

cuadernos

Las razones de Ellacuría



191

José Sols Lucia

LAS RAZONES DE ELLACURÍA
EN EL 25° ANIVERSARIO DEL MARTIRIO
DE LOS JESUITAS DE LA UCA (1989-2014)

José Sols Lucia

PRESENTACIÓN	3
RAZONES	5
CONCLUSIÓN	27
NOTAS	28
CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN	31

José Sols Lucia, Doctor en Teología, director de la Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano del IQS (Instituto Químico de Sarrià, Universidad Ramon Llull). Ha escrito en esta misma colección *Teología de la marginación* (Cuaderno n. 46, abril 1992), *El legado de Ignacio Ellacuría* (Cuaderno n. 86, octubre 1998) y *Cien años de violencia* (Cuaderno n. 120, julio 2003). Es miembro del área Teológica de Cristianisme i Justícia.

Edita Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. - Depósito Legal: B-22047-2014
ISBN: 978-84-9730-344-6 - ISSN: 2014-6509 - ISSN (ed. virtual): 2014-6574
Impreso en papel y cartulina ecológicos

Dibujo de la portada: Roger Torres - Revisión y corrección del texto: Pilar de la Herran
Maquetación: Pilar Rubio Tugas - Noviembre de 2014

Protección de datos: La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos están registrados en un fichero de nombre BDGACIJ, titularidad de la Fundación Lluís Espinal. Sólo se usan para la gestión del servicio que le ofrecemos, y para mantenerlo informado de nuestras actividades. Puede ejercitar sus derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición dirigiéndose por escrito a c/ Roger de Llúria 13, Barcelona.

Hace veinticinco años que Ignacio Ellacuría fue asesinado por el ejército salvadoreño en plena guerra civil. La madrugada del 16 de noviembre de 1989, soldados del batallón Atlacatl entraron en la residencia de los jesuitas de la UCA (Universidad Centroamericana) de San Salvador (El Salvador) y mataron a todos los que encontraron allí, concretamente a seis jesuitas: Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López. La cocinera de la residencia, Elba Ramos, se alojaba también allí junto a su hija Celina, protegiéndose de la guerra, dado que durante aquellos días los combates se libraban en las calles de la capital, y había toque de queda. Ambas fueron acibilladas sin piedad para que no hubiera testigos. El ejército pretendía que la opinión internacional creyera que había sido la guerrilla quien había matado a los jesuitas, pero esta estrategia no sirvió de nada, dado que al final se supo todo. Se supo qué soldados y al mando de qué oficiales habían llevado a cabo este asesinato de población civil desarmada, y se les juzgó por ello, pero nunca se juzgó a quien había dado la orden, con toda seguridad el propio gobierno salvadoreño, presidido por Alfredo Cristiani, con la connivencia de la embajada norteamericana durante la Administración del presidente George Bush (padre).¹

Afortunadamente, hace años que los tambores de guerra dejaron de sonar en El Salvador y en toda Centroamérica, por lo que hoy hay libertades democráticas en la región. No obstante, persiste el problema de fondo: una enorme desigualdad social, que está trayendo nuevas formas de violencia, no política, sino en forma de «maras» (bandas de delincuentes, extremadamente violentas), sin olvidar la gran violencia que constituye la pobreza misma.

La figura de Ellacuría es inmensa en muchos sentidos. Siendo un filósofo de altura, discípulo y estrecho colaborador de Xavier Zubiri, otro gran filósofo, quiso que su filosofía estuviera al servicio de la causa de los pobres de la Tierra, no de manera panfletaria, sino dando elemen-

tos de comprensión de la realidad histórica. Siendo teólogo, supo articular el mensaje de salvación del cristianismo con los gritos de liberación de todo un subcontinente, el latinoamericano, que se desangraba por estructuras económicas injustas y por dictaduras de enorme crueldad. Siendo rector de una universidad, la UCA de El Salvador, quiso implicarse en los enormes problemas económicos, sociales y políticos de su tiempo, y repensar la universidad precisamente como una institución al servicio de esas causas históricas de liberación, de nuevo, no a modo panfletario, sino, como solía decir él, «universitariamente». No obstante, no deberíamos recordar hoy a Ellacuría para quedarnos paralizados por su extraordinaria energía y creatividad, sino al contrario, debemos recordarlo para que su historia sea para nosotros una fuente de inspiración en el difícil reto de transformar lo inhumano de la realidad actual.

En concreto, queremos presentar aquí algunas de las razones que inspiraron en su vida a Ignacio Ellacuría, jesuita español, vasco, nacionalizado salvadoreño, como ya hemos dicho, gran filósofo y teólogo, rector de la UCA, hombre de paz, agudo analista político. Esa vida le llevó a una muerte martirial que habría podido evitar, pero él optó por estar hasta el final junto a las mayorías oprimidas, trabajando por una paz justa y por una reconciliación nacional, aportando a la causa de la liberación su extraordinario bagaje intelectual, en lo filosófico, en lo teológico y sobre todo en lo político.

Y lo recordaremos dando la palabra al propio Ignacio Ellacuría a través de una selección que hemos hecho de algunos de sus mejores textos, precedidos de breves introducciones que ayudarán a entender mejor —esperamos— eso que hemos querido llamar «las razones de Ellacuría».²

Hemos escogido veintisiete razones que inspiraron la vida de Ellacuría, cada una precedida por una breve introducción nuestra.

1. La vida auténtica consiste en estar uno centrado en el trabajo por el bien de la humanidad

Ignacio Ellacuría tuvo varios grandes maestros a lo largo de su vida: el P. Miguel Elizondo, en el Noviciado de Santa Tecla (El Salvador); el P. Aurelio Espinosa, en los estudios de Humanidades, en Ecuador; el P. Ángel Martínez Baigorri, poeta navarro afincado en Nicaragua; el P. Karl Rahner, en los estudios de Teología, en Innsbruck; Xavier Zubiri, su maestro en filosofía, en Madrid; el P. Pedro Arrupe, Superior General de la Compañía de Jesús de 1965 a 1983; Monseñor Óscar Romero, arzobispo de San Salvador (El Salvador) de 1977 a 1980. Acerca de cada uno de ellos escribió con agradecimiento. En una ocasión, aún joven, describió un rasgo de Aurelio Espinosa, que es, sin

pretenderlo, un autorretrato del futuro Ignacio Ellacuría.

El P. Aurelio Espinosa fue todo lo contrario de un superficial, que mariposea por cualquier tema, o de un intelectual desvirtuado en funciones administrativas aparentes. [...] Fue desde su primera juventud un trabajador excepcional, como sólo es posible en un hombre que tome como «forma de vida» el trabajo. El trabajo era su punto de gravedad, al que venía a caer, cuando no se lo impedían obstáculos externos. Somáticamente su necesidad de descanso era mínima; síquicamente, descansaba trabajando. Esto indica, entre otras cosas, que estaba plenamente centrado en su trabajo. Podía centrarse —y encontrar su centro— en el trabajo, porque éste correspondía a lo que él era, y él estaba dispuesto a ser lo que era. La palabra que corresponde

a este comportamiento es autenticidad: autenticidad, más aún que moral, existencial. La efectividad y la fama tenían que dársele por añadidura.³

2. El Estado no debería arrodillarse ante el capital

En los años 70, ya siendo profesor y director del Departamento de Filosofía de la UCA, antes de que estallara la guerra civil, Ellacuría fue testigo de algunos de los intentos vanos del Estado salvadoreño por tener una verdadera autonomía política. Los intereses de las grandes corporaciones norteamericanas siempre acababan prevaleciendo por encima de la voluntad del gobierno y, por supuesto, del pueblo. Ellacuría soñaba con que El Salvador llegara a ser una democracia moderna y adulta, un poder político al servicio –sólo– de su pueblo, de sus mayorías, dado que eso es precisamente la democracia. En 1979, un grupo de jóvenes oficiales del ejército dio un golpe de Estado para instaurar de una vez una auténtica democracia y emprender una necesaria reforma social y agraria. Aquella Junta parecía el inicio del sueño democrático, pero sólo unos meses después la Junta se arrodilló ante el mandato del capital –las grandes corporaciones internacionales y la oligarquía nacional. Ellacuría publicó un famoso y cáustico editorial: «A sus órdenes, mi capital».

En esta lucha ha ganado la dictadura de la burguesía. Se ha demostrado, siquiera coyunturalmente, que no es posible una ruptura, si es que la ruptura toca elementos estructurales del actual sistema. El Estado ha sido vencido y ha sido ven-

cido sin gran esfuerzo por una clase minoritaria. Y ha sido vencido en algo que había propuesto como muy bien pensado, como algo a lo cual estaba totalmente decidido y como algo plenamente respaldado por la Fuerza Armada.⁴

Y así no puede ser. En la batalla entre el capital y el interés común, sólo una firme alianza del poder ejecutivo, de la Fuerza Armada y del pueblo puede comenzar en este país un proceso de profundos cambios sociales. Pero para esto se requiere todo lo contrario de lo que ha ocurrido: que el poder ejecutivo y la Fuerza Armada estén más cerca del pueblo que del capital.⁵

3. En tiempo de guerra civil, el diálogo nacional puede llevar a una futura paz justa

En 1980, El Salvador se sumergió en una guerra civil que duraría doce años y se cobraría 75.000 vidas, la mayoría civiles. Los más de diez años de protestas pacíficas pidiendo, exigiendo transformaciones estructurales, sólo habían obtenido como respuesta una dura represión violenta por parte del ejército, a veces en forma de «escuadrones de la muerte» (militares sin uniforme), liderados por el temible Mayor D'Aubuisson, el hombre que dio la orden de matar a Monseñor Óscar Romero. Contra la opinión de muchos, desde el inicio Ellacuría afirmó cuatro cosas: a) que aquella guerra sería larga, b) que no la ganaría ninguno de los dos bandos, c) que ninguno de los dos bandos representaba al país –ni siquiera la suma de ambos lograba representarlo–, y d) que al país no le interesaba que ganara ninguno de los

dos bandos. Por ello, se dedicó de lleno a hacer de mediador entre las dos partes enfrentadas para contribuir a un diálogo que llevara a la paz –según él, primero, «diálogo nacional», y sólo después, «diálogo en la cumbre»–, y aportó reflexiones sumamente interesantes acerca de cómo se puede llegar a la paz –a una paz justa– cuando se está en medio de un conflicto bélico nacional.⁶

No es un crimen entrar en diálogo y negociación con el FDR⁷ [...]; ni lo es siquiera hacerlo con el FMLN⁸, que es un poder real en el país con el que inevitablemente se ha de tratar, si se quiere una solución política y no puramente militar. No sólo no es un crimen; es una necesidad. Es una obligación política. Si se fracasa en el intento o porque el diálogo ni siquiera se pudo iniciar o porque el diálogo no llevó a una negociación satisfactoria, siempre queda la posibilidad de iniciar una nueva vía. Pero el intento no puede darse por fracasado antes de emprenderlo. No es que la negociación, incluso aunque tuviera un gran éxito, sea un recurso suficiente para lograr la paz. Pero puede ser un paso muy importante no sólo para la paz, sino para que la paz lograda sea justa y responda a las necesidades del pueblo salvadoreño, para que la paz sea el primer paso firme hacia una rápida, urgente reconstrucción. De ahí la grave responsabilidad histórica ante la que se encuentran los sectores democráticos.⁹

[El «estado de diálogo», que debería sustituir al estado de guerra,] consiste en que la mayor parte de la población esté cada vez más consciente de la necesidad de un diálogo nacional a fin de ponerlo

en marcha y de conseguir a través de él la paz que se necesita. [...] Ante todo, se requiere la puesta en marcha de un gran sujeto colectivo. Cuanto más número de gentes se comprometa en la tarea, cuanto más pueblo se organice a favor de esta causa y cuantas más organizaciones de todo tipo se movilicen en esta dirección, tanto mejor para la paz. Es un error y una trampa pensar que el problema es tan sólo del gobierno y de los frentes revolucionarios. Como es ilusorio pensar que se puede delegar esta cuestión fundamental del diálogo nacional en manos de los partidos políticos, cuando han sido tan incapaces en promoverlo. [...] El diálogo nacional supone que la mayor parte de la población y la mayor parte de las organizaciones de todo tipo se pongan en estado de diálogo, esto es, que reflexionen sobre cuáles son las soluciones mejores para terminar con la situación calamitosa en la que vive la mayor parte de la población salvadoreña. Supone no sólo que reflexionen sobre sí mismos, sino que se abran a escuchar lo que otras fuerzas o sectores dicen, no importando lo distante que estén sus opiniones.¹⁰

Contra los que afirmaban que, «una vez acabada la guerra, hay que pasar página», Ellacuría se pronunciaba en estos términos:

No se trata con ello de terminar con la guerra de cualquier modo. No se puede terminar con la guerra más que cuando haya la seguridad razonable de que no volverán a darse las condiciones que la hicieron estallar. Esto no implica que deba esperarse a superar los males y las injusticias estructurales que secularmente

han crucificado al país, pues tal tarea es de todos y por mucho tiempo. Implica tan sólo que se asegure una situación global y una correlación de fuerzas que impulsen el proceso justo para conseguirla de una forma eficaz, lo cual exige, sin duda, la presencia activa en el proceso de quienes más han hecho por cambiar las cosas. El fin de las hostilidades sin garantías suficientes no traería la pacificación y, menos aún, una paz justa y consolidada. Las mismas causas y los mismos agentes producirán antes o después los mismos efectos, si en lo fundamental las mismas circunstancias siguen igual. Desde otro punto de vista sería una vergüenza nacional que hubiera sido en vano tanta sangre derramada y tanto trabajo realizado, y lo sería, si no se lograra un avance sustancial hacia un nuevo orden social, no estructurado según los intereses de las minorías, sino según las necesidades y la voluntad de las mayorías.¹¹

4. En los conflictos bélicos y revolucionarios hay que escuchar la voz de la «tercera fuerza social»

Tal como ya hemos indicado más arriba, Ellacuría afirmó a menudo que ninguno de los dos bandos de la guerra civil salvadoreña representaba a la mayoría del país; ni siquiera la suma de ambos lo representaba. En El Salvador había «una tercera fuerza social» que carecía de voz en la guerra, y que, según Ellacuría, debía ser escuchada, algo parecido a lo que Paul Preston denominó «la tercera España» en sus estudios acerca de la Guerra Civil Española. Suele ocurrir en los conflictos bélicos nacionales, que la

pluralidad se reduce a una absurda dualidad «A / no-A», cuando la realidad social y política es mucho más diversa.¹²

Se trata de atender al hecho real de que la mayor parte de la población y un buen grupo de fuerzas sociales importantes más o menos organizadas desean una solución distinta a la de la guerra. ¿Por qué no aprovechar esta fuerza para obligar a concluir la guerra, para determinar medidas provisionales mientras no se finalice aquélla y para encontrar aquellos puntos fundamentales que permitirán resolver el «principio» del conflicto?¹³

La propuesta es que el pueblo recupere su protagonismo activo sin someter su fuerza y su posible organización a ninguna de las dos partes en conflicto [...]. La hipótesis que aquí se avanza es que si esta tercera fuerza social se dinamiza puede conducir no sólo a la solución del conflicto, sino también a delinear los puntos fundamentales de un proyecto social al cual los políticos debieran someterse.¹⁴

Ellacuría denuncia que el pueblo no está llevando las riendas de su propio destino:

No es el pueblo, como fuerza social, el sujeto real de su propio destino político, sino que lo son sus presuntos representantes, quienes miran más por los intereses propios, derivados de estar o no estar en el poder que por los intereses reales de la población.¹⁵

El objetivo fundamental de esta tercera fuerza social debe ser la superación del conflicto actual. El objetivo no puede ser tomar ella misma el poder político, para lo cual no está capacitada, ni tampoco el

que una u otra de las partes en conflicto llegue al poder, sino la superación del conflicto. La «superación» dialéctica del conflicto implica, tras el enfrentamiento de ambas partes con la consiguiente negación de las mismas, propia de toda confrontación dialéctica, la conquista de una nueva solución superadora, que sintetice lo razonable de cada una de las partes en oposición en algo que no es simplemente un término medio o un conjunto de coincidencias, sino en algo realmente nuevo que, de otra forma y en otra unidad estructural, recoja lo que de positivo hay en los proyectos contrarios.¹⁶

5. La filosofía tiene una función liberadora

La filosofía es la mayor expresión de la libertad. Toda filosofía seria, rigurosa, desarrolla una función de criticidad, mediante la cual el hombre se libera de los engaños, lugares comunes, tradiciones hace tiempo incuestionadas, miedos ante lo natural. A través de su función crítica, la filosofía desenmascara la ideología dominante en un sistema político, económico o cultural dominante, las falsas ideologizaciones que, bajo capa de ideología legítima, mantienen intacta una estructura social injusta. El hombre es libre, y la filosofía es el lenguaje de la libertad. Ellacuría aplicó esta concepción de la filosofía a su presente histórico, con lo que contribuyó a analizar discursos que pretendían justificar lo que había, y también a desenmascarar engaños.

Se puede decir que la filosofía desde siempre, aunque de diversas formas, ha

tenido que ver con la libertad. Se ha supuesto que es tarea de hombres libres, en pueblos libres, libres al menos de aquellas necesidades básicas que impiden ese modo de pensar que es la filosofía; se ha admitido también que ha ejercido una función liberadora para quien filosofa y que, como ejercicio supremo de la razón, ha liberado del oscurantismo, de la ignorancia y de la falsedad a los pueblos. A lo largo de los siglos, desde los presocráticos hasta los hombres de la ilustración, pasando por todas las formas críticas de pensar, en realidad se ha dado a la razón, y a la razón filosófica en particular, grandes prerrogativas en función de la libertad.¹⁷

La función crítica de la filosofía está orientada, en primer lugar, a la ideología dominante, como momento estructural de un sistema social, [...] admitido que lo ideológico puede ser vehiculado no sólo por aparatos teóricos de toda índole, sino también por un cúmulo de objetivaciones y relaciones sociales.¹⁸

Toda filosofía nueva ha surgido por insatisfacción del filósofo o de la escuela filosófica con todo o casi todo lo que ha antecedido en el terreno filosófico. Los grandes filósofos han sido siempre unos grandes inconformes con el pensamiento recibido, y no sólo están preparados mentalmente para grandes gigantomaquias, sino que su talante mismo es esencialmente crítico y está preparado para distinguir la verdad de sus apariencias, lo probado de lo no probado, etc.¹⁹

La filosofía debe desempeñar siempre una función liberadora, pero el modo de desempeñarla es distinto y esto va a hacer que haya filosofías distintas con su

propia universalidad. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía; hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación.²⁰

6. La misión de la universidad consiste en analizar la realidad y en contribuir a su transformación: «universitariamente»

Ellacuría fue siempre un hombre universitario. Tras su largo período de formación en diferentes centros superiores (Quito, Innsbruck, Madrid) fue, primero, director del Departamento de Filosofía de la UCA de El Salvador (1969-1979), y después, hasta su muerte, rector de esta universidad (1979-1989). Sus reflexiones acerca de la función social, cultural y política de la universidad son abundantes y de gran calidad.²¹ Ellacuría considera que la universidad debe participar en los procesos históricos de transformación social, económica y política, para lo cual debe aportar análisis y propuestas de cambio estructural. No puede dar la espalda a la realidad histórica, como hicieron no pocas universidades de su tiempo. Ahora bien, tampoco puede convertirse en un local sindical o político. Tal como ya hemos señalado más arriba, solía decir que la universidad debe actuar «universitariamente».

La forma específica con que la universidad debe ponerse al servicio inmediato de todos es dirigiendo su atención, sus esfuerzos y su funcionamiento universitario al estudio de aquellas estructuras que, por ser estructuras, condicionan para bien o para mal la vida de todos los

ciudadanos. Debe analizarlas críticamente, debe contribuir universitariamente a la denuncia y destrucción de las injusticias, debe crear modelos nuevos para que la sociedad y el Estado puedan ponerlas en marcha. Insustituible labor de la universidad en su servicio al país como un todo y a todos los ciudadanos. De esta orientación se aprovecharán además los profesores y estudiantes al vivir en una universidad, que al ser lo que debe ser, les ofrece una tarea crítica y creadora, sin las que no hay formación universitaria.²²

7. Con Monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador

Monseñor Óscar Romero fue arzobispo de San Salvador entre 1977 y 1980, año en que fue asesinado. Nadie como él marcó tanto a Ellacuría. Nadie como él encarnó tan proféticamente y tan pastoralmente lo que quería ser la Teología de la Liberación, aquella teología latinoamericana que Ellacuría contribuyó a formular. Monseñor Romero fue «la voz de los sin voz» de El Salvador durante tres intensos años, hasta que un disparo acabó con su vida, pero no con su memoria.

Hace ocho meses, un 24 de marzo, caía ante el altar Monseñor Romero. Bastó con un tiro al corazón para acabar con su vida mortal. Estaba amenazado hacía meses y nunca buscó la menor protección. Él mismo manejaba su carro y vivía en un indefenso apartamento adosado a la Iglesia donde fue asesinado. Lo mataron los mismos que matan al pueblo, los mismos que en este año de su martirio llevan exterminadas cerca de

diez mil personas, la mayor parte de ellas jóvenes campesinos, obreros y estudiantes, pero también ancianos, mujeres y niños que son sacados de sus ranchos y aparecen poco después torturados, destrozados, muchas veces irreconocibles. No importa determinar quién fue el que disparó. Fue el mal, fue el pecado, fue el anti-Cristo, pero un mal, un pecado y un anti-Cristo históricos, que se han encarnado en unas estructuras injustas y en unos hombres que han elegido el papel de Caín. Sólo tuvo tres años de vida pública como arzobispo de San Salvador. Fueron suficientes para sembrar la palabra de Dios, para hacer presente en su pueblo la figura de Jesús; fueron demasiados para los que no pueden tolerar la luz de la verdad y el fuego del amor.²³

El P. Rutilio Grande, jesuita, buen amigo de juventud de Monseñor Romero y sacerdote muy entregado a la causa de los pobres, murió asesinado en marzo de 1977, pocos días después de haber tomado Romero posesión como arzobispo de la capital. Tras la muerte de Rutilio, en pocas horas, Romero cambió radicalmente. Romero decía que aquello no fue una «conversión», pero sí que en aquel momento se le abrieron los ojos y empezó a ver algo que antes no había sabido ver, a pesar de su buena fe como pastor: la gran injusticia en la que vivían los pobres. Muchos creemos que aquello sí fue una conversión, aunque reconocemos que, efectivamente, siempre había sido un buen pastor.

[Romero] se convirtió en el gran regalo de Dios porque él mismo quedó totalmente convertido. No ocurrió todo de un

golpe, aunque sí fue súbito el cambio inicial. El asesinato del padre Grande, el primero de los sacerdotes mártires que le tocó enterrar, sacudió su conciencia. Se le rompieron los velos que le ocultaban la verdad y la nueva verdad empezó a apoderarse de todo su ser. No fue inicialmente un cambio subjetivo, sino una transformación objetiva. Se le descubrió algo que antes no había visto a pesar de su buena voluntad y de su pureza de intención, a pesar de sus horas de oración y de su ortodoxia repetida, de su fidelidad al magisterio y a la jerarquía vaticana. La luz se apoderó de él y esto le transformó. No es que él se transformase y así se le mostrase algo que antes no veía; más bien vio algo nuevo, algo objetivamente nuevo y esto lo transformó. Esto nuevo fue, en un primer momento, la verdad deslumbrante de un sacerdote que se había dedicado a evangelizar a los pobres, que en esa evangelización había llevado a los pobres a historizar la salvación, a dar carne histórica a la palabra eternamente nueva de Dios. Por esto fue asesinado por quienes se sentían interpelados por esa palabra evangélica y por ese pueblo que lo había hecho carne propia y hasta cierto punto proyecto político. Otros obispos y otros cristianos vieron en el martirio del padre Grande un suceso político e incluso dieron de él interpretaciones encogecidas e increíbles. Monseñor Romero, no. Sus ojos limpios vieron la verdad. Y entonces se le reveló lo que significaba ser apóstol en El Salvador de hoy; significaba ser profeta y ser mártir. Y entonces comenzó la carrera de profeta y de mártir, no porque él la hubiese elegido, sino porque Dios lo llenó con las voces his-

tóricas del sufrimiento de su pueblo elegido y con la voz de la sangre del primer justo que moría martirialmente en El Salvador actual, para que todos tuvieran más vida y para que la Iglesia entera recuperara su pulso profético rebajado.²⁴

El evangelio siempre se lee desde un lugar, siempre se lee situadamente; la fe se vive también situadamente. Esa lectura y esa vitalización nunca serán ni siquiera suficientemente adecuadas, si ese lugar y esa situación no son de modo preferencial el mundo de los oprimidos. Y en esto consistió la conversión apostólica de Monseñor Romero. Cambió de lugar, cambió de situación y lo que era una palabra opaca, amorfa e ineficaz se convirtió en un torrente de vida al que el pueblo se acercaba para apagar su sed.²⁵

Con Monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador.²⁶

8. La Iglesia que no deja de aprender: la Teología de la Liberación bebió de movimientos sociales y políticos de izquierda

La Iglesia enseña, pero también debe aprender. Ellacuría dio un ejemplo de ello al admitir que el (re)descubrimiento de lo liberador del cristianismo en el orden de las estructuras sociales, económicas y políticas le vino a la Teología de la Liberación de movimientos políticos y sociales.

La teología de la liberación, que ha introducido tan vigorosamente en el magisterio, en la reflexión y en la práctica de la Iglesia el tema de la liberación, lo ha descubierto fuera de ella misma y fuera de la Iglesia, al menos en un pri-

mer momento. Lo ha descubierto no tanto directamente en la escucha del clamor de los pueblos y de las clases oprimidas, sino en los movimientos socio-políticos de la liberación, que habían recogido efectivamente ese clamor y lo habían articulado en distintas formas de lucha política.²⁷

9. La Teología de la Liberación estudia lo liberador de la fe cristiana en todas las dimensiones de lo humano

A pesar de los textos y de las homilias de claro contenido social de los Padres de la Iglesia (ss. II-VI), de algunos teólogos de la escolástica medieval, de los teólogos de la escuela de Salamanca (s. XVI) y de la escuela de Coímbra (s. XVII), de algunos misioneros dominicos y jesuitas en América (ss. XVI-XVII), de las Reducciones guaraníes del Paraguay (s. XVIII), la verdad es que el cristianismo entró en la Modernidad con un discurso teológico muy reducido a lo personal: Dios nos salva a cada uno de nosotros, como si se tratara de una salvación sólo individual, uno por uno. La Teología de la Liberación latinoamericana y la Teología Política europea y norteamericana muestran que la liberación que sale de la Pascua impregna todos los órdenes de lo humano, también el orden de las estructuras de sociedad, fundamentales en la vida humana.²⁸

La teología de la liberación [...] trata primariamente de todo lo que atañe al Reino de Dios, sólo que enfoca todos y cada uno de sus tópicos, aun los más elevados y aparentemente separados de la historia, sin olvidar nunca, y frecuente-

mente con atención muy especial, a su dimensión liberadora.²⁹

No se trata de que la Iglesia sea o no una fuerza política, que entre en colisión con otras fuerzas políticas, pues la Iglesia no debería nunca ir en busca del poder político. Se trata de que la Iglesia, fiel a su misión, promueva la salvación integral del hombre, salvación que en su integralidad tiene una dimensión política.³⁰

10. La liberación es una tarea histórica que afecta a lo estructural

Sin duda, la liberación es inicialmente personal, ya que sólo la persona puede ser liberada. Sin embargo, las personas viven en sistemas sociales, por lo que hay que hablar también de una liberación de tipo estructural: social, política, económica.

La liberación es por lo pronto una tarea histórica y, dentro de la historia, una tarea socio-económica. Esa era la demanda y a eso había que responder. No era pequeña la demanda ni fácil la respuesta. En el elemento estructural histórico de lo socio-económico se debatía en gran parte el destino del mismo hombre y de la humanidad.³¹

11. La experiencia salvífica que tuvo Israel en el Antiguo Testamento es la misma que tienen hoy los pueblos que luchan por su liberación histórica

En un primer momento, la Teología de la Liberación –la primera teología cristiana nacida fuera de Europa y del Mediterráneo en veinte siglos– se inspiró de

manera nítida en el Antiguo Testamento: así como Israel vivió un proceso de liberación política en su huida de Egipto (s. XIII a.C.), y a posteriori formuló ese acontecimiento histórico como vivencia teológica (Dios quiere la libertad de su pueblo; celebración de la Pascua judía), así también en la América Latina de los años 60, 70 y 80 del s. XX, el pueblo busca la liberación, y Dios está con su pueblo. Quiriendo reaccionar contra cierta teología tradicional, Ellacuría afirma que la liberación es primigeniamente colectiva, comunitaria, no individual: Dios salva al pueblo, y en esa experiencia comunitaria cada individuo puede vivir personalmente la salvación.

Israel entendió su salvación desde su propia liberación histórica. En su propia historia de pueblo, antes que de individuos, y de pueblo con problemas concretos de índole predominantemente política, es donde la revelación de la palabra de Dios fue tomando carne. Es una salvación que tiene mucho de liberación de los enemigos políticos, que lo eran de Yahvé, porque lo eran del pueblo de Yahvé. En este estadio de la historia de la salvación se va de la experiencia política a la experiencia religiosa, y se espera de la religión que venga a interpretar y, en su caso, resolver problemas políticos, es decir, problemas del pueblo como totalidad pública.³²

Se pertenecía al pueblo de Israel y en la pertenencia a este pueblo, que era el objeto global de la salvación, es donde cada miembro del pueblo podría esperar su salvación, salvación de su aquí y de su ahora, que sin duda tenía una proyección religiosa.³³

12. Hace falta una cristología que recoja el logos histórico

La vida humana es esencialmente –aunque no sólo– histórica. Por ello, la salvación también lo es. De no serlo, no sería humana. Que la salvación sea histórica significa que todos sus momentos lo son: a) ofrecimiento de la salvación –la experiencia de Israel en el Antiguo Testamento y la experiencia de las primeras comunidades cristianas en el Nuevo Testamento–; b) acogida de la salvación –historia de Israel e historia de la Iglesia–; y c) la teología, que, queriendo dar razón de la experiencia de salvación, necesita de un «logos» histórico.

Hoy necesitamos una nueva cristología para la que el tema capital no puede ser cómo se concilia conceptualmente –y se tranquiliza así la inquietud intelectual– la unicidad de persona con la duplicidad de naturalezas, sino, más bien, cómo realiza Jesús en toda su plenitud su misión de salvador del hombre. Esto no es un planteamiento meramente funcionalista ni menos profundo que el anterior. Si la historia tiene más entidad metafísica que la naturaleza, las reflexiones sobre la historia deberán ser más profundas que las anteriores. Y por definición más operativas.³⁴

Esta nueva cristología debe dar todo su valor de revelación a la carne de Jesús, a su historia. Hoy más que nunca es absurdo pretender construir una cristología en la que no cuente decisivamente la realización histórica de la vida de Jesús.³⁵

Sólo un logos que tenga en cuenta la realidad histórica de Jesús puede dar paso

a una cristología total y a una cristología a la altura cambiante de la historia; sólo él podrá descubrirnos qué hay de salvación en la historia a raíz de la historia de salvación.³⁶

13. Ser cristiano consiste en seguir a Jesús en la historia

La salvación que procede de la Pascua tiene su origen en la historia de Jesús, una historia hasta la muerte en cruz, una historia llena de opciones morales, de denuncias sociales y de palabras proféticas. Difícilmente podremos acoger la salvación en nuestra vida sin revivir de algún modo esa historia. Podemos, sin duda, vivir de nuevo la vida de Jesús en la celebración de la fe, pero sobre todo estamos llamados a vivirla en la historia, afrontando la realidad de hoy como Jesús afrontó la de su tiempo. No se trata de imitar la vida de Jesús –eso sería absurdo por anacrónico–, sino de revivirla en nuestra historia, con nuestra personalidad, con nuestras capacidades, intentando percibir los retos de nuestro tiempo.

No hay acceso al Cristo de la fe sino a través del Jesús histórico, y que este acceso a la transcendencia del Cristo sólo fue posible en Jesús por la vida que llevó, y sólo es posible al hombre más que constituyéndose en seguidor –no puramente en imitador– de lo que especialmente en los evangelios se nos presenta como la historicidad material de Jesús, no excluido su carácter político. Se trata, en definitiva, de una recuperación integral de la historicidad para, sin identificaciones ni dualismos, hacer de Jesús

el lugar por excelencia del encuentro de la divinidad.³⁷

El seguimiento es un seguimiento histórico del Jesús que hizo presente la divinidad en la historia. Este seguimiento no es meramente moralista, porque este moralismo volvería a caer en una positividad sin transcendencia, esto es, en un positivismo sin espesor histórico, según la acertada expresión de Juan Luis Segundo. Hay seguimiento porque hay fe, y no habría fe si no hubiera donación de la verdad real de Jesús a quien él gratuitamente –o mejor el Padre– ha decidido amar de un modo especial. Pero, aceptado todo esto, lo que se da es un seguimiento histórico y no una mera imitación. El seguimiento histórico implica, en primer lugar, que se hace del Jesús histórico un punto de referencia insustituible tanto en lo que es su vida unitaria y totalmente entendida como en lo que es el despliegue de sus actitudes, de sus acciones y de sus palabras; por mucho que sea difícil llegar a su *ipsissima* biografía³⁸ y a sus *ipsissima* verba³⁹ y aceptando de grado que ellas implican ya lecturas e interpretaciones históricas, se las toma como punto de arranque constitutivo. Pero el seguimiento histórico implica, en segundo lugar, que cada uno de los seguidores en particular y en común trata de hacer con su propia biografía, pero en su propia historia, no tanto lo que Jesús haría, sino lo que Jesús le manda hacer –leído este mandato desde lo que él fue históricamente y a la luz de lo que su Espíritu, también a través de los signos de los tiempos, dicta en los corazones que han sido asumidos por él. Ese seguimiento tiene un evidente carácter histórico, pues no sólo se realiza

en la historia, sino que hace de la historia, integralmente entendida, la materia misma del seguimiento, pero tiene al mismo tiempo un carácter transcendente por cuanto lo tiene aquel a quien se sigue y lo tiene también el Espíritu por el cual y con el cual se sigue, porque el seguimiento está medido y orientado por lo que debe ser el Reino de Dios, tal como lo anunció y puso en marcha Jesús.⁴⁰

No hay que circunscribir la categoría de seguimiento al plano estrictamente personal, como si fuera posible un seguimiento de disposiciones interiores sin plasmación en los procesos públicos y en las estructuras sociales.⁴¹

14. Los pobres nos salvan

Es fácil entender que los pobres son «objeto de salvación», que necesitan de la ayuda y de la solidaridad de los que vivimos confortablemente en el actual sistema social. Pero es más complicado entender que los pobres sean «sujeto de salvación». Pues lo son. Dios –el único que puede salvar–, para salvarnos, opta por situarse allí donde la humanidad está siendo negada, de tal modo que para acoger su salvación no podamos sino acercarnos a esos lugares sociales. Ellacuría habla de «pobres», pero podríamos ampliar el término a todo individuo o grupo al que le sean negados los derechos humanos. No olvidemos que anunciamos un Cristo crucificado, no un César triunfante, ni un rey Herodes opulento, ni siquiera un fariseo acomodado.

La Iglesia tiene una vocación universal de salvación, pero su lugar más propio es el mundo de los pobres. No es que

sean necesarios los pobres para que haya Iglesia o para que la Iglesia sea santa [...], sino que no puede ser santa y salvadora, si los hay, más que desde, con y para los pobres. Pero los pobres no son sólo misión de la Iglesia; son también su salvación, lugar de presencia de Cristo salvador, así como los que están al otro extremo de los pobres han sido históricamente, lo son actualmente, y [...] seguirán siendo el lugar de la perdición de la Iglesia.⁴²

... [para algunos] resulta escandaloso el proponer a los necesitados y oprimidos como la salvación histórica del mundo. Resulta escandaloso a muchos creyentes, que ya no creen ver nada llamativo en el anuncio de que la muerte de Jesús trajo la vida al mundo, pero que no pueden aceptar teóricamente, y menos aún prácticamente, que esa muerte que da vida pase hoy realmente por los oprimidos de la humanidad. Y resulta asimismo escandaloso a quienes buscan la liberación histórica de la humanidad. Es fácil ver a los oprimidos y necesitados como aquellos que requieren ser salvados y liberados, pero no lo es el verlos como salvadores y liberadores.⁴³

15. Sólo hay una historia

Debido a la larga posteridad del pensamiento de san Agustín (desde el s. v hasta el s. xx), a su vez muy condicionado por el neoplatonismo, la teología cristiana tendió a marcar la dualidad entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo divino y lo humano, dualidad que corresponde, sí, a la fe cristiana, pero que, mal interpretada, puede llevar a olvidar que ambas dimensiones se dan en una

sola historia, la historia de salvación ofrecida por Dios en el interior de la historia humana. Ellacuría sigue de cerca a Karl Rahner al afirmar que hay una sola historia, no dos, y que en esa única historia lo divino se revela en lo humano. La dualidad conceptual no debería conducirnos al error de creer que existe una dualidad en lo real. La preposición «en» es clave para articular la dualidad conceptual de lo teológico en la unidad de la realidad histórica: la salvación en nuestra historia; Dios actúa en nuestras obras, que son fruto de nuestra libertad.

Desde un principio damos por aceptado que no se dan dos historias, una historia de Dios y una historia de los hombres, una historia sagrada y una historia profana. Más bien lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que no se da la intervención de Dios sin que en ella se haga presente de una u otra forma el hombre, y no se da la intervención del hombre sin que en ella se haga presente de algún modo Dios. Lo que se necesita discernir es la distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de «relación» en esas intervenciones.⁴⁴

El problema permanente de la relación entre lo divino y lo humano cobra así una importancia nueva y, sobre todo, una perspectiva nueva. ¿Qué tienen que ver los esfuerzos humanos por una liberación histórica, incluso socio-política, con la instauración del reino de Dios que predicó Jesús? ¿Qué tiene que ver el anuncio del reino de Dios y su realización con la liberación histórica de las mayorías oprimidas? Tales cuestiones,

en su doble vertiente, representan un problema fundamental de la praxis de la Iglesia de los pobres a la par que un problema esencial de la historia actual latinoamericana. No es primariamente una cuestión conceptual, sino una cuestión real, que necesitará el uso de conceptos para ser resuelta teóricamente, pero que no es primaria ni últimamente una cuestión puramente teórica. En efecto, no es primariamente un problema de conjunción teórica de dos conceptos abstractos, uno que se refiriera a la obra de Dios y otro que se refiriera a la obra del hombre. El partir de los conceptos y del supuesto más o menos explícito que de a conceptos adecuadamente distintos corresponden realidades diferentes, lleva a dificultades superfluas. Los conceptos adecuadamente distintos serían dos, y a esos dos conceptos se les atribuiría el correlato de dos realidades adecuadamente distintas. Dicho de otra forma, tras una larga elaboración intelectual, realizada a lo largo de siglos, se ha llegado a la separación conceptual de lo que en la experiencia biográfica y en la experiencia histórica aparece como unido; esa separación conceptual, no sólo se ha convertido cada vez más como evidente, sino que se ha convertido en punto de partida para regresar a una realidad, que ya no es vista primigeniamente en sí misma, sino a través de la «verdad» atribuida al concepto. Separado el concepto de la praxis histórica real y puesto al servicio ideologizado de instancias que institucionalizan intereses no criticados reflejamente, no sólo no se resuelve el problema, sino que se lo encubre. Y se encubre no tanto porque el concepto sea abstracto, sino más bien porque no es

histórico. Hay una universalidad conceptual a-histórica y hay una universalidad conceptual histórica o, si se prefiere, historizada. Aquélla puede parecer más teórica y más universal, pero no es así tanto porque encubre una historicidad que en su encubrimiento opera deformantemente, como porque desconoce la dimensión propia de universalidad de la realidad histórica, apropiadamente conceptualizada.⁴⁵

Precisamente, la unidad total de una sola historia de Dios en los hombres y de los hombres en Dios no permite la evasión a uno de los dos extremos abstractos: «sólo Dios» o «sólo el hombre»; pero tampoco permite quedarse en la dualidad acumulada de Dios y del hombre, sino que afirma la unidad dual de Dios en el hombre y del hombre en Dios. Este «en» juega una distinta función y tiene una distinta densidad cuando la acción es de Dios y cuando la acción es del hombre en Dios, pero siempre es el mismo «en». Y por eso, no es una praxis meramente política, ni meramente histórica, ni meramente ética, sino que es una praxis histórica trascendente, lo cual hace patente al Dios que se hace presente en la acción de la historia.⁴⁶

16. La praxis eclesial está al servicio de la praxis histórica

Otra típica dualidad del cristianismo occidental: teoría y praxis. Lo uno o lo otro. O bien lo uno y lo otro, pero yuxtapuestos. Pues no, Ellacuría afirma que teoría y praxis, si son auténticas, sólo pueden ir de la mano, dado que la teo-

ría es un momento de la praxis. La reflexión teológica es un momento interior a la acción de los cristianos en el mundo. Pensamos para poder entender el sentido de lo que llevamos entre manos. Y el pensar supone, por supuesto, orar. Y aún otra dualidad: praxis eclesial y praxis sociopolítica, esto es, histórica. Ellacuría rompe de nuevo la dicotomía: la praxis eclesial es interior a la praxis histórica. No soy cristiano y ciudadano de mi país (o, si lo preferimos, ciudadano del mundo); soy lo uno en lo otro. Precisamente porque intentamos participar en la construcción de lo que llamamos Reino de Dios (el modo de hombre y de sociedad esbozado por Jesús), tiene sentido adentrarse sin miedo en las problemáticas políticas, económicas y sociales de nuestro tiempo.

La praxis eclesial no tiene el centro en sí misma ni tampoco en un Dios ajeno a la historia, sino en un Dios que se hace presente en la historia. La praxis eclesial tiene su centro en el Reino de Dios y en la realización de ese Reino en la historia; [...] está configurada mucho más de lo que se acepta usualmente por otros momentos de la praxis histórica, y la praxis eclesial debe ponerse al servicio de la praxis histórica.⁴⁷

Por praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica.⁴⁸

La praxis es la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto [...]. Esa praxis tiene momentos teóricos de distinto grado que van desde la conciencia

que acompaña a toda acción humana, hasta la conciencia refleja y la reflexión sobre lo que es, lo que sucede y lo que se hace; reflexión que puede tomar distintas formas, desde las precientíficas hasta las estrictamente científicas, según la peculiaridad de cada una de las ciencias.⁴⁹

El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como praxis. Esta praxis es una totalidad activa inmanente, porque su hacer y su resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso, a la cual va configurando y dirigiendo en su proceso. La praxis, así entendida, tiene múltiples formas, tanto por la parte del todo, que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la praxis, entendida como totalidad dinámica.⁵⁰

17. La justicia consiste en devolverle a cada uno su dignidad humana

¿Qué es la justicia? Tras tomar conciencia de que se dan situaciones históricas en las que la dignidad humana está siendo negada de manera estructural, la justicia consiste en el trabajo activo –teórico y práctico a la vez– para transformar esas estructuras y construir otras que le devuelvan la dignidad al hombre: a todo el hombre, a todos los hombres.

[La justicia consiste en] Que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo porque lo posee, sino lo que le es debido por su condición de persona humana y por su condición de

socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie, a la que en su totalidad psico-orgánica corresponde regir las relaciones correctas dentro de ella misma y en relación con el mundo natural circundante.⁵¹

Toda la región centroamericana, aunque en distinto grado, ha vivido ancestralmente y sigue viviendo en una situación económica que no le permite a la mayor parte de la población satisfacer sus necesidades básicas. Aquí radica el principio básico de todos los problemas sin cuya solución los conflictos rebrotarán incesantemente.⁵²

18. La injusticia estructural es la primera violencia, a la que siguen la revolucionaria y la represiva, umbral de la guerra civil

Ante la acusación de que la Teología de la Liberación defiende la violencia revolucionaria, Ellacuría contesta que eso es falso, que esta teología no promueve ninguna violencia, pero que entiende que pueda surgir históricamente la revolución como respuesta a estructuras inhumanas y a represiones atroces. Hay tres violencias en el orden de lo sociopolítico y económico —la estructural, la represiva y la revolucionaria—, que en ocasiones desembocan en una cuarta —la guerra civil. Si hablamos de «violencia», hay que analizar las tres, dado que las tres se dan en un solo proceso histórico. No es legítimo analizar moralmente la violencia revolucionaria sin haber estudiado antes las otras dos, que están en el origen de la revolucionaria.

La violencia originaria es la injusticia estructural, la cual mantiene violentamente —a través de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales— a la mayor parte de la población en situación de permanente violación de sus derechos humanos. A esta violencia, una vez cerrados los demás caminos, responde el pueblo organizado, el cual toma las armas y empuña la revolución para superar la injusticia estructural que lo oprime y la violencia que lo domina. A su vez, esta violencia revolucionaria tiende a ser contrarrestada por la violencia represiva del Estado y aun de las clases dominantes, no sólo legalmente, sino con prácticas estrictamente terroristas. En su última fase este conjunto de violencias entrelazadas da paso a un estado de guerra civil, el cual se refleja tanto en el enfrentamiento de dos poderes con dos ejércitos como en la polarización de los sectores.⁵³

Yo he mantenido siempre que toda violencia es mala. Pero sostengo también que hay unas violencias peores que otras; esto es claro. Todo acto de violencia es malo; pero puede que en alguna ocasión sea inevitable. En este sentido la teología de la liberación, por ejemplo, ha insistido en que la violencia más grave, y la raíz misma de toda violencia, es la violencia estructural: es decir, la violencia de la civilización del capital que mantiene a la inmensa mayoría de la humanidad en condiciones biológicas, culturales, sociales y políticas absolutamente inhumanas. Esa es la violencia estructural fundamental. Por eso, decir que los teólogos de la liberación defienden la violencia y que la teología de la liberación propicia la violencia es un error, pues ésta es la teología que más

sistemáticamente ha denunciado que la violencia estructural —a la cual, por cierto, nadie ha acusado de «violenta», pues a todos les ha parecido una cosa normal, reflejo del orden establecido, etc.— es la violencia fundamental contra la que hay que combatir para erradicarla, a ser posible con el mínimo de violencia.⁵⁴

19. La paz justa es la única alternativa razonable a la violencia

Ellacuría estudió la posibilidad de llegar a acuerdos de paz en medio de un conflicto bélico nacional, como el salvadoreño. De hecho, hizo de mediador hasta el último día de su vida. Más aún, adelantó su viaje de Barcelona a El Salvador en noviembre de 1989 para intentar hacer de puente entre el gobierno y la guerrilla —que había tomado ya buena parte de la capital—, y lo hizo precisamente a petición del gobierno salvadoreño, que pocos días después ordenó que lo asesinaran, como ha quedado ampliamente probado en la investigación histórica. Ahora bien, para él la paz tenía que ser justa, verdadera, no simple silencio de las armas.

Cuando la situación se prolonga y se ve que la violencia revolucionaria y la represiva, así como la violencia de la guerra, no alcanzan ni a conservar el orden establecido ni menos a resolver la violencia institucional, surge no sólo racionalmente, sino en el ánimo de una gran parte de la población, la necesidad del diálogo y de la negociación como camino para la paz.⁵⁵

[Carece de sentido] proponer como legítima una fórmula de pacificación sólo

porque se invoque el nombre de la paz. No se puede ir a la paz, dice el Papa [Juan Pablo II en su carta a los obispos salvadoreños del 6 de agosto de 1982], con «renuncia a la debida justicia o a la defensa de los pobres marginados ni se puede alcanzar la paz con intentos de pseudojusticia». Una paz con menoscabo de la defensa de los pobres y de los marginados, ni es paz verdadera, ni es paz cristiana. Los pobres siguen necesitando de defensa eficaz de sus vidas y de sus derechos, y la Iglesia está obligada a tomar sobre sus hombros la causa de los pobres, por muchos problemas que esto le acarree. Hay que buscar la paz, pero la paz verdadera, la paz que resuelva los problemas nacionales. Hay que buscar la paz por el camino de la reconciliación, que exige esfuerzos de las dos partes en conflicto y no sólo de una de ellas, por el hecho de que esté en la oposición. Hay que trabajar por la paz que lleve «a instaurar una convivencia fundada sobre el respeto de cada individuo y de los valores de cada sociedad civil». Cuando, por consiguiente, el Papa rechaza la violencia, no está por eso propiciando el pacifismo, que impide al violentado defenderse de su violentador; el pacifismo que se consigue con el terror, la muerte y la desaparición de todo aquel que se atreve a disentir. Ni pacifismo, ni violencia. ¿Qué entonces? Paz verdadera.⁵⁶

20. El pecado personal se objetiva en estructuras sociales

La Teología de la Liberación introdujo el concepto de «pecado estructural». Fue criticada por algunos teólogos, incluida una comisión vaticana que exa-

minó esta teología.⁵⁷ Se les dijo que el pecado no puede ser estructural porque pecan las personas, no las estructuras. Pero la Teología de la Liberación no afirma que pequen las estructuras, sino que éstas cristalizan y objetivan históricamente el pecado humano, como por ejemplo, una dictadura, un sistema político que niegue la libertad religiosa, el colonialismo o incluso el poscolonialismo económico del tiempo de Ellacuría. Además, esas estructuras «hacen pecar» a los hombres, dado que los sitúan en un medio que invita a seguir una lógica inhumana. El papa Juan Pablo II acabó acogiendo esta expresión al hablar de «estructuras de pecado».⁵⁸

Una situación que no permite a la mayoría ser persona y vivir como persona por estar sojuzgada y aplastada por necesidades vitales fundamentales; una situación de injusticia institucionalizada que impide positivamente la fraternidad entre los hombres; una situación configurada por modelos de la sociedad capitalista y de la sociedad de consumo, que impiden la solidaridad y la transcendencia cristianas; una situación en la que el mundo y la sociedad –lugares inexorables que median la presencia de Dios entre los hombres– son la negación de la esencia amorosa de Dios como realidad última fundante de toda realidad; una situación en la que no aparece la imagen encarnada de Cristo, sino más bien la negación permanente de esa imagen; una situación de tales características, desde el punto de vista cristiano, no tiene más que un nombre: pecado.⁵⁹

El anuncio del Reino y la dificultad de implantarlo hacen presente un pecado

del mundo, que es fundamentalmente histórico y estructural, comunitario y objetivo, fruto a la vez y causa de otros muchos pecados personales y colectivos y que él mismo se propaga y se consolida como la negación permanente del reino de Dios. No es que las estructuras pequen, como algunos hacen decir a los teólogos de la liberación, pero las estructuras manifiestan y actualizan el poder del pecado y en ese sentido hacen pecar y dificultan sobremanera el que los hombres lleven la vida que les corresponde como hijos de Dios.⁶⁰

21. La teología estudia el Reino de Dios, y la Iglesia lo despliega en la historia

Ellacuría afirma que la Iglesia no debería anunciarse a sí misma, sino que debería anunciar el Reino de Dios en la historia, como Jesús no se anunció a sí mismo, sino que anunció el Reino de Dios ya presente entre nosotros. Por ello, la Iglesia debería trabajar siempre para convertirse ella al Reino de Dios.

Una característica preliminar es que el anuncio de Jesús no es, desde luego, un anuncio de la Iglesia, ni es siquiera un anuncio de sí mismo como lugar cerrado y absoluto, pero ni siquiera un anuncio de lo que es Dios en sí, separado de los hombres. Y ésta debería ser una actitud fundamental de la Iglesia: su anuncio, su actividad no debería ser el anuncio de sí misma ni [...] el anuncio de un Jesús y de un Dios al margen de la salvación real del hombre y del mundo.⁶¹

Lo que sucede es que el concepto mismo de Reino de Dios es un concepto di-

námico, a la par histórico y transhistórico. La realidad de Reino de Dios implica en sí misma el problema de su realización, es una realidad en realización. El hacer teológico, entonces, tiene que enfrentarse directamente con lo que es la realización del Reino de Dios. Al no ser Dios sino el Reino de Dios el objeto fundamental del hacer teológico, el aspecto de realización resulta decisivo.⁶²

Es menester [...] separar Iglesia y Reino de Dios para que aquélla pueda quedar configurada por éste, para que la Iglesia pueda verse cada vez más libre de su «versión-al-mundo» mediante una auténtica «conversión al Reino». La Iglesia debe tener un centro fuera de sí misma, un horizonte más allá de sus fronteras institucionales, para orientar su misión y aun para dirigir su configuración estructural. Y este centro y este horizonte no pueden ser otros que los que tuvo la evangelización de Jesús: el Reino de Dios.⁶³

Es el Reino de Dios lo absoluto en la Iglesia, [...] [y] la Iglesia está subordinada al Reino y no el Reino a la Iglesia.⁶⁴

22. La acción de la Iglesia en la historia es profética

En la historia de la Iglesia ha habido un exceso de diplomacia y de política, no de «política» en el sentido de «denuncia de injusticias estructurales», sino de «política» en el sentido de «búsqueda del poder». El auténtico nervio político de la misión de la Iglesia tiene que ser eminentemente profético y pastoral. Mediante su profetismo la Iglesia denuncia las injusticias cometidas en el or-

den de la dignidad humana, y mediante su pastoral aporta luz y criterios a la presencia activa de los cristianos en la sociedad, aun sabiendo que todo ello puede producir un rechazo por parte de los sistemas vigentes. Ahí reside su testimonio —su «martirio». Ahí se unifica en una sola historia lo utópico con lo salvífico.

La Iglesia no es en principio una instancia que ha de ejercer su misión política principalmente por la vía diplomática, sino que ha de ejercerla más bien por la vía profética y por la pastoral de acompañamiento. Y esto supone una conversión y un riesgo de hacerla pobre y aun de martirizarla, esto es, de hacerla mártir.⁶⁵

Ha de mantenerse unitariamente que, para dar con el carácter trascendente de lo categorial y para categorizar interpretativa y prácticamente lo trascendente, es necesaria la interpelación del Espíritu en la historia. A través de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, etc., valorados unitariamente desde lo que es la fe como don recibido y práctica cotidiana, es como se capta la trascendencia de lo histórico y, a su vez, se proyecta y realiza trascendentemente algo que es unitariamente histórico y suprahistórico.⁶⁶

El profetismo de la denuncia, en el horizonte del Reino de Dios, traza los caminos que llevan hacia la utopía. El «no» del profetismo, la negación superadora del profetismo, va generando el «sí» de la utopía, en virtud de la promesa, que es el reino de Dios, ya presente entre los hombres, sobre todo desde la vida, muerte y resurrección de Jesús, que ha

enviado su Espíritu para la renovación, a través de la muerte, de todos los hombres y de todas las cosas.⁶⁷

23. América Latina es un lugar teológico

La Teología de la Liberación propugna una teología contextualizada, y no «ageográfica» o «ahistórica». El mensaje de salvación cobra en cada contexto histórico un significado particular, incluso distinto. Ahora bien, no sirve cualquier lugar. El «lugar» es aquella realidad donde la humanidad está siendo negada de un modo u otro. La América Latina de los años 70 y 80 del siglo pasado, afirma Ellacuría, es un «lugar teológico» —un *locus theologicus*. Y matiza que cuando él habla de «América Latina», se refiere a los países centroamericanos y, por extensión, a otros que viven un drama semejante al de Centroamérica.

Pero para lograr la conjunción adecuada de utopía y profecía es menester situarse en el lugar histórico adecuado. Toda conjunción de esas dos dimensiones humanas e históricas, para ser realista y fecunda, necesita «situarse» en precisas coordenadas geo-socio-temporales. De lo contrario desaparece el impulso insoslayable del principio de realidad, sin el que ambas son juego mental, más formal que real. Pero hay unos lugares históricos más propicios al surgimiento de utopistas proféticos, de profetas utópicos.⁶⁸

Cuando se habla de problemas teológico-políticos, «América Latina» es más una categoría conceptual que una realidad empíricamente histórica. [...] La concreción para mí de «América La-

tina» es la actual situación histórica de El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y otros países o situaciones semejantes que se les pudiera comparar.⁶⁹

Latinoamérica no debe entenderse como integrante epigonal del mundo occidental, sino como perteneciente de lleno al Tercer Mundo. Obviamente el modo latinoamericano de pertenencia al Tercer Mundo es distinto del modo hindú o vietnamita; obviamente también la pertenencia al Tercer Mundo es distinta de las naciones del cono sur y del istmo centroamericano. Más aún, elementos básicos de la cultura occidental parecen ser elementos integrantes, no debidamente diferenciados, de la cultura latinoamericana. Pero nada de esto invalida nuestro propósito, porque la individualidad histórica de Latinoamérica es evidente y, además, está por hacerse; es decir, su hacerse está en momentos que permiten más campo electivo que el de otros mundos.⁷⁰

América Latina es una región en la que contrasta su gran potencialidad y riqueza de recursos con el estado de miseria, injusticia, opresión y explotación, impuesto a una gran parte del pueblo. Con ello se da una base objetiva para el contraste de la utopía, dada en su rica potencialidad, con el profetismo, pre-dado en la negación de la utopía por la realidad cotidiana. Los incesantes movimientos revolucionarios en lo político y los movimientos cristianos en lo religioso son distintas formas de cómo una poderosa conciencia colectiva utópica y profética se ha hecho reflejo y cargo de lo que es la realidad objetiva.⁷¹

Los pobres en América Latina son lugar teológico en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado de la praxis y de la reflexión cristiana. Esto lo vemos y lo palpamos en la realidad histórica y en los procesos que vive América Latina, y lo reconfirmamos en la lectura que desde ese lugar hacemos de la palabra de Dios y de toda la historia de salvación.⁷²

24. Jesús murió en cruz por causas históricas

«Alguien» crucificó a Jesús. Y lo hizo «por algún motivo». Jesús no «murió» simplemente, sino que «fue matado», afirma Ellacuría. Debemos investigar esas causas históricas —quién mató a Jesús y por qué—, dado que si el Padre resucitó a aquel hombre, su Hijo, aquel hombre que vivió de aquel modo, que dijo lo que dijo, que obró como obró, y que fue ejecutado en una cruz, sabremos entonces qué espera el Padre de nosotros hoy.

Subrayar el carácter histórico de la muerte de Jesús es fundamental para la cristología y para la soteriología histórica, que como tal cobraría un sentido nuevo. El carácter histórico de la muerte de Jesús implica, por lo pronto, que su muerte ocurrió por razones históricas. Es un punto que con razón subrayan cada día más las nuevas cristologías. Jesús muere —es matado, como insisten tanto los cuatro evangelios como los Hechos— por la vida histórica que llevó, vida de hechos y de palabras que no podía ser tolerada por los representantes y deten-

tadores de la situación religiosa, socio-económica y política.⁷³

25. La humanidad sufriente es el «pueblo crucificado»

El concepto de «pueblo crucificado» es central en la teología de Ellacuría.⁷⁴ Así como la muerte de Jesús fue dialéctica —si hay un crucificado, hay un crucificador, dado que nadie muere colgado de una cruz de manera natural—, así también la situación de pobreza, de opresión y de muerte de multitudes en América Latina es dialéctica —están así porque alguien lo ha provocado. Ellos son, pues, el «pueblo crucificado».

Para comprender lo que es el pueblo de Dios, importa mucho volver los ojos sobre la realidad que nos rodea, sobre la realidad de nuestro mundo tras cerca de dos mil años de existencia de la Iglesia, tras cerca de dos mil años desde que Jesús anunció el acercamiento del Reino de Dios. Esta realidad no es sino la existencia de una gran parte de la humanidad literal e históricamente crucificada por opresiones naturales y, sobre todo, por opresiones históricas y personales. Y esa realidad despierta en el espíritu cristiano una pregunta insoslayable que abarca otras muchas: ¿qué significa para la historia de la salvación y en la historia de la salvación el hecho de esta realidad histórica que es la mayoría de la humanidad oprimida? ¿Se la puede considerar históricamente salvada, cuando sigue llevando sobre sí los pecados del mundo? ¿Se la puede considerar como salvadora del mundo precisamente por llevar sobre sí el pecado del mundo? ¿Qué relación tiene con la

Iglesia como sacramento de salvación? Esta humanidad doliente ¿es algo esencial a la hora de reflexionar sobre lo que es el pueblo de Dios y sobre lo que es la Iglesia?⁷⁵

26. Tanto la Revelación como su recepción en la fe son estructuralmente históricas

Retomemos la idea de «logos histórico». La Revelación no se dio en forma de dogma, sino en forma de historia. Toda ella es histórica. Dios salva de manera que su historia de salvación se da en el interior de la historia humana. La acogida de esa salvación es también histórica: primero, a lo largo de la historia de Israel, y después, a lo largo de la historia de la Iglesia, sin olvidar la humanidad entera. Por ello, el dogma y la teología deben ser históricos.

La revelación misma es histórica en su misma estructura, de modo que no puede tener un único sentido unívoco para situaciones realmente distintas; y si tal es la revelación en cuanto entrega, lo es mucho más en cuanto recepción.⁷⁶

La teología de la liberación ha insistido mucho, aunque no es esto algo exclusivo de ella, en la historicidad de la salvación. Esta historicidad tiene dos lecturas: la salvación es ella misma histórica en el sentido de que tiene historia, y la salvación es histórica en el sentido de que afecta a la historia misma, la cual debe quedar transformada por la presencia salvífica de Dios en ella. [...] La revelación y la salvación empezaron históricamente, continuaron históricamente y siguen abiertas al futuro histórico.⁷⁷

La teología ha sido históricamente reflexión sobre la fe, pero desde una situación determinada social y culturalmente (aunque sin percatación refleja de los condicionamientos que esta situación imponía). Esta reflexión, al ser situada y temporalizada, no sólo logra un resultado distinto por adición de dos cantidades fijas (dato revelado más reflexión), sino que lleva a un sentido nuevo de lo revelado y consiguientemente a una nueva síntesis.⁷⁸

La inteligencia humana no sólo es siempre histórica, sino que esa historicidad pertenece a la propia estructura esencial de la inteligencia, y el carácter histórico del conocer en tanto que actividad implica un preciso carácter histórico de los mismos contenidos cognoscitivos.⁷⁹

Aunque se reconozca la importancia histórica permanente del planteamiento de la acción cristiana en términos de justicia y se estime lo que significa el que la biblia le haya dado tanta riqueza de matices, no quiere decir que para siempre y en todos los lugares vaya a ser la «lucha por la justicia» el mejor signo histórico de la plenitud de la salvación. Estamos haciendo teología histórica y no podemos caer en la inconsecuencia de parar la historia y de hacerla unívocamente significativa.⁸⁰

27. La escatología es histórica

La salvación ofrecida por el Padre en Jesucristo, y acogida por nosotros en el Espíritu, es escatológica en el sentido de que es un acontecimiento que pertenece al fin de los tiempos, a la plenitud de lo humano. Esa escatología no se da de una

vez por todas en la Resurrección del Señor, ni está incrustada en un futuro que se nos haría inaccesible, sino que se da ya en nuestra historia, aunque todavía de manera fragmentada, como la vida humana misma.

Entiendo por escatología histórica una escatología que tiene que ver con la historia y ha de verse con ella, a la par [que] hace de la historia vía operante de la escatología. La presencia de la escatología en la historia deberá ser histórica. No bastaría una presencia epifánica, en el sentido de sucesivas presencias tangenciales de lo mismo, eterno e inmutable,

ni una presencia puramente cultural en la que se realizaría «incruentamente» lo que sucedió de una vez por todas, sino que se necesita una presencia que verdaderamente se historicice como en Jesús se historizó Dios. La operatividad de la historia respecto de la escatología tendrá que ser real e intrínseca. (...) Esta operatividad intrínseca exige que ya en la historia se hagan presentes, de algún modo, los bienes de la escatología, y esto no a modo puramente intencional o como pura promesa, sino como promesa inicialmente realizada que nos proyecta a una realización más plena en la superación de los bienes ya logrados.⁸¹

CONCLUSIÓN

Veinticinco años después de su muerte martirial, el pensamiento de Ignacio Ellacuría sigue siendo fecundo para entender hoy la misión de la Iglesia en el mundo, y para analizar las estructuras económicas y sociopolíticas, y para entender en qué dirección deberían ser transformadas.

Ellacuría no escogió el tiempo que le tocó vivir. Lo asumió con responsabilidad. A priori nadie habría imaginado a aquel joven vasco, inteligente, deportista, vestido con sotana, cuarenta años después haciendo de mediador entre el gobierno salvadoreño y el FMLN. Pues lo hizo. Nosotros tampoco hemos escogido nuestro tiempo: la globalización, la crisis económica, el desarrollo de las nuevas tecnologías que conducen a un paro crónico en el sistema económico, la desigualdad social creciente, el drama de los inmigrantes. Es un tiempo cargado de problemas, pero también lleno de posibilidades para construir la humanidad. Asumamos nuestro tiempo con responsabilidad.

1. *Cfr.* M. DOGGET, P. ARMADA, *Una muerte anunciada en El Salvador*, PPC, Madrid, 1995.
2. Para una presentación sintética de la vida y obra de Ignacio Ellacuría, *cfr.* J. SOLS, *El legado de Ignacio Ellacuría*, Cuaderno n. 86, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1998; o bien J. SOLS, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999, p. 19-71; para una presentación sintética de su pensamiento, *cfr.* J. SOLS, «El pensamiento de Ignacio Ellacuría», *Iglesia Viva* 203 (2000), p. 95-105.
3. ELLACURÍA, «El P. Aurelio Espinosa Pólit, S.J.», *ECA. Estudios Centroamericanos* 178 (1963), p. 21-22.
4. ELLACURÍA, «A sus órdenes, mi capital», en ID., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*, vol. I, UCA Ed., San Salvador (El Salvador), 1991, p. 651-652.
5. *Ibid.*, p. 654-655.
6. *Cfr.* J. SOLS, «El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación», en FORUM DEUSTO (ed.), *¿Hacia una nueva era?*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2011, p. 41-98; también: J. SOLS, J. C. PÉREZ, «El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de procesos históricos de reconciliación política. Análisis de siete conceptos: conflicto, violencia, causa, diálogo, pacificación, paz, reconciliación», *Pensamiento* 251 (2011), p. 103-124; y también: J. SOLS, *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*, Trotta, Madrid, 2013, p. 87-112.
7. El FDR (Frente Democrático Revolucionario) fue una coalición política de izquierda democrática. Tras el asesinato de sus líderes, se unió al FMLN, «el Frente», en el que se ocupó sobre todo del trabajo diplomático nacional e internacional. En 1988 se transformó en el partido Convergencia Democrática.
8. El FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional), conocido como «el Frente», fue el organismo que coordinó los cinco grupos guerrilleros desde 1980 hasta el final de la guerra. En 1992 se transformó en partido político.
9. ELLACURÍA, «La responsabilidad de las “terceras fuerzas”», *ECA. Estudios Centroamericanos* 394 (1981), p. 751-752.
10. ELLACURÍA, «El Salvador en estado de diálogo», en ID., *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. III, *op. cit.*, p. 1.419-1.420.
11. ELLACURÍA, «El aporte del diálogo al problema nacional», en *ibid.*, p. 1.349.
12. *Cfr.* J. SOLS, «Nuevos agentes en la vida política», en C. de la CRUZ AYUSO, J. MARTÍNEZ CONTRERAS (eds.), *Crisis de la democracia*, San Esteban, Salamanca, 2010, p. 193-216.
13. ELLACURÍA, «Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador», en ID., *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. II, *op. cit.*, p. 1.126-1.127.
14. *Ibid.*, p. 1.127.
15. *Ibid.*, p. 1.128.
16. *Ibid.*, p. 1.129.
17. ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», en *ibid.*, vol I, p. 93.
18. *Ibid.*, p. 95.
19. *Ibid.*, p. 100.
20. *Ibid.*, p. 108.
21. *Cfr.* ELLACURÍA, *Escritos universitarios*, UCA Ed., San Salvador (El Salvador), 1999; J. SOLS, «Las universidades y la vida pública», en X. ETXEBERRIA, A. HORTAL (eds.), *Profesionales y vida pública*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2011, p. 205-224.
22. ELLACURÍA, «Discurso de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” en la firma del contrato con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)», en ID., *Escritos universitarios*, *ibid.*, p. 22-23.
23. ELLACURÍA, «Monseñor Romero: un enviado de Dios para salvar a su pueblo», *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1990), p. 5.
24. *Ibid.*, p. 7.
25. *Ibid.*, p. 8.
26. Última frase de la homilía de Ignacio Ellacuría en la misa de funeral por Óscar Romero, celebrada en la UCA, en marzo de 1980. Cit. en J.

- SOBRINO, *Monseñor Romero*, UCA Ed., San Salvador (El Salvador), 1994, p. 64.
27. ELLACURÍA, «Liberación», *Revista Latinoamericana de Teología* 30 (1993), p. 214.
 28. Cfr. J. SOLS, «Lo cristiano de la liberación», en J. SOBRINO, R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"*, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 161-176.
 29. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana», en I. ELLACURÍA, J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, vol. I, Trotta, Madrid, 1990, p. 325.
 30. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *ECA. Estudios Centroamericanos* 268 (1971), p. 72.
 31. ELLACURÍA, «Liberación», *op. cit.*, p. 215.
 32. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *op. cit.*, p. 65.
 33. *Ibid.*
 34. ELLACURÍA, «Carácter político de la misión de Jesús», en ID., *Teología Política*, Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador (El Salvador), 1973, p. 3.
 35. *Ibid.*
 36. *Ibid.*
 37. ELLACURÍA, «Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo», *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1987), p. 10.
 38. Acontecimientos exactos de la vida de Jesús.
 39. Palabras exactas que dijo Jesús.
 40. ELLACURÍA, «Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas...», *op. cit.*, p. 10-11.
 41. ELLACURÍA, «Pueblo de Dios», en C. FLORISTÁN, J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 852.
 42. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *op. cit.*, p. 71.
 43. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», en ID., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984, p. 28-29.
 44. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana», *op. cit.*, p. 327.
 45. *Ibid.*, p. 326.
 46. *Ibid.*, p. 340.
 47. ELLACURÍA, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *Estudios Eclesiásticos* 207 (1978), p. 463.
 48. ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 110.
 49. *Ibid.*, p. 111.
 50. *Ibid.*, p. 119.
 51. ELLACURÍA, «Liberación», *op. cit.*, p. 225.
 52. ELLACURÍA, «Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales», en ID., *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. I, *op. cit.*, p. 168.
 53. *Ibid.*, p. 169.
 54. ELLACURÍA, *Quinto centenario de América Latina: ¿descubrimiento o encubrimiento?*, Cuaderno n. 31, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1990, p. 13.
 55. ELLACURÍA, «Factores endógenos del conflicto centroamericano...», *op. cit.*, p. 169.
 56. ELLACURÍA, «Juan Pablo II y el conflicto salvadoreño», en ID., *Escritos teológicos*, vol. III, UCA Ed., San Salvador (El Salvador), 2002, p. 25-26.
 57. Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid, 1978.
 58. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, encíclica, Ciudad del Vaticano, 1987, n. 36; cfr. NEBEL, M., *La categoría moral de pecado estructural*, Trotta, Madrid, 2011.
 59. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *op. cit.*, p. 73.
 60. ELLACURÍA, «Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas...», *op. cit.*, p. 9.
 61. ELLACURÍA, «Recuperación del Reino de Dios», en ID., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, *op. cit.*, p. 15-16.
 62. ELLACURÍA, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *op. cit.*, p. 470.
 63. ELLACURÍA, «Recuperación del Reino de Dios», *op. cit.*, p. 13-14.
 64. ELLACURÍA, «Los pobres: lugar teológico en América latina», en ID., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, *op. cit.*, p. 170.
 65. ELLACURÍA, «Esquema de interpretación de la Iglesia en Centroamérica», *Revista Latinoamericana de Teología* 31 (1994), p. 7.
 66. ELLACURÍA, «Utopía y profetismo», en I. ELLACURÍA, J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, vol. I, *op. cit.*, p. 399.
 67. *Ibid.*, p. 409.
 68. *Ibid.*, p. 393.

69. ELLACURÍA, «Los pobres: lugar teológico en América latina», *op. cit.*, p. 153.
70. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *op. cit.*, 70.
71. ELLACURÍA, «Utopía y profetismo», *op. cit.*, 400.
72. ELLACURÍA, «Los pobres: lugar teológico en América latina», *op. cit.*, 163.
73. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», *op. cit.*, 39-40.
74. Cfr: J. SOLS, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, *op. cit.*, p. 245-279.
75. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», *op. cit.*, p. 25.
76. ELLACURÍA, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *op. cit.*, p. 459.
77. ELLACURÍA, «Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas...», *op. cit.*, p. 6-7.
78. ELLACURÍA, «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en VARGAS MACHUCA, A. (ed.), *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 326.
79. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», *ECA. Estudios Centroamericanos* 322-323 (1975), p. 420.
80. ELLACURÍA, «Fe y Justicia (II y III)», *Christus* 503 (1977), p. 33.
81. ELLACURÍA, «Escatología e historia», *Revista Latinoamericana de Teología* 32 (1994), p. 117.

CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN

Proponemos algunas preguntas para la reflexión a partir del texto de José Sols:

1. Ellacuría se dedicó de lleno a hacer de **mediador** entre las dos partes enfrentadas para contribuir a un diálogo que llevara a la paz.

Ellacuría estudió la posibilidad de llegar a **acuerdos de paz en medio de un conflicto bélico nacional**, como el salvadoreño.

¿Crees que podemos apuntar a vivir esta actitud en el momento actual? ¿Cómo lo concretarías?

2. Ellacuría considera que la **universidad** debe participar en los procesos históricos de transformación social, económica y política, para lo cual debe aportar análisis y propuestas de cambio estructural.

¿Cómo cambiar contenidos y valoraciones en los estudios de nuestros niños y jóvenes y hacer un análisis que propicie un cambio estructural. ¿Cómo y desde dónde lo empujamos?

3. En la lectura del Cuaderno aparece una pregunta algo incómoda, y apela a los empobrecidos, a los crucificados, al pueblo salvadoreño que tanto amó Ellacuría.

¿Qué es la justicia? Tras tomar conciencia de que se dan situaciones históricas en las que la dignidad humana está siendo negada de manera estructural, la justicia consiste en el trabajo activo –teórico y práctico a la vez– para transformar esas estructuras y construir otras que le devuelvan la dignidad al hombre: a todo el hombre, a todos los hombres.

¿En qué situaciones nos llevaría esta manera de ver la justicia a un compromiso teórico y práctico? ¿Qué es para nosotros la dignidad?

4. Ellacuría afirma que la **Iglesia** no debería anunciarse a sí misma, sino que debería anunciar el Reino de Dios en la historia, como Jesús no se anunció a sí mismo, sino que anunció el Reino de Dios ya presente entre nosotros.

¿En qué situaciones se hace presente el Reino de Dios en nuestra vida, en nuestra familia, en la comunidad cristiana, en la Iglesia?

No deberíamos recordar hoy a Ellacuría para quedarnos paralizados por su extraordinaria energía y creatividad, sino al contrario, debemos recordarlo para que su historia sea para nosotros una fuente de inspiración en el difícil reto de transformar lo inhumano de la realidad actual.

Cristianisme i Justícia (Fundación Lluís Espinal) es un Centro de Estudios promovido por la Compañía de Jesús de Cataluña. Agrupa un equipo de profesores universitarios y especialistas en teología y en diversas ciencias sociales y humanas interesados por el cada vez más indispensable diálogo fe-cultura-justicia.

La colección *Cristianisme i Justícia* presenta algunas de las reflexiones de los seminarios del equipo del Centro o algunos de los trabajos de sus miembros y colaboradores.

162. J. F. MÀRIA, El joven, el gurú y el pájaro - 163. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Miedo a Jesús - 164. S. THIO - M. LL. GERONÈS, ASSOCIACIÓ ÀKAN, ¿Y quién dices que soy yo? - 165. X. ALEGRE, Resistencia y esperanza cristianas en un mundo injusto - 166. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Nada con puntillas: fraternidad en cueros - 167. CÀRITAS DIOCESANA DE BARCELONA I CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Una mirada a la pobreza - 168. P. ARROJO, Crisis global del agua - 169. D. IZUZQUIZA, Al partir el pan - 170. J. CARRERA, Cristianismo y sociedad desde la perspectiva ética - 171. G. DUCH, F. FERNÁNDEZ SUCH, La agroindustria bajo sospecha - 172. J. LAGUNA, Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad - 173. B. BASTIDA, Crisis, ¿un final por escribir? - 174. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Ya voy, Señor". Contemplativos en la relación - 175. J. BOTEY, Curas obreros. Compromiso de la Iglesia con el mundo obrero - 176. L. RAMÓN, Mujeres de cuidado - 177. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El naufragio de la izquierda - 178. F. J. VITORIA, Vientos de cambio - 179. J. ALONSO, El diálogo de la vida cotidiana - 180. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Unicidad de Dios, pluralidad de místicas - 181. J. LAGUNA, ¡Ay devosotros...! Distopías evangélicas - 182. V. CODINA, Hace 50 años hubo un Concilio - 183. A. BLANCH, León Tolstoi, un profeta político y evangélico - 184. J. F. MÀRIA, E. DEVUYST, Las minas del rey Leopoldo - 185. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Una Iglesia nueva para un mundo nuevo - 186. O. MATEOS, J. SANZ, ¿Cambio de época, cambio de rumbo? - 187. S. HERRERA, Atrapadas en el limbo: mujeres, migraciones y violencia sexual - 188. A. CALDERÓN, L. SOLS, Europa, en la encrucijada - 189. J. CARRERA, La revolución de cada día - 190. J. I. GONZÁLEZ FAUS, ¿Dios? - 191. J. SOLS LUCIA, Las razones de Ellacuría

Los títulos de esta colección se pueden descargar en internet:
www.cristianismeijusticia.net/es/quaderns

N. 191, noviembre 2014

La Fundación Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ a quien los solicita. Si usted desea recibirlos, pídaos a:

Cristianisme i Justícia
Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
93 317 23 38 - info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



fespinal89