

Sobre la historicidad de la salvación cristiana

Aportes de Ignacio Ellacuría

Francisco de Aquino Júnior
Facultad Católica de Fortaleza
Universidad Católica de Pernambuco

La problemática de la historicidad de la salvación puede ser considerada el eje o el núcleo de la teología de Ignacio Ellacuría¹. Más allá de constituir un tema central en su reflexión, constituye el eje a partir y en función del cual se desarrolla toda su teología. Abordó el tema de modo explícito y más sistemático en algunos artículos: “Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana” (1971)²; “Historia de la salvación y salvación en la historia” (1973)³; “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación” (1977)⁴; “El

-
1. J. M. Mardones, “La historización de los conceptos teológicos”, en J. A. Gimbernat y C. Gomes, *La pasión por la libertad: Homenaje a Ignacio Ellacuría*, pp. 189-212 (Estella, 1994); J. Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, pp. 73-128 (Madrid, 1999); K. Burke, *The Ground Beneath the Cross*, pp. 151-202 (Washington D. C., 2000); K. Burke, “Christian Salvation and the Disposition of Transcendence: Ignacio Ellacuría’s Historical Soteriology”, en K. Burke y R. Lassalle-Klein, *Love that Produce Hope: The Thought of Ignacio Ellacuría*, pp. 169-186 (Collegeville, 2005); F. Aquino Júnior, *A teologia como inteligência do reinado de Deus: O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*, pp. 161-169 (São Paulo, 2010); y M. E. Lee, “A New Heaven For a New Earth: Historical Soteriology as Utopic Vision”, en S. Pittl y G. Prüller-Jagenteufel (eds.), *Unterwegs zu einer neuen “Zivilisation geteilter Genügsameit”: Perspektiven utopischen Denkens 25 Jahre nach dem Tod Ignacio Ellacuría*, pp. 47-58 (Wien, 2016).
 2. I. Ellacuría, “Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana”, en *Escritos teológicos II*, pp. 553-584 (San Salvador, 2000).
 3. I. Ellacuría, “Historia de la salvación y salvación en la historia”, en *Escritos teológicos I*, pp. 519-533 (San Salvador, 2000).
 4. I. Ellacuría, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de salvación”, en *Escritos teológicos II*, pp. 453-485 (San Salvador, 2000).

pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica” (1978)⁵; “Historicidad de la salvación cristiana” (1984)⁶; “Historia de la salvación” (1987)⁷; “El desafío cristiano de la teología de la liberación (1987)⁸; y “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica” (1989)⁹. Sin embargo, el tema atraviesa el conjunto de sus escritos, en la medida en que todos ellos, de alguna forma, explícita o implícitamente, tratan de la historicidad o de la realización histórica de la salvación.

No se trata solo de un tema entre otros, por más importante que sea, ni siquiera de un aspecto transversal entre otros, por más decisivo que sea. Se trata, más radicalmente, de la problemática central y decisiva de su reflexión teológica y, en cuanto tal, de lo que da unidad o confiere un carácter sistemático a su teología. Tomada en su conjunto, la teología de Ignacio Ellacuría puede ser comprendida y definida en términos de una “soteriología histórica”, centrada en el carácter histórico-liberador de la salvación cristiana. Al hablar de la “liberación como forma histórica de salvación”, el propio Ellacuría llega a afirmar explícitamente que esa problemática “ha constituido el punto de mira fundamental de todos mis (sus) trabajos teológicos”¹⁰.

Y ese es el tema de nuestra reflexión: la historicidad de la salvación cristiana como eje, centro o núcleo de la teología de Ignacio Ellacuría. Comenzaremos indicando y destacando algunos presupuestos teóricos de su reflexión. Presentaremos enseguida, casi en forma de tesis, su aporte teológico a esa problemática. Y concluiremos hablando de su teología como una “soteriología histórica”, cuyo núcleo y aporte fundamentales están condensados en las tesis de la “liberación como forma histórica de salvación” y de los “pueblos crucificados” como portadores de salvación.

-
5. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, en *Escritos teológicos II*, pp. 137-170 (San Salvador, 2000).
 6. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en *Escritos teológicos I*, pp. 535-596 (San Salvador, 2000).
 7. *Ibid.*, pp. 597-628.
 8. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Escritos teológicos I*, pp. 19-33 (San Salvador, 2000).
 9. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Escritos teológicos II*, pp. 233-293 (San Salvador, 2000).
 10. I. Ellacuría, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, o. c., p. 465.

1. Presupuestos teóricos

Toda teología está marcada por determinados presupuestos teóricos, que posibilitan, positivamente, y limitan, negativamente, esa forma de pensar. Se trata de un conjunto de ideas o de convicciones, más o menos difusas o elaboradas, en general más implícitas que explícitas o, en todo caso, aceptadas sin mayores dificultades y problematizaciones, que condicionan una forma de pensar (mentalidad) y su ejercicio sobre un determinado asunto (pensamiento o teoría). Solo se puede comprender adecuadamente una teología en la medida en que se explicitan y problematizan sus presupuestos teóricos. Y toda renovación teológica profunda está, en buena medida, ligada a la crisis y la superación de esos determinados presupuestos teológicos.

Es el caso concreto de la problemática de la historicidad de la salvación, que se impuso como cuestión teológica fundamental, a lo largo del siglo XX, y del aporte de Ignacio Ellacuría a dicha problemática. Sin la superación de una consideración naturalista por una *consideración histórica de la salvación* y sin la superación de comprensiones monistas y dualistas por una *comprensión estructural de la historia de la salvación*, no se podrían comprender la novedad y la relevancia de esa problemática en la teología, ni la novedad y la relevancia del aporte de Ellacuría a esa problemática. De ahí la importancia de al menos indicar y esbozar los presupuestos teóricos de su reflexión.

1.1. Consideración histórica de la salvación

Ante todo, el paso, nada evidente, ni sosegado, “de una consideración naturalista a una consideración histórica de la salvación”¹¹.

Es un hecho que durante siglos, la filosofía helenística, platónica y aristotélica “fue el marco teórico elegido para interpretar toda la realidad, también la realidad de las relaciones de Dios con el hombre y del hombre con Dios”¹². Y es un hecho que en esa forma de pensar, “el paradigma de interpretación racional era la explicación de la naturaleza con sus propias categorías metafísicas”, en la cual “la historia carecía de realidad y de razonabilidad (científica)”: “solo podía haber ciencia de lo universal”; “la historia y lo histórico más habían hecho por oscurecer la límpida y refulgente seguridad de la razón, apoyada en la naturaleza, que por ayudar a describir lo que es la esencia de la naturaleza humana”¹³. Se trata aquí de una forma de pensar centrada en la determinación de una supuesta esencia permanente e inmutable, en la cual la historicidad carece de

11. I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, o. c., p. 597.

12. *Ibidem*.

13. *Ibid.*, p. 598.

densidad metafísica y epistemológica. Por tanto, es reducida, en la mejor de las hipótesis, a mero accidente, en contraposición a la esencia, o a mera opinión, en contraposición a la razón.

Esa forma griega de pensar condicionó profundamente el desarrollo de la teología occidental. Sin negar su carácter contextual y su importancia, y sin caer en condenaciones genéricas y simplistas, no se puede negar que se trata de una forma de pensar poco afín o aun contraria a la historicidad, con serias consecuencias para el pensamiento filosófico y teológico. En el caso concreto de la problemática de la salvación, llevó a una profunda des-historización o a una consideración a-histórica, con “graves consecuencias” prácticas y teóricas: “En el tránsito de lo que era fundamentalmente una experiencia biográfica e histórica, con su propia interpretación teórica, a una formulación metafísica, había quedado diluida la historicidad en beneficio de una esencialidad estática”¹⁴.

Aun reconociendo que la salvación “se había ido dando en un proceso histórico”, esa forma de pensar impedía o al menos dificultaba enormemente concebirla como “esencialmente histórica”. “La salvación se había dado (accidentalmente) en la historia, pero no era (esencialmente) histórica”¹⁵. Con esto, “se hacía de todo el problema de la salvación santificadora una cuestión óptica, casi del todo cosista”¹⁶. En el fondo, dice Ellacuría, “pudo más el molde filosófico del pensar griego que la materia moldada en él”¹⁷. Y por más que se deba reconocer que la Iglesia nunca cayó en ese reduccionismo a-histórico de “forma absoluta”, no se puede negar que esa fue una “tendencia predominante” en la teología occidental¹⁸.

La superación de ese “prejuicio siempre operante de la ahistoricidad de la salvación”¹⁹ fue posibilitada, entre otros factores, por el descubrimiento de la densidad metafísico-epistemológica de la historia. Ellacuría afirma, al tratar de la “historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, que “pocos aspectos [son] más indicadores de la profunda innovación que representa la filosofía contemporánea respecto de las que la antecedieron, que el del descubrimiento reflejo y el del estudio de la historicidad”²⁰. Y él mismo se dedicó a elaborar una “filosofía de

14. *Ibid.*, p. 597.

15. *Ibid.*, pp. 597 y s.

16. *Ibid.*, p. 599.

17. *Ibid.*, p. 597.

18. *Ibid.*, p. 601.

19. I. Ellacuría, “Historia de la salvación y salvación en la historia”, o. c., p. 527.

20. I. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, en *Escritos filosóficos* II, p. 199 (San Salvador, 1999).

la realidad histórica”²¹, en la cual “la ‘realidad histórica’ es el ‘objeto último’ de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no solo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad”²² y en cuanto “realidad abierta e innovadora por antonomasia”, lo que hace que “Dios no [quede] excluido del objeto de la filosofía”²³.

Aquí se puede comprender la tesis de Ellacuría de la “historia como lugar pleno de realidad y de salvación”²⁴. Para él, la “realidad histórica”, y no el “universo material” o la “subjetividad humana”, es el lugar “donde más plenamente se da la realidad”²⁵. Y “al ser la historia lugar pleno de realidad, y al permitir la historia unas rupturas, se convierte en lugar pleno de salvación”²⁶. Al contrario de lo que dice a propósito de la concepción griega de la salvación, habría que afirmar aquí que la salvación no solo se dio (accidentalmente) en la historia, sino que es (esencialmente) histórica.

De ahí la importancia fundamental y decisiva de la problemática de la historicidad de la salvación para Ellacuría, en el doble aspecto de salvación en la historia (“historia de la salvación”) y salvación histórica (“salvación de la historia”)²⁷. De ahí la necesidad de un “logos histórico”, capaz de aprehender y expresar adecuadamente una realidad histórica²⁸. “Solo un logos de la historia, un logos histórico, un logos dinámico, puede dar razón de la realidad. Un logos puramente natural nunca daría razón adecuada de una realidad que es más que naturaleza, tanto en sí como en su autocomprensión”²⁹.

21. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid, 1991).

22. *Ibid.*, p. 42.

23. *Ibid.*, p. 600.

24. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., pp. 21-23.

25. *Ibid.*, p. 21.

26. *Ibid.*, p. 22.

27. *Ibidem*.

28. I. Ellacuría, “Filosofía y política”, en *Escritos políticos I: Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, p. 51 (San Salvador, 1993); I. Ellacuría, “Carácter político de la misión de Jesús”, en *Escritos teológicos II*, pp. 14-47 (San Salvador, 2000); e I. Ellacuría, “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, en *Escritos teológicos I*, p. 295 (San Salvador, 2000). Aunque Ellacuría no haya desarrollado, ni siquiera esbozado, de modo más sistemático la problemática de un “logos histórico”, la cuestión está indiscutiblemente ligada a la comprensión zubiriana del inteligir humano como “inteligencia sentiente” (I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en *Escritos teológicos I*, pp. 205-218 (San Salvador, 2000).

29. I. Ellacuría, “Filosofía y política”, o. c., p. 60.

1.2. Comprensión estructural de la historia de la salvación

Más allá de la superación del “prejuicio de la ahistoricidad de la salvación”³⁰, está el desafío de una comprensión de la historicidad de la salvación que, sin oponer salvación e historia (dualismo), ni reducir una a la otra (monismo), asuma su unidad fundamental, en la diversidad e irreductibilidad de sus aspectos o dimensiones (unidad estructural).

La forma griega de pensar, centrada en la búsqueda de una esencia permanente e inmutable de las cosas, está marcada no solo por la indiferencia o incluso por la aversión a la historicidad, sino también, e inseparablemente, por un dualismo no menos radical entre sentir e inteligir, el cual está en la base de muchos otros dualismos. “No olvidemos que la dualidad sensible-suprasensible, material-espiritual, ha arrancado últimamente de la disociación y la oposición entre sensibilidad e inteligencia”³¹. Como recuerda Xavier Zubiri, desde Parménides se fue imponiendo la tesis de que “inteligir es posterior a sentir, y esa posterioridad es una oposición”. Fue una tesis “que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea”³²; e “inclusive cuando se ha intentado alguna vez con Kant unificarlos, se ha tratado siempre de ‘unificación’, pero no de ‘unidad’ estructural formal”³³. La “naturalización” de esa tesis terminó produciendo e imponiendo un modo disyuntivo de pensar (o, o) y de decir (A es B), que tiende siempre a oponer elementos diversos (dualismo) o a reducir la complejidad a uno de sus aspectos o dimensiones (monismo).

Eso condicionó profundamente la reflexión teológica en occidente: mundo versus Dios; materia versus espíritu; cuerpo versus alma, humano versus divino, libertad versus gracia; natural versus sobrenatural, inmanencia versus trascendencia, historia profana versus historia sagrada, liberación versus salvación, etcétera. Por más que el cristianismo no tolere un dualismo radical, de tipo maniqueísta, no se puede negar que la teología occidental es marcadamente dualista. Y como todo dualismo, marcada por polarizaciones que siempre tienden a negar un polo en función del otro o a subsumir un polo en el otro. Es verdad que la teología europea del siglo XX dio pasos importantes y decisivos, tanto en el redescubrimiento de la historicidad de la salvación como en la superación del dualismo, que marca nuestra tradición teológica. Basta recordar aquí, a modo de ejemplo, la importancia de los estudios de Oscar Cullmann, en lo

30. I. Ellacuría, “Historia de la salvación y salvación en la historia”, o. c., pp. 527-528.

31. I. Ellacuría, “La nueva obra de Zubiri: *Inteligencia sentiente*”, en *Escritos filosóficos* III, p. 312 (San Salvador, 2001).

32. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, pp. 11-12 (Madrid, 2006).

33. *Ibid.*, p. 79.

que se refiere a la centralidad de la historia de la salvación en la Escritura³⁴, y de Karl Rahner, en lo que se refiere a la superación del dualismo natural-sobrenatural, mediante el concepto de “existencial sobrenatural”³⁵.

Pero, a pesar de los méritos indiscutibles de esos aportes, Cullmann sigue hablando de “diferencia radical”, de “foso”, de “oposición” entre la historia de la salvación y la historia general³⁶, llegando incluso a hablar de “dos historias”³⁷. Y Rahner sigue hablando también de dos historias: “la historia de la salvación acontece en la historia del mundo”, pero “la historia de la salvación es diferente a la historia profana”³⁸. Aunque se trate de historias “coextensivas”³⁹, se trata de dos historias. Los presupuestos filosóficos de su reflexión no le permiten dar un paso decisivo para afirmar una única historia, sin comprometer la libertad, la gratuidad y la trascendencia de la acción salvífica de Dios en el mundo⁴⁰.

Si Ellacuría heredó de la teología europea, de modo particular de la teología de Rahner, la problemática y el desafío de explicitar teológicamente la relación entre la historia de la humanidad y la historia de la salvación, es en la filosofía de Xavier Zubiri, en su intento por superar las diversas formas de dualismo, mediante una concepción estructural de la realidad⁴¹, que encuentra las mediaciones teórico-conceptuales necesarias y adecuadas para esa empresa⁴². De hecho, Zubiri luchó contra muchos dualismos, “pero ha luchado no para convertir los dualismos en monismos, sino en unidades estructurales”; así, su metafísica “explica lo más esencial de la realidad, en términos de unidad, pero

34. O. Cullmann, *Cristo e o tempo* (São Paulo, 2020); y O. Cullmann, *História da salvação* (São Paulo, 2020).

35. K. Rahner, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, en *Escritos de teología I*, pp. 299-319 (Madrid, 2000); K. Rahner, “Naturaleza y gracia”, en *Escritos de teología IV*, pp. 199-224 (Madrid, 2002); y K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, pp. 159-167 (Barcelona, 1979).

36. O. Cullmann, *História da salvação*, o. c., pp. 131-138, 263-288.

37. *Ibid.*, p. 269.

38. K. Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, en *Escritos de teología V*, pp. 109-126 (Madrid, 2003).

39. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., pp. 177-182.

40. A. González, “El problema de la teología de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 18 (1989), 335-364; y A. González, *Teología de la praxis evangélica: Ensayo de una teología fundamental*, pp. 32-43 (Santander, 1999).

41. I. Ellacuría, “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, en *Escritos filosóficos II*, pp. 445-513 (San Salvador, 1999).

42. A. González, *The Gospel of Faith and Justice*, p. VII (New York, 2005).

de unidad estructural⁴³. Y eso le posibilitó a Ellacuría superar el dualismo todavía presente en Rahner —trascendental versus categorial; historia de la salvación versus historia humana— y afirmar la unidad estructural de la historia de la salvación, en la diversidad de sus dimensiones⁴⁴:

No hay sino una sola historia [...] No se trata ni de monismo ni de dualismo [...], sino de una unidad estructural. Y la unidad estructural, por su propia definición, exige pluralidad cualitativa de elementos. Y esa pluralidad cualitativa de elementos enriquece la unidad, pero de modo que todas esas cosas distintas son del todo y constituyen una unidad primaria⁴⁵.

Entre la concepción monista de la historia, que explica su unidad como proceso diferenciador de una única sustancia, y la concepción dualista, que niega la unidad esencial de la historia y sostiene, a lo más, un cierto paralelismo entre los sucesos salvíficos y los sucesos profanos, es menester comprender la historia como unidad estructural, en la que la diversidad cualitativa de los elementos es absorbida en la unidad estructural de su realidad profunda. Desde una concepción estructural, puede salvarse, sin separación, la unidad de la historia y la diversidad de sus distintos elementos⁴⁶.

Sin esos presupuestos teóricos, de inspiración zubiriana, no se puede comprender adecuadamente la teología de Ellacuría, en particular su aporte

43. I. Ellacuría, “Persona y comunidad”, en *Escritos filosóficos* III, p. 67 (San Salvador, 2001).

44. El concepto de “estructura”, que no debe ser confundido con estructuralismo, es uno de los conceptos fundamentales y decisivos de la filosofía de Zubiri y de todo el pensamiento filosófico, político y teológico de Ellacuría. La unidad que caracteriza a la realidad intramundana no es una mera yuxtaposición de partes de tipo monista (idealista o materialista), sino dinámico-estructural, lo cual significa: 1) “que cada cosa real es primariamente una unidad en la cual las partes reciben su realidad del todo, aunque ellas mismas constituyan esa realidad del todo”; 2) “que cada cosa real es originariamente dinámica y que, por tanto, no hay que buscar un principio distinto para el dinamismo del principio que explique la realidad”; 3) “que no solo cada cosa real, sino que la totalidad de la realidad intramundana forma una unidad física y dinámica, aunque esa unidad, precisamente por ser estructural, admite y exige profundas diferencias en la forma de constituirse” (I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, o. c., pp. 35-36); y 4) “que la realidad intramundana, últimamente considerada, no queda cerrada sobre sí misma ni en lo que tiene de realidad personal ni tampoco en lo que tiene de realidad histórica” (*ibid.*, p. 601).

45. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., p. 24.

46. I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, o. c., p. 622.

a la problemática de la historicidad de la salvación. Sin la superación de una comprensión naturalista por una comprensión histórica de la realidad y del saber, la problemática de la historicidad de la salvación no habría surgido, ni se habría impuesto como problema teológico fundamental. Y sin la superación de las concepciones dualistas y monistas por una concepción estructural de la historia, Ellacuría, difícilmente, habría superado el dualismo todavía presente en la teología europea y habría afirmado la unidad de la historia de la salvación, sin ceder a reduccionismos monistas de tipo idealista o materialista.

2. Aportes teológicos

Estos presupuestos teóricos nos permiten comprender mejor el aporte de Ignacio Ellacuría a la problemática de la historicidad de la salvación. Si el proceso de renovación teológica, que culmina en el concilio Vaticano II, tenía en esa problemática uno de sus ejes fundamentales, carecía todavía de una formulación adecuada para superar las tendencias y los riesgos del dualismo y del monismo. Y aquí residen, precisamente, la novedad y la relevancia del aporte de Ellacuría. Su mérito no tiene que ver con el redescubrimiento y la centralidad de esa problemática en la reflexión teológica, que son anteriores a él, sino con su formulación teórico-conceptual.

El redescubrimiento y la centralidad de esa problemática en la teología es un fenómeno mucho más amplio y complejo de lo que parece. Incluye aspectos filosóficos, dogmáticos, bíblicos, científicos y pastorales. Está vinculado a la diversidad de nombres, corrientes y movimientos teológicos, que marcan la reflexión teológica en el siglo XX⁴⁷. No es fácil señalar sus raíces, sus dimensiones y sus expresiones sin caer en contraposiciones o reduccionismos simplistas, que no dan cuenta de la interacción y el condicionamiento entre esa diversidad de dimensiones, nombres y corrientes teológicas. Aquí no vamos a entrar en ese debate. No es nuestro tema. Simplemente, queremos destacar la importancia y la centralidad de esa problemática en el contexto teológico de Ellacuría. “Uno de los temas fundamentales de la teología actual, sin cuyo tratamiento el resto de los temas teológicos no cobran ni la plenitud de su concreción, ni la totalidad de su significado, es el de la historicidad de la salvación”⁴⁸; de este modo, “el problema de la historicidad de la salvación cristiana sigue siendo uno de los problemas más graves de la comprensión y de la práctica de la fe”⁴⁹.

47. R. Gibellini, *A teologia do século XX* (São Paulo, 1998).

48. I. Ellacuría, “Historia de la salvación y salvación en la historia”, o. c., p. 519.

49. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, o. c., p. 535.

Siendo un “tema tan fundamental” y un “problema” tan grave para la reflexión teológica de su tiempo, estimulado por el concilio Vaticano II y por el proceso de renovación eclesial desencadenado por él, es muy comprensible que la problemática de la historicidad de la salvación haya ocupado un lugar central en la teología de Ellacuría. Como indicamos en la introducción de este trabajo, el tema fue tratado de modo explícito y más sistemático en algunos artículos. Pero atraviesa el conjunto de sus escritos, en la medida en que todos ellos, de alguna manera, tratan de la historicidad de la salvación.

No es fácil presentar una visión global y sistemática de la reflexión de Ellacuría sobre este tema y, en general, sobre ningún tema⁵⁰. Rolando Alvarado advierte que “no nos ha legado un corpus teológico mínimamente completo”, sino “un conjunto de escritos [...], elaborados más por demandas y exigencias concretas y puntuales [...], que por una previa y programada planificación”⁵¹. En todo caso, el carácter sistemático de su reflexión y los artículos dedicados explícitamente a esa temática, permiten identificar algunas intuiciones que, si no agotan el tema, ni siquiera su abordaje, constituyen el eje de su reflexión y su aporte a la problemática de la historicidad de la salvación.

Y el propio Ellacuría, al destacar —retomando, reafirmando y perfilando— algunas tesis fundamentales sobre el tema, acaba esbozando una síntesis de su reflexión o, en todo caso, de su aporte a esta problemática. Dos indicaciones parecen aquí especialmente relevantes. En un escrito, fechado en agosto de 1987, donde esboza un “Índice para una teología de la liberación”, la sección dedicada a una “teología fundamental de la liberación” está estructurada en torno a dos temas: “historicidad de la salvación” y “salvación y liberación”⁵². Y en una conferencia, en Madrid, también en 1987, formula la relación entre “lo religioso y lo temporal”, en términos de “fe cristiana e historia”, y la desarrolla a partir de tres tesis fundamentales: “la historia como lugar pleno de realidad y de salvación”; “historia de la salvación como historia de la liberación”; y “la descentralización y des-occidentalización de la fe cristiana”⁵³. Si consideramos la tercera tesis como un desarrollo de la primera, de estos dos textos de 1987 podemos concluir que su reflexión está centrada en dos aspectos: “la historicidad de la salvación” y “la salvación como liberación”.

50. F. Aquino Júnior, *A teologia como intelecção do reinado de Deus*, o. c., pp. 346-351.

51. R. Alvarado, “Perfil de un teólogo”, en J. Sobrino y R. Alvarado, *Ignacio Ellacuría: “Aquella libertad esclarecida”*, p. 155 (San Salvador, 1999).

52. I. Ellacuría, “Índice para una teología de la liberación”, en *Escritos teológicos IV*, p. 447 (San Salvador, 2002).

53. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., pp. 19-33.

El centro de su reflexión en estos dos escritos, que, por razones cronológicas, se encuentran casi al final de su vida, y teóricas, por su potencial sistemático, adquieren carácter de síntesis, aparece en todos sus escritos dedicados al tema. Por tanto, estos textos pueden ser tomados como la síntesis de su aporte a la problemática de la historicidad de la salvación. A esto hay que agregar un tercer elemento, el cual, aunque puede ser tomado como desarrollo del segundo, conviene destacar explícitamente, por no ser evidente y por su carácter escandaloso: los pueblos crucificados como portadores de salvación. Sin este tercer elemento, no se alcanza lo más profundo y peculiar de la soteriología de Ignacio Ellacuría. Así, pues, podemos esbozar, casi en forma de tesis, que su aporte teológico a esta problemática consiste en la historicidad de la salvación, la salvación como liberación y los pueblos crucificados como portadores de esa salvación.

2.1. La historicidad de la salvación

El mismo Ellacuría indica que la problemática de la “historicidad de la salvación” era “uno de los temas fundamentales” y “*uno* de los problemas más graves” de la reflexión teológica de su tiempo⁵⁴. Y fue, sin duda, uno de los temas, si no es que fue el tema central de su teología. A partir de los resultados alcanzados por la reflexión teológica de su tiempo, avanzó en la búsqueda de una formulación teórico-conceptual más precisa y consecuente de la historicidad de la salvación.

Durante siglos, la problemática de la salvación fue abordada y formulada en términos de relación “natural-sobrenatural” o “naturaleza-gracia”, una formulación de carácter naturalista —el paradigma de la naturaleza— y marcadamente dualista —la oposición entre la naturaleza y la gracia. Ellacuría se inserta en un amplio movimiento de renovación teológica, que se esfuerza por superar esa aproximación naturalista y dualista por otra histórica. Superando los resquicios de dualismo, todavía presentes en estos intentos, Ellacuría avanza en la afirmación de la unidad de la historia o de la existencia de una única historia, en la cual acontece la salvación. Mientras muchos, como Rahner, buscaban superar el esquema naturalista-dualista, “natural-sobrenatural”, con un esquema histórico con resabios dualistas, “historia profana-historia de la salvación”, Ellacuría insiste en la unidad de la historia y formula la salvación en términos de “historia de la salvación y salvación de la historia”⁵⁵.

54. I. Ellacuría, “Historia de la salvación y salvación en la historia”, o. c., p. 519; e I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, o. c., p. 535.

55. I. Ellacuría, “Historia de la salvación y salvación en la historia”, o. c., p. 520; e I. Ellacuría, “Anuncio del reino y credibilidad de la Iglesia”, en *Escritos teológicos I*,

Esa formulación histórica de la salvación es mucho más amplia, radical y consecuente que la formulación naturalista y dualista. Ellacuría insiste aquí en la “historia como lugar pleno de realidad y de salvación”⁵⁶. La historia es un “lugar pleno de realidad”, en cuanto “totalidad diferenciada y estructurada de la realidad” o “dimensión englobante de toda realidad” (concepto amplio), y en cuanto “realización de posibilidades y creación de capacidades”, al “permitir unas rupturas” (concepto estricto). En cuanto tal, la historia se constituye en el “lugar pleno de salvación”⁵⁷. De ahí que, “no solo de hecho, sino por la naturaleza misma de las cosas, la historia es el lugar privilegiado de la revelación y de la salvación, tal como han sido queridas libremente por Dios”; pues “es en esta realidad histórica, así entendida, donde la revelación y la salvación pueden darse como una gratuidad agregada a la gratuidad de la creación”⁵⁸. En otras palabras,

tanto por la densidad metafísica de la realidad histórica como por su esencial apertura, la historia biográfica y social se convierten en el mejor lugar (densidad metafísica) y en el único lugar (apertura) donde es posible una revelación y salvación doblemente gratuitas, que permiten a los hombres y a la humanidad participar de la propia vida trinitaria y no solo ser por la creación y la conservación lugar en que meramente se da Dios por presencia, esencia y potencia⁵⁹.

La salvación aparece aquí como un acontecimiento histórico, sin violar ni comprometer la autonomía y la consistencia de la realidad histórica, ni el carácter libre y gratuito de la acción de Dios en la historia. Si Rahner busca superar el dualismo “natural versus sobrenatural” con la afirmación de un “existencial sobrenatural”, Ellacuría hace algo semejante en relación al dualismo “historia profana versus historia de la salvación”, al afirmar la “historicidad trascendental gratuita”: “Esta apertura que en cada hombre es una apertura trascendental elevada a un ‘existencial sobrenatural’ (Rahner), es, en la totalidad de la historia, la apertura trascendental elevada de una historicidad gratuita”. Y eso permite “mantener al mismo tiempo que la elevación de la historia a Dios no es algo extrínsecamente añadido y que, sin embargo, esa elevación va más allá de lo que una pura historia puede dar de sí”⁶⁰.

Al insistir en la historicidad de la salvación, pues “no hay sino una sola historia que, sin excluir diferencias, no acepta la existencia de dos historias:

p. 663 (San Salvador, 2000).

56. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., pp. 21-23.

57. *Ibid.*, p. 22.

58. I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, o. c., p. 602.

59. *Ibid.*, p. 605.

60. *Ibid.*, p. 604.

la del hombre y la de Dios”⁶¹, Ellacuría advierte que “por historicidad de la salvación no se entiende siempre lo mismo”. Mientras algunos “se preguntan por el carácter histórico de los hechos salvíficos”, otros “se preguntan por el carácter salvífico de los hechos históricos”. Mientras los primeros “se interesan sobre todo por fundamentar históricamente, por constatar objetivamente hechos fundamentales de la fe, desde la resurrección de Jesús como el hecho más importante hasta los milagros o la serie de sucesos salvíficos del Antiguo Testamento”, los segundos “se interesan especialmente por ver qué hechos históricos traen salvación y cuáles otros traen condenación, qué hechos hacen más presente a Dios y cómo en ellos se actualiza y hace eficaz esa presencia”⁶².

No se trata de perspectivas excluyentes, sino complementarias y mutuamente implicadas. La segunda presupone la primera y se constituye como señal de su eficacia histórica. Solo en la medida en que los acontecimientos salvíficos son efectivamente históricos, pueden salvar la historia; pero solo en la medida en que salvan la historia, son efectivamente salvíficos. De ahí que no basta afirmar la historicidad de los acontecimientos salvíficos. Es necesario mostrar la efectividad histórica de esa salvación, o sea, dónde y cómo se torna realidad y dónde y cómo encuentra resistencia y oposición.

Sin dejar de abordar y de explicitar el carácter histórico de los acontecimientos salvíficos⁶³, Ellacuría insistió de modo particular en el carácter salvífico de los acontecimientos históricos, lo cual permite discernir y potenciar la eficacia del dinamismo salvífico en los procesos históricos⁶⁴. Ciertamente, “la salvación en la historia no es sin más la historia de la salvación, pero sí su cuerpo, su visibilidad y su posibilidad de operación”⁶⁵. En otras palabras, “la salvación histórica, el que el reino de Dios se realice cada vez más en la historia, es signo constitutivo —y no sólo manifestativo— de la presencia deificante y salvífica del Dios encarnado en la humanidad”⁶⁶.

61. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., p. 23.

62. I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, o. c., p. 536.

63. *Ibid.*, pp. 545-569.

64. I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, o. c., pp. 609-621; e I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, o. c., pp. 233-293.

65. I. Ellacuría, “Anuncio del reino y credibilidad de la Iglesia”, o. c., p. 669.

66. I. Ellacuría, “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo”, en *Escritos teológicos I*, p. 305 (San Salvador, 2000).

2.2. La salvación como liberación

Vinculada a la tesis de la “historia como lugar pleno de realidad y de salvación”⁶⁷, y como su desarrollo y/o realización/historización, está la tesis de la “historia de la salvación como historia de liberación”⁶⁸ o de la “liberación como forma histórica de la salvación”⁶⁹. Tomar en serio la afirmación de que “la historia de la salvación implica una salvación progresiva de la historia”⁷⁰ implica enfrentarse con la problemática de su realización/historización en situaciones y contextos bien concretos. Y eso tiene muchas implicancias. Ante todo, “será distinta según el tiempo y el lugar en que se realice, y debe realizarse en la realidad histórica del hombre, es decir, en su total y concreta realidad”⁷¹. Y es que “una concepción histórica de la salvación no puede teorizar abstractamente sobre lo que es la salvación”. En la medida en que “la salvación es siempre salvación ‘de’ alguien y, en ese alguien, ‘de’ algo”⁷², dice Ellacuría, “debe responder lo más posible a la situación que debe ser salvada y en la cual se encuentran inmersos los hombres, destinatarios primordiales de la salvación”⁷³.

En un contexto de pobreza, marginación, opresión e injusticia, ella se realiza o se historiza en procesos históricos de liberación. La insistencia en la salvación como liberación no es un discurso gratuito, reduccionista, ni mucho menos ideologizado. Responde a exigencias teologales e históricas de realización de la salvación, es decir, de la “historia de la salvación”, en cuanto “salvación de la historia”. No se debe olvidar que la “liberación es un concepto que representa la esencia misma del mensaje revelado, del don salvífico de Dios a los hombres”; y a tal punto, que “ese mensaje y ese don pueden ser vistos desde otros aspectos, pero si no son vistos desde la liberación, quedan sustancialmente recortados y desdibujados”⁷⁴. Además, en el contexto de pobreza, dominación e injusticia como el que caracteriza a América Latina y al entonces llamado Tercer Mundo, así como el orden mundial en que está inserta la humanidad y del cual es, en buena medida, fruto, “la historicidad de la salvación cristiana, en su necesidad de acomodarse y encarnarse o, como decimos, historizarse en la realidad, se

67. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., pp. 21-23.

68. *Ibid.*, pp. 23-30.

69. I. Ellacuría, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, o. c., pp. 464-475.

70. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., p. 22.

71. I. Ellacuría, “Historia de la salvación y salvación en la historia”, o. c., p. 530.

72. I. Ellacuría, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, o. c., p. 455.

73. *Ibid.*, p. 471.

74. I. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Escritos teológicos I*, p. 629 (San Salvador, 2000).

presenta como liberación” y se realiza “desde una opción preferencial por los pobres”⁷⁵. Pero es necesario entender bien en qué sentido habla Ellacuría de salvación como liberación.

En primer lugar, se trata, ante todo, de una *liberación integral*⁷⁶ que, sin negar los “elementos no captables”, destaca aquellos con “visibilidad histórica” y que, sin olvidar la “liberación del pecado personal”, insiste de modo especial en el “pecado histórico, que lo entiende como injusticia y dominación”⁷⁷. En otras palabras,

aunque la liberación procurada por la Iglesia es una liberación integral, no debe olvidarse, en razón de esa integralidad, que la liberación es históricamente una liberación de las opresiones sociales y económicas así como políticas, que son pecado y fruto del pecado, y que tienden a negar la condición primaria de hijos de Dios y de herederos del reino que corresponde preferentemente a los pobres de este mundo⁷⁸.

En segundo lugar, al tratarse de una liberación histórica real de formas históricas reales de injusticia y de dominación, la salvación implica y necesita de muchas *mediaciones*⁷⁹: “mediaciones teóricas para interpretar el carácter de las negaciones [de la liberación] y para proponer soluciones conducentes a su superación; mediaciones prácticas para poner en marcha esa superación”⁸⁰. Esto excede los límites y las posibilidades de actuación de la Iglesia y muestra que la fe “no es suficiente por sí misma para la liberación”, aunque sea “un aporte fundamental a la liberación integral de las personas”:

Es obvio que por mucho que prediquemos y por mucho que procesionemos, y por mucho que celebremos, no vamos a arreglar, solo con la fe, la historia. Hace falta técnica, políticos, muchas cosas [...]. Pero el aporte de la fe indica valores, direcciones, actitudes, etc., que, en cada caso necesitan cierta translación⁸¹.

75. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., p. 25.

76. *Ibidem*; e I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, o. c., p. 590.

77. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., p. 25; e I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, o. c., pp. 610-612.

78. I. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, o. c., p. 657.

79. I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, o. c., p. 614.

80. I. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, o. c., p. 649.

81. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., p. 25.

En resumen, “La liberación integral no se puede lograr solo con los instrumentos que ofrece la fe, pero no puede lograrse sin ellos”⁸².

En tercer lugar, la salvación como liberación es un *proceso amplio y complejo*, “un proceso que, en lo personal, es fundamentalmente un proceso de conversión y que, en lo histórico, es un proceso de transformación cuando no de revolución”⁸³; un proceso que se realiza como “liberación de la opresión material”, como “libertad de represión”, como “liberación de las dependencias (tendenciales, pasionales, atractivas, consumistas, etc.)” y como “liberación de sí mismo como realidad absolutamente absoluta”⁸⁴; así como un proceso marcadamente escatológico, enraizado y dinamizado por el carácter trascendente gratuito de la salvación:

La salvación, por más que esté presente incipientemente, no está todavía al alcance de la mano en plenitud [...] La salvación por antonomasia se da más allá de la historia tras la resurrección del hombre entero [...]. La salvación, sin embargo, no es a-histórica. La salvación debe hacerse presente en la historia⁸⁵.

En cuarto lugar, el “que la salvación se está dando en la historia solo es verificable desde la salvación que anuncia *Jesucristo*”, lo cual “no significa que toda la salvación, aun la entendida estrictamente como tal, proceda del Jesús histórico por la vía de una causalidad directa o indirecta”⁸⁶. Aun cuando una concepción estructural de la historia de la salvación debe considerar la diversidad de sujetos activos del proceso salvífico —la Trinidad, la Iglesia, las religiones, las personas, los grupos y los pueblos—, debe tomar en serio que “el sujeto activo de la salvación es por antonomasia Dios mismo y su mediador *Jesucristo*”⁸⁷. Si bien “en alguna forma puede decirse que todo lo bueno, verdadero, bello, valioso, etc., puede y debe ser asumido en una historia de salvación, el criterio objetivo para discernirlo, después de su venida, es la existencia histórica y la palabra de Jesús”⁸⁸.

Finalmente, un punto decisivo, que funciona como criterio y medida de realización y verificación históricas de la salvación, es que “La plenitud de la salvación histórica, que incluye toda la salvación, entendida como liberación,

82. I. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, o. c., p. 649.

83. *Ibid.*, p. 640.

84. *Ibid.*, pp. 645-646.

85. *Ibid.*, p. 619.

86. I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, o. c., p. 609.

87. *Ibid.*, p. 621.

88. *Ibid.*, p. 624.

no se consigue sino desde una *opción preferencial por los pobres*⁸⁹. Ellacuría recuerda que los pobres “no solo son los destinatarios principales, sino que son también los anunciadores por antonomasia de la nueva y paradójica sabiduría del modo como Dios quiere salvar a los hombres”⁹⁰. E insiste en que “esta vinculación de la liberación-libertad con los pobres y la pobreza es uno de los puntos esenciales de la concepción cristiana [de la liberación]”⁹¹ y en que “la referencia a los pobres como definitoria de la liberación, sitúa este concepto en su justa perspectiva”. Ellacuría afirma, sin medias tintas, por más escandaloso que sea o parezca, que “mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres”⁹².

2.3. Los pueblos crucificados como portadores de salvación

La afirmación de los pueblos crucificados como portadores de salvación, como bien indica Sols Lucía, toca el “núcleo mismo” de la teología de Ignacio Ellacuría: “La salvación se historiza en los procesos de liberación”, en los cuales las “mayorías populares” se constituyen, de modo primario y prioritario, no solo en “objeto de salvación” (deben ser salvadas), sino también en “sujeto de salvación” (portadoras de salvación). Esta afirmación “puede constituir fácilmente un punto de escándalo, solo comparable al producido por el Mesías crucificado, anunciado por los primeros cristianos”⁹³. Este punto constituye, efectivamente, la piedra de toque, el medio para apreciar, y la *piedra de tropiezo*, el estorbo y escándalo, de la soteriología de Ellacuría.

Ciertamente, la relación de la soteriología con los pobres no es una novedad de la teología de Ellacuría, aun cuando no es tan evidente, ni consensuado como podría parecer. Esa relación atraviesa toda la Escritura y toda la tradición de la Iglesia, y fue retomada con vigor y creatividad en las últimas décadas por la Iglesia latinoamericana. La *Lumen gentium*, en el último número del primer capítulo, que trata del “misterio de la Iglesia”, nos recuerda que “así como Cristo consumó la obra de la redención en la pobreza y la persecución, la Iglesia también está llamada a seguir el mismo camino a fin de comunicar a los hombres los frutos de la salvación”; y que así como “Cristo fue enviado por el Padre para ‘evangelizar a los pobres, sanar a los afligidos de corazón’ (Lc 4,18), ‘buscar y salvar lo que estaba perdido’ (Lc 19,10)”, también “la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana, reconoce en los

89. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, o. c., p. 25.

90. I. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, o. c., p. 643.

91. *Ibid.*, p. 644.

92. *Ibid.*, p. 645.

93. J. Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, o. c., p. 279.

pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y sufriente [,] hace lo posible para remediar su pobreza y busca servir en ellos a Cristo” (LG 8).

Esa intuición, profundamente enraizada en la Escritura y en la tradición espiritual de la Iglesia, constituye el fundamento y el criterio de lo que, sobre todo, a partir de Puebla, se estuvo de acuerdo en llamar “opción preferencial por los pobres”. Pero, aunque Puebla haya llegado a hablar del “potencial evangelizador de los pobres”, en la medida en que ellos “interpelan constantemente [a la Iglesia], llamándola a la conversión”, y en la medida en que “muchos de ellos realizan en sus vidas los valores evangélicos de la solidaridad, el servicio, la simplicidad y disponibilidad para acoger el don de Dios” (Puebla 1147), en general, la tendencia es reducir a los pobres a necesitados y la opción preferencial por ellos, al servicio a esos necesitados, relegando su potencial salvífico-evangelizador.

La relación entre la soteriología y los pobres constituye no solo un capítulo importante de la reflexión teológica de Ellacuría, al cual dedicó varios escritos⁹⁴, sino un punto decisivo o aun la piedra de toque de toda su teología. Al abordar y formular esa problemática, asume la intuición místico-espiritual que identifica a Jesucristo con los pobres y la prioridad pastoral que se deriva de ella. Ambas afirmaciones han sido asumidas ampliamente por la teología y el magisterio latinoamericanos, que las ha formulado en términos de “opción preferencial por los pobres”.

No obstante, Ellacuría, con muchos teólogos, insiste en la dimensión socio-política de esa opción. Pero no satisfecho, avanza, menos consensuada y más conflictivamente, al afirmar la mediación salvífica de los pobres. En general, se acepta, sin muchas dificultades, que el cuidado de los pobres forma parte de la misión de la Iglesia y, en ese sentido, se habla de “opción preferencial por los pobres” —el servicio a los pobres. Las dificultades y los conflictos comienzan al introducir la dimensión sociopolítica de la opción, esto es, la liberación. Sin embargo, el punto neurálgico de la cuestión estriba en la afirmación del potencial y la mediación salvífica de los pobres. Aparentemente, hablar de los pobres como destinatarios prioritarios de la salvación —objetos de salvación— es algo razonable y aceptable, aun cuando no deja de causar cierta inquietud. Pero

94. I. Ellacuría, “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, en *Escritos teológicos* I, pp. 139-161 (San Salvador, 2000); I. Ellacuría, “Discernir ‘el signo’ de los tiempos”, en *Escritos teológicos* II, pp. 133-135 (San Salvador, 2000); I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, o. c., pp. 137-170; I. Ellacuría, “Pobres”, en *Escritos teológicos* II, pp. 171-192 (San Salvador, 2000); e I. Ellacuría, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, o. c., pp. 453-485.

hablar de los pobres como mediadores de la salvación —sujetos de la salvación— parece demasiado, incluso escandaloso.

Nos encontramos aquí con el problema del carácter soteriológico de los pobres y la pobreza. El problema es difícil, porque ni se ve que los pobres sean los evangelizados y los salvados, ni tampoco se ve que sean los salvadores y los evangelizadores⁹⁵.

Ellacuría formuló el problema en un artículo publicado en 1978, con el emblemático título “El pueblo crucificado: Ensayo de soteriología histórica”⁹⁶. En él se pregunta por el valor soteriológico del pueblo crucificado. Comienza con “la pasión de Jesús vista desde el pueblo crucificado y la crucifixión de Jesús vista desde la muerte de Jesús”⁹⁷ y esclarece “un problema fundamental en su doble vertiente: la historicidad de la pasión de Jesús y el carácter salvífico de la crucifixión del pueblo”, o “el carácter *histórico* de la salvación de Jesús y el carácter *salvífico* de la historia de la humanidad crucificada”⁹⁸. Continúa destacando la “importancia teológica de la cruz en la historia de la salvación”⁹⁹ y el carácter histórico de la muerte de Jesús y de la crucifixión del pueblo¹⁰⁰. Finalmente, aborda “la muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo vistas desde el siervo de Yahvé”. Al presentar “las características” de este, relaciona “la vida y la muerte de Jesús y la del siervo” y sostiene que “el pueblo oprimido es el continuador de la redención de Jesús, el Siervo”¹⁰¹.

Ciertamente, “el pueblo crucificado no tiene conciencia explícita de ser el siervo doliente de Yahvé”, pero “reúne de forma objetiva algunas condiciones esenciales del siervo doliente”, que nos llevan a “presumir que, si no lo es actualmente y en toda su plenitud, es, sin embargo, el lugar histórico más adecuado para su realización”¹⁰². Y, “si es posible ver en uno y otro rasgos comunes fundamentales, está, además, la identificación hecha por el mismo Jesús entre él y los que sufren”, en la parábola del juicio final (Mt 25,31-46)¹⁰³. La parábola “saca a la luz la verdad de Dios entre los hombres”, que consiste en la “identificación del Hijo del Hombre, constituido en rey, con los hambrientos,

95. I. Ellacuría, “Pobres”, o. c., p. 184.

96. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, o. c., pp. 137-170.

97. *Ibid.*, pp. 138-144.

98. *Ibid.*, p. 139.

99. *Ibid.*, pp. 144-146.

100. *Ibid.*, pp. 147-156.

101. *Ibid.*, pp. 156-170.

102. *Ibid.*, p. 166.

103. *Ibid.*, p. 169.

los sedientos, los peregrinos, los desnudos, los enfermos y los presos”, y en la identificación como “juez” de las naciones:

El pueblo crucificado es ya juez, aunque no formule juicio teológico, en su propia existencia, y ese juicio es salvación, en cuanto descubre, por oposición, el pecado del mundo y en cuanto posibilita rehacer lo que está mal hecho, en cuanto propone una exigencia nueva como camino ineludible para conseguir la salvación¹⁰⁴.

Ellacuría concluye su reflexión destacando la “doble vertiente” del pueblo crucificado: “es la víctima del pecado del mundo y es también quien aportará la salvación al mundo”. El artículo se detiene en la primera vertiente. Ellacuría apenas esboza la segunda, indicando “las pistas para su tratamiento”¹⁰⁵. Sobrino la desarrolla de una forma muy particular, tanto que constituye una de las características y de los aportes más importantes de su teología¹⁰⁶. Consciente de que, al igual que con Jesús, “el mundo de la opresión no está dispuesto a tolerar esto”¹⁰⁷, ¡ni siquiera un teólogo como Moltmann¹⁰⁸!, Ellacuría insiste, profética y escandalosamente, que “los pobres salvarán al mundo, lo están salvando ya, aunque todavía no”, y que “buscar la salvación por otro camino es [un] error dogmático e histórico”¹⁰⁹.

3. A modo de conclusión

Comenzamos nuestra reflexión afirmando que la problemática de la historicidad de la salvación, más allá de constituir un tema central en la reflexión de Ignacio Ellacuría, constituye el núcleo a partir y en función del cual se desa-

104. *Ibidem*.

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

106. J. Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, pp. 251-261 (Santander, 1982); J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, pp. 423-451 (San Salvador, 2000); J. Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, pp. 83-95 (Santander, 1992); J. Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán*, pp. 123-168 (Madrid, 2002); y J. Sobrino, *Fuera de los pobres, no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos* (Madrid, 2007).

107. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, o. c., p. 170.

108. J. Moltmann, “Die Theologie unserer Befreiung”, *Orientierung*, 69 (1996), 204-206; J. Moltmann, “Teología latinoamericana”, en L. C. Susin (coord.), *O mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina*, pp. 225-231 (São Paulo, 2000); y F. Aquino Júnior, *A teologia como inteligência do reinado de Deus*, o. c., p. 230.

109. I. Ellacuría, “Pobres”, o. c., p. 187.

rolla toda su teología. Indicamos dos presupuestos teóricos, filosófico-teológicos, que condicionaron decisivamente su reflexión: la consideración histórica de la salvación y la comprensión estructural de la historia de la salvación. Y esbozamos su aporte a esa problemática, a partir de tres tesis, que se implican mutuamente, en su concreción histórica: la historicidad de la salvación, la salvación como liberación y los pueblos crucificados como portadores de la salvación. Esto hace de su teología una “soteriología histórica”, centrada en la problemática de la realización histórica de la salvación.

La expresión es del propio Ellacuría¹¹⁰. Retoma la “salvación, tal como está propuesta en la revelación”, pero acentúa “su carácter histórico”, en el doble sentido de “realización de esa salvación en la historia única del hombre” y de “participación activa en ella de la humanidad, en nuestro caso, de la humanidad oprimida”. En otras palabras, “ha de ser, por lo pronto, una soteriología que tenga como punto esencial de referencia la obra salvífica de Jesús, pero ha de ser, asimismo, una soteriología que historicice esa obra salvífica y la historicice como continuación y seguimiento de Jesús y de su obra”¹¹¹.

Este no es un tema entre otros, por más importante y decisivo que sea, sino lo que da unidad y confiere carácter sistemático a la teología de Ellacuría. De tal manera que esta puede ser entendida, en su conjunto, como una “soteriología histórica”, centrada en la problemática de *la realización histórica de la salvación* (la historicidad de la salvación), la cual se concreta de modo particular en los *procesos históricos de liberación* (la salvación como liberación) y tiene en los *pueblos crucificados*, en cuanto “víctimas del pecado” y “portadores de salvación”, su criterio, su medida y su mediación histórico-escatológica por excelencia (los pueblos crucificados como portadores de la salvación).

El propio Ellacuría llega a afirmar explícitamente que la “liberación como forma histórica de salvación” constituyó “el punto de mira fundamental de todos mis [sus] trabajos teológicos”¹¹², en los cuales siempre insistió en que la “vinculación de la liberación con los pobres y la pobreza es uno de los puntos esenciales de la concepción cristiana [de la liberación]”¹¹³, y en que “la referencia a los pobres como definitoria de la liberación, sitúa a este concepto en su justa perspectiva”¹¹⁴.

110. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, o. c., pp. 137-170; e I. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina”, o. c., pp. 233-293.

111. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, o. c., p. 138.

112. I. Ellacuría, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, o. c., p. 465.

113. I. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, o. c., p. 644.

114. *Ibid.*, p. 645.