

# Método en teología: la lección de Ignacio Ellacuría y de Jon Sobrino

---

**Luiz Carlos Susin\***

**Marciano Guerra**

**Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Brasil**

En los escritos de Jon Sobrino, sea en cristología o en cualquier otro tema, se observa una enseñanza coherente con su método, coherente con las fuentes y con la realidad. Es lo que él suele llamar “honradez” con lo real, que aquí se entiende como realidad social, en particular, la realidad de los pobres, pero también la realidad compleja del mundo como tal. Pues bien, en términos metodológicos, sabemos de la fecunda asociación de Sobrino y Ellacuría. Es difícil imaginar a uno sin el otro, en términos de producción intelectual. En este artículo, vamos a explorar los presupuestos metodológicos de Ellacuría que Sobrino supo aprovechar en su magistral cristología. El texto refiere a las proposiciones metodológicas, implícitamente epistemológicas, que se encuentran en los escritos de Ignacio Ellacuría, jesuita y compañero de vida y de trabajo intelectual de Jon Sobrino.

El método teológico y sus fundamentos epistemológicos constituyen una tarea necesaria y siempre actual, aunque también ardua. Esa tarea acompaña la labor teológica y no puede ser reemplazada por posiciones rápidas y simplistas. En el caso de Ellacuría, visitar de nuevo sus escritos es doblemente necesario. En primer lugar, por su importancia para la teología de Jon Sobrino y la teología latinoamericana en general. Tanto para el desarrollo de la teología de la liberación como por su influencia en diversos teólogos. En segundo lugar, por el contexto teológico actual, en el cual se discute la plausibilidad de la teología de la liberación, mientras se busca una mayor madurez. Esto obliga a mostrar su originalidad y sus características.

---

\* Fue miembro del equipo de redacción de *Concilium* durante los mismos quince años en los que Jon Sobrino fue miembro destacado de dicho equipo.

Ellacuría es el típico jesuita intelectualmente bien formado, con un vasto y multifacético conocimiento, que desarrolla muchas temáticas desde las perspectivas más diversas. Escribe sobre filosofía, teología, política, espiritualidad, diálogo con la cultura y la realidad, en la cual se encuentra inserto, el país que lo adoptó y que él eligió como patria, El Salvador. Sus escritos poseen una gran profundidad y envergadura teórica. De ahí la importancia de estudiar algunas de sus tesis principales sobre el fundamento metodológico de la teología de la liberación.

### 1. El método teológico fundamental

El estudio del método teológico desde la teología de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino exige convicción y seriedad. No es un asunto menor, ni simplemente previo. Puede ocurrir que los teólogos sientan la necesidad de concentrarse inmediatamente en asuntos que parecen más importantes, dadas las necesidades reales de la comunidad eclesial o de la sociedad. Pero eso lleva a trabajar acríticamente, ignorando la necesidad de comprometer la inteligencia en la liberación. No podemos olvidar las cuestiones reales, que comprenden contenidos y praxis. Pero tampoco el método, tal como lo señala Ellacuría<sup>1</sup>.

El método, en primer lugar y aunque sea una obviedad, no está separado del conjunto de reflexiones o, al menos, no puede ser definido previamente para aplicarlo después. Por lo general, ocurre lo contrario: primero se produce y luego se discute su estatuto y se revisan críticamente sus enfoques para recomenzar el trabajo. Ellacuría lo conceptualiza de la manera siguiente:

El método fundamental es el propio modo de pensar y este modo propio de pensar sólo se realiza y se verifica, cuando de hecho ha producido un pensamiento; implica en realidad todo ese pensamiento como fundamentación última de lo que, desde otro punto de vista, aparece como método. El método, desde esta perspectiva, no es sino el aspecto crítico y operativo, reflejamente considerado, de un sistema de pensamiento<sup>2</sup>.

La cuestión no es qué instrumental o método se utiliza en la elaboración teológica. Se trata de algo más radical. Quizás obvio, pero que hay que explicitar. ¿Cuál es la orientación fundamental de la reflexión? Esto es central en la teología de la liberación, porque se confunde con la razón misma de la teología.

El método es, para Ellacuría, la “dirección fundamental totalizante con la cual y desde la cual se debe ejercer la actividad teológica”<sup>3</sup>. Por eso, lo distingue de los métodos parciales o instrumentales. Así, el método trascendental, el

1. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, pp. 187-189 (San Salvador, 2000).

2. *Ibid.*, pp. 187-188.

3. *Ibid.*, p. 201.

analítico, el dialéctico y otros ayudan a una mejor comprensión de la Escritura o la tradición, y señalan maneras para llevar a cabo el trabajo teológico. Pero todos ellos deben estar siempre en función del método "fundamental".

Ellacuría hace dos ejercicios de comparación entre autores. El primero pretende dejar clara la existencia de diferentes *orientaciones fundamentales* en el trabajo teológico. El segundo muestra que puede haber *diferentes maneras de comprender los instrumentos utilizados* por la teología. Ambos recorridos, aunque un poco agotadores, son importantes para comprender la forma de proceder de Ellacuría.

Los dos autores leídos por Ellacuría son Leonardo Boff y Olegario González de Cardedal<sup>4</sup>. Uno es latinoamericano y el otro europeo, por tanto, sus contextos son diferentes. El ejercicio consiste en percibir cómo, aunque ambos tratan temas cristológicos, cada uno recorre un camino diferente, lo cual permite entender lo más característico de la teología de la liberación, en contraposición a la teología europea. El análisis completo de Ellacuría no viene al caso. Lo importante son los aspectos fundamentales que evidencian las diferencias entre esos autores.

El tema elegido por Boff es *la liberación* traída por Jesucristo, entendida como liberación del pueblo oprimido por un sistema de múltiples caras; mientras que González de Cardedal opta por *la preexistencia* de Cristo como cuestión fundamental. El primero coloca la verificación de su perspectiva en la realidad y la praxis comprometida; mientras que el otro apunta a la dimensión individual y contemplativa. El primero se dirige al pueblo de Dios, en su realidad histórica. En él, la teología, la espiritualidad e incluso la evangelización se funden. El otro adopta una aproximación intelectual, orientada a un grupo intelectual y teológicamente familiarizado con referentes metafísicos.

En términos de mediación teórica, González de Cardedal se decanta por la filosofía, más idónea para discutir el sentido; mientras que Boff opta por las ciencias sociales, ya que su interés es la transformación de la realidad como un todo y, junto con ella, de la persona, que siempre está en un contexto social<sup>5</sup>. Hay otros aspectos, pero estos son suficientes para comprender el intento de Ellacuría: mostrar la existencia de *métodos fundamentales*, los cuales se esclarecen cuando distintos autores, en contextos diferentes, abordan los mismos temas. "Como dijimos desde un principio, no estamos juzgando los modelos, sino resaltando las posibles diferencias direccionales que ponen ante los ojos un problema: el de la existencia de modelos distintos de reflexión teológica"<sup>6</sup>.

---

4. Los dos artículos elegidos por Ellacuría fueron escritos para A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños* (Madrid, 1975).

5. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., pp. 191-200.

6. *Ibid.*, p. 200.

En el segundo ejercicio, Ellacuría aborda el problema del conocimiento o de la intelección humana, para lo cual analiza una obra sobre hermenéutica de Emerich Coreth<sup>7</sup> y discute sus conceptos, desde las ideas de Xavier Zubiri. Según Coreth, la intelección posee la estructura del círculo hermenéutico y consiste principalmente en la comprensión del sentido. En pocas palabras, el conocimiento siempre busca el sentido, es decir, la interpretación.

Esta cuestión requiere de más espacio y de mayor atención, porque aquí comienza lo que se puede llamar la fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano<sup>8</sup>. Pero antes, destacamos dos elementos señalados por Francisco de Aquino Júnior, un estudioso de la obra de Ellacuría.

El primer elemento es el empleo que Ellacuría hace del término “método”. Aquino Júnior puntualiza que, para él, el “método teológico fundamental”, una orientación para la tarea teológica, es un momento de lo que se podría llamar el “método teológico total de la teología de la liberación”. Por tanto, en el método *total* de la teología de la liberación hay un método *fundamental* y métodos parciales, o instrumentales<sup>9</sup>.

El segundo elemento es que, “en realidad, Ellacuría no elaboró de forma sistemática, global o total y exhaustiva el método de la teología de la liberación”. Esto no significa que no lo haya trabajado. Al contrario, lo hizo en el ejercicio concreto del método. De hecho, escribió mucho sobre el tema, pero sin abordarlo de manera sistemática. Sus escritos muestran dimensiones o aspectos del tema<sup>10</sup>. Ahora, siguiendo sus intuiciones, podemos examinar la comprensión del método teológico de la teología de la liberación.

## 2. Los fundamentos filosóficos del método de la teología de la liberación

Los fundamentos filosóficos de la teología de la liberación comprenden los procesos de la inteligencia humana o el “inteligir”. En el diálogo con Coreth, Ellacuría muestra cómo entiende esos procesos. Su análisis de la inteligencia humana, en particular, los procesos filosóficos, son amplios<sup>11</sup> y están influidos

7. E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (Barcelona, 1972).

8. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., p. 201.

9. F. Aquino Júnior, *A teologia como intelecção do reinado do Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*, p. 153 (São Paulo, 2010).

10. *Ibid.*, pp. 154-155.

11. Aquino Júnior explica que Ellacuría, aunque no posee un estudio exhaustivo y suficientemente amplio y sistemático sobre el tema, discute esta cuestión de manera explícita. Ya en su tesis de doctorado, Ellacuría dedica la primera parte al problema de la intelección humana en Zubiri. Después, el tema aparece en varios textos teológicos y filosóficos, al punto que Aquino Júnior afirma que “esa es una de las problemáticas centrales y decisivas en su actividad intelectual”. *Ibid.*, pp. 213-245.

por Zubiri, aunque con modificaciones y avances teóricos, según las necesidades del contexto en el cual se sitúa. Aquí interesa la relación de sus reflexiones sobre la inteligencia con el fundamento de la teología, dado que esta es entendida como un momento teórico, por tanto, un ejercicio intelectual, de la praxis eclesial y social, con vistas a la realización del reinado de Dios.

Según Ellacuría, la inteligencia no es solo, tal como se afirma cada vez más, sensibilidad. Aunque el punto de partida del proceso intelectual es un dato *biológico*<sup>12</sup>, no es un ejercicio puramente sensorial. Así, pues, la inteligencia desempeña una función biológica, pero no se circunscribe a ella.

La inteligencia solo actúa desde los sentidos y en referencia a ellos, ante todo, funciones biológicas que sirven primariamente para la subsistencia del ser vivo. Más aún, la inteligencia es, en sí misma, una actividad formalmente biológica, en cuanto que su función inicial, en razón de la cual surgió y en razón de la cual se mantiene en ejercicio permanente, es dar viabilidad biológica al ser humano, individual y específicamente considerado<sup>13</sup>.

La inteligencia es, así, un momento esencial de la constitución biológica global del ser humano. No es ningún reduccionismo, puesto que es una cuestión fundamental de “la vida”. Aunque formalmente se puedan distinguir las características o “notas” de la realidad del ser humano, estas no subsisten separadamente, como si fueran partes o pedazos de la realidad humana. Dicho de otra manera, la inteligencia se da en “unidad primaria con todas las demás notas de la realidad humana”, un *ser vivo*, esencialmente biológico. Más aún, la inteligencia depende de y está condicionada por su condición de *ser vivo*. Según Ellacuría, la inteligencia, desde el principio, fue utilizada por la humanidad para preservar su vida y para preservarla de la mejor forma. Por eso, afirma que esa “realidad física total del hombre es lo primario desde donde el hombre ‘intelige’, conoce y entiende”<sup>14</sup>. Aun las cuestiones metafísicas más sofisticadas, que demandan un elevado ejercicio de la inteligencia, no dejan de lado ese carácter vital de naturaleza biológica.

Aquino Júnior subraya la importancia de este aspecto recordando que millones de latinoamericanos enfrentan diariamente el desafío de viabilizar su vida biológica. “La vida es más que lo biológico, y la intelección tiene muchas otras funciones además de la función biológica. Pero es lo primero y más fundamental y, en el contexto latinoamericano, lo más urgente”<sup>15</sup>. Esta aproximación puede parecer extraña, sobre todo, en contextos donde la vida biológica está garantizada. Sin embargo, su relevancia es evidente en la experiencia de tantas

12. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., p. 206.

13. *Ibidem*.

14. *Ibid.*, pp. 206-207.

15. F. Aquino Júnior, *A teologia como intelecção do reinado do Deus*, o. c., p. 241.

personas cuya principal preocupación es vivir un día más. Por esa razón, la inteligencia “sirve”, ante todo, para sobrevivir biológicamente unas horas más.

Así, pues, según Ellacuría, la inteligencia humana no tiene como primer objetivo formal captar el sentido o comprender el ser, aunque no niega estas finalidades. El carácter biológico de la unidad humana, en su referencia primaria a la vida concreta, remite a “aprehender la realidad y enfrentarse con ella”<sup>16</sup>, a enfrentarse consigo mismo y también con las cosas reales. De la relación de la inteligencia con la realidad se desprenden tres aspectos:

*el hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas —y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas—, un estar “real” en la realidad de las cosas [...]; *el cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia [...]; *el encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia<sup>17</sup>.

El “hacerse cargo de la realidad” es una actividad intelectual, mediante la cual se cae en la cuenta de la realidad y se la toma en consideración, en lo que tiene de “real”, sin quedarse en las ideas y los conceptos. El “cargar con la realidad” señala la responsabilidad y el compromiso con la realidad, constituye el carácter ético del acto intelectual. El “encargarse de la realidad” remite a la praxis, la acción que transforma la realidad, tal como lo señala con fuerza Sobrino<sup>18</sup>.

Estos tres elementos explican cómo entiende Ellacuría la inteligencia humana, a partir de la captación de la realidad. Pero este no es más que el comienzo. El acto intelectual también posee, desde y en esa realidad, un carácter ético y otro transformativo. Por consiguiente, la inteligencia no está cerrada sobre sí misma, ni separada del dinamismo total de la vida humana. Además de la dimensión “noética”, Ellacuría muestra su dimensión ético-práctica. “En cuanto son consideradas como realidad (*hacerse cargo*), las cosas se nos imponen (*cargar*) y ante ellas, tomamos posición, cualquiera que sea (*encargarse*)”<sup>19</sup>. Sobrino agregó, “más por experiencia e intuición que por reflexión teórica”, otra dimensión: “dejarse cargar por la realidad”, o sea, dejarse llevar por ella. Aprender de y beneficiarse de la realidad —con el pueblo, los pobres— es, para Sobrino, una dimensión de la gracia<sup>20</sup>.

Ellacuría afirma a continuación la historicidad de la inteligencia.

16. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., p. 207.

17. *Ibid.*, p. 208.

18. J. Sobrino, *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos*, p. 18 (São Paulo, 2008).

19. F. Aquino Júnior, *A teologia como inteligência do reinado do Deus*, o. c., p. 243.

20. J. Sobrino, *Fora dos pobres não há salvação*, o. c., p. 18.

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<sup>21</sup>.

Este carácter histórico sucede en al menos tres dimensiones, las cuales influyen en el método teológico. La primera es el *desde dónde* se realiza la actividad<sup>22</sup>, dado que la actividad de la inteligencia está siempre “condicionada por el mundo histórico en que se da”. En el sentido zubiriano, él mismo está condicionado por determinadas posibilidades teóricas. Es una realidad de la cual es necesario darse cuenta. El condicionamiento histórico y real es un dato. Por tanto, en la intelección, en concreto, en la teológica, ese condicionamiento se puede admitir o no, reconocer o no.

Ellacuría afirma que, además de la dimensión contemplativa o de interpretación del sentido, la inteligencia posee una dimensión *práxica*, la cual “viene de y va a la configuración de una determinada estructura social”. No se trata de restringir la intelección, sino de vincularla a lo que de hecho está unida: “es un momento estructural de una totalidad histórica, socialmente condicionada por determinados intereses y, en general, por determinadas fuerzas sociales”<sup>23</sup>. No se trata de un problema anterior, sino de la simple constatación de que todo ejercicio intelectual no deja de estar relacionado con los intereses de los diversos grupos y las coyunturas, no solamente las socioeconómicas.

La tercera dimensión es la referencia a la praxis. Todo conocimiento humano refiere a ella. Y lo contrario también es válido: la praxis realmente humana, no la mera reacción a otro dato, contiene un momento de intelección. El contacto con la realidad no debe servir solo para comprobar o aplicar los conocimientos, sino también para ponerse en contacto dinámico con dicha realidad<sup>24</sup>.

Estas reflexiones permiten concluir que la teología es siempre una actividad que se lleva a cabo en un contexto, en una realidad situada, en una circunstancia social y eclesial. No se trata simplemente de una novedad, sino de ayudar a la teología de la liberación a comprender mejor su identidad y su método, así como a “desideologizar” conceptos que prescinden de esa dimensión, algo a lo cual Ellacuría otorga gran importancia.

Esto no es ninguna ingenuidad, porque persiste una mentalidad que coloca a la teología por encima de la historia y, de esa manera, trata cuestiones inmutables sin referencia a la realidad circundante.

---

21. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., p. 209.

22. *Ibid.*, pp. 209-210.

23. *Ibid.*, p. 210.

24. *Ibid.*, p. 211.

Es, pues, una ingenuidad más o menos interesada creer que la teología goza de un estatuto especial que la hace inmune a todo condicionamiento desfigurador, al menos cuando no se refiere explícitamente a cuestiones prácticas. [...] la teología, aun como puro ejercicio racional, carga con todos los tributos que son propios de ese ejercicio, entre otros, el de llevarse a cabo desde una realidad limitada e interesada al servicio de unos intereses determinados<sup>25</sup>.

El interés primordial de Ellacuría no es la necesaria crítica a ciertas aproximaciones teológicas por su pretendida “razón teológica pura”. Sino que toda teología necesita tener presente su dimensión histórica, ya que está situada en un contexto específico y, en consecuencia, adopta posturas, explícitas o no, de carácter social y político.

Por lo general, este problema se resuelve con el recurso a la revelación y, en el catolicismo, en particular, al magisterio oficial. Así, la revelación y el magisterio oficial comprobarían la veracidad de las afirmaciones, “exentas” de tergiversación. Ellacuría rechaza esta idea, porque también ellos se encuentran en el ámbito de la fe —por tanto, en una esfera donde la opción no puede ser excluida— y son históricos. La estructura de la revelación es historia y, por tanto, su interpretación no es unívoca. Obviamente, esto vale también para el ejercicio del magisterio eclesial. Contra la acusación de relativismo, Ellacuría responde que no se trata de relativizar la fe ni la reflexión teológica, sino de estar alerta para no caer en ingenuidades<sup>26</sup>. Por tanto, el carácter histórico y socialmente limitado de cualquier actividad humana también forma parte de la actividad teológica y no puede ser simplemente ignorado u ocultado.

De aquí se desprende la necesidad crítica de “descentralizar” y “desoccidentalizar” la fe y la teología cristianas. En Europa, el cristianismo asume una forma determinada en la Iglesia y la teología. Sin duda, esa forma es necesaria, pero no es la única, ni la mejor. La fe se “historizó” en los desarrollos históricos de Europa. Pero este proceso tiene un significado particular. Si bien la fe asume necesariamente unas formas históricas concretas, estas no pueden identificarse con aquella. No es más que una forma de vivirla e interpretarla. La teología de la liberación, desde el principio, intentó aclarar esta cuestión. Según Ellacuría, “recupera el universalismo histórico al romper el límite occidental y actualizar posibilidades inéditas de la fe”<sup>27</sup>. La teología de la liberación reconoce explícitamente “el carácter político de su discurso y su intención histórica dentro de la praxis social”<sup>28</sup>. Esto es bastante interesante, dado que muchas teologías no se preguntan por el contenido político de sus discursos, ni hasta qué punto divinizan

25. *Ibid.*, p. 165.

26. *Ibid.*, p. 166.

27. *Ibid.*, pp. 30-33.

28. *Ibid.*, p. 166.

o demonizan las realidades históricas. Más aún, no se preguntan por qué callan en ciertas situaciones y se limitan a hablar de lo divino, lo que ya es, en sí mismo, una posición política y social.

Ellacuría encara esta cuestión con mucha seriedad, tanto para él mismo como para toda la teología y, en especial, para la teología de la liberación. “La actividad teológica tiene un estricto carácter social, carácter que si no se asimila críticamente, puede llevar a graves desvíos teológicos”<sup>29</sup>. Existen al menos tres razones por las cuales es necesario reflexionar sobre el carácter social del conocimiento teológico.

La primera es que la teología es una actividad condicionada al servicio no solo de la fe, sino también de una institución. Al igual que cualquier institución, la Iglesia tiene sus propios condicionamientos sociales e históricos, resultado de procesos y contextos históricos, los cuales se configuraron de una manera determinada a lo largo de los siglos<sup>30</sup>. Esto no es, *a priori*, bueno ni malo. Es un hecho. Al contribuir con una institución y al dejarse alimentar por ella, la teología carga con un fuerte carácter social. No hay que olvidar que, como institución, la Iglesia interactúa con diversas fuerzas sociales e históricas.

La segunda razón es que el quehacer teológico utiliza diversos recursos teóricos, los cuales tienen límites e ideologías, cuyo grado de influencia varía. La tercera razón es el carácter social de la teología. En efecto, el quehacer teológico es histórico, tanto por su propia índole como por la realidad a la cual responde<sup>31</sup>. Por un lado, posee el carácter opcional propio de la fe, pero, por otro lado, está vinculado a la comunidad de fe donde se lleva a cabo.

De aquí surgen cuestiones importantes: el *para qué* y el *para quién* del quehacer teológico. Cuestiones que se compendian en otra: a quién sirve lo que hacemos y para qué sirve lo que hacemos. Estas preguntas tienen una prioridad absoluta, en orden a determinar lo que debe ser la actividad teológica, en cuanto a sus temas y el modo de enfocarlos y proponerlos<sup>32</sup>.

La cuestión clave es “al servicio de quién” está la producción teológica. No se trata del destinatario de los escritos y la docencia. La teología, para ser realmente cristiana y eclesial, debe preguntarse por el lugar donde desea situarse y por las realidades sociales a las cuales desea contribuir y reforzar.

---

29. *Ibid.*, p. 214.

30. *Ibidem.*

31. *Ibidem.*

32. *Ibidem.*

### 3. Qué es la teología de la liberación

El siguiente paso es mostrar, limitadamente, cómo entiende Ellacuría la teología de la liberación, dónde debe situarse social y eclesialmente, y a quién debe servir. Los textos son diversos y sus tesis requieren de cierta interpretación, pero sin desconocer la línea coherente de su pensamiento, gracias a su método. En particular, seguiremos el artículo titulado “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”<sup>33</sup>.

La teología de la liberación es, para Ellacuría, una reflexión *ideológica*, en el sentido reflexivo o intelectual, de la praxis eclesial. No es, pues, una tarea independiente, sino que se encuentra inserta en la comunidad eclesial. Esta idea básica se encuentra en el título del artículo citado y en diversos textos. La praxis eclesial la “toma [...] en un sentido amplio, que abarca todo el quehacer —de algún modo histórico— de la Iglesia, entendida como comunidad de personas que de una u otra manera realiza el reino de Dios”<sup>34</sup>. Esta praxis es, claramente, una exigencia de la fe, cuyo centro se encuentra en la experiencia de “un Dios que se hace presente en la historia”<sup>35</sup>. Así, pues, la teología, para Ellacuría, no se sitúa fuera de la Iglesia, aunque conserva su legítima autonomía. Está a su servicio, pero entendida como comunidad de creyentes, orientada a la realización del reino de Dios. Esa realización lo muestra con más claridad.

La teología de la liberación se entiende a sí misma como reflexión desde la fe sobre la realidad y la acción histórica del pueblo de Dios, que sigue la obra de Jesús, en el anuncio y en la realización del reino. [...] Su carácter de reflexión no le priva de ser una acción, y una acción del pueblo de Dios<sup>36</sup>.

El momento de reflexión sobre la acción del pueblo de Dios se da desde la fe. Por tanto, aquel está al servicio de este pueblo, que también sirve al reino de Dios. No se trata simplemente de contenidos de fe ni de la Iglesia, en cuanto una institución más<sup>37</sup>. Aun cuando se distingue el momento propio de la intelección, este no está separado de la acción eclesial como un todo, ya que ambas están al servicio del reino de Dios.

Adicionalmente, es preciso tener en cuenta que la praxis eclesial no está fuera del mundo, ni tiene la pretensión de englobar la realidad. Por eso, se inserta en un ámbito más amplio, el de la praxis histórica. Obviamente, la acción de la Iglesia no es el todo de dicha praxis. Si bien, en los tiempos de la cristiandad, la Iglesia

33. I. Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978), 457-476.

34. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., p. 167.

35. *Ibid.*, p. 171.

36. I. Ellacuría, *Escritos teológicos II*, p. 453 (San Salvador, 2000).

37. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., p. 233.

intentó determinar el curso de la historia, esa pretensión es un sinsentido, porque el proceso de la realidad histórica está conformado por diversas fuerzas. Ahora bien, eso no significa que la Iglesia deba permanecer fuera. Al contrario, debe ponerse al servicio de la praxis histórica, porque el reino de Dios se realiza en la historia, incluso salvaguardando su reserva escatológica<sup>38</sup>.

Es necesario, por tanto, prestar atención al lugar social en el cual la Iglesia se sitúa. La teología, en cuanto momento reflexivo de una praxis eclesial, debe estar atenta para no caer en enfoques hipotéticos o irreales, como pretender abordar toda la acción eclesial. Asimismo, al encontrarse en la historia, la praxis eclesial se halla inserta en un contexto conflictivo, constituido por matices diversos, no solo por la división entre buenos y malos. Aun así, la Iglesia necesita saber qué praxis desea desarrollar. En términos de la teología de la liberación latinoamericana, la teología puede ser peyorativamente ideológica, si favorece dinámicas opresoras. Pero es positivamente ideológica, "cuando pretende participar de forma positiva en la práctica eclesial y cuando responde, justifica y apoya aquella praxis que favorece el lado de los oprimidos"<sup>39</sup>.

Por consiguiente, es fundamental articular de manera adecuada la relación entre la teología y la práctica eclesial. Esto no anula las motivaciones más personales, incluso psicológicas, en fin, razones específicas, del teólogo. En cualquier caso, es necesario enfatizar que, en su conjunto, la teología siempre pretende responder a una praxis eclesial, en un momento y un contexto concreto. Cabe preguntarse, entonces, en qué praxis debe situarse la teología. Dicho de otra manera, "qué praxis eclesial es la que proporcionará el máximo de condiciones para que la tarea teológica sea lo más cristiana posible"<sup>40</sup>. Esta cuestión ayuda a comprender la naturaleza de la teología y su objeto, según las diversas interpretaciones. Ellacuría sostiene que es preciso señalar el objeto de la teología y, desde ahí, la dinámica de su realización en la Iglesia.

Una condición fundamental para encontrar la praxis eclesial adecuada es la de concebir el objeto fundamental del hacer teológico como reino de Dios, esto es, considerar que el objeto fundamental del hacer teológico y, consecuentemente, de la teología, es la realización del reino de Dios en la historia. Parecería que la diferencia sobre otros modos de concebir la teología es pequeña; sin embargo, es una diferencia fundamental<sup>41</sup>.

La tesis está claramente formulada: el objeto de la teología es el reino de Dios. Pero ¿cómo se llega a esta afirmación? Para Ellacuría, se trata de una nota que se encuentra en el centro de la teología de la liberación, derivada

---

38. *Ibid.*, pp. 169-170.

39. *Ibid.*, p. 173.

40. *Ibid.*, p. 174.

41. *Ibid.*, p. 175.

del siguiente principio metodológico fundamental: “toda acción eclesial debe realizarse en prosegimiento del Jesús histórico”, esto es, sus palabras y acciones están en el principio y la inspiración de la comunidad eclesial. Según la afirmación del principio enunciado, la Iglesia y la teología, como momento reflexivo de la praxis eclesial, deben colocar en el centro de su actividad el reino de Dios, tal como lo hizo Jesucristo. No viene al caso desarrollar aquí cómo entendió Jesús el reino y cómo debe entenderlo la Iglesia en cada contexto, una tarea de gran importancia para la teología. Sin embargo, la referencia debe ser siempre el Nuevo Testamento, en concreto, cómo aparece en él el reino predicado por Jesús. En palabras de Ellacuría: “el reino de Dios que tiene como objeto la teología cristiana es el reino de Dios anunciado por Jesús, leído en la práctica eclesial adecuada y proseguido históricamente”<sup>42</sup>.

El objeto fundamental de la praxis eclesial y la teología es, por tanto, cómo se entiende el reino de Dios. Ellacuría descubre aquí algo central, ya que, bien articulada la cuestión, es posible superar los dualismos y los reduccionismos, y será aún más difícil que ciertos temas de fe, incluso las exigencias de la realidad histórica, queden fuera de la reflexión<sup>43</sup>.

Efectivamente, por ser reino de *Dios*, apela a la totalidad del Dios revelado por Jesús y en Jesús; pero apela a esa totalidad según el modo propio de la revelación de Jesús. [...] Pero, por ser *reino* de Dios, apela a la historia y al hombre como lugar de presencia y actuación del Dios de Jesucristo<sup>44</sup>.

La correcta articulación del reino no suprime ni disminuye la trascendencia del Dios revelado en Jesús, ni la inmanencia de la historia. Menos aún son tareas distintas, una que concierne a Dios y la otra al reino. La teología de la liberación rechaza, según Ellacuría, que su quehacer consista en la praxis social o en la simple búsqueda de la justicia. Esta es una acusación común, que debe ser rechazada, porque, en última instancia, todavía percibe la realidad de manera dual. “El objeto fundamental de la teología es uno sólo: el reino de Dios como realidad y concepto estructural histórico”<sup>45</sup>. Por tanto, su objeto no es la justicia social, aunque atienda a la praxis histórica. La teología de la liberación tiene como objeto la totalidad de la fe, tal como se expresa coherentemente en la categoría integradora del reino de Dios.

En consecuencia, la teología, por su relación dinámica con el reino de Dios, no puede ser ajena a su construcción. Más concretamente, si el reino de Dios es una realidad dinámica, tanto histórica como “transhistórica”, ya que está en la historia, pero no se limita a lo intramundano, la teología también lo es,

---

42. *Ibid.*, p. 176.

43. *Ibid.*, pp. 176-177.

44. *Ibid.*, p. 177.

45. *Ibidem*.

en términos de realidad, ya que está *en* realización. Hay aquí otra articulación central. Dado que el objeto de la teología no es únicamente Dios, sino Dios y su reino, debe comprometerse con su realización. No basta con discutir su verdad o con interpretar su sentido. Sino que es necesario entrar en la dinámica de su realización, ocuparse de la misión que la Iglesia recibió de Jesús. No como quien hace propuestas políticas o económicas, muy necesarias, sino con la intención de “traer” a Dios, en las condiciones reales del proceso de realización<sup>46</sup>.

Una vez más, estamos aquí ante la identidad de la teología de la liberación. ¿Se trata de una mera reflexión sobre la praxis histórica? De acuerdo con Ellacuría, “toda teología debe realizarse desde una praxis y para una praxis que sea aquella realmente exigida por la realización del reino de Dios en la historia”<sup>47</sup>. Esto tiene mucho sentido en el pensamiento de Ellacuría, en particular, con la segunda parte de este texto. La teología de la liberación asume reflexiva y críticamente que la inteligencia “intelige” desde un contexto y para una realidad.

Ellacuría avanza en otra dirección interesante. Además de reflexionar sobre la praxis eclesial y, por ende, de la comunidad de fe, la teología también debe reflexionar sobre la praxis histórica en cuanto tal. Probablemente, la teología clásica encuentre aquí un reduccionismo o una discusión sobre una cuestión nada teológica. Si lo que se busca es la realización del reino de Dios en la historia, aunque siempre hay que insistir en que aquel no se reduce a ella, la aproximación a la historia puede llevarse a cabo desde diversos aspectos, incluido desde lo que de revelación hay en ella. Pero esto solo es posible, advierte Ellacuría, con un buen aporte teórico y, en particular, con un compromiso muy preciso, con una praxis eclesial también precisa. Si la teología de la liberación se interesó en ciertos temas y en ciertas necesidades históricas, para usar una categoría fundamental, sobre todo, a partir de la interpelación de un pueblo pobre, oprimido y creyente, que se movilizó en busca de su liberación histórica, eso no significa que aquella haya reducido la revelación o que haya “historizado” sus contenidos<sup>48</sup>. Esta acusación es simplista y pasa por alto los aportes de su método, ya bastante consolidado.

Una última reflexión sobre la importancia de que la teología se pregunte cómo debe encarnarse en la praxis eclesial, en cuanto momento intelectual de dicha praxis. Aquí, Ellacuría recuerda que, más allá del universalismo fácilmente ingenuo, la realidad histórica es conflictiva, a causa de la tensión entre el reino de Dios y el reino del mal y del pecado. También la Iglesia vive ese conflicto y adopta una posición más o menos cristiana. Así, pues, para Ellacuría, no basta

---

46. *Ibid.*, p. 178.

47. *Ibid.*, p. 180.

48. *Ibid.*, p. 181.

apelar al reino de Dios, porque es necesario determinar el lugar más accesible a la verdad de dicho reino<sup>49</sup>.

De la misma manera que el quehacer teológico exige requisitos teóricos, la captación de la fe necesita un compromiso fundamental con una praxis original, en el cual se verifique privilegiadamente la realización del reino de Dios, anunciado y realizado por Jesús. Para Ellacuría, esto ocurre en el contexto de la Iglesia de los pobres.

La teología latinoamericana no duda en afirmar que ese compromiso y esa praxis deben quedar determinados por lo que es la Iglesia de los pobres o Iglesia popular y por lo que ha de ser, en cada caso, la exigencia cristiana, tal como se muestra en esa Iglesia de los pobres, que viene produciendo incesantemente la teología latinoamericana. Cualquier conocedor del tema sabe que se está configurando una nueva eclesiología, cuyos dos pivotes son el reino de Dios y los pobres, definidos tanto sociológica como teológicamente de una forma bien precisa<sup>50</sup>.

La Iglesia de los pobres aparece claramente como un lugar privilegiado, “desde donde” llevar a cabo el quehacer teológico. No se trata de un mero estar entre los pobres, ni de una acción pastoral en esa realidad eclesial y social. Es algo más profundo. Se trata del quehacer teológico mismo, ya que solo desde la inserción se capta adecuadamente la realidad. La Iglesia de los pobres es, así, el lugar privilegiado de la reflexión teológica y de la realización del reino de Dios. Por tanto, esa categoría social no es solo el ámbito de la acción de una teología. Sino que constituye también el lugar del ejercicio teórico, una tarea de la teología que debe ser tomada en serio, mediante el esfuerzo intelectual, porque la realidad que la teología debe reflexionar es compleja<sup>51</sup>.

Ellacuría observa que el tema provoca discusiones con quienes hablan desde Europa. Algunos afirman que hablar de la “Iglesia de los pobres”, como lugar privilegiado para el quehacer teológico, es una pretensión insostenible. Aunque Ellacuría escribió al final de la década de 1970, la cuestión todavía tiene actualidad. En ese entonces, percibió que la importancia de la opción latinoamericana por la Iglesia de los pobres, que acaba conquistando el quehacer teológico en América Latina, consistía en haber interpelado a la teología europea y en haberle mostrado que su reflexión no era la única posible. Hoy en día, después de varias décadas, la verdad de dicha opción como lugar privilegiado para el quehacer teológico es clara.

---

49. *Ibid.*, p. 182.

50. *Ibid.*, pp. 182-183.

51. *Ibid.*, pp. 183-184.

El mismo Ellacuría insiste en dos razones fundamentales. La primera es que el lugar privilegiado de la revelación, en su conjunto, es el “mundo de los pobres y oprimidos”. No solo por el contexto en el que tiene lugar, sino también por sus destinatarios privilegiados, los pobres y oprimidos. El Nuevo Testamento, leído de manera integral, lo muestra con claridad. La segunda razón es la situación de pobreza de la inmensa mayoría de la humanidad<sup>52</sup>. Si la Iglesia quiere ser verdaderamente católica, realmente universal, debe tener esto en cuenta. Los países desarrollados no deben pasar por alto esas situaciones, porque también ellos son interpelados, ya que, por omisión o por “comisión”, son igualmente responsables de lo que ocurre en el mundo<sup>53</sup>. La globalización de las relaciones culturales y económicas hace que esto sea más real hoy que cuando Ellacuría escribió.

En conclusión, Ellacuría relaciona esa realidad con la misión de la Iglesia y el quehacer de la teología, en una serie de afirmaciones densas, coherentes y absolutamente lógicas.

Si la teología se entiende a sí misma como momento ideológico de la praxis eclesial, si la praxis eclesial toma partido en la praxis histórica universal por aquella parte que sufre el pecado y la injusticia del mundo, si esa praxis eclesial es la de una Iglesia de los pobres, que intenta por sus medios propios la realización del reino de Dios en la historia, entonces, el hacer teológico, cuyo objeto fundamental será el reino de Dios y su objetivo radical la realización de ese reino, estará en óptimas condiciones para realizar cristianamente su cometido propio<sup>54</sup>.

#### 4. Los pobres como *lugar teológico*

Aquí pretendemos retomar el concepto de “lugar teológico” de Ellacuría, un patrimonio ya bastante consolidado en muchas comunidades latinoamericanas y en otros lugares del mundo. El texto principal que utilizamos es “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”<sup>55</sup>.

Ellacuría advierte que los pobres no suprimen la universalidad de la fe cristiana. Al contrario, ella así lo exige. Asimismo, tiene claro que existen

---

52. En 2009, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) señaló que 1.2 millones de personas estaban desnutridas en todo el mundo. Es el índice más alto desde 1970, cuando comenzaron estas mediciones (en <https://www.fao.org.br/>). Esta estadística, junto con la paralela de la concentración de la riqueza, solo se acentuó. Esto muestra que la cuestión conserva, infelizmente, toda su actualidad.

53. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., pp. 184-185.

54. *Ibid.*, p. 185.

55. I. Ellacuría, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, *Misión Abierta* 4-5 (1981), 225-240.

diferentes formas de pobreza, en contextos distintos. Ahora bien, en su contexto, pretende mostrar cómo los “pobres evangélicos de América Latina están siendo lugar teológico”<sup>56</sup>. En este punto, llama la atención la fidelidad de Ellacuría a su método. En efecto, reflexiona desde un contexto real, El Salvador y los países vecinos de Guatemala y Nicaragua. Sin embargo, su discurso no se circunscribe a esas realidades, pues pretende abrir el horizonte del lector para que sepa de qué realidades habla, porque la pobreza puede asumir conceptos diversos, muchas veces evasivos y espiritualizados.

En consecuencia, Ellacuría se pregunta “¿quiénes son los pobres?”. Más aún, “¿quiénes son, desde una perspectiva cristiana, los pobres en América Latina?”.

Ante todo, los que son “materialmente” pobres. La materialidad de la pobreza es el elemento real insustituible, y consiste no tanto en carecer incluso de lo indispensable, sino en estar desposeído dialécticamente del fruto de su trabajo y del trabajo mismo, así como del poder social y político, por quienes, con ese despojo, se han enriquecido y se han tomado el poder<sup>57</sup>.

Ciertamente, la pobreza es condición de esa categoría. No hay forma de minimizar esa realidad con espiritualizaciones. Es necesario aproximarse a ella en lo que tiene de real, de material, sin evasiones teóricas. Sin embargo, la necesaria dimensión material de la pobreza no es suficiente. Desde la perspectiva cristiana, además de ser materialmente pobre, también hay que serlo “espiritualmente”. Ellacuría advierte que no se trata de evadir la realidad material, sino, justamente, llevarla a su “culminación”. Cristianamente, es contradictorio pretender ser materialmente rico y espiritualmente pobre<sup>58</sup>. Basta mirar rápidamente la realidad para descubrir el grave problema del hambre, del acceso a condiciones básicas de saneamiento, de la salud, la educación, etc. Una buena parte de la humanidad vive en unas condiciones racionalmente escandalosas. Cristianamente, no existe escapatoria posible.

Enseguida, Ellacuría se pregunta por la verdadera “espiritualidad cristiana de la pobreza”. Una espiritualidad verdaderamente cristiana, que no sea ajena ni indiferente a la escandalosa realidad de la pobreza de la mayoría de la humanidad. En su respuesta, señala cuatro elementos de su lectura espiritual de la pobreza.

El primero es la “toma de conciencia sobre el hecho mismo de la pobreza material, una toma de conciencia individual y colectiva”. Es “darse cuenta” de que la existencia de la dialéctica riqueza-pobreza es una gran injusticia, la cual

---

56. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., pp. 139-141.

57. *Ibid.*, p. 144.

58. *Ibid.*, p. 145.

puede ser caracterizada como pecado. Teológicamente, es un escándalo, porque la desigual distribución de los bienes de la creación

hace imposible el ideal histórico del reino de Dios, anunciado por Jesús; y, dentro de ese ideal, hace especialmente imposible el mandamiento del amor y la confesión real de la filiación consustancial del Hijo, así como la fraternidad de los hombres, especialmente la de aquellos que, por el bautismo, se han hecho miembros de un mismo cuerpo<sup>59</sup>.

La toma de conciencia de la pobreza se aproxima al proyecto anunciado por Jesús, el reino de Dios. Si se toma en serio, tiene consecuencias serias para la totalidad de la fe. Parece difícil que pueda haber auténtica comunión entre los que creen y confiesan al mismo Jesús como Cristo, al mismo tiempo que los separa un abismo material. Realizar la comunión significa tomar conciencia de esa realidad y buscar su transformación.

Aquí se encuentra el segundo elemento, derivado del primero. La verdadera espiritualidad cristiana de la pobreza exige una praxis que tome posición frente a ella<sup>60</sup>. Obviamente, no corresponde a la teología identificar la forma que esa acción debe asumir en cada contexto.

El tercer elemento es el anuncio “‘historizado’ de los grandes valores del reino de Dios”<sup>61</sup>. Si bien estos valores poseen siempre un carácter utópico o trascendente, deben influir positivamente en los procesos históricos. Esto es sumamente importante, porque siempre surgen tendencias que niegan o reducen la dimensión histórica del reino de Dios. La espiritualidad cristiana de la pobreza es también anuncio, porque se inserta en la vida personal y colectiva, que construye los procesos políticos, culturales y comunitarios, orientados a superar dicha pobreza.

Finalmente, el cuarto elemento es la espiritualización de la pobreza en términos personales. Por tanto, no basta la creación de nuevas estructuras. También son necesarias personas nuevas, inspiradas por el espíritu de Jesús. Estas personas son los “pobres con espíritu” de quienes hablan las bienaventuranzas<sup>62</sup>. Además de la transformación de las estructuras, la persona debe experimentar el encuentro con Jesús y su mensaje.

En definitiva, ¿en qué sentido son los pobres un verdadero “lugar teológico”? La pregunta, aunque formulada por Ellacuría en un contexto latinoamericano, es válida para toda teología que pretenda ser verdaderamente cristiana.

---

59. *Ibidem*.

60. *Ibid.*, p. 146.

61. *Ibid.*, pp. 146-147.

62. *Ibid.*, p. 147.

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 históricos 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 la salvación<sup>63</sup>.

El Nuevo Testamento muestra que la encarnación del Verbo se da por vaciamiento (*kénosis*) del Hijo de Dios (Flp 2,6-11), pero afirma también que esa encarnación es enteramente concreta. En Jesús, Dios asume el mundo de los pobres, de los últimos. En la cruz, esa experiencia alcanza su radicalidad, porque ella es el completo fracaso y vaciamiento humano, en un inocente ejecutado en medio de malhechores por las instituciones. Desde ese lugar, Él se constituye en Señor (Rm 1,2-4) y puede ser confesado como tal. Asimismo, Jesús anuncia al Padre y su proyecto de amor desde los pobres, desde su realidad concreta, y en contra del pecado, que los despoja de su dignidad. Justamente, desde la perspectiva de los pobres, tiene lugar la confesión de la divinidad de Jesús. En ese contexto preciso es confesada la fe en un solo Dios: el Dios de Jesús.

El cristiano encuentra aquí algo fundamental. La fe cristiana, profesar que Jesús es Dios, se decide en el escándalo y la locura. El cristiano profesa su fe desde la humanidad crucificada de Jesús. No a partir de la filosofía de Aristóteles, ni desde las cinco vías de santo Tomás de Aquino. Sino desde Jesús, desde su humanidad, desde su cruz. Dado que esa humanidad y esa cruz son inseparables de los pobres, estos se constituyen, así, en "lugar teológico"<sup>64</sup>.

Los pobres son lugar teológico en al menos tres sentidos. Ellos son, en primer lugar, el lugar donde Jesús se manifiesta privilegiadamente, porque Dios quiso revelarse desde los últimos para no perder a nadie. Al igual que en su encarnación, él se revela en los pobres como presencia escondida y desconcertante; como presencia profética para el mundo, cuya realidad desnuda, y como presencia apocalíptica, porque ellos contribuyen a acabar con este tiempo de opresión. En segundo lugar, los pobres constituyen el lugar más propicio para vivir la fe en Jesús y para responder a su propuesta. No es exclusivismo, sino la percepción de que existen contextos no tan propicios, ambiguos y peligrosos para la fe y la práctica cristiana, como los de la riqueza y el poder. De la misma manera que Jesús indica la existencia de estos lugares peligrosos para acoger el reino, señala la existencia de lugares privilegiados. En tercer lugar, los pobres constituyen el lugar más apropiado para hacer teología cristiana, porque ese es el lugar donde

63. *Ibid.*, p. 148.

64. *Ibid.*, pp. 148-149.

Dios se revela y donde se descubren sus designios<sup>65</sup>. Los pobres como lugar teológico, tal como lo entiende Ellacuría, es una cuestión controvertida en otros contextos teológicos. No hay profecía sin controversia, ni teología profética sin incomodidades.

Ellacuría y Sobrino hacen una distinción importante, subrayada por Aquino Júnior<sup>66</sup>, para evitar las malas interpretaciones. Los dos distinguen entre los conceptos de los “lugares” teológicos y las “fuentes” de la teología. La “fuente” es el depósito doctrinal que “de una u otra forma, mantiene los contenidos de la fe”. El “lugar”, en cambio, es el “desde donde” se hace teología y se actualizan los contenidos de la fe tomados de las fuentes. El “lugar teológico” es el lugar social, contextual, que incluye la complejidad social y sus instituciones, desde las cuales se puede hablar de Dios y de los contenidos de la fe<sup>67</sup>. De Dios, antes que hablar de quién es, importa saber dónde se manifiesta. Por eso, no tiene sentido afirmar que la teología de la liberación habría sustituido a Dios por los pobres. Esta es una mala interpretación de su método. En realidad, la teología de la liberación lee y encarna la palabra de Dios en el hoy de la historia. El lugar privilegiado para leerla y ponerla en práctica, y para comprender “cristianamente” la revelación de Dios, siguen siendo los pobres.

##### 5. Fuera de los pobres no hay salvación

En 2007, Sobrino publicó una recopilación de algunos de sus escritos de los últimos tres años, con el título *Fuera de la Iglesia no hay salvación*<sup>68</sup>. El título, tomado del tercer texto —*extra pauperes nulla salus*—, recuerda el axioma formulado en tiempos difíciles para la Iglesia. Pero la salvación no se alcanza abandonando la comunidad eclesial para evitar la persecución y el martirio eventual, sino en su seno.

En cierto sentido, la teología de Sobrino, en particular, su cristología, se caracteriza por la coherencia de su lógica y sus conclusiones. Ese es, precisamente, el fruto de la disciplina metodológica, desentrañada por Ellacuría, cuya influencia se puede verificar en el recorrido de la obra de Sobrino.

Desde el comienzo de su cristología, establece una metodología que considera la historicidad como el modo propio de la revelación y del ser encarnado del Hijo de Dios. En fidelidad al Nuevo Testamento, su método no elude “el escándalo y la locura”, esto es, el hecho de que Dios se revela desde aquello históricamente

65. *Ibid.*, pp. 149-152.

66. Sobre el concepto de lugar teológico, ver *Revista Eclesiástica Brasileira* 278 (2010), 251-253.

67. I. Ellacuría, *Escritos teológicos I*, o. c., p. 152.

68. J. Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos* (Madrid, 2007).

más frágil y humilde: los pobres, “los pequeñitos”. Sobrino hizo que el método de Ellacuría fuera ampliamente conocido, incluso para las autoridades romanas.

La formulación más radical y hasta “abismal” de este rigor metodológico fue el concepto de “pueblo crucificado”, utilizado por Ellacuría en 1978<sup>69</sup>. En el contexto de la guerra civil salvadoreña, “encargarse de la realidad” significó también, cristológicamente, “bajar al pueblo de la cruz” y, en último gesto de piedad, disponer humanamente de los cuerpos de los asesinados. Más tarde, Sobrino afirma repetidamente que el pueblo crucificado es el pueblo que actualiza la salvación. Por un lado, revela el abismo sombrío del mal y de la crueldad, pero, por otro lado, también la inocencia del “cordero de Dios” —la expresión es nuestra, pero interpreta bien a Ellacuría y Sobrino—, que desenmascara la realidad, revela la verdad, abre espacio para la esperanza, completa la pasión de Jesús y actualiza su pascua. Los pobres anuncian, como experiencia de salvación, una civilización diferente, regida por relaciones de solidaridad, no por cosas y riquezas. Contra el axioma “fuera del mercado no hay salvación”, la soteriología cristiana se actualiza en el axioma “fuera de los pobres no hay salvación”.

La metodología de Ellacuría y Sobrino es, en términos de teología latinoamericana, lo más sólido y permanente. Por eso, desde aquí, agradecemos esta valiosa contribución y nos motiva a trabajar para que continúe fructificando.

---

69. En el contexto de una conferencia pronunciada en 1977 y publicada por el Centro de Reflexión Teológica de México, en 1978. El texto fue reproducido poco después de su asesinato por la *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), 305-333.