

“El Ellacuría olvidado” Lo que no se puede dilapidar^{*}

**Jon Sobrino,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.**

Introducción

Va en aumento el conocimiento y aprecio del Ellacuría filósofo y teólogo, el reconocimiento del Ellacuría rector de la UCA, política y eclesialmente activo en poner fin a la guerra, y el respeto hacia el Ellacuría asesinado. Sin embargo, no me parece ocioso preguntarnos por el Ellacuría olvidado, o, con mayor precisión, qué del “Ellacuría total”, intelectual, universitario, cristiano y jesuita, se olvida o no se recuerda con la profundidad debida.

La pregunta me parece importante, pues si caen en el olvido algunos de los temas suyos que vamos a mencionar se empobrece seriamente la sociedad actual y las iglesias, y se hace más difícil la tarea más necesaria de nuestro tiempo. En sus palabras, “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”, sanar así una “civilización gravemente enferma” y “evitar un desenlace fatídico y fatal”¹.

^{*} De agosto a diciembre de 2009, con ocasión del XX aniversario, se han celebrado muchas actividades en recuerdo de los ocho mártires de la UCA. Y se han organizado congresos universitarios específicamente sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría. En el presente texto recojo, organizándolas un poco, las ideas principales que, de una u otra forma, he desarrollado en otros escritos de los últimos años, y sobre todo en discursos sobre los mártires de la UCA y Ellacuría en las universidades de México, Sevilla, Tübingen, Santa Clara, Boston College y Deusto. Espero la comprensión del lector por las repeticiones. Valga de excusa el gran número de peticiones para hablar sobre Ellacuría a las que no he podido negarme.

1. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, *ECA* 493-494 (1989), p. 1078. Palabras de su último discurso, pronunciado en Barcelona el 6 de noviembre de 1989, diez días antes de su asesinato.

En este artículo quiero analizar tres cosas tuyas que, pienso, han quedado “olvidadas”. La primera es *el pueblo crucificado* —“el” signo de los tiempos—, al que hay que bajar de la cruz, sabiendo que, al hacerlo, uno mismo puede acabar en la cruz. La segunda es trabajar por una *civilización de la pobreza*, contraria y superadora de la civilización de la riqueza, responsable de la grave enfermedad de la civilización imperante. La tercera son sus palabras “con monseñor Romero Dios pasó por El Salvador”, lo que remite, más en general, a algo último y benéfico que se hace presente en la historia en los defensores de las víctimas.

Los tres son temas *de madurez*, no veleidades de juventud; son *contraculturales*, en la sociedad y en bastantes iglesias, y pienso que en buena parte de la academia; y siguen siendo *conflictivos*. En Ellacuría, sin embargo, fueron temas *recurrentes*, y en ellos insistió hasta su muerte. Lo hizo sobre todo como teólogo, aunque el vigor de la conceptualización debiera mucho al Ellacuría filósofo. En los tres aparece, central y polémicamente, en libertad y con honradez, el principio de parcialidad: la superación del universalismo abstracto, no de cualquier forma, sino desde el *abajo de la historia*, es decir, desde la realidad de pobres y víctimas, realidad que es portadora de verdad y de salvación y, dicho cristianamente, de la carne de Dios, a la vez abajada y salvífica. Y aparece también la exigencia a una praxis, no cualquiera, sino la que es liberación de los oprimidos.

Las razones por las que se olvidan estos temas me parecen ser las siguientes. La *principal* es que introducirnos en serio en “el pueblo crucificado” nos cuestiona e incluso puede llegar a acusarnos: si y qué tenemos que ver nosotros, como personas e intelectuales, con la crucifixión de los pueblos. “La civilización de la pobreza” y su potencial salvífico nos desinstala, pues para la razón tiene mucho de locura y escándalo. Y “el Dios que se hace presente en mártires y víctimas”—Dios *mayor* y simultáneamente *menor*— al no creyente comprensiblemente le puede dejar indiferente, aunque no necesariamente, pues en su experiencia puede asomar la pregunta de a través de qué se hace dinámicamente presente —si es que lo hay— lo último positivo de la historia. Y al creyente le exige preguntarse en qué Dios cree y en qué Dios no cree, sin poderse defender con nada, ni con doctrinas y liturgias, de la radicalidad de la pregunta.

Una *segunda razón* es no tomar en serio suficientemente las diversas raíces del Ellacuría total. El influjo decisivo y benéfico de Zubiri está fuera de discusión —y en buena medida el de Rahner y también de varios elementos de Marx—. Pero, en general, y sobre todo por lo que toca a los temas “olvidados”, no se puede ignorar el influjo de tradiciones *religiosas*, la tradición bíblico-jesuánica, la de san Ignacio de Loyola, la de monseñor Romero. Estas tradiciones, además de su potencial para configurar *vida*, tienen también un potencial para configurar *pensamiento*. No se conoce a cabalidad al Ellacuría intelectual sin captar su comprensión de los *Ejercicios* de san Ignacio, de las homilias de monseñor Romero y, por supuesto, de la realidad, relatada y reflexionada, de Jesús de

Nazaret. Y a ello hay que añadir el impacto que tuvo en su *pensamiento* la realidad salvadoreña —en su tiempo también eclesial— y lo que estas realidades le dieron que pensar, y también lo que le ayudaron a pensar y a conceptualizar la realidad.

Una tercera razón es no poner en relación *la muerte martirial* de Ellacuría y su pensamiento. Parece razonable que una manera coherente de “pensar” pueda llevar a una “forma de morir”, como lo muestra programáticamente la muerte de Sócrates. Pero no sé si el modo de morir de un intelectual suele convertirse también —una vez muerto— en principio de comprensión de lo fundamental de su pensamiento. En lo personal, pienso que la forma de morir de Ellacuría —y su acercarse históricamente a esa muerte en vida— ayuda a profundizar en lo que quiso decir con “pueblo crucificado” y “civilización de la pobreza” —y a mantener ambas cosas como fundamentales—, así como la sacramentalidad de monseñor Romero. Con esa muerte, y con esa vida en trance de muerte —riesgos, conflicto, persecución—, los conceptos que nos dejó Ellacuría adquieren *post mortem* un *plus*, un *pondus* específico, se hacen más sólidos, y no se les puede convertir en conceptos *light*. Y tienen *aristas* que les hacen llegar a lo profundo, sin quedarse —más o menos romos— en la superficie. Un pensamiento así es más difícil de ser ignorado. Mientras que sin *pondus* ni aristas, aunque se mantenga conceptualmente, es más fácilmente desvirtuado y olvidado.

Éstas son, en mi opinión, las razones que explican algunos “olvidos”. A Ellacuría, y a monseñor Romero, no les faltan admiradores, pero en los tres temas mencionados no creo que les sobren seguidores.

1. El pueblo crucificado es siempre “el” signo de los tiempos

Que yo recuerde, Ellacuría analizó por primera vez de forma sistemática la expresión “pueblo crucificado” en 1978, en un texto que escribió como preparación a Puebla, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*². Como lo indica el subtítulo, la finalidad es soteriológica.

En 1981, en uno de sus exilios en Madrid, lo elevó a “‘el’ signo de los tiempos”. Programáticamente, lo describió-definió así:

Entre tantos signos como siempre se dan, unos llamativos y otros apenas perceptibles, hay en cada tiempo uno que es el principal, a cuya luz deben discernirse e interpretarse todos los demás. Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de su crucifixión. Ese pueblo es la continuación histórica

2. Publicado en *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT-SERVIR, México, 1978, pp. 49-82, reproducido después de su asesinato en *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), pp. 305-333.

del siervo de Jahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de ese mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando todo, hasta la vida, sobre todo la vida.³

1.1. Origen y contenido

Que yo sepa, Ellacuría no tomó prestada la expresión de otros pensadores, filósofos o sociólogos, ni de teólogos, concilios o encíclicas papales. No era evidente aplicar al pueblo, en su concreta y cruda realidad histórica, lo que se dice de Cristo, no sólo pobre, sino crucificado.

Por lo que yo sé, sólo monseñor Romero había usado ya una expresión semejante, sin que pueda decir quién se inspiró en quién, ni si tuvieron la intuición paralelamente, con independencia el uno del otro —como en el caso de Leibnitz y Newton al analizar los presupuestos del cálculo infinitesimal—. El 19 de junio de 1977, monseñor Romero celebró una eucaristía en Aguilares, después de que el ejército abandonase el lugar tras haber aterrado y asesinado a campesinos y campesinas en número calculado en alrededor de un centenar. Dijo:

Ustedes son la imagen del Divino Traspasado, de la que nos habla la primera lectura en un lenguaje profético, misterioso, pero que representa a Cristo clavado en la cruz y atravesado por la lanza. Es la imagen de todos los pueblos que, como Aguilares, serán atravesados, serán ultrajados.⁴

Antes de seguir adelante digamos que en el pensamiento de Ellacuría —y en su sentir— fue central la honradez con la *negatividad* de la realidad. Reclamaba a Heidegger que “quizás en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada —no ser, no realidad, no verdad, etc.— en vez de ente”⁵. En lenguaje histórico lo hacía constantemente. Sin ninguna concesión, con total honradez y con el máximo de radicalidad, siempre se “hizo cargo de la negatividad de la realidad”.

En este contexto hay que ubicar el contenido del concepto “pueblo crucificado”. Expresa negatividad, pero no una negatividad cualquiera, sino específica. (1) “Pueblo” hace referencia a *inmensas mayorías*, mundos enteros, el Tercer Mundo, de modo que en modo alguno es ese pueblo “crucificado” la excepción o la anécdota en el planeta. (2) Está amenazado de *muerte*, y no de una muerte *natural*, sino *histórica* que toma la forma de *crucifixión*, asesinato, activa privación de vida, lenta o rápidamente. (3) Esa muerte es *producto de la injusticia*, que va acompañada de *crueledad* y *desprecio*. (4) Sobre el pueblo crucificado

3. I. Ellacuría, “Discernir el ‘signo’ de los tiempos”, *Diakónia* 17 (1981), p. 58.

4. “Homilía del 19 de junio de 1977”, *Homilias*, Tomo I, UCA Editores, p. 150. Volvió sobre el tema en la “Homilía del 21 de octubre de 1979”, *Homilias*, Tomo V, p. 458.

5. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *ECA* 435-436 (1985), p. 50.

se cierne el *encubrimiento*. *Se le niega palabra*, y de esa forma *se le niega existencia*. El pueblo crucificado “no es”, y el mundo de abundancia impide o dificulta grandemente que “llegue a ser”. De ese modo, el mundo crucificante puede desentenderse —sin mala conciencia— de lo que ocurre a las inmensas mayorías del Tercer Mundo.

1.2. Su carácter de signo histórico y teologal

Ese pueblo crucificado es descarnadamente real, y en él se expresa lo que es más significativamente real⁶. Por ello, para Ellacuría es “el” signo de los tiempos. Para comprenderlo, recordemos lo que dice el concilio. En la GS 4, “signos de los tiempos” significa lo que *caracteriza* a una época, y se deben *discernir* por responsabilidad, para que, conociendo la realidad del mundo en que vive, la Iglesia lleve mejor a cabo la misión salvífica, tal como se plantea en el núm. 3. No es suficiente ponerse en trance de “ver” las cosas y fenómenos de la época, sino de discernir y captar lo que la *caracteriza*, sin pensar que el *significado* de la realidad que se nos ha transmitido —en tradiciones, muchas veces rutinarias— ya es suficiente. Es lo que llamamos “signos de los tiempos” en su acepción *histórico-pastoral*.

Aunque sea la más citada, esta acepción de los signos de los tiempos, a mi modo de ver, no fue lo más radical del concilio. En lenguaje ligeramente diferente⁷, en la GS 11 se aborda el tema desde otra perspectiva más honda: la teologal. En los acontecimientos, exigencias, deseos de la época hay que discernir los “signos verdaderos” de la presencia o de los planes de Dios. Es lo que llamamos *signos de los tiempos en su acepción histórico-teologal*.

Volvamos al “pueblo crucificado”. Ellacuría conocía la *Gaudium et Spes*, pero dio un paso que no dio el concilio: tuvo la audacia de concretar *el* signo más importante, *alrededor del cual giran y se explican los demás*. En un *sentido histórico* afirma que lo que más radicalmente caracteriza a nuestro tiempo es el pueblo crucificado, a cuya luz habrá que entender todo lo demás que ocurre en la historia. Y lo afirma también en *sentido histórico-teologal*. El pueblo crucificado es “la continuación histórica del siervo de Jahvé”. Es presencia del “siervo”, mediador de la presencia de Dios. Y es también víctima del “pecado del mundo”,

6. Se hace aquí presente el pathos de san Ignacio en la meditación de la encarnación. Las tres divinas personas ven el mundo en trance de perdición: “Todas las personas en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno”, *Ejercicios* n.º 106. Después, Ellacuría hará central sus palabras fundamentales: “Hagamos redención del género humano”, n.º 107.

7. Se evitó la cualificación “de los tiempos”, pues a algunos ofrecía dificultades exegéticas (no se habla así en los Evangelios) y de ecumenismo (sólo Cristo es presencia de Dios).

de las divinidades de la muerte. Y además, escandalosamente, como veremos, es portador de salvación.

1.3. La dificultad de discernirlo

Ver en el pueblo crucificado “el gran signo de los tiempos” no ocurre automáticamente. Sólo se le conoce “precisamente en su opaca y ambigua transparencia”⁸. Ellacuría recuerda que en tiempo de Jesús no reconocieron ese signo los sabios de este mundo, los escribas y fariseos, los levitas, sacerdotes y pontífices. Hoy concede que a veces nos lo muestran en televisión o aparece en las esquinas de la prensa, pero “en realidad no tiene publicidad, no se le conoce. Se hace todo lo posible por ocultarlo”. Y da la razón: “Para que no perturbe nuestra tranquilidad occidental y burguesa”⁹. Lo queremos confirmar.

Aceptar el pueblo crucificado como el signo de los tiempos no es fácil para los victimarios, evidentemente. Pero muchos otros dejan de poner sus ojos en esa realidad más real y en su significado. Organizaciones, iglesias, universidades pueden hablar *sobre* la realidad del pueblo crucificado, pero no por mucho hablar sobre las cosas se deja que *las cosas hablen*. Así, no se disciernen ni se interpretan correctamente los signos de los tiempos.

Volvamos a la dificultad. Teológicamente, ver “presencia de Dios” en el pueblo crucificado es, en definitiva, cosa de fe, de una fe “cara”, como la de monseñor Romero, no de una fe “barata”, sin peso ni aristas. Pero ni siquiera es fácil ver históricamente en el pueblo crucificado el signo de los tiempos. La teología de Juan nos recuerda que la pecaminosidad lleva a la ceguera; pero aun antes de apelar a la pecaminosidad hay que insistir en una dificultad estructural, ambiental, premoral y muy actual: el pueblo crucificado, y las causas que lo llevan a la cruz, es en la medida de lo posible silenciado, maquillado, encubierto, lo que ocurre de diversas formas. En su conjunto hacen que lo evidente deje de serlo.

Sobre la tragedia del mundo se cierne el *silencio*, de modo que instituciones responsables llegan a hacer listas de “las crisis humanitarias *más olvidadas* en los medios internacionales”. En los últimos años ha estado a la cabeza del silencio el horror del Congo.

Cuando el silencio total no es posible se cultiva la *memoria selectiva*. Las tragedias son recordadas en la medida en que afectan a los ricos y poderosos, no a los pobres y oprimidos. El 11-S (2001) y el 11-M (2004) son conocidos: terrorismo en Nueva York y Madrid. El 7-O (7 de octubre, 2001, las democracias bombardearon Afganistán) y el 21-M (21 de marzo, 2003, nuevos bombardeos contra Irak) son olvidados. De los pobres no se guarda memoria —en flagrante

8. I. Ellacuría, “Discernir ‘el’ signo de los tiempos”, *óp. cit.*, p. 58.

9. *Ibidem*.

contradicción con lo que hace Dios—. Como decía Guamán Poma: “Dios, del más chiquito guarda memoria”. Los ciudadanos de Estados Unidos “tienen calendario”: el 11-S. Sus ciudadanos “existen”, “son”. Afganistán e Irak “no tienen calendario”, ni el 7-O ni el 21-M. Sus ciudadanos “no existen”, “no son”.

El *encubrimiento* se cultiva de diversas formas y se impone con la naturalidad con que se respira. De manera muy importante ocurre cotidianamente a través del lenguaje. A la muerte por hambre se llama *crisis alimentaria*, siendo asesinato, como insiste Jean Ziegler. Para describir la realidad actual se consagra el término globalización —*equidistancia, igualdad* de distancia, entre todos los puntos de la superficie del globo y el centro—, con lo que se introyecta subliminalmente que caminamos, con dificultades, sí, pero hacia la equidad, lo cual es absolutamente falso, cuando no exactamente contrario a la realidad. “El mundo se divide en opresores y oprimidos”, dice J. Comblin.

A esa ceguera estructural ayudan dos cosas. Una es la *insensibilidad* estructural. Después de un viaje por América Latina, J. B. Metz denunció que “se está generando y extendiendo un “posmodernismo cotidiano de nuestros corazones que aparta a una lejanía sin rostro al llamado Tercer Mundo”. Existe “una estrategia cultural de inmunización”, “acostumbrándonos a la crisis y a la miseria”¹⁰. Hoy van en aumento grupos y pequeñas instituciones con mayor sensibilidad y conciencia, pero todavía no hay una vacuna eficaz contra la inmunización estructural.

La segunda es una insensibilidad parecida, pero más nociva, pues no es la inacción ambiental ante lo que se nos impone, sino la participación activa, con mayor o menor conciencia, y la responsabilidad en un estado de cosas aberrante. Es la absoluta normalidad con que se acepta el *agravio comparativo* que impera en nuestro mundo. Que seres *igualmente* humanos, viviendo unos junto a otros, posean en forma tan cruelmente *desigual* lo necesario para vivir es ofensa y agravio imperdonables —y una forma de racismo no tenido en cuenta—, y aparece como “lo normal”.

Y lo mismo ocurre con la normalidad con que se acepta la forma cruelmente desigual de usar los recursos que son de todos los humanos. Se suelen denunciar como escándalo —al menos en forma de desahogo— algunas expresiones del agravio comparativo: el despilfarro de recursos para guerras, a lo que se añade el lamento inútil: a cuántos se pudiera dar de comer con ello. Pero otros despilfarros, omnipresentes, cotidianos, se aceptan como lo normal, sin pestañear: la megaindustria de la diversión, ciertamente la del deporte de élite, siempre en expansión.

10. Las citas están tomadas de su artículo “Con los ojos de un teólogo europeo”, *Concilium* 232 (1990), p. 491.

Hace pocos años el costo de 22 jugadores en un partido de fútbol fue de unos 700 millones de dólares, de lo cual informó la prensa deportiva del lugar¹¹ con satisfacción: las cosas van muy bien, parecían decir. Además, se hacían comparaciones entre los recursos de un determinado equipo con los de otros, y se confeccionaba, por orden riguroso, la lista de los más ricos. Todo ello con toda naturalidad, y sin ningún escrúpulo —realidad ésta que ha desaparecido de la conciencia de nuestras sociedades—.

No se les ocurrió *comparar* esa cifra con los recursos que tienen los países más pobres para hacer frente a alimentación, salud, educación... La suma mencionada podía ser un porcentaje elevado del presupuesto nacional de un país del África negra, quizás unas dos veces el del Chad.

De esa forma desaparece automáticamente el agravio *comparativo*. Y desaparece el agujón para mirar al pueblo, crucificado a mano de gentes y estructuras muy reales por el uso cruel de los recursos de este mundo.

Ante esto vienen a la mente las palabras de Marcuse: “Lo irracional se ha vuelto racional”. Las de Pablo: “La cólera de Dios se revela desde el cielo contra quienes aprisionan la verdad con la injusticia” (Rom 1, 18). Las palabras de Jesús en la parábola del ricachón y el pobre Lázaro, y sus palabras finales: “No harán caso ni aunque un muerto resucite”.

1.4. Dos condiciones para la posibilidad de discernir

No es fácil, pues, reconocer al pueblo crucificado, y menos como el signo de los tiempos. Pero el mismo Ellacuría apunta a un camino, que tampoco es nada fácil de recorrer. En conocidas palabras suyas, entender, digamos, en este caso, discernir la realidad del “pueblo crucificado”, consiste en “hacerse cargo de la realidad”, para lo cual mucho ayudará, por supuesto, ir superando las dificultades que acabamos de mencionar. Pero insistía además en otras dos dimensiones del entender, que ayudan al discernir. Estas son “encargarse de la realidad” (momento prático) y “cargar con ella” (momento ético)¹². En la pericoreisis de las tres dimensiones quizás se pueda reconocer al pueblo crucificado y discernirlo como el signo de los tiempos.

Sobre esta pericoreisis, dentro de la cual se conoce al pueblo crucificado, baste recordar dos citas del Ellacuría total. Sobre la primera, cómo “encargarse del pueblo crucificado”, mencionamos simplemente unas palabras suyas en una conferencia en Valladolid, en 1982:

11. Diario *Marca*, 12 de febrero de 2001. En 2009, un equipo de fútbol ha gastado 275 millones de euros en adquirir ocho jugadores.

12. Por nuestra parte hemos añadido un cuarto momento: “Dejarse cargar por la realidad del pueblo crucificado” (momento gracioso).

Lo único que quisiera... son dos cosas: que pusieran Vds. sus ojos y su corazón en esos pueblos que están sufriendo tanto —unos de miseria y hambre, otros de opresión y represión— y después (ya que soy jesuita) que ante ese pueblo así crucificado hicieran el coloquio de san Ignacio en la primera semana de los *Ejercicios*, preguntándose ¿qué he hecho yo para crucificarlo?, ¿qué hago para que lo descrucifiquen?, ¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite?¹³

Ellacuría, como intelectual, universitario, rector, negociador, historizó de diversas formas la espléndida metáfora “bajar de la cruz a los crucificados”, de nuevo caída en el olvido. Pero el *pondus* y las aristas de la metáfora consisten ante todo en poner en primer plano la praxis, como necesaria para salvar al pueblo crucificado y —en lo que ahora insistimos— para conocerlo.

La segunda condición para conocerlo es “cargar con el pueblo crucificado”, lo que hay que explicar un poco más, pues no es tan fácil de entender ni, aun entendido, de aceptar. De hecho, pienso que es muy olvidado.

Comencemos con el hecho real de que Ellacuría “cargó con el pueblo crucificado”. Durante 20 años vivió en trance de cruz: difamación, persecución, amenazas de muerte. Y al final acabó en cruz. Pero no sólo “cargó con la cruz”, sino que en el contexto histórico que le tocó vivir teorizó su significado. En la cruz vio un mal, evidentemente. Pero en ella vio también una necesidad para “encargarse *adecuadamente* de una realidad crucificada”. Es decir, vio de alguna manera “un bien”. Esto no suele ser normal. Sin embargo, Ellacuría lo afirmó sin ambages. En uno de sus últimos discursos, en septiembre de 1989, en un acto que organizó en la UCA, con la presencia de los presidentes Arias y Cristiani, para empujar un diálogo que pusiese fin a la guerra, dijo inesperadamente y con toda naturalidad las siguientes palabras¹⁴:

Mucho ha sido el dolor y mucha la sangre derramada, pero ya el clásico teologumenon de *nulla redemptio sine effusione sanguinis* nos viene a recordar que la salvación y la liberación de los pueblos pasa por muy dolorosos sacrificios.

Esto significa que la salvación tiene que ser comprendida como liberación, ciertamente, pero también como *redención*. Y según la tradición cristiana, y tal como la comprendemos sistemáticamente, a la redención, no a cualquier forma de salvación, le compete, por esencia, cargar con la *cruz*. Al proclamarlo, Ellacuría no defendía ningún tipo de expiacionismo ni de anselmianismo, como si el

13. I. Ellacuría, “Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España”, *Sal Terrae* 3 (1982), p. 230.

14. “Palabras en el Doctorado Honoris Causa en Ciencias Políticas al Presidente de Costa Rica, Dr. Óscar Arias”, texto mimeografiado, p. 6.

sufrimiento —en sí, como ha ocurrido en las religiones, o por exigencia arbitraria de Dios— tuviese un potencial positivo para la salvación. Pero tampoco creía en una liberación *light*, sin dolor, lo que hoy se nos propone con frecuencia: no sería necesaria una conversión con dolor, sino que bastaría un egoísmo administrado inteligentemente.

Hay que recordar que Ellacuría propició una lucha contra el mal de todas las formas posibles, eficaces y éticas. Y buscó mejorar siempre el instrumental para ello, en su caso, generar conocimientos, que funcionen bien instituciones como la UCA, la Compañía, la Iglesia, para cambiar estructuras pecaminosas. Pero comprendió muy bien que quienes fomentan estas luchas contra el mal pueden permanecer de alguna forma “exteriores” al mal que hay que eliminar. Lo combaten “desde fuera”, por así decirlo. Redención, sin embargo —así la entendemos—, es otra cosa. Significa erradicar las raíces más profundas del mal, y para ello hay que luchar contra el mal “desde dentro”.

Esas “cosas” que hay que erradicar son la mentira, la injusticia, el asesinato, la muerte. Los gestores de estos males reaccionan contra quien los quiere erradicar. En este caso el mal no sólo trata de vencer a quien lo combate, sino que lo destroza. Por “redención” entendemos entonces luchar contra el mal en su propio ámbito de realidad, “cargar con el mal desde dentro”, dejar que el mal descargue sobre uno su fuerza destructora y destrozante.

Para el tema de este apartado la conclusión es la siguiente. Si estamos activamente en la realidad de un mundo crucificante, si nos encargamos del pueblo crucificado bajándolo de la cruz y si cargamos con él al intentar redimirlo, en la pericoresis de esos tres momentos, nos podremos “hacer cargo” del pueblo crucificado como “el signo de los tiempos”. Y ocurre con mayor claridad si añadimos un cuarto momento de la intelección, y del discernimiento, que, a mi entender, Ellacuría lo dejó incoado: “Dejarnos cargar por el pueblo crucificado”. Es el momento de gracia. En la pericoresis de la dimensión práxica, ética y graciosa, podemos hacernos cargo del pueblo crucificado y de su significatividad. Y a la inversa, sin esa pericoresis, el pueblo crucificado, central para el “Ellacuría total”, queda fácilmente olvidado.

No sé cómo llegó a esta convicción Ignacio Ellacuría. Pienso que para él, humano, cristiano y jesuita, ver en el pueblo crucificado “el” signo de los tiempos no fue conclusión de razonamiento, sino fundamentalmente *evidencia*. Dicho en el lenguaje de las apariciones del resucitado, la realidad histórica se le dejó ver, *opthe*, en su realidad más profunda, maltrecha, en trance de muerte, y también salvífica, como veremos —lo que no ocurrió a otros que estaban fácticamente ante la misma realidad—. Hubo una “irrupción de realidad” que Ellacuría formuló como pueblo crucificado. Este *caracteriza* a la realidad, y por ello es “signo”, y la caracteriza *muy principalmente*, y por ello es “el” signo, en el

sentido de GS 4. Y en, y con, el pueblo crucificado irrumpió “Dios”. Y por eso es signo en el sentido de GS 11.

1.5. El “siempre” del pueblo crucificado

Todo lo dicho puede causar estupor, pero mayor puede ser el desconcierto cuando Ellacuría afirma que “ese signo es *siempre* el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la *siempre* distinta forma histórica de su crucifixión”. ¿Se puede decir esto responsablemente? ¿Se puede “elear a dogma” ese “siempre”? Hay que recordar que Ellacuría conceptualizó al pueblo crucificado desde lo que vio y vivió en El Salvador durante décadas. Pero ni esa geografía ni ese tiempo limitó su visión. Más bien le movió a extender la mirada a toda América Latina y al Tercer Mundo, a su pasado y a su futuro. Descubrió lo esencial de la crucifixión como *opresión* y *represión*, privación lenta y sistemática, y privación rápida y violenta de la vida.

Mirando hacia atrás, la encontró en la conquista del continente, “encubrimiento” lo llamaba, pues lo que quedó “al descubierto” fue Europa, España, Portugal y la Iglesia romana. En castellano castizo dijo que los conquistadores “le han dejado como a un Cristo”¹⁵, metáfora teológica y acertada, pues remite a la condición de “crucificado”. Y el “siempre” se siguió imponiendo, pues “se repite la misma historia con nuevos protagonistas”¹⁶. Mirando hacia delante, ya hemos recordado cómo vislumbraba el futuro en sus últimos días. Hasta el final sostuvo que vivimos en “una civilización gravemente enferma”, que nos encamina hacia un desenlace fatídico y fatal. Nada le hizo borrar el “siempre” que escribió en 1981.

Para comprender lo que quería decir Ellacuría me vienen dos nombres a la mente. Uno es René Girard. Visto en perspectiva histórica, piensa que “nunca una sociedad se ha preocupado tanto por las víctimas como la nuestra, (...) fenómeno (que) carece de precedentes”¹⁷, lo cual pudiera ser comparable a lo sucedido en el tiempo eje, siglos VIII al VI a. C., del que habla Jaspers. Y Casaldáliga afirma que “la Humanidad se mueve y está dando un giro hacia la verdad y la justicia. Hay mucha utopía y mucho compromiso en este planeta desencantado”¹⁸.

Pero esto no quita que no haya que seguir mencionando, de alguna forma, hoy de forma importante, el “siempre”. Girard habla de mayor compasión, pero añade que “solo se trata de una gran comedia”¹⁹, y no quiere “exonerar al mundo en

15. I. Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?”, *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (1990), p. 278.

16. *Ibíd.*, p. 271.

17. R. Girard, *Ve a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, 2002, p. 209.

18. P. Casaldáliga, “Utopía necesaria como el pan de cada día”, 20 de enero de 2006.

19. R. Girard, *Ve a Satán caer como el relámpago*, *óp. cit.*, p. 209.

que vivimos de toda censura”²⁰. Y Casaldáliga prosigue el texto citado con estas palabras:

Hay más riqueza en la Tierra, pero hay más injusticia. África ha sido llamada “el calabozo del mundo”, una “*Shoá*” continental. 2.500 millones de personas sobreviven en la Tierra con menos de 2 euros al día y 25.000 personas mueren diariamente de hambre, según la FAO. La desertificación amenaza la vida de 1.200 millones de personas en un centenar de países. A los emigrantes les es negada la fraternidad, el suelo bajo los pies.²¹

Nuestra civilización sigue, pues, “gravemente enferma”. En palabras de Jean Ziegler, está “amenazada de muerte”²², tanto la de la vida material como la del espíritu. Eso es, pienso, lo que Ellacuría quería decir con “siempre”. Se sigue sin tomar en serio la crucifixión, ni a los crucificados y su pecado. Desde hace algunas décadas se insiste en que se puede vislumbrar una disminución importante de la pobreza y se puede soñar incluso —aunque la crisis actual impide alardear de ello— con su desaparición en China e India. Pero sea de esto lo que fuere, no hay que olvidar que los reveses de los planes del milenio para la lucha contra la pobreza son espeluznantes, y que el inmenso agravio comparativo entre ricos y pobres aumenta escandalosamente. Y que cuando disminuye, como en China, se pagan grandes precios en deshumanización y en amenazas de nuevos imperialismos.

Personalmente, pienso que, aun desde un punto de vista analítico, el “siempre” de Ellacuría es verosímil, sobre todo cuando a la insatisfacción de las necesidades básicas de los pueblos se añade la indignidad a la que se les condena, la deprecación de sus culturas y el aberrante agravio comparativo mencionado, como insulto permanente. Se mantiene la voluntad de que la civilización de la riqueza viva “siempre” como destino metafísico de algunos pueblos.

De todas formas, si la audacia del “siempre” de Ellacuría resulta excesiva, veamos en ella al menos una denuncia de la deshumanizante trivialización de la realidad —lo de África “es normal”— y la necesidad de estar siempre atentos a la negatividad de la historia. Veamos en Ellacuría a un “maestro de la sospecha”, de los que ya no abundan ni son deseados como necesarios. Veamos indignación de que democracias, y también bastantes iglesias, tomen tan a la ligera la crucifixión de los pueblos. Y veamos, sobre todo, compasión. Esta debe tomar la forma de lucha por la justicia, pero sin olvidar que todo comienza con la honradez con

20. *Ibíd.*, p. 210.

21. P. Casaldáliga, “Utopía necesaria como el pan de cada día”, *óp. cit.*

22. “Está amenazada de muerte por el gran capital financiero internacional, que pretende que la mano invisible del mercado es la única y suprema autoridad de la historia” (Jean Ziegler, relator especial de Naciones Unidas para el Derecho a la Alimentación, “Entrevista”, *El País*, 9 de mayo de 2005).

lo real, dejando al pueblo crucificado ser lo que es, versión secular del teológico “dejar a Dios ser Dios” barthiano.

2. La salvación que viene de abajo. En especial *la civilización de la pobreza*

Es el segundo tema olvidado, más todavía que el anterior. Ellacuría analizó la salvación que viene de abajo desde una doble perspectiva: (a) *el Tercer Mundo* ofrece impulsos de salvación al *Primer Mundo*; y (b) *la civilización de la pobreza* puede —y solo ella— superar la grave enfermedad que produce *la civilización de la riqueza*. Recordemos antes su reflexión fundamental de que la salvación viene de abajo en la presentación del siervo doliente.

Este siervo es varón de dolores, acostumbrado al sufrimiento, llevado a la muerte sin defensa y sin justicia, desestimado, despreciado por todos. No solo no se le considera como posible salvador, sino que, al contrario, es tenido por leproso, condenado, herido de Dios y humillado. Es abominación ante Dios: le dieron sepultura con los malhechores y fue contado entre los pecadores. Pero su sufrimiento y su muerte inocente traen salvación. Lapidariamente, comenta Ellacuría: “¡Sólo en un difícil acto de fe el cantor del siervo es capaz de describir lo que aparece como todo lo contrario a los ojos de la historia!”²³.

A pesar de la locura conceptual, Ellacuría trató de historizar —desde la realidad— la salvación que hoy trae el siervo, lo que rara vez se hace en la academia. En concreto se esforzó en mostrar cómo y en qué sentido el mundo de los oprimidos puede salvar al mundo de sus opresores, como veremos enseguida, lo cual “el Ellacuría total” hizo más en textos-discursos que en textos puramente conceptuales. Pero antes recordemos una afirmación programática suya.

Hay signos de que los pobres son evangelizadores, son salvadores. La espléndida experiencia de las comunidades de base como fermento de renovación de la Iglesia y como factor de transformación política, el ejemplo no puramente ocasional de “pobres con espíritu”, que se organizan para luchar solidaria y martirialmente por el bien de sus hermanos, los más humildes y débiles, son ya prueba del potencial salvífico y liberador de los pobres.²⁴

Y con frecuencia reconocía el potencial salvífico de los pobres también para la UCA. Esta “trabaja desde la luz y en la luz que las mayorías de oprimidos del

23. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), p. 326.

24. I. Ellacuría, “Pobres”, en C. Floristán y J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, p. 796. Ellacuría recuerda la afirmación de Puebla: los pobres “han comenzado a organizarse para una vivencia integral de su fe y por tanto para reclamar sus derechos” (Puebla, n.º 1137). Y comenta: “La fe los constituye así en fuerza política de liberación” (*ibídem*).

mundo derraman sobre todo él para enceguecer a unos, pero para iluminar a otros”²⁵.

2.1. La salvación que viene de los pobres y oprimidos del Tercer Mundo

El Tercer Mundo ofrece luz para ver la verdad. Isaías dice que el siervo es “luz” para las naciones (cfr. Is 42, 6; 49, 6, aunque en estos dos cantos no se trata todavía del siervo *sufriente*). En nuestros días, dice Ellacuría, el Tercer Mundo ofrece luz al Primer Mundo para que éste se vea en su verdad, sin la cual se deshumaniza todavía más. Y lo explicó con dos metáforas muy pensadas. El Tercer Mundo es como un espejo invertido, sin la calidad de un buen espejo, sino todo lo contrario. Pero mirándose en él, el Primer Mundo se conoce en su verdad más profunda, la que intenta ocultar o disimular. Y es que el Tercer Mundo no es algo exterior al Primer Mundo, sino producto de sus manos. Por lo que produce, el Primer Mundo conoce lo que es. Esto aparece con más claridad en la segunda metáfora: el Tercer Mundo es lo que aparece en el coproanálisis, examen de heces, del Primer Mundo. Los pueblos crucificados que aparecen en ese examen muestran la verdad de su estado de salud. Es un diagnóstico lúcido, en lenguaje de la medicina, y no por metafórico, debe ser olvidado. Lo repitió hasta su último discurso.

Muchas instituciones y organismos internacionales piensan conocer y comunicar la realidad de nuestro mundo. Algo pueden hacer. Pero no hacen a cabalidad ninguna de las dos cosas. Persisten la ceguera del Primer Mundo en ver y el miedo a comunicar. La salvación, por el contrario, proviene de *mirar al Tercer Mundo* y de *mirarse en* el Tercer Mundo.

El Tercer Mundo tiene un potencial para mover a conversión. Para saberse como es, el Primer Mundo necesita una sacudida que le despierte de su egoísmo, arrogancia, conciencia de destino manifiesto, y antes que nada que le despierte del sueño en que vive, exigencia comparable a la de Kant de “despertar del sueño dogmático”. Ponerse ante el “Tercer Mundo” puede ayudar a despertar y a actuar. Puede ser la sacudida necesaria.

“Sacudir” es lo que hizo el fraile dominico Antonio Montesinos, en 1511, en La Española. En el tercer Domingo de Adviento puso ante los ojos de los encomenderos el horror y muerte que infligían a los indígenas. Intentó meterles el miedo en el cuerpo con sus palabras iniciales. “Todos estáis en pecado mortal. En él vivís y en él morís”. Y terminó cual otro Kant echándoles en cara su sueño preilustrado: “¿Cómo estáis en sueño tan letárgico dormidos?”. Vivir en sueño letárgico dormidos ante la crucifixión que se inflige a los pueblos es vivir en

25. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, *óp. cit.*, p. 1076.

condenación. Verlo cara a cara puede generar conversión, como le ocurrió a Bartolomé de Las Casas.

El Tercer Mundo convoca a la solidaridad. En el norte, "solidaridad" se ha convertido en *lenguaje* "biensonante". Se debe promover, y, así, hasta la *globalización* puede ser presentada más elegantemente. Pero visto desde el sur, el 0.7, las promesas del milenio, no son solidaridad entre humanos, sino la mayoría de las veces mentira e hipocresía, intento de acallar la propia conciencia. De las ONG, como fenómeno relativamente nuevo, unas pueden expresar verdadera solidaridad humana, otras no. Por lo que toca a la solidaridad de las iglesias muchas veces tiene raíces añejas y humanas, otras no tanto.

Ya lo hemos dicho. Para vivir en solidaridad, el Primer Mundo necesita despertar de su egoísmo, arrogancia, conciencia de destino manifiesto. Es un despertar más difícil que el despertar del sueño "dogmático", el cual se va abriendo paso en la humanidad. Hay que despertar del sueño —pesadilla, más bien— "de cruel inhumanidad". Ponerse delante del "pueblo crucificado" puede ayudar a despertar y a actuar.

El *origen* último de la solidaridad no está en las decisiones de Naciones Unidas o de la Comunidad Europea, ni en una exigencia ética universal siquiera —en cuanto origen último real—, en libros sagrados, o doctrinas sociales eclesiales. El origen está en el sufrimiento real de pobres y víctimas. Eso es lo que puede cuestionar, pero también atraer. Y, entonces, se genera un dinamismo de mutua referencia y ayuda que lleva a saberse humanos aquellos que convocan, al sentirse aliviados o ayudados, y a saberse humanos los convocados, al sentirse acogidos. Genera familia de humanos.

Mi convicción es que el pueblo crucificado, y no otra cosa, es lo que ha generado solidaridad, y una solidaridad específica. Quienes vinieron a El Salvador (o a otros lugares del Tercer Mundo) para "dar" a los pobres y las víctimas de quienes habían tenido noticia, se encontraron con que "recibían" de ellos. Y recibieron "más" de lo que daban y a un nivel más elevado de la existencia, como reconocen muchos: sentido de la vida, desleído y en declive en el Primer Mundo. Y recibieron también, o recuperaron, o robustecieron su fe —o al menos volvieron a respetarla—. Solidaridad es, entonces, *llevarse mutuamente los desiguales*, los pobres y empobrecidos y los no-pobres y empobrecedores, dando "unos a otros" y recibiendo "unos de otros" lo mejor que tienen para llegar a estar "unos con otros"²⁶.

El Tercer Mundo está transido de esperanza contagiosa. De ello hay que hablar con mucho cuidado, indudablemente. No ocurre mecánica ni idílicamente.

26. Lo analizamos en detalle en "Conlleaos mutuamente". Análisis teológico de la solidaridad cristiana", en *El principio misericordia*, San Salvador, 1993, pp. 211-248.

Pero ocurre a veces y con gran intensidad, mayor que en el Primer Mundo, en el que pueden existir expectativas y optimismo basados en cálculos. Hemos mencionado la conversión y solidaridad que genera el pueblo crucificado, sin haber citado literalmente a Ellacuría, aunque lo hemos hecho en fidelidad a su pensamiento. A él volvemos ahora explícitamente al mencionar la esperanza en los momentos propicios, histórica y eclesialmente, de los ochenta. Retomamos dos textos programáticos y vigorosos del Ellacuría total. Son de 1989, de plena madurez, por lo tanto. El primero es de su último discurso. De los pobres y oprimidos —no se menciona a otros— se dice que tienen la capacidad de “esperanzar” a quienes quieren revertir la historia:

Lo que queda por hacer es mucho. Sólo utópica y esperanzadamente uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección.²⁷

El segundo texto es de diáfana utopía y escalofriante profecía. Apunta a lo que en pobres y oprimidos puede generar esperanza: la sangre martirial derramada. En el Primer Mundo, por el contrario, no hay esperanza, sino que lo que realmente existe es miedo, afirma Ellacuría. No da la razón, pero se la puede inferir: en ese mundo falta un mínimo de sangre martirial, fruto de la lucha por la justicia —heridas y cicatrices, al menos—. En su lugar, junto a otros deseos legítimos, se busca el “buen vivir” y “el éxito”, y se da por evidente que en eso culmina la calidad de vida. Pero esta no genera esperanza.

Toda esta sangre martirial derramada en El Salvador y en toda América Latina, lejos de mover al desánimo y a la desesperanza, infunde nuevo espíritu de lucha y nueva esperanza en nuestro pueblo. En este sentido, si no somos un “nuevo mundo” ni un “nuevo continente”, sí somos, claramente, y de una manera verificable —y no precisamente por la gente de fuera— un continente de esperanza, lo cual es un síntoma sumamente interesante de una futura novedad frente a otros continentes que no tienen esperanza y que lo único que realmente tienen es miedo.²⁸

Relacionar esperanza histórica y martirio es audaz. No ocurre casi nunca. En la teología convencional, el momento de esperanza, dentro de la Pascua, suele ser remitido a la Resurrección de Jesús, pero no a la cruz, con excepción de unos pocos, como J. Moltmann.

Ellacuría escribió con convicción evangélica que los cristianos deben estar dispuestos a ser “los primeros y más arriesgados (...) hasta el martirio”²⁹. Pero

27. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, *óp. cit.*, p. 1078.

28. I. Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina”, *óp. cit.*, pp. 281 y s.

29. I. Ellacuría, “Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora”, *Concilium* 215 (1988), p. 88.

esta disposición no la concibió como pura exigencia. Y lo hizo ciertamente sin masoquismo, y con la convicción —basada en la experiencia— de cuánta vida, conversión, entrega y esperanza genera para las iglesias y para los pueblos.

2.2. La civilización de la pobreza

2.2.1. Alternativa dialéctica de las civilizaciones

En mi opinión es lo más original del pensamiento del “Ellacuría total” en su madurez. Hoy se dice “otro mundo es posible”, pero Ellacuría antes hubiese insistido en “otro mundo es necesario”. Y no cualquier mundo “otro”, sino que es necesario “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”³⁰. Y esa historia revertida y necesaria deberá estar configurada por *la civilización de la pobreza*. Sobre ello insistió en cuatro textos en sus últimos siete años³¹; textos, pues, de madurez. Le oí decir: “La formulación teórica de la solución la tengo clara: es la civilización de la pobreza. Hacerla realidad es muy difícil”. Y estaba convencido de la originalidad del concepto.

Ya he dicho que es un tema “olvidado” y de no fácil comprensión. Para comprenderlo es necesario ver la necesidad de la *civilización de la pobreza* como superación *dialéctica de la civilización de la riqueza*, dados los males que ésta produce. Con durísimas palabras describió la hondura del descalabro del mundo en el discurso de 1988, lo que, como hemos visto, se descubre desde el Tercer Mundo: “La exterioridad del Tercer Mundo [pobreza] descubre así y denuncia la interioridad del Primer Mundo [riqueza], algo que no se quiere mirar porque pondría en trance de locura o de conversión toda una forma de ser y de hacer”³². Para no enloquecer se necesita *otra forma de ser y hacer* distinta y contraria, lo que puede ocurrir desde la pobreza, debidamente comprendida.

Por lo que toca a la *expresión*, en un principio Ellacuría hablaba de la *cultura* de la pobreza, pero abandonó ese lenguaje cuando un amigo jesuita le dijo que en las ciencias antropológicas era una expresión peyorativa. El término *pobreza*, sin

30. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, *óp. cit.*, p. 1078.

31. I. Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo”, *Concilium* 180 (1982), pp. 588-596; “Misión actual de la Compañía de Jesús”, escrito en 1983 y publicado póstumamente en *Revista Latinoamericana de Teología* 29 (1993), pp. 115-126; “La construcción de un futuro distinto para la humanidad” (discurso pronunciado en la inauguración de un congreso realizado en Berlín, en octubre de 1988: http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/construcci%C3%B3n_futuro_distinto_humanidad.htm); “Utopía y profetismo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989), pp. 141-184, publicado también en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Madrid, 1990; San Salvador, 1991, pp. 393-442.

32. I. Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo”, *óp. cit.*, p. 593.

embargo, no lo cambió aun a sabiendas de que sonaba fuerte y chocante³³. “Para muchos el término resulta desagradable y eso no sólo en razón de la presión ideológica de quienes dominan el mundo y son los beneficiados principales de la civilización de la riqueza, sino porque es un hecho que el mundo en su inmensa mayoría está sumergido en unos niveles de pobreza y de miseria que son inaceptables”³⁴. La razón de no cambiar el término *pobreza* por otro, *austeridad*, por ejemplo, tal como algunos proponen, es que *pobreza*, como realidad objetiva, remite dialécticamente a *riqueza* como su contrario; no así *austeridad*, que en directo remitiría a *derroche*, *despilfarro*, lo cual designa más una actitud subjetiva y no apunta a la raíz objetiva del mal. El mal originante está en *la riqueza acumulada*.

Por lo que toca al término *civilización*, que yo sepa no lo definió con total precisión. A veces menciona la “civilización” junto a “un proyecto general de la humanidad”, o como “un estado de cosas”, o como “el orden de valores que configura el mundo”. En cuanto proyecto *general*, es una realidad abarcadora, desde la cual se deberán comprender los variados elementos de la vida social y personal. En cuanto *orden de valores* remite a cómo le va a lo humano en su globalidad, no solo a lo económico, político y social.

Para definir a una determinada civilización, Ellacuría se fijó, aunque variase la formulación, en dos cosas esenciales: cuál es el *motor fundamental de la historia* y cuál el *principio de humanización* de dicha civilización.

En “la civilización de la riqueza” el *motor* de la historia es la acumulación del capital, y el *principio de humanización* es la posesión-disfrute de la riqueza. En “la civilización de la pobreza” el *motor* de la historia —a veces llamado principio de desarrollo— es la satisfacción universal de las necesidades básicas, y el *principio de humanización* es el acrecentamiento de la solidaridad compartida.

Ambas civilizaciones expresan dos modos específicos de ser humanos, de estar y hacer en el mundo. En concreto, de cómo *vivir* todos, si *unos con otros* o *unos a costa de otros*. Es un proyecto global de humanidad. En conceptualización actual, ambas civilizaciones están emparentadas con una civilización de *exclusión* o con una de *inclusión*. En términos más fuertes, como civilización de *expulsión* o de *admisión*, de *rechazo* o de *acogida*.

33. Todavía en vida de Ellacuría, don Pedro Casaldáliga la retomó: “A la ‘civilización del amor’ debería añadirse aquello que con expresión feliz designó el teólogo jesuita, español, vasco, salvadoreño, Ellacuría, como la ‘civilización de la pobreza” (“A los quinientos años: descolonizar y desevangelizar”, *Revista Latinoamericana de Teología* 16 [1989], p. 118). Pocos años después, don Pedro la ha parafraseado como civilización de la “pobreza solidaria” para al menos poder ser escuchado.

34. I. Ellacuría, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”, *óp. cit.*, p. 1.

En términos teológicos, la civilización de la pobreza remite al *reino de Dios*, a un mundo “hogar para el hombre” (Ernst Bloch), en el que haya vida para los estructuralmente privados de ella, los pobres. Y que estos no sean solo “incluidos” y “acogidos”, sino que estén “en el centro” para inspirar y configurar una sociedad humana, tema que abordó Ellacuría en su concepción de la Iglesia de los pobres³⁵. Es el aporte específico del cristianismo a “la inclusión”.

2.2.2. La civilización de la riqueza

La civilización de la riqueza es lo que configura al mundo actual. El motor de la historia es la acumulación del capital. Y el sentido consiste en “la acumulación poseedora, individual o familiar, de la mayor riqueza posible como base fundamental de la propia seguridad y de la posibilidad de un consumismo siempre creciente como base de la propia felicidad”³⁶.

El juicio de Ellacuría es muy crítico, pero no simplista. “No se niega que tal tipo de civilización, vigente tanto en el Este como en el Oeste y que debe llamarse civilización capitalista —sea capitalismo de Estado o capitalismo privado— ha traído bienes a la humanidad, que como tales deben ser conservados y propiciados (desarrollo científico y técnico, nuevos modos de conciencia colectiva, etc.), pero ha traído males mayores y sus procesos de autocorrección no se muestran suficientes como para revertir su curso destructor”³⁷. Los “males mayores” de esa civilización son que no satisface las necesidades básicas de todos, y, en lo que insistió cada vez con más fuerza, que no genera “espíritu”, actitudes y valores que humanicen a personas y sociedades.

Por lo que toca a lo básico de la vida, insistió en que esta civilización no produce recursos para la vida de todos, ni está pensada para ello. En otras palabras, la civilización de la riqueza no puede ser universal, ni lo intenta, y por ello tampoco es ética. No sé qué diría hoy Ellacuría cuando se vislumbran —siempre con la *crisis* como espada de Damocles— posibilidades de disminuir la pobreza y hacer universal el sustento diario. Pero lo que sigue sin ser universalizable es el nivel y modo de vida de estadounidenses, europeos y japoneses. Consumen tal cantidad de recursos, materias primas y energía que es imposible que la población mundial viva al mismo nivel³⁸.

35. I. Ellacuría, “La Iglesia de los pobres: sacramento histórico de liberación”, *ECA* 348-349 (1977), pp. 707-722.

36. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *óp. cit.*, p. 170.

37. *Ibíd.*, p. 173.

38. No sé si y cuánto han cambiado las cosas, pero hace diez años la economía de Estados Unidos consumía casi la tercera parte de la producción anual global de materias primas minerales para atender el nivel de consumo habitual del 6 por ciento de la población mundial.

Por lo que toca al sentido de la vida, la civilización de la riqueza, en cuanto tal, está basada en y ofrece un espíritu mundano que lleva a la deshumanización. Es la civilización del individuo, del éxito, del egoísta buen vivir. Y el aire que respira el espíritu se enrarece todavía más cuando el occidente que la produce se comprende a sí mismo no sólo como fruto de talento y nobles esfuerzos —en parte reales, a los que hay que añadir una secular y gigantesca depredación histórica—, sino como fruto de una *predestinación*, como antaño se comprendían los pueblos elegidos según las religiones.

Estados Unidos es el paradigma de la civilización de la riqueza, y actúa imperialmente con la naturalidad y prepotencia de quien se cree elegido y tiene un “destino manifiesto”. Convertido en espíritu actuante, deshumaniza. Tiende a generar desprecio en unos y servilismo o respuestas, muchas veces violentas, en otros.

Sin juzgar desde sus posibilidades económicas, sino desde sus posibilidades “espirituales”, digámoslo así, el Ellacuría total dijo que Estados Unidos “tiene una mala solución”³⁹ —lo cual, añadía, es peor que no tener solución, como en el caso del Tercer Mundo—. Y, generalizando, dijo que los países de abundancia “no tienen esperanza” —la cual sí existe en el Tercer Mundo—, sino que “lo único que realmente tienen es miedo”⁴⁰. Sean cuales fueren las mejoras en paliar la pobreza, no se ve cómo puede tener sentido un mundo en el que la parábola del ricachón y del pobre Lázaro sigue siendo *su* parábola, y sin que ese abismo vaya disminuyendo, sino aumentando. La conclusión de Ellacuría es lapidaria: esa civilización sufre un “fracaso humanista y moral”⁴¹.

2.2.3. La civilización de la pobreza

Ellacuría no pretendía la pauperización universal, evidentemente. Si habló de la necesidad de la civilización de la pobreza fue precisamente para combatir la pobreza real que la civilización de la riqueza genera masivamente, y para superar la deshumanización que produce en quienes viven en ella. Por eso, en un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza vio necesario suscitar un dinamismo contrario que lo supere salvíficamente. De ahí la tesis fundamental: la civilización de la pobreza “rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del crecimiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización”⁴².

39. I. Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina”, *óp. cit.*, p.277.

40. *Ibid.*, p. 282.

41. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *óp. cit.*, p. 173.

42. *Ibid.*, p. 170.

No me resulta fácil presentar sistemáticamente la civilización de la pobreza, pero Ellacuría mencionó algunos de sus elementos esenciales, que vamos a enumerar brevemente.

1. Una utopía específica basada en un humanismo materialista transformado por la inspiración cristiana. En su primer artículo afirmó programáticamente que la civilización de la pobreza es “un estado universal de cosas en que esté garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios”⁴³. Esto, que pudiera ser comprendido como una expresión general de utopía, es específico de la civilización de la pobreza, en cuanto ésta está “fundada en un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cristiana”⁴⁴.

Lo primero expresa una forma de habérselas humanamente con lo material. En concreto, supone una determinada comprensión del trabajo, no sólo como medio de producción, sino como cauce de creatividad y realización del ser humano, individual y social. “El trabajo, produzca o no valor, que últimamente se concreta en mercancía, es, ante todo, una necesidad personal y social del hombre para su desarrollo personal y equilibrio psicológico, así como la producción de aquellos recursos y condiciones que permiten a todos los hombres y a todo el hombre realizar una vida liberada de las necesidades y libre para realizar los respectivos proyectos vitales”⁴⁵. Esto no significa identificar sin más la civilización de la pobreza con la civilización del trabajo, pues aquélla es más abarcadora que ésta, como veremos al analizar otros de sus elementos esenciales (solidaridad, espíritu, austeridad humanizadora), pero la incluye importantemente.

Lo segundo expresa que la civilización de la pobreza esté transida de elementos fundamentales de la tradición bíblico-jesuánica. Y en el caso de Ellacuría, también debidamente historizada con la tradición ignaciana de las dos banderas⁴⁶. Se afirma en ella que hay dos caminos que configuran y deciden la vida, la salvación o la perdición, uno que comienza con la *pobreza* y lleva por su naturaleza a la *humanización integral*, y otro que comienza con la *riqueza* y lleva por su naturaleza a la *deshumanización integral*. La pobreza, debidamente historizada, es “principio” de bienes, y además puede liberar de los males de los cuales es principio la riqueza. Y no es casual que entre *jesuitas*, que además son *del Tercer Mundo*, se encuentre la misma intuición. A. Pieris en Asia, E. Mveng

43. I. Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo”, *óp. cit.*, p. 595.

44. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *óp. cit.*, p. 170.

45. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, *óp. cit.*, p. 1077.

46. I. Ellacuría, “Lectura latinoamericana de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio”, *Revista Latinoamericana de Teología* 23 (1991), pp. 128-133.

en África, además de Ellacuría en América Latina, retoman la tesis, y la traducen soteriológicamente: los pueblos e iglesias pobres salvarán a los pueblos e iglesias ricas.

2. *Trabajar desde el mundo real por la civilización de la pobreza.* Ellacuría insiste en que por esa civilización de la pobreza hay que *trabajar*. No basta, por lo tanto, con *predicarla* como profecía contra la civilización de la riqueza, ni siquiera solo con *anunciarla* como buena noticia para los pobres. La solución “no puede estar en un salirse de este mundo y hacer frente a él un signo de protesta profético, sino en introducirse en él para renovarlo y transformarlo hacia la utopía de la tierra nueva”⁴⁷.

En ese contexto proponía dos tareas fundamentales. Una, más comprensible y aceptada en principio, es “crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital”⁴⁸. La otra consiste en robustecer una característica fundamental de la civilización de la pobreza, esto es, “la solidaridad compartida, en contraposición con el individualismo cerrado y competitivo de la civilización de la riqueza”⁴⁹.

En la construcción de la civilización de la pobreza deben implicarse las diversas instancias de la sociedad, atendiendo, según su naturaleza, unas más a la creación de modelos que generan formas y medios de vida; otras, más a la solidaridad entre los humanos. El mismo Ellacuría lo ejemplificó en su gestión como universitario y hombre de Iglesia.

3. *Introducir “espíritu” en la sociedad.* Con la solidaridad nos introducimos en un ámbito de la realidad que no es meramente el de lo eficaz instrumental. Es el ámbito del “espíritu”, de lo eficaz espiritual —lo que me pareció ser, sobre todo en su época de madurez, lo más novedoso del pensamiento de Ellacuría al analizar la realidad social: su insistencia en la necesidad de “espíritu”, que puede ser generado muy principalmente desde abajo, con y por los pobres—. En eso recoge algo fundamental de la tradición cristiana y de las mejores tradiciones latinoamericanas, superadoras de tendencias individualistas disociadoras.

Ya en su primer artículo, Ellacuría insistió en que lo que está fallando no sólo es el orden económico, sino también el orden político y “aun el proyecto general de la humanidad”⁵⁰. Para apuntar a un nuevo proyecto de humanidad se remitió al reino de Dios predicado por Jesús. “Un proyecto de humanidad y de civiliza-

47. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *óp. cit.*, p. 172.

48. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, *óp. cit.*, p. 1078.

49. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *óp. cit.*, p.172.

50. I. Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo”, *óp. cit.*, p. 593.

ción que no tuviera en cuenta la utopía del reino quedaría disminuido no sólo en su proyección trascendente, sino en su realización histórica⁵¹.

Y en su segundo artículo —en un contexto más explícitamente cristiano, pues se trataba de preparar la Congregación General XXXIII de la Compañía de Jesús—, insistió en la realidad del “espíritu” de los humanos y en cómo su lugar natural es la pobreza:

Esa pobreza es la que realmente da espacio al espíritu, que ya no se verá ahogado por el ansia de tener más que el otro, por el ansia concupiscente de tener toda suerte de superfluidades, cuando a la mayor parte de la humanidad le falta lo necesario. Podrá entonces florecer el espíritu, la inmensa riqueza espiritual y humana de los pobres y los pueblos del Tercer Mundo, hoy ahogada por la miseria y por la imposición de modelos culturales más desarrollados en algunos aspectos, pero no por eso más plenamente humanos.⁵²

Son palabras notables. No es cegarse a los males que genera la pobreza real en los pobres, ceguera a la que no era nada dado Ellacuría. Tampoco es fácil detallar qué sea ese espíritu. Pero queda la proclamación audaz: “La inmensa riqueza espiritual y humana de los pobres y de los pueblos del Tercer Mundo”. Ellacuría analizó concienzudamente las diversas dimensiones de los pobres: su materialidad y su ser producto de la opresión, su [posible y deseable] toma de conciencia y organización para superar la pobreza —lo que ya es expresión de “espíritu”—, y su vivir, según un más y un menos, el espíritu de las bienaventuranzas. Unificando la tradición de Lucas y Mateo, son los “pobres con espíritu”.

Y permítaseme añadir una reflexión. En su expresión más paradójica y provocadora, viendo de lejos a los refugiados de Ruanda y de cerca a muchas comunidades salvadoreñas en tiempos de guerra y de terremoto, y en la difícil cotidianeidad de su vida, con temor y temblor, hemos hablado de su “santidad primordial”: su decisión de vivir y de compartir vida⁵³. En medio del abismo del horror son también momentos cumbre de “espíritu”.

Hay que luchar —y hasta dar la vida para erradicar el horror—, también ellos, pero una cosa no quita la otra. Y queda claro que la expresión “calidad de vida” —comprensible, pero producto de la civilización de la riqueza— no ha nacido en el mundo de los pobres, pues presupone que ya hay vida, mientras que los pobres

51. *Ibidem*.

52. I. Ellacuría, “Misión actual de la Compañía de Jesús”, *óp. cit.*, pp. 119 y s. Entiende la pobreza en gran parte como resultado de la explotación. “Pero puede asumirse activa y voluntariamente como un aprovechamiento y distribución de los bienes de la tierra que haga posible el que todos tengan acceso a unos medios materiales y culturales que permitan tener una vida verdaderamente humana” (*ibidem*).

53. J. Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán*, Madrid, 2002, pp. 125-135; San Salvador, 2003, pp. 129-140.

no la dan por supuesto. De ese mundo, sin embargo, sí emergen “impulsos”, cuando no “dinamismos” de vida, antes de que esta quede cosificada y sea pensada, en buena medida, desde y para el consumismo y egoísmo estructural de la civilización de la riqueza. De los pobres puede surgir humanidad, acogida, comunidad, arte, ternura, gozo, cultura, apertura a Dios. También teología.

4. *A la búsqueda de un quicio de la civilización de la pobreza.* Eso, pienso yo, es lo que Ellacuría entendía por la inmensa riqueza espiritual y humana de los pobres. No era simplista ni injusto. Apreciaba y propiciaba los avances en ciencia y tecnología, que pueden ser puestos al servicio de lo humano, y también modelos culturales y expresiones de espíritu de occidente en que éste puede expresarse. Hoy se exaltan —al menos, de eso se habla— valores como la tolerancia y el diálogo, y más la libertad —aunque, unilateralizados, no dejan de tener graves peligros—. También hay avances en solidaridad, aunque a veces de forma vaga y aun egocéntrica, entendida unilateralmente como ayuda al que sufre, más que como dar al, y también recibir del, que sufre. Pero esto no es suficiente. Se necesita un nuevo quicio sobre el que giren de forma humana y civilizada los diversos elementos que configuran a una sociedad. La civilización de la pobreza, que proviene fundamentalmente del espíritu de los pobres —y del de Jesús—, genera valores que, unidos a lo más genuino de las tradiciones civilizatorias del pasado y del presente, puedan crear el nuevo quicio. Y esto supone revertir el dogma incuestionado de que, en definitiva, el mundo girará bien sólo alrededor de la riqueza.

Cuál sea ese quicio, lleno de un nuevo *espíritu*, no es fácil decirlo, pero los siguientes elementos, en base a las bienaventuranzas y a la historia reciente de pueblos como el salvadoreño, quizás puedan ser importantes. (a) Superación del docetismo fundamental de vivir en la irrealidad, en islas de abundancia, ajenos, desentendidos de las mayorías de pobres y oprimidos. (b) La honradez con lo real, superando mentira y encubrimiento con la voluntad de verdad, poniendo nombre a los millones de víctimas y mártires, haciendo memoria de ellos, de cuya savia vivimos. (c) La compasión ante el sufrimiento de inmensas mayorías, denunciando proféticamente la injusticia que las produce. (d) La exigencia de una libertad de y para todos, y por lo que toca a la propia, comprendiéndola en definitiva de modo que nada sea obstáculo para hacer el bien. (e) Cargar con el peso de la historia, cotidianamente y hasta el final. (f) El gozo de sabernos todos hermanos y hermanas, lo que puede ir acompañado de sufrimiento, pero que no puede ser arrebatado por la tristeza. (g) El cuidado de la naturaleza y de toda la creación, con la cual formamos una unidad mayor. (i) La esperanza utópica de un nuevo cielo y una nueva tierra. (j) La apertura a un misterio último —y, para algunos, el salirse de uno mismo, como en la oración de san Francisco de Asís—, y el poner nombre a eso último, Padre, Madre, sin quitarle lo que tiene de inefable y misterioso, Dios.

Al terminar el primer punto afirmamos que lo que dice Ellacuría sobre el pueblo crucificado causa estupor. Lo mismo ocurre con lo que dice sobre la civilización de la pobreza. Terminemos con breves reflexiones no para eliminar el estupor, pero sí para situarlo bien. Ellacuría sabía que sin *poder* no se mueve la historia. En su tiempo, en medio de la lucha popular por construir una nueva sociedad, reconocía la necesidad y la legitimidad del frente-político, pero daba prioridad a la organización-base: "Lo social es más básico que lo político", decía⁵⁴. Y, en definitiva, todo tiene que estar basado sobre "lo humano", lo cual genera espíritu y es eficaz para construir una civilización. Al menos es *conditio sine qua non*.

Por último, puede uno preguntarse de dónde le vino mantener la utopía y formularla como "civilización de la pobreza". De la realidad. Pero iluminó la respuesta. "Hay unos lugares más propicios al surgimiento de utopistas proféticos y de profetas utópicos"⁵⁵. El lugar para pensar la "civilización de la pobreza" no es el mundo de la abundancia, de exaltación del individuo, del éxito y del buen vivir. Menos aún es el mundo de la prepotencia: "Lo real somos nosotros". El lugar en que convergen por necesidad profetismo y utopía es el Tercer Mundo, donde la injusticia y la muerte son intolerables, y donde la esperanza es como la esencia de la vida. Y como hecho histórico hay que recordar que, a diferencia de lo ocurrido en Nicaragua, estas ideas de Ellacuría nunca tuvieron ningún respaldo del poder político. La civilización de la pobreza la pensó desde abajo. En ello sí tuvo tras de sí a monseñor Romero.

Quisiera terminar esta segunda reflexión sobre el Ellacuría olvidado expresando una convicción y un deseo. La convicción es que a Ellacuría lo mataron por combatir la civilización de la riqueza. El deseo es que no le dejemos morir por defender la civilización de la pobreza.

3. "Con monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador"

En el funeral de la UCA Ellacuría dijo: "Con monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador". Y meses después, cuando le pidieron un artículo sobre monseñor, escribió pensadamente: "Fue un enviado de Dios para salvar a su pueblo"⁵⁶.

Las primeras palabras no las dejó escritas, y no han sido muy conocidas; y en ese sentido, no se puede hablar con propiedad de que hayan sido "olvidadas". Lo menciono, sin embargo, porque, desconocidas u olvidadas, son centrales para

54. Sobre ello escribió un importante artículo: "El papel de las organizaciones populares en la actual situación del país", *ECA* 372-373 (1979).

55. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", *óp. cit.*, p. 141.

56. I. Ellacuría, "Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo", *Sal Terrae* 81 (1980), p. 825.

conocer de verdad al Ellacuría total, y porque no tenerlas en cuenta empobrece, ciertamente, a creyentes cristianos, pero pienso que puede empobrecer a cualquier ser humano.

Lo fundamental de la primera frase no es “Dios en sí”, sino su “paso por la historia”. Un paso que ocurre no a través de cualquier realidad, ni siquiera de cualquier buena persona, sino de monseñor Romero, defensor de las víctimas y, por esa razón, víctima él mismo. Lo fundamental de la segunda frase es que el envío de monseñor por parte de Dios es para “salvar al pueblo”. De nuevo, no se trata de cualquier salvación, aunque monseñor se desvivió por la salvación de todos, sino de la del pueblo, despreciado, oprimido, machacado.

El lenguaje de Ellacuría no es metafórico. Expresa la convicción de que existe una realidad última, de que esa realidad puede encarnarse en la historia, y de que esa realidad *pasa* por la historia *activamente*. Para iglesias y creyentes esto es importante, evidentemente, pero en principio puede serlo para cualquier ser humano. La importancia reside en superar la trivialización de la realidad como si en ella no ocurriera lo importante y aun lo absoluto. En moverse a discernir dónde se encuentra realmente algo absoluto, en qué personas o grupos humanos. Y en reconocer que, a pesar de todo, en la historia puede haber salvación. Todo esto se puede aceptar o negar, evidentemente. Pero en mi opinión, si se ignora u olvida, nos empobrecemos todos. En ese sentido, no es bueno olvidar la frase de Ellacuría.

Cómo llegó Ellacuría a esa convicción pertenece a lo más íntimo suyo, pero llegó a ella honradamente, y de algún modo la pudo verificar históricamente, sobre todo al ver cómo el pueblo salvadoreño acogió a monseñor. En efecto, los pobres y las gentes de bien sintieron que con monseñor algo nuevo y sumamente bueno había ocurrido. “Lo que [antes] era una palabra [de monseñor Romero] opaca, amorfa e ineficaz se convirtió en un torrente de vida, al cual el pueblo se acercaba para apagar su sed”⁵⁷. Y con lo nuevo pasó Dios: “Nunca habían sentido a Dios tan cerca, al Espíritu tan operante, al cristianismo tan verdadero, tan lleno de sentido, tan lleno de gracia y de verdad”⁵⁸.

Esto nos lleva al “Ellacuría total” ante *el misterio de Dios*⁵⁹. Con mayor precisión a lo interior de Ellacuría. Y si se pregunta por qué es bueno que no caiga en el olvido, quizás podamos decir lo siguiente. Así como antes hemos

57. *Ibíd.*, p. 829.

58. *Ibíd.*, p. 830.

59. Véase lo que escribí en “Monseñor Romero y la fe de Ignacio Ellacuría”, en J. Sobrino y R. Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría. “Aquella libertad esclarecida”*, Santander, San Salvador, 1999, pp. 11-23; “Carta a Ignacio Ellacuría”, *Carta a las Iglesias* 594 (2009), pp. 6-10.

dicho que su forma de morir puede ayudar a comprender su pensamiento, así también puede ayudar a comprender lo que vivía en su interior.

Siempre he pensado que, en lo interior, ante el misterio de Dios, Ellacuría tuvo que pasar por crisis y oscuridad, y que, por otra parte, por una honradez primigenia con la realidad, siempre se sintió remitido a un misterio mayor. Creo que, como Jacob, luchó con Dios. En 1969, en un encuentro en Madrid, dijo unas palabras que no he olvidado: "Karl Rahner lleva con elegancia sus dudas de fe", con lo cual venía a decir que tampoco para él la fe era algo obvio.

Sobre "lo interior" suyo era más bien reservado, pero algo se podía vislumbrar. Ciertamente, el impacto que monseñor Romero causó en él, diferente a como le impactó un Zubiri o un Rahner. De monseñor Romero nunca se consideró colega, como lo fuera del filósofo y del teólogo. Aunque fueron colegas en la profecía y la misericordia, la utopía y la libertad, Ellacuría no pensó que fuera colega de monseñor en la fe en el misterio de Dios. Monseñor se dirigía a Dios con naturalidad no fingida y eso asomaba en su persona. Ellacuría lo percibió bien. Y ante ello debió sentir asombro y agradecimiento, el gozo de ser "menor", y el deseo de que monseñor le llevase en su fe. Decimos todo ello con tanteos, pues en lo más interior de una persona sólo se puede entrar de puntillas.

A nivel histórico lo podemos constatar. Como pensador excepcional, Ellacuría fue consejero cualificado de monseñor, y éste pudo aprender de aquél análisis teológico y político. Pero incluso a este nivel histórico, en lo más profundo, Ellacuría solía decir: "Monseñor Romero ya se nos había adelantado". En el doctorado póstumo que le otorgó la UCA dijo estas solemnes palabras al recordar la relación de la UCA con monseñor Romero:

En todas esas colaboraciones no hay duda de quién era el maestro y de quién era el auxiliar, de quién era el pastor que marca las directrices y de quién era el ejecutor, de quién era el profeta que desentrañaba el misterio y de quién era el seguidor, de quién era el animador y de quién era el animado, de quién era la voz y de quién era el eco.⁶⁰

Ellacuría vio en monseñor un plus de realidad, y lo dijo con total sinceridad. Por ello, no me sorprendió que, aunque Ellacuría era de carácter conocidamente crítico, y por ello rara fue la persona —aun cuando la apreciase y admirase con sinceridad— que no fuese alguna vez objeto de su crítica, nunca le oí criticar a monseñor Romero. Lo admiró extraordinariamente y lo alabó con total sinceridad. En él encontró inspiración y afinidad en cristología (presencia de Cristo en el pueblo crucificado) y en eclesiología ("el verdadero pueblo de Dios, según

60. I. Ellacuría, "La UCA ante el doctorado concedido a Monseñor Romero", *ECA* 437 (1985), p. 168.

monseñor Romero”, escribió). Pero ya he apuntado a lo más hondo. Vio en monseñor Romero a un hombre del pueblo y a un hombre de Dios.

Sobre dos pilares apoyaba [monseñor] su esperanza: un pilar histórico que era su conocimiento del pueblo al que él atribuía una capacidad inagotable de encontrar salidas a las dificultades más graves, y un pilar trascendente que era su persuasión de que últimamente Dios es un Dios de vida y no de muerte, que lo último de la realidad es el bien y no el mal.⁶¹

Y de un Dios siempre *mayor*, que hace que la historia dé más de sí. Monseñor remitía siempre, en vida y palabra, a ese Dios.

Para él, la historia que solo fuese humana, que solo pretendiera ser humana, pronto dejaría de serlo. Ni el hombre ni la historia se bastan a sí mismos. Por eso no dejaba de llamar a la trascendencia. En casi todas sus homilías salía este tema: la palabra de Dios, la acción de Dios rompiendo los límites de lo humano.⁶²

Monseñor Romero, pienso yo, configuró lo más profundo de lo que Ignacio Ellacuría entendió por fe en lo más hondo suyo. Esto puede percibirse en las últimas palabras de su último artículo de teología. Habla de la civilización de la pobreza y de la nueva Iglesia como reclamos de los signos de los tiempos. Y termina afirmando la dinámica esencial de “la fe cristiana historizada en hombres nuevos, que siguen anunciando firmemente, aunque siempre a oscuras, un futuro siempre mayor, porque más allá de los sucesivos futuros históricos se avizora el Dios salvador, el Dios liberador”⁶³.

En mi opinión, el olvido del pueblo crucificado y de la civilización de la pobreza deben ser superados, pues son merma deshumanizante de profecía y utopía. La fe en el paso de Dios por la historia con monseñor es otra cosa. En libertad y agradecimiento, sin embargo, en relación con el pueblo crucificado y la civilización de la pobreza, puede humanizarnos.

No dilapidemos esa herencia.

61. *Ibíd.*, p. 174.

62. J. Sobrino, “Monseñor Romero y la fe de Ignacio Ellacuría”, *óp. cit.*, p. 9.

63. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *óp. cit.*, p. 184.