

# HOMBRE, DIOS Y HISTORIA SEGUN JACQUES ELLUL

por Mathieu Gervais<sup>1</sup>

(Traducción: Luciana Ceretti y Samuel Sauvage)

**Resumen:** Este artículo se propone explicitar los vínculos entre el pensamiento teológico, sociológico y político de Jacques Ellul, a través del estudio de su concepción de la historia. A partir de su comentario del *Eclesiastés*, mostraremos que el pensamiento elluliano distingue tres temporalidades: la del hombre, la de la naturaleza y la de Dios. Ellul descarta la idea de progreso intrínseco del hombre y de su historia, y le otorga el origen y la finalidad de la historia a la trascendencia. Consecuentemente, según su relación con la trascendencia, el hombre podrá o no inscribirse en el sentido de la historia. Esto implica no solo una valorización del presente, sino que también una radicalización de la acción política. Quitándole al hombre su responsabilidad histórica final, Ellul propone acercarse de la anarquía como doctrina política luchando así radicalmente contra todo poder y toda dominación.

**Palabras clave:** Jacques Ellul; Historia; progreso; anarquía.

**Abstract:** This essay aims to highlight the links between theology, sociology and politics in Ellul's work through the study of his understanding of History. From his work on the *Ecclesiastes* we will show how Ellul's thought on History builds three levels of temporalities: Human's, Nature's and God's. Ellul rejects any possibilities of progress for humanity and his history. In his view History origin and finality are to be found at the transcendent level. So to act in the tide of history is possible only in the relation to the transcendence. That implies a promotion of the present time as well as a radicalisation of the political involvement. By relocating final historical responsibility, Ellul calls to anarchy as the only political thought able to radically fight every power and domination.

**Keywords:** Jacques Ellul; History; progress; anarchy.

---

<sup>1</sup> Mathieu Gervais se recibió del *Institut d'Etudes Politiques* de Paris con el diploma de Máster en Ciencias Políticas en el 2009. Actualmente cursa un doctorado en sociología política en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (EPHE) en Paris, estudiando las relaciones entre ecología y religión en Francia desde 1970. Contacto: [mathieu.gervais@ymail.com](mailto:mathieu.gervais@ymail.com).

Para entender el pensamiento de Jacques Ellul es necesario comprender que su obra expone y defiende argumentos que pertenecen a categorías distintas y que, a primera vista, podrían inducirnos en contradicciones. En efecto, Jacques Ellul tomó como ejes principales de su obra a la sociología y a la teología. A través de esta separación metodológica, el autor se aseguró de que ambas partes de su trabajo sean coherentes de forma independiente una de otra.

Por lo tanto, para entender la obra de Jacques Ellul en su totalidad, se debe asumir que en ella, se mezclarán demostraciones teológicas, filosóficas y sociológicas. Este trabajo es esencial ya que permite captar las tensiones existentes en la obra de este intelectual protestante y así discernir su punto de vista y la influencia de éste en la posteridad.

A continuación, procederemos a explicitar la visión del autor haciendo hincapié en el lugar que ocupa la historia en el pensamiento de Jacques Ellul. Comenzar con este tipo de enfoque no es fruto del azar. En efecto, la historia permite resaltar la articulación existente entre la teología y la sociología en la obra de Ellul. Esta articulación se transforma en tensión cuando Ellul defiende su influencia marxista criticando a su vez la visión que Marx tiene de la historia, o también cuando el autor defiende la anarquía partiendo de convicciones religiosas. Del mismo modo, la historia permite tratar de forma transversal los grandes temas del pensamiento de Ellul, como la crítica del sistema técnico o sus convicciones filosófico-teológicas, así como el pesimismo excesivo de su obra.



Jacques Ellul ha escrito una serie de historias bajo el nombre *De las instituciones, de la propaganda y del sistema técnico* (Ellul, 1955 ; 1976), historias que demuestran su apego a la ciencia y a la historia. Sin embargo, la relación del autor con la teología y su posicionamiento respecto a ella lo llevan a descartar toda percepción teológica de la historia así como el rol del hombre omnipotente dentro de esta historia. Tratar la visión de la historia de este intelectual nos permitirá en última instancia interrogarnos sobre su papel en la posteridad y sobretodo estudiar los lazos que pueden existir entre sus ideas y el pensamiento ecologista. La historia como un encadenamiento de hechos y de acciones se distingue de la Historia concebida como una evolución, un desarrollo que tiene como trama a la historicidad.

Para comprender mejor la concepción elluliana de la historia, nos focalizaremos en una primera instancia en la manera en que el autor concibe la evolución temporal de dicha historia. Este enfoque distingue tres temporalidades diferentes: la del Hombre, la de la Naturaleza y la de Dios. Este primer análisis permitirá, por lo tanto, actualizar la originalidad de la crítica del progreso formulada por el autor. Luego, nos detendremos a analizar el encuentro de estas diferentes temporalidades y la manera en que podemos concebir actuar dentro de este marco, con una proyección histórica. Esto nos llevará a tratar la percepción elluliana de la dialéctica histórica y la cuestión del sentido de la historia, para finalmente concluir con la preferencia de Jacques Ellul por la anarquía a través de un elogio del presente.

La cuarta cobertura de *La razón de ser*, libro publicado en 1987 (Ellul, 1987) ya nos muestra que el libro “viene a cercar y esclarecer una obra”. Es por lo tanto pertinente comenzar por las observaciones de Jacques Ellul sobre *el Eclesiastés* para establecer las bases de la percepción que el autor tiene del tiempo. Se trata de cierta manera de dar vuelta atrás y comenzar por sus comentarios y observaciones sobre esta obra. Notemos de entrada que son observaciones exegéticas sobre un texto bíblico (el libro del Eclesiastés), mediante las cuáles Ellul busca establecer un marco, un esquema de nuestra realidad. Este texto permite al autor de extraer una primera “evidencia”: “no hay progreso” (Ellul, 1987, p. 61). Esta afirmación será luego la base de la primera definición que el autor le da a la Historia, identificándola con la Naturaleza<sup>2</sup>. La naturaleza debe ser entendida en este caso en su sentido moderno, es decir todo aquello que en la tierra no es el hombre: “el sol”, “la lluvia”, “el viento”. La Naturaleza representa el primer nivel de temporalidad histórica avanzado por J. Ellul. El interés de esta temporalidad “natural” desde el punto de vista de la experiencia humana es el de ser un punto de apoyo, una referencia histórica. Aunque Ellul no haga referencia explícita en este u otro de sus textos, podríamos interpretar y ver un paralelismo entre su visión de la Historia (identificada a la Naturaleza) y el pensamiento ecologista. En efecto, mediante esta temporalidad natural (tiempo largo de los ciclos biológicos ambientales), Ellul pretende sobrepasar

---

<sup>2</sup> Las palabras *Naturaleza* e *Historia* llevan mayúscula, tal como las escribe Ellul en sus obras. La *Naturaleza* es un todo completo y solidario y la *Historia* es el concepto mismo de historia, es decir la evolución en el tiempo.



una visión histórica enfocada en el Hombre. Se trata en este caso de un movimiento de relectura de la historia a partir de una temporalidad “larga”, natural.

Sin embargo, al identificar la Historia a la Naturaleza, el objetivo de Ellul es otro. El autor subraya que la Naturaleza es identificada a la Historia para resaltar su falta de permanencia y, consecuentemente, la imposibilidad de hacer de la Naturaleza un punto de referencia: “La Naturaleza no es ese punto de referencia. Quizás buscábamos en ella la permanencia, pero Qohelet nos dice que la Naturaleza es también sometida a la no permanencia” (Ellul, 1987, p.62). De esta no permanencia de la Naturaleza deriva la denuncia a través de la cuál todo pensamiento que busca establecer a la Naturaleza como algo ordenado se equivoca, puesto que la Naturaleza está hecha de desorden y obedece a un ritmo. En el paralelismo hecho con la ecología, esta denuncia viene a contradecir la visión de una franja de ecologistas que preconiza justamente la vuelta al orden natural, la fusión de la sociedad en el orden de la Naturaleza. Podemos por ejemplo referirnos al movimiento de la ecología profunda y a pensadores tales como Edward Goldsmith, que estructuran su pensamiento en función de ese orden natural, considerando la reintegración de este orden como el desafío principal de las sociedades contemporáneas (cf. Goldsmith, 2002). Pero la demostración de Ellul no se detiene en esta idea. En efecto, al sostener que la Naturaleza representa un “desorden” más que un “orden”, el autor estaría ubicando simbólicamente a la Naturaleza en el mismo nivel que una segunda temporalidad, la del hombre: “el orden”

(y la sabiduría!) en el cuál creemos (el orden de la obra del hombre) es en realidad un desorden” (Ellul, 1987, p. 62). Si bien la Naturaleza y la Humanidad obedecen a temporalidades diferentes en cuanto a la duración, estas diferencias son, según el autor, marginales con respecto a su característica común principal que es el desorden. Si Naturaleza y hombre son desorden, debemos entonces buscar el orden en otro lugar. Y es de hecho lo que hace Ellul al afirmar que “el único absoluto que no es accidental” es “el orden verdadero”, el de la trascendencia de Dios. Este postulado es, por lo tanto, la tercera temporalidad distinguida por el autor.

Concentrémonos ahora en la idea de progreso. Ellul asocia el desorden a la idea de estagnación. Para ello, distingue dos niveles de análisis. Un primer nivel es el nivel superficial que corresponde a la temporalidad humana en la cual Ellul constata que hay realmente cambios y evoluciones, lo que resume a través de la idea de crecimiento cuantitativo. El segundo nivel es el nivel fundamental que pone a la trascendencia como punto de referencia. Desde este punto de vista, Ellul distingue una identidad del hombre a sí mismo:

*No hay progreso del hombre. El hombre puede tener instrumentos más perfeccionados. Puede manipular más cosas. Puede hacer más. Pero no es más. Su vida no es otra. Queda encerrado en su condición, en su espacio, en su tiempo. El hombre de hoy en día no es más inteligente que el de hace cinco mil años. No es más justo, no es mejor.* (Ellul, 1987, p. 64)

Esa identidad del hombre a sí mismo, esa ausencia de progreso fundamental del hombre es un análisis recurrente en el



pensamiento ecologista.<sup>3</sup> Esta cita evoca un análisis de tinte más sociológico refiriéndose a la sociedad técnica (“instrumentos”, “manipulación”), análisis que estudiaremos más adelante. Notemos simplemente que aquí Ellul encuadra la temporalidad humana o mejor dicho la temporalidad antro-po-centrada. En efecto, “el hombre está encerrado en su tiempo”. Y es así que, a nuestro parecer, la base de la visión histórica de Ellul, la historia que toma al hombre como referente o hasta la naturaleza, sólo puede ser una historia con “h” minúscula. En un sistema cerrado definido por la vanidad de un progreso que sólo puede ser cuantitativo y no cualitativo, Ellul evoca un crecimiento sin desarrollo.

Antes de entrar en la descripción de la historia que pone al hombre como punto de referencia, observemos más detenidamente esta idea de falta o ausencia de progreso. A través de esta ausencia o falta de progreso, Ellul no intenta rehabilitar un pasado dorado sino que “habla de una identidad del hombre a sí mismo y no de la repetición de hechos o circunstancias” y se defiende de toda nostalgia “no debemos aspirar a los días de antaño... ni en el plano colectivo ni en el individual” (Ellul, 1987, p. 67). Ellul nos dice que sin embargo hay una linealidad y que por ende hay una historia. Esta historia está marcada por la identidad cualitativa del hombre a sí mismo pero sin permanencia y sin movimiento cíclico. Esta visión linear se une a la visión cristiana y Ellul subraya por ejemplo en *La subversión del*

---

<sup>3</sup> Ver a H. D. Thoreau: “el objetivo del hombre civilizado no es superior al del salvaje [...] este hombre emplea su vida entera procurándose lo necesario para su bien estar” (Thoreau, 2006, p. 36), o también T. Monod y su exhortación para “humanizar al hombre y no robotizar al animal humano” (Monod, 1997, p. 45).

*cristianismo* que el Dios de Israel se diferencia de otras divinidades por el hecho de ser un Dios que considera que la relación con la humanidad se hace en términos de historia y no en términos de filosofía (cf. Ellul, 1984, p. 172). Por otro lado, resaltar esta linealidad permite nuevamente hacer una distinción entre la reflexión de Ellul y ciertas corrientes ecologistas: rechazo de sacralizar un momento pasado<sup>4</sup> y rechazo de la idea de ciclo.

A través de este análisis, comprendemos entonces que hay una Historia pero que ésta se concibe según tres temporalidades o más bien según tres referenciales temporales diferentes: la Naturaleza y el hombre por un lado (ambos formando parte de la misma realidad caracterizada por la no permanencia y por la identidad) y Dios, del otro. Habiendo dicho esto, podemos ahora concentrarnos en cómo Jacques Ellul ha descrito detalladamente la historia en un referencial humano.

*La historia está hecha de relaciones de poder, de condicionamientos recíprocos, de una serie de determinaciones, de combinaciones ciegas, de estructuras y de factores, en los cuales la libertad y la originalidad (en el sentido etimológico) del hombre no encuentran su lugar (Ellul, 2004, p. 246).*

Esta concepción se asemeja notablemente a la de Marx:

*(...) en la producción social de su existencia, los hombres se involucran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, que corresponden a un nivel*

<sup>4</sup> Ver la crítica de Janet Biehl sobre el mito de una era de oro situada en el medioevo, mito defendido por ciertos estudiosos de la ecología profunda (Biehl, 1991).





*de desarrollo determinado de sus fuerzas productivas materiales* (Marx (1856), *Critica de la economía política*, in Duménil, 2009, p.198).

Estas dos citas muestran claramente un determinismo de la fatalidad en la visión de la historia según Ellul y en la visión de las condiciones sociales de existencia en Marx. Esta fatalidad excluye de por sí al hombre, de manera estática en el caso de Marx (“producción social”) y de manera dinámica en Ellul (“la historia”). Este acercamiento entre Ellul y Marx no es sorprendente ya que Ellul reconoce plenamente la influencia que Marx tuvo en su formación y en su análisis. Según Ellul, Marx es el intelectual que mejor supo comprender y describir la realidad. Sin embargo, Ellul reconoce que la realidad descrita por Marx corresponde a la propia época del pensador, es decir a la segunda mitad del siglo XIX y no a la segunda mitad del siglo XX<sup>5</sup>. Lo que nos interesa más particularmente en este caso, es que Ellul retoma la idea de “factor sobredeterminante”, es decir, el factor que caracteriza a una época y que la dialéctica histórica viene a rebasar. Si para Karl Marx ese factor era el capitalismo, para Ellul el factor sobredeterminante es hoy por hoy la técnica (Ellul, 2003, p. 83).

Ellul se apropia de la idea de fatalidad histórica de una manera negativa y enmarcada. Su análisis filosófico le deja lugar a su análisis sociológico y particularmente a su análisis de la técnica y del sistema técnico (Ellul, 1977; 1988; 1990). No es menester aquí concentrarnos en las tesis de Ellul sobre el sistema técnico sino más bien de discutir

---

<sup>5</sup> Jacques Ellul publicó la mayoría de sus libros entre 1945 y 1990.

sobre su percepción de la historia. Sin embargo, cabe resaltar que para Ellul, la técnica se convierte en un sistema técnico que tiene como característica el auto-crecimiento, lo que explica su pesimismo en cuanto al futuro de nuestra sociedad. En efecto, la técnica crece por sí sola de forma exponencial<sup>6</sup>. Esto acarrea la determinación de nuestras sociedades por el factor técnico, considerando así que el porvenir imprevisible de esta evolución autónoma no puede ser sino técnico. Es un sistema cerrado en el cuál el hombre está atrapado en una temporalidad de la que se autoexcluye por su obra autónoma. Esta constatación parece ser sumamente pesimista puesto que para Ellul no sólo la historia que toma al hombre como referencia es una historia sin desarrollo (el hombre de hace tres mil años es el mismo que el de hoy en día) sino que también dentro de esta historia del hombre, los hechos circunstanciales escapan a toda voluntad humana y son determinados por la técnica.

A través de este pesimismo Ellul critica la pretensión humana de omnipotencia, crítica que es válida con respecto a su afirmación de orden trascendente:

*La relación a este creador implica que el hombre, al ser a la vez libre y no autónomo, no puede instituirse positivamente como ley para sí mismo y para el mundo; sólo lo puede negativamente. Es instituido desde un principio como responsable y solamente responsable, nada más. [...] Nada depende del avatar histórico. El acontecimiento histórico conserva toda su importancia ya que es dónde el hombre expresa su relación (positiva o negativa) con el creador y abre*

---

<sup>6</sup> Según Ellul la innovación no toma en cuenta la invención. La innovación es simplemente la mezcla entre varias técnicas existentes que se pueden combinar de manera infinita.



*o cierra la posibilidad de un novum. El mundo al ser creación, se basa en el amor del Creador y no en la decisión del hombre. Si el hombre concibe esta creación, no puede entonces ejercer su poder de explotación y de destrucción. Sus medios son limitados por el hecho de venir de la Creación y no de la Naturaleza o de cualquier otro medio.* (Ellul, 1984, p.172)

Este trecho es interesante por varias razones. Podríamos analizar la propuesta de Ellul de una solidaridad entre el hombre y la Naturaleza, comprendida en una relación creación/creador. Este análisis retoma la observación previamente hecha sobre las similitudes que existen entre el referencial temporal de la Naturaleza y el del hombre (similitudes que sólo existen en relación al referencial trascendente). Más allá del punto que acabamos de subrayar, es interesante destacar la afirmación de la impotencia del hombre que retoma la idea de falta o ausencia de progreso: “nada depende del avatar histórico”. Esta afirmación se opone claramente a una visión marxista de la historia dónde *todo* depende del avatar histórico, el progreso estando incluido en dicho avatar. Ellul pone de manifiesto aquí su convicción del error ontológico de todas las teorías de progreso : el hombre no puede instituirse él mismo como hombre justo y libre, no puede auto-justificarse (cf. *Ibidem*, p. 190). Y agrega que “Marx se equivoca completamente al pretender encerrar el hombre en su dialéctica que incluye un sentido” (Ellul, 2004, p. 96).

Esto nos lleva a analizar la idea de *sentido* en la percepción elluliana de la Historia. En efecto, la crítica a la dialéctica marxista formulada por Ellul es una crítica de un sentido de la historia que sería inmanente, intrínseco: “la Historia no tiene sentido intrínseco incluida

en ella” especifica Ellul, y agrega que “tampoco tiene un sentido que viene de un exterior inconmensurable y desconocido” (Ellul, 1984, p. 173).

A partir de esto, cómo conciliar las dos visiones y sobre todo cómo conciliar el lugar del hombre en la Historia? Erigiendo como primacía la referencia trascendente con respecto a la referencia humana, Ellul afirma que es en su relación a esta trascendencia que el hombre puede actuar modificando el curso de la Historia. El sentido de la Historia no le es intrínseco: “la historia está dotada de un sentido que recibe pero que no detiene de manera intrínseca” (Ibidem, p. 172). Lo que plantea Ellul es una Historia que es producto de la relación entre el hombre y el Creador, dónde el hombre no es autónomo y dónde el sentido de la historia le es revelado con la seguridad de un final positivo (cf. Ibidem, p. 173), pero dónde el hombre es sin embargo libre y responsable de la « obra final ». Es este pensamiento paradójico, de una Historia que no depende *in fine* del hombre pero de la cual el hombre es responsable, que define la visión de Jacques Ellul sobre la acción del hombre en la Historia. Según el autor, la relación entre el hombre y el Creador permite una concordancia entre el referencial humano y el trascendente, que analizaremos a continuación más detenidamente.

Al mismo tiempo, Ellul demuestra que existe una Historia global que es resumida en Cristo (cf. Ellul, 2004) y una historia del hombre ella misma completamente sin sentido, vana. A partir de estas dos temporalidades aparentemente opuestas, Ellul desarrolla una visión de la Historia en la que la “vertical” condiciona la “horizontal”. En otros



términos, la relación a la trascendencia (historia vertical) determina la acción temporal (historia horizontal). Ellul aporta un primer punto que viene corroborar esta explicación : la historicidad no sería posible sin Dios.

*Sólo la palabra de Dios que lleva a la consciencia del hombre la iluminación de lo que está viviendo, que le permite discernir que efectivamente hay una historia, es creadora de historia. Cuando Dios se calla, ya no hay un delante y un detrás o, más exactamente, la determinación espacial ya no es vinculada con la determinación temporal. (...) La consciencia de la historia se apaga. La historia se anula. (Ellul, 2004, p. 97)*

La existencia de Dios y la Revelación tal y como las concibe Ellul permiten asimismo dos cosas concomitantes : por un lado « la iluminación de lo que [el hombre] está viviendo » y por otro lado la concordancia entre lo espacial y lo temporal. La iluminación de lo que vive el hombre es un punto clave del pensamiento de Jacques Ellul : el autor considera que el precio de toda acción sustancial es un realismo extremo. Ellul le presta efectivamente mucha importancia al *realismo*. A todos los que criticaban su “pesimismo”, contestaba que no era más que realismo, mientras criticaba las visiones optimistas por ser “simplistas” o “pueriles”. Por lo demás, su fascinación por Marx viene, entre otras cosas, de que considera que Marx ha sido un autor muy realista en su comprensión de los fenómenos que constituyen nuestra realidad. A lo contrario, le critica a Marx por haber otorgado a la historia un contenido de esperanza, lo que es “groseramente erróneo” (Ibidem, p. 97). La importancia que le da Jacques Ellul al realismo implica una exigencia metodológica extrema, ya que este realismo

supone poder extraerse de la situación para poder considerarla a cabeza fría: el juicio (“iluminación”) supone una dialéctica. Aquí, la definición de Dios como el “totalmente otro” es una sabia precaución metodológica que permite tomar Dios como punto de referencia para poder hacer que la realidad surja de nuestro juicio. Es en relación con la alteridad pura (Dios, que es por definición el lugar de la verdad) que el hombre recibe la iluminación de lo que *realmente* vive. De esa manera, Ellul explica que su aparente fatalismo sociológico (particularmente respecto al sistema técnico) sólo lo hace posible su absoluto rechazo del nihilismo (cf. Ellul, 1984). Gracias a la convicción última de que existe una alteridad eterna, intocable e inalcanzable, el hombre puede reconocer la situación en la que evoluciona. Siendo la temporalidad constantemente abierta (porque impenetrable al hombre, lo que, según Ellul, la hace incorruptible), el hombre puede reconocer el carácter cerrado de nuestra propia temporalidad histórica.

Entonces, desde un punto de vista puramente estático, la relación con el “totalmente otro” permite distinguir la realidad. Luego, desde un punto de vista dinámico, esta relación permite situarse. En efecto, toda progresión o evolución supone la existencia de un sistema abierto. Sin embargo, Ellul afirma que el hombre vive en una temporalidad cerrada o, mejor dicho, que la temporalidad que toma al hombre como referencia es una temporalidad cerrada; el hombre, al auto-instituirse, se cierra a toda progresión y a sus posibilidades históricas. Se entiende entonces que en este pensamiento, sólo la apertura que permite la relación hombre-Dios hace posible un “antes” y



un “después”, un “delante” y un “detrás”. En efecto, esa relación libera de forma definitiva toda realidad comparándola con un absoluto.

Jacques Ellul destaca la gran importancia de la relación con la trascendencia (y a lo que hemos llamado “temporalidad divina”) para entender la historicidad y sobre todo para participar a la Historia. Concretamente, concibe la relación Dios-Hombre como un “juego entre promesa-realización-esperanza-realización” (Ibidem, p.174) y añade que la “historicidad sólo llega a tener valor porque es penetrada por la promesa de lo eterno”.

De allí se puede entender que Ellul postula un sentido vertical de la Historia, con la promesa de lo eterno, el reino de Dios como punto de mira. A la vez, la verticalidad de la Historia no excluye la existencia de una horizontalidad: en el tiempo concreto del hombre, la acción no es vana (Ibidem, p. 174). Asimismo, la acción humana adquiere valor y se vuelve histórica si se enmarca en el sentido de la Historia. Según esta interpretación, el juego descrito por Ellul es como una promesa primordial de Dios (digamos, la Salvación) a la que contesta el hombre, el cual enmarca su acción concreta en un referencial trascendente. El juego adquiere sentido a través de la esperanza humana en una realización final que sólo puede ser divina: si bien Dios está al origen y a la conclusión del proceso, es el hombre el que *produce* esta historia. A través del hombre, la historia puede tomar una dimensión horizontal y, de allí, transformar el “para delante” del hombre en un “para arriba” (Monod, 1997).

Esta realización humana aparece como todavía más importante, si se considera como Ellul que la realización final (de

origen divino) será la “recapitulación de todas las acciones del hombre que llegaron a un término trascendente” (Ellul, 1984, p. 174). Pero por supuesto, este juego entre promesa, realización y esperanza es infinito; asimismo, el objetivo no es tanto de esperar LA realización final que de esperarla en cada situación concreta, para que a cada situación corresponda una promesa divina y una posible realización, y que después venga otra promesa, etc.

Sin embargo, la posibilidad descrita por Ellul de vincular la temporalidad humana con la temporalidad trascendente, acaso no entra en contradicción con un punto central de su pensamiento, a saber la fatalidad y la vacuidad de la historia humana? En efecto, tal y como lo presentamos ahora, Ellul parece desvalorizar la temporalidad humana para imponer una centralidad de lo trascendente que una vez concedida abriría camino para una revalorización de la acción humana. No obstante, esta visión es totalmente errónea y la originalidad del pensamiento elluliano de la Historia permanece.

Para explicitar esta interpretación, es preciso notar en primer lugar que el vínculo entre temporalidad humana y sentido de la Historia (de origen trascendente) es una *posibilidad* de la acción del hombre y no una fatalidad. Tal comentario es esencial porque permite hacer resaltar la importancia de la “iluminación”, es decir el referencial trascendente. Gracias a la referencia a un absoluto trascendente, el hombre puede distinguir la realidad de la cosas y así enmarcarse consciente en el sentido de la Historia, hacerse un camino y concebir una historicidad.





Sobre todo, postulando una finalidad histórica fuera del hombre, este pensamiento radicaliza extremadamente su compromiso histórico. Es menester precisar esta idea. Primero, al explicar que la temporalidad humana sólo se hace histórica en relación con lo trascendente (y vertical), Ellul actualiza en permanencia la posibilidad de la Historia. Efectivamente, coexisten la finalidad exterior al hombre y la permanencia de la promesa divina. Esta última permite valorizar el presente, definido como lugar de relación con Dios y, de allí, lugar de la Historia. Además, la temporalidad humana se inserta en una identidad fundamental del pasado, del presente y del futuro (cf. primera parte sobre *La raison d'être*) que hace imposible, en este modo de ver, toda absolutización del futuro o de un pasado sacralizado. La realidad del hombre se enmarca únicamente en la posibilidad inmediata (en el sentido temporal) de insertarse o no en la Historia.

Respecto a esta valorización del presente, se puede subrayar que Ellul consigue conciliar su pensamiento teológico (afirmación de que todo es idéntico, de que no hay progreso y de que es vano intentar predecir el porvenir) y su pensamiento sociológico (virulenta crítica de la prospectiva o lo que llama él la “futurológica” y que es llamada a fracasar por la esencia misma del sistema técnico). El sistema técnico se caracteriza efectivamente por su extrema complejidad, que hace imposible toda información correcta, y por su imprevisible y casi aleatorio desarrollo: ya que las posibilidades técnicas se multiplican al infinito, nadie puede predecir lo que será el día de mañana (o sólo lo mínimo, postulando la continuación del sistema técnico según su

lógica propia). De allí, Ellul afirma que hay una confusión entre lo posible, lo probable y lo deseado (cf. Porquet, 2004, p. 62) que hace el porvenir difícilmente previsible.

Es preciso recordar que esta valorización del presente es parte de una demostración que excluye toda dialéctica materialista u autorrealización histórica del hombre. Asimismo, es una crítica abierta a los milenarismos religiosos o laicos de toda clase. Para Ellul, no puede existir una sociedad sin clase que marque un fin de la historia según una visión marxista, o un advenimiento del reino de Dios sobre la Tierra, fin de la historia según una visión cristiana. Al contrario, Jacques Ellul no le otorga al hombre ninguna responsabilidad histórica final, ya que ésta releva de lo trascendente. Es importante entender que este movimiento no es en absoluto negativo ni constituye una humillación por parte de Dios:

*En ningún caso Dios está queriendo humillarme, pero lo que es mortalmente afectado en esta situación no es mi humanidad ni mi dignidad, es mi orgullo, es la vanidosa declaración que Fara da se, es el Matamore. (Ellul, 1984, p.189)*

*También dice:*

*Decir que mi vida es sometida a la vanidad significa en definitiva que no puedo situarme en el centro, ni en el centro del mundo, ni en el centro de mi círculo de relaciones, ni en el centro de la historia, ni en el centro de la acción, ni en el centro de las culturas. (Ellul, 1987, p. 113)*

Asimismo, el orgullo es atacado para dejarle sitio a la humildad, y entonces es cuando la acción humana se hace fuerte: “a partir del



momento en el que uno sabe que nada sirve fundamentalmente para nada – cuando todas las ilusiones se disipan. Entonces, sobre este terreno despejado, la aventura puede tener lugar” (Ibidem, p. 114). Para Ellul, lo que está en juego es eso: “despejar el terreno”. Su pensamiento y su crítica no aspiran a ser gratuitas, pero en cambio a abrir el camino para que tenga lugar una “aventura” humana en un sentido histórico, en la consciencia de la realidad. El terreno así despejado es, sin duda alguna, el presente. Dentro de ese presente, la referencia a lo trascendente induce la esperanza. Ya que Ellul ha dedicado un libro entero a este tema (cf. Ellul, 2004), no se trata aquí de resumirlo. Sin embargo, es preciso subrayar dos características de la esperanza según Ellul: es opuesta a la esperanza traducida en francés por “espoir” y es definida como “pasión de lo imposible”. Efectivamente, puesto que la esperanza es una decisión humana que reconoce deliberadamente una Historia de origen (y de finalidad) trascendente, Ellul le otorga un referencial absoluto a la acción humana. De hecho, Ellul opone el “espoir” a la “esperanza”: el “espoir” es la maldición del hombre. Porque el hombre no hace nada si cree que puede haber una salida positiva a su situación. (...) Lo peor no es siempre seguro. Es una fórmula admirable para permitir que se desarrolle seguramente lo peor” (Ibidem, p. 189). Mientras el “espoir” siempre es una decisión moderada que deja la puerta abierta hacia lo peor, la esperanza postula que “lo peor es seguro” (Ibidem, p. 189) para justamente liberarse de lo peor y del porvenir, a través del postulado de un sentido trascendente de la historia. La esperanza es un principio radical justamente porque va mas allá de la idea de

resultados por venir, de consecuencias en el futuro concreto del hombre. La esperanza supone que sólo las acciones realizadas en coherencia con la verdad de Dios tendrán una consecuencia histórica: “toda acción humana, según la gracia de Dios, es estrictamente relativa, pero sin embargo ha de ser hecha, no para su éxito absoluto (que sólo existe en el reino de Dios), pero porque es en lo relativo que se expresa el amor” (Ellul, 1979, p. 222). De allí, se entiende que la esperanza es la pasión de lo imposible, comprendiendo claro el imposible como el imposible *humano*. Este imposible no siendo ya último, hacer referencia a la verdad trascendente da una posibilidad de apertura a lo que parece cerrado. Considerado el “totalmente otro”, Dios es entonces la esencia misma de la novedad, el “novum”. Forzosamente conectada a Dios, la esperanza le permite al hombre despejar situaciones cerradas, crear nuevos posibles, hacer surgir numerosos “nova” en nuestra temporalidad.

Concretamente, este pensamiento que valoriza el presente y que organiza la acción según la esperanza y no el “espoir” provoca consecuencias radicales. Primero, el reconocimiento de la inestabilidad perpetua de la situación histórica y temporal del hombre: el hombre no hace la historia ni hará el reino de Dios sobre la tierra, su situación es intrínsecamente inestable e insatisfactoria, y el hombre no debe perder tiempo en intentar encontrar remedio a eso:

*No podemos aceptar una situación de hecho, asentada. Vivimos de una promesa que debe cumplirse (y por la cual debemos hacer un esfuerzo de realización) y de una irrupción conmovedora e inesperada de las cosas últimas de nuestra*



40

*vida. Nada entonces puede estabilizarse u organizarse de forma satisfactoria.* (Ellul, 2004, p. 170)

En segundo lugar, aunque Ellul haga primar la trascendencia, también reconoce la importancia de la política y de la acción concreta. Ellul exhorta el hombre a actuar y a involucrarse, pero sólo como una consecuencia de la relación a lo absoluto y no como un objetivo en sí. La política permanece un medio. Considerando esto, Ellul habla efectivamente de revolución, de necesidad de un cambio radical y, sobre todo, de lucha perpetua contra toda dominación. La búsqueda de la libertad es un absoluto. Sin embargo, estas luchas han de ser perpetuas porque la salvación viene de otro lugar, y es en ese lugar que el hombre puede encontrar la motivación que necesita para luchar por esas exigencias.

En ese momento aparece en el pensamiento de Jacques Ellul el elogio de la anarquía. Según Ellul, sólo la anarquía lucha de forma intransigente contra todo poder y no se limita a criticar al que está en el poder (es decir, el que domina). Esta visión se refiere evidentemente a la constatación de que toda revolución que no derrumba el poder en su forma absoluta cae en esquemas de dominación y de violencia formalmente rechazados por la Revelación bíblica. Para Ellul, la revolución rusa demostró que el Estado no puede ser otra cosa que un instrumento de dominación. La acción histórica es entonces una lucha anarquizante, total y perpetua contra toda dominación cuya forma típica es el Estado. En este artículo, no pretendemos explicitar todas las ideas de Ellul respecto a la proximidad que existe según él entre el análisis bíblico y el pensamiento político anarquista (cf. Ellul, 1979;

1998); simplemente constatamos que solamente con hablar de la percepción histórica, Ellul llega a esta relación. Sólo la anarquía, en su radicalismo, permite emanciparse del sistema de pensamiento impuesto por el Estado nación: “aportación del anarquismo al pensamiento cristiano: hay que aprender a ver las realidades de nuestra sociedad desde un punto de vista diferente al dominante, del Estado” (Ellul, 1998, p. 157). Tal emancipación funda la lucha contra toda forma de dominación, contra el Estado. Este radicalismo, según Ellul, también debe caracterizar la acción política cristiana, una vez liberada de todo conformismo y de su responsabilidad histórica última. El tiempo de la acción, que sólo puede ser el presente, es el tiempo de la anarquía, el tiempo de la lucha radical contra las realidades dominantes, tiempo del no conformismo, tiempo de la libertad liberada de la responsabilidad histórica final.

*Sólo puede haber libertad en la conquista de la libertad. Ningún poder puede darle libertad al hombre. La recusación del poder es la única manera de actualizar una libertad. (...). No, no hay ningún mañana. La libertad existe hoy o nunca.* (Ellul, 1979, p. 223)

Para terminar, es necesario subrayar que la investigación de Jacques Ellul se ha desarrollado siempre alrededor de la búsqueda de la libertad. En este ámbito, escribe en la ideología *marxista cristiana*:

*Sólo una relativización del hombre, de todas sus pretensiones y, de allí, de todas sus dominaciones, puede desembocar en la libertad. Esta relativización no puede tener lugar si el hombre se autolimita, lo que no puede hacer si es él mismo el absoluto, si se proclama el reino del hombre, pero sí puede tener lugar si encuentra un límite exterior, lo trascendente, a*



42

*condición (lo que figura en la Revelación cristiana) que lo trascendente sea el del Amor que libera. (Ibidem, p. 208)*

Así, en su pensamiento del tiempo y de la historia, Jacques Ellul propone relativizar el papel del hombre a favor de lo trascendente. Esta relativización es descrita como una manera de descargar el hombre de su responsabilidad histórica final (ya que la Historia tiene un sentido por la referencia temporal a la trascendencia). De esa manera, Ellul critica la pretensión del hombre a auto-instituirse “hacedor de historia” y denuncia la idea de progreso intrínseco de la humanidad. Sin embargo, tal relativización le permite justamente al hombre liberarse y le otorga a su acción una orientación fundamentalmente válida, haciéndola tender hacia lo absoluto. Esta situación se hace posible a través de la esperanza en la realización de las promesas hechas por Dios en la Revelación y que se declinan en cada situación. Así, liberado del pasado como del porvenir, el hombre es capaz de actualizar su libertad en el presente a través de su relación con el “totalmente otro” (utilizando de nuevo los términos de Jacques Ellul). Entonces, la acción humana tiende a radicalizarse para conformarse con las exigencias morales de la Revelación. De allí, podemos entender que la forma en la que Ellul ve la historicidad hace primar lo ético sobre lo político (ya que la acción se justifica en relación con lo trascendente y no en relación con un futuro concreto). Retomando una terminología utilizada por Max Weber, podemos decir que Ellul, al desresponsabilizar al hombre respecto al sentido de la historia (y no respecto a la historia en sí, ya que vimos que se construía en una relación Hombre-Dios) encuentra una justificación

teórica a la ética de la convicción y a la crítica de la ética de la responsabilidad (cf. Weber, 2003). En este ámbito, su pensamiento puede ser considerado como anticonformista y radical. También, al defender una relativización del papel del hombre en la historia, Ellul defiende su visión profundamente pesimista de la humanidad misma. Según Ellul, la humanidad que se corta de un referente es mala. Al proclamarse absoluto, el hombre no puede salir de la fatalidad de la dominación y de la violencia, y permanece excluido de la posibilidad de la libertad (cf. Ellul, 1982). Nuestro trabajo ha tratado mostrar como la historicidad tal y como explicada por Ellul conducía al hombre a adoptar formas de acción anarquistas. Así, haciendo primar la ética, Ellul prona un radicalismo político<sup>7</sup>. Esta demostración se basó en los argumentos del pensador de Burdeos, siguiendo su forma de pensar, al nivel filosófico y a veces teológico, sin entrar en demasiados detalles de su interpretación de la Revelación. Por último, se pudo constatar que una reflexión de este tipo sobre la temporalidad podía aclarar el análisis de las filosofías políticas ecologistas, marxistas o anarquistas, lo que demuestra una vez más la actualidad del pensamiento de Jacques Ellul.

---

<sup>7</sup> Se puede relevar que esta preferencia por la anarquía confirma la proximidad de sus ideas con un cierto mesianismo libertario particularmente judío, tal y como descrito por Michael Löwy (Löwy, 1988): crítica del progreso, elogio del presente, “concepción cualitativa de la temporalidad, fundada en la discontinuidad del tiempo histórico”.







## Bibliografía

- BIEHL, J. (1991), *Finding our way: Rethinking ecofeminist politics*. New York: South End Press.
- DUMENIL, G. (2009), *L'histoire. En activer le cours*. In: DUMENIL, G.; LOWY, M.; RENAULT, E. (2009), *Lire Marx*. Paris: PUF, pp. 197-205.
- ELLUL, J. (1955), *Histoire des institutions*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (1976), *Histoire de la propagande*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (1977), *Le système technicien*. Paris: Calmann-Lévy.
- \_\_\_\_\_. (1979), *l'idéologie marxiste chrétienne: que fait-on de l'évangile?* Paris: Le Centurion.
- \_\_\_\_\_. (1982), *Changer de révolution: L'inéluctable prolétariat*. Paris: Le Seuil. [Edição brasileira: *Mudar de revolução: o inelutável proletariado*. São Paulo: Rocco, 1985]
- \_\_\_\_\_. (1984), *La subversion du christianisme*. Paris: Le Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1987), *La raison d'être : Méditation sur l'Ecclésiaste*. Paris: Le Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1988), *Le bluff technologique*. Paris: Hachette.
- \_\_\_\_\_. (1990), *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Economica. [Edição brasileira: *A técnica e o desafio do século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968]
- \_\_\_\_\_. (1998), *Anarchie et christianisme*. Paris: La Table Ronde.
- \_\_\_\_\_. (2003), *La pensée marxiste : cours professés à l'IEP de Bordeaux de 1947 à 1979*. Paris: La Table Ronde.
- \_\_\_\_\_. (2004), *L'espérance oubliée*. Paris: La Table Ronde.
- GOLDSMITH, E. (2002), *Le Tao de l'écologie: Une vision écologique du monde*, Paris: Editions du Rocher.
- LÖWY, M. (1988), *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe central*. Paris: PUF. [Edição brasileira: *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989]

MONOD, T. (1997), *Le chercheur d'absolu*. Paris: Gallimard.

PORQUET, J.-L. (2004), *Jacques Ellul: L'homme qui avait presque tout prévu*. Paris: Le Cherche Midi.

THOREAU, H.D. (2006), *Walden ou la vie dans les bois*. Paris: Gallimard.

WEBER, M. (2003), *Le savant et le politique*. Paris: La Découverte. [Edição brasileira: *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1970]

