimiento de Jesús, que incluye los anteriores, pero va más allá de ellos. De esta manera, Ellacuría recupera la intuición agustiniana de que la acción y la contemplación pueden ser integradas de manera auténtica y fructífera sólo en la relación con Jesucristo —y también en relación con Jesucristo hay que comprender el desarrollo más tardío de la tradición de la importancia del "ser fructífero" para comprender la relación acción y contemplación—. Ellacuría muestra que dar de comer al Jesucristo que continúa encarnándose en los pobres —y cómo hacerlo— es la matriz esencial y activa dentro de la cual la persona es alimentada por Jesucristo en el Espíritu.

Por lo que toca a san Agustín, la síntesis de Ellacuría también ofrece una fuerte dimensión eclesiológica. Ya hemos visto que, desde la perspectiva de san Agustín, la *vita mixta* se configura según la dimensión específica de la Iglesia como comunidad escatológica, un pueblo que está *in statu viae*. Esto también es verdad para Ellacuría, pero para él el caminar a través de la historia está inextricablemente unido al compromiso con la historia. "Su praxis [de la Iglesia] fundamental consiste en la realización del reino de Dios en la historia, en un hacer que lleve a que el reino de Dios se realice en la historia"⁶². Al llevar a

59. "Lectura", p. 125.

60. *Ibid.* Sobre la importancia para el quehacer teológico de actualizar la vida de Jesús en las circunstancias de hoy, véase *Teología política*, San Salvador, 1973, pp. 10-15.

61. Michl, *op. cit.*

62. "La Iglesia de los pobres: sacramento histórico de liberación", en *Mysterium Liberationis* II, p. 134. En su interpretación de los *Ejercicios espirituales*, Ellacuría lo expresó de la siguiente manera: "Los seguidores del Jesús histórico, como pueblo de Dios en el seguimiento histórico, preparan la llegada definitiva del reino de Dios" ("Lectura", p. 127).

cabo esta tarea, nunca acabada, la Iglesia realiza su vocación de ser "el pueblo de Dios que prosigue en la historia lo que selló definitivamente Jesús como presencia de Dios entre los hombres"⁶³. Esta continuación histórica es precisamente el tipo de "historización progresiva" que Ellacuría identificó como el lugar para la "contemplación en la acción". Así pues, ser contemplativo en la acción significa integrarse en este pueblo de Dios y en su tarea interminable de sembrar en la historia "una pequeña semilla que poco a poco puede convertirse en un gran árbol capaz de albergar a todos los hombres"⁶⁴. La contemplación en la acción no se puede realizar aisladamente, sino sólo en una comunidad⁶⁵.

Como el advenimiento del reino siempre supone quitar el pecado del mundo, al oponerse a las fuerzas sociales e históricas que deshumanizan a los hombres y las mujeres, este advenimiento se describe mejor en términos de liberación. En cada época, la Iglesia debe "escrutar a fondo los signos de los tiempos" para ver la forma específica en la que esta praxis le es obligatoria, y el lugar en el que se debe enfocar dicha praxis. En nuestra época, insiste Ellacuría, esta forma es la lucha por la justicia y el lugar es el lugar de los pobres. La Iglesia, por consiguiente, debe no sólo luchar por los pobres, sino que debe —como se insistió en Medellín y Puebla— encontrar su lugar allí, encarnarse allí, con ellos. Este "tomar carne" no significa que la corporización física de la Iglesia en sus instituciones y en sus miembros sólo es posible en los lugares geográficos donde se encuentran los pobres. Pero sí exige que esta encarnación se extienda a y modifique sustancialmente incluso (¡y especialmente!) aquellas instituciones y estructuras eclesiales que no se ubican geográficamente entre los pobres⁶⁶.

Tenemos aquí una respuesta a la tendencia moderna de convertir la espiritualidad en cómoda mercancía y venderla a los hombres y mujeres del mundo moderno. Esta síntesis de la contemplación y la acción no puede ser privatizada, según

63. "La Iglesia de los pobres", p. 127.

64. *Ibid.*, pp. 151s.

65. Explorar las raíces de las ideas de Ellacuría sobre la "eclesiología" de la espiritualidad ignaciana sobrepasa la finalidad de este ensayo. Pero hay que decir que John O'Malley, en su magistral análisis de los primeros jesuitas, sostiene que comprendieron la Iglesia desde lo que fue absolutamente central a su identidad: la misión. Afirma que consideraban la Iglesia como "la viña del Señor" donde fueron llamados para imitar a los apóstoles y los discípulos de Jesús en el ejercicio de su *consuetudine ministeria*. [John W. O'Malley, *The First Jesuits*. Cambridge, 1993, p. 301]. La Iglesia fue para ellos el lugar esencial donde se servía bajo la bandera de Cristo, como fueron instruidos por los *Ejercicios*.

66. Ellacuría se ocupó de manera vigorosa de este tema en sus reflexiones sobre una universidad cristiana. Véase, por ejemplo, "Diez años después, ¿es posible una universidad distinta?" en *Escritorios universitarios*, Erasmo Ayala (ed.), San Salvador, 1999, pp. 49-92. Véase también las reflexiones de Jon Sobrino sobre el "lugar" de la fe cristiana y la teología en "Theology in a Suffering World: Theology as *Intellectus Amoris*," *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective*, Paul F. Knitter (ed.), Lanham, 1991, 158-161.

Ellacuría, porque requiere que la persona sea parte de un pueblo, el pueblo de Dios, que considera como su tarea el continuar la presencia de Jesús en la historia. Demasiados “escritos modernos sobre espiritualidad”, al asumir el modelo de la contemplación en la acción, hacen abstracción de la realidad central del seguimiento de Jesús y del contexto social de la Iglesia. Ellacuría mostró cómo y por qué esto distorsiona fundamentalmente el modelo. Esta crítica no elimina “una espiritualidad en los negocios” (*spirituality of bussiness*) o “una espiritualidad del trabajo universitario”, que haría uso de los formidables y loables recursos ofrecidos por un “misticismo de lo cotidiano”. Sin embargo, sí somete estas espiritualidades a los criterios del seguimiento de Jesús, derivados y aplicados dentro de una metodología concreta (la de los *Ejercicios espirituales*). Además, las hace responsables ante un pueblo que ha hecho suyo el trabajo de hacer real el reino de Dios en la historia⁶⁷. No es fácil responder a estos dos desafíos; exige una estricta ascesis espiritual. En efecto, Ellacuría pensaba que esto exigía nada menos que la disposición que san Ignacio formuló en los *Ejercicios espirituales*, expresada ahora a escala socio-histórica. Se necesitaría algo así como las reglas para un discernimiento de espíritus que está abierto a los recursos intelectuales facilitados por las ciencias sociales, pero también contextualizado dentro de un deseo profundo de saber, amar e imitar a Jesús y de hacer que el amor de Dios, hecho concreto en la vida de Jesús, sea también una realidad en nuestra vida. La contemplación en la acción de la justicia no es un barato barniz espiritual que se pueda aplicar a todas nuestras acciones o a cualquiera de ellas. Pero su capacidad para animar vidas en el seguimiento de Jesús, que traen vida a las culturas e historias de la muerte, es evidente en la vida de los mártires salvadoreños, que siguieron su lógica, difícil pero cristomórfica, hasta el final.

Conclusión

Mucho más se podría decir sobre la apropiación de la espiritualidad ignaciana y de su contribución a la integración cristiana de acción y contemplación. No he podido hacer justicia ni al fundamento filosófico sobre el cual Ellacuría construyó sus reflexiones sobre la espiritualidad ni a la riqueza de la cristología y la eclesiología que les dan profundidad y que los hacen tan densamente cristianos. Pero, al menos, este escrito muestra cómo el compromiso vivido fundamentalmente por Ellacuría con la espiritualidad ignaciana floreció en una filosofía y una teología que, a su vez, enriqueció esa espiritualidad. He tratado aquí de demostrar la importancia de la espiritualidad ignaciana para la

67. Y se podría añadir que una “espiritualidad del sacerdocio ministerial” está igualmente sujeta a estos requisitos, algo que no es evidente siempre hoy día. Para un intento de responder a estos criterios, véase Jon Sobrino, “Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres,” en *El principio misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, San Salvador, 1992, pp. 161-210.

producción filosófica y teológica de Ellacuría y la influencia que esto ejerció en su articulación —muy ignaciana— del ideal de la contemplación en la acción. Esa integración preserva los logros hechos por la “democratización” de Eckhart de la *unio mystica*, pero supera una abstracción peligrosa que la había hecho susceptible de ser privatizada y de convertir la espiritualidad en una mercancía, tentación que permea las modernas sociedades del actual capitalismo.

El análisis que hemos hecho lleva a una última reflexión. El énfasis de Ellacuría en la praxis y en la centralidad para la fe, la práctica y la teología cristiana de la lucha por la justicia ha hecho que algunos lo acusen a él (y a casi todos los otros teólogos de la liberación) de ser marxista, de entregar la sustancia de la fe a una conceptualidad intelectual extranjera. Todo lo dicho, sin embargo, sugiere que Marx entró relativamente tarde en el debate sobre *praxis* y *theoria*, debate que ya había sido llevado a cabo durante muchos siglos, aunque en términos diferentes (la relación entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*). Si Ellacuría retomó este debate fue, en gran parte, porque él lo vivió en la espiritualidad que, en definitiva, definía quién era él, cómo pensaba, cómo vivía y, finalmente, cómo murió. La obra de Ellacuría (junto con la teología de la liberación en su totalidad) seguirá siendo “un clásico”, una fuente “clásicamente” teológica para la teología, precisamente, porque retoma una veta crucial de la tradición cristiana. Haciendo uso de un instrumental intelectual adecuado, dondequiera que se encuentre, su obra hace que esas vetas de la tradición sean refrescantemente nuevas y vivificadoras para la Iglesia de hoy, siempre que ésta luche por ser fiel a su naturaleza y a su misión.

Traducción de Geraldine Ameriks