

LOS DERECHOS HUMANOS, SIGNOS DEL REINO

Una reflexión desde Ignacio Ellacuría

José Joaquín Castellón Martín

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

RESUMEN: Este artículo intenta mostrar la intrínseca unión que se da entre experiencia de fe cristiana y promoción de los derechos humanos. El autor que se escoge como guía en este problema es Ignacio Ellacuría, como reconocimiento a su aportación a la reflexión sobre fe y justicia, cercano el 30 aniversario de su asesinato. El signo de los derechos humanos nos llama a ir transformando toda la realidad de la Iglesia. Tanto en su relación con el mundo, como en su propia configuración interna.

PALABRAS CLAVE: Fe, justicia, Derechos Humanos, Iglesia, Sacramento, Signo de los tiempos, Ignacio Ellacuría.

ABSTRACT: This article attempts to demonstrate the intrinsic union that exists between the Christian faith and the promotion of human rights. Nearly thirty years after his assassination, Ignacio Ellacuría is selected as a guide to this premise, in recognition of his reflections on faith and justice. The Declaration of Human Rights calls us to transform the entire reality of the Church, as much in its relations with the world, as in its internal organisation.

KEY WORDS: Faith, Justice, Human Rights, Church, Sacrament, Sign of the Times, Ignacio Ellacuría.

La comunión con las víctimas de la historia ha de ser siempre para la Iglesia la perspectiva desde la que vivir la fe, pensar a Dios y encontrar caminos de auténtica transformación del mundo. Este lugar hermenéutico¹ desde el que hemos de definir la fe, y a la propia Iglesia, hace que toda violación de los derechos humanos se convierta en un problema teológico, y no meramente en una exigencia ética ante la que hemos de responder. Ya decía Juan Pablo II en su encíclica “Al comienzo del nuevo milenio” que el texto de Mateo 25 en el que Cristo nos invita a descubrirlo en los más pobres no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia².

Los derechos negados de las víctimas de la historia son la piedra de toque de toda auténtica teología. Si en algún momento de la historia de la teología, con la herejía nestoriana, la afirmación de la divinidad de Jesucristo quitaba peso teológico a su cuerpo crucificado, hoy podemos también afirmar que quitar peso teológico a los crucificados de la historia comporta una herejía teórico-práctica en ciernes. En la carne de los crucificados en la historia está –sin confusión, pero sin separación-- la propia carne sufriente de Cristo: tuve hambre y me distéis de comer, tuve sed y me distéis de beber... (Mt 25, 35). La importancia que los derechos humanos tengan en un sistema teológico puede ser considerado como criterio de ortodoxia y de fidelidad al núcleo vital de la fe cristiana. Toda verdad nuclear de nuestra fe se esclarece y se comprende en la solidaridad con los más débiles, en la evangelización de los que más sufren.

La promoción de los derechos humanos, la lucha por la justicia, ha de situarse en el corazón mismo de la experiencia creyente. Puede ocurrir que al convertirla en “consecuencia ética”, consecuencia necesaria pero extrínseca, perdamos la revelación radical del Nuevo Testamento. Para la Escritura, Dios no es, en primer término, trascendencia, ni infinitud, ni siquiera verdad. Para la revelación Bíblica Dios es, en primer término, Amor.

¹ Cfr. Jon SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, San Salvador, UCA Editorial, 1999, p. 69-104.

² Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, (6 enero 2001), 49: *Actas Apostolicae Sedis* 93 (2001).

UN POCO DE HISTORIA

La relación entre la Iglesia y los derechos humanos fue en un principio bastante tormentosa. La Comisión Teológica Internacional, que convoca Juan Pablo II para que reflexione sobre este tema, reconoce el retraso con el que el Magisterio de la Iglesia ha asumido este horizonte de reflexión ética y política. Al comienzo de cualquier reflexión actual sobre la Iglesia y los Derechos Humanos se ha de reconocer este dato histórico para que la aceptación humilde de la realidad nos haga buscar con más autenticidad la verdad de nuestra fe. Sería faltar a la investigación histórico-crítica y al deber de lucidez en el amor a la Iglesia de Cristo no evocar aquí el retraso de la Iglesia en materia de reconocimientos de los derechos del hombre, reconoce la propia comisión teológica³.

El Papa Pío XII fue el que tuvo que afrontar la Declaración Universal de los Derechos del Hombre en 1948, y no lo hizo convenientemente. La teología preconiliar subrayaba con insistencia la consideración de que la Iglesia era una sociedad perfecta en paridad con la sociedad civil y en posición de poder y de autoridad frente a ella; y, por tanto, no veía salvación para la sociedad más que en el reconocimiento público de la ley de Cristo. Si un Estado quería ser justo no podía sino aplicar políticamente lo que la Iglesia desde la fe comprendiera que era lo debido. Esto comportaba una falta total de autonomía del ámbito de lo político, y no podía sino ser rechazado rotundamente por una reflexión legítimamente secular. Por otro lado, esa misma consideración, impedía cualquier posibilidad de valoración positiva de reflexiones nacidas fuera del ámbito de la jerarquía eclesial.

La jerarquía católica entendió en aquel momento que la afirmación de los derechos del hombre iba en menoscabo de los derechos de Dios y de los derechos de la Iglesia. Sin embargo, la secularización de las instituciones, que frecuentemente acompaña a la proclamación de los derechos del hombre, no significa necesariamente la negación de Dios, sino que puede señalar simplemente la valora-

³ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Los cristianos de hoy ante la dignidad y los derechos de la persona humana*, en *Documentos 1980-1985*, Toledo, CETE, 1985, p. 161.

ción de una justa autonomía por parte del hombre moderno⁴. Esta autonomía del ámbito político es reconocida constantemente por todos los documentos del magisterio y las encíclicas papales desde el Vaticano II.

En un intento de explicar este retraso la comisión teológica aduce varias razones. La primera se centra en la formulación que los derechos humanos asumen, y que se muevan en el contexto de la Revolución Francesa. Esa formulación no sitúa su fundamento en el absoluto divino, sino en la autonomía absoluta y la independencia del hombre respecto de Dios, tal y como lo expresaba el racionalismo de la época. Por el poder socio-político que la jerarquía eclesiástica detentaba en Europa, las reivindicaciones de la libertad de pensamiento, de prensa, de enseñanza y de libertad religiosa se comprendían como libertades contra la religión, en general, y contra la autoridad de la Iglesia católica, en particular. Parecían por ello que la reivindicación de los derechos del hombre había de hacerse contra los derechos de Dios.

Este enfrentamiento ideológico venía a reforzarse con un enfrentamiento político. En febrero de 1798, tropas revolucionarias ocuparon Roma, tomaron a burla el Papado, que declaraban destituir, y profanaron la basilica de San Pedro. Condujeron su política en nombre “de los derechos imprescriptibles del hombre”, considerados como concurrentes con los derechos de Dios y de la Iglesia⁵. La Iglesia se había aliado en la contienda entre la aristocracia, defensora del antiguo régimen, y la burguesía naciente, con la primera. Se había posicionado en un conflicto político que acabó por perjudicarle profundamente. Podemos decir, desde la perspectiva histórica, que la Iglesia había ideologizado el mensaje de Cristo haciéndolo defensor de la monarquía y la aristocracia. No podía ocurrir sino que se ideologizara el mensaje revolucionario oponiéndolo a la jerarquía eclesiástica.

El ejemplo latinoamericano, de unos años más adelante, es aleccionador. Con motivo de las guerras de independencia de las colonias españolas en América, durante décadas estuvieron muchas

⁴ Idem.

⁵ Ibid, p. 162.

sedes latinoamericanas sin obispo. Roma había hecho un pacto con la corona española por la que ésta era la que ratificaba los nombramientos de los mismos. La situación político-religiosa era insostenible: el rey de España nombraba los obispos de las sedes de los países que habían mantenido con él una guerra. Naturalmente los obispos que permitía nombrar eran adeptos a sus intereses en la zona. Los estados nacientes estuvieron buscando el reconocimiento de Roma décadas sin que encontraran en la máxima institución eclesial amparo para las comunidades cristianas del sub-continente. Lo raro fue que no se produjera un cisma eclesial latinoamericano. Pero lo que sí se produjo fue una reacción anti-eclesial aguda en muchas de las clases dirigentes de aquellos países⁶.

Después de siglos de retraso se llegó a la conclusión de que había que abandonar el paternalismo eclesial que no cree en madurez de la sociedad civil. Y había que abandonar filosofías políticas reaccionarias que afirman el hombre sólo puede hacer el bien si se le inculca por una autoridad heterónoma. Pablo VI reconocía que la revolución francesa había sabido apropiarse ciertas ideas cristianas y que en ella había ideales profundamente cristianos: “fraternidad, igualdad, libertad, progreso”; pero lo había hecho desde un revestimiento anti-cristiano, laico e irreligioso, tendente a desnaturalizar esta parte del patrimonio evangélico destinado a valorar, elevar, ennoblecer la vida humana⁷. La presencia de Cristo en la historia humana no se restringe a los límites de la Iglesia. En todo hombre, en toda mujer, en toda tradición y en toda cultura, está presente la gracia de Cristo para que la comunidad de los cristianos, la contemple, la escuche, se deje transformar por ella y la obedezca.

Fue la encíclica *Pacem in terris*⁸ de Juan XXIII la que, en los años sesenta, abre la senda de la reconciliación de la tradición eclesial con lo mejor de la filosofía y la praxis políticas del siglo XX. El “Papa Bueno” introdujo la preocupación por los derechos humanos en el

⁶ Cfr. Enrique DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación*, Madrid, Mundo Negro, 1993, p. 150-175.

⁷ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Los cristianos de hoy ante la dignidad y los derechos de la persona humana*, en *Documentos 1980-1985*, Toledo, CETE, 1985, p. 162.

⁸ Juan XXIII, *Pacem in terris*, AAS (Acta Apostolicae Sedis) 55 (1963) 257-304.

seno del magisterio de la Iglesia. Lo hizo asumiendo creativamente el concepto jurídico y legal de derechos humanos, ya que la formulación tenía ambigüedades importantes⁹. Juan XXIII completa los derechos humanos desde la necesidad de una justa transformación social y desde el deber y la responsabilidad de toda persona en la construcción de una sociedad en la que se respeten y se potencien los derechos de todos. En la *Pacem in terris* encuentran una feliz integración la dimensión jurídica, la responsabilidad personal y la transformación social con la que este término es comprendido actualmente. La encíclica hace una lectura personalista y comunitaria de los derechos humanos que los integra perfectamente en la doctrina católica.

Pablo VI y Juan Pablo II siguieron el camino abierto por Juan XXIII e introdujeron en el centro mismo de la fe de la Iglesia la entrega vital por el respeto a los derechos humanos de todos, especialmente de los más pobres. Juan Pablo II llega a reconocerlos como el criterio escatológico definitivo y a definirlos como realidad muy cercana al propio corazón del Misterio Pascual. Decía Juan Pablo II en la convocatoria de la Comisión Teológica Internacional: Si descubrimos de nuevo el sentido genuino de la caridad “pro-existente”, los derechos humanos pueden y deben incluirse en ella, casi por el mismo sacrificio pascual de Cristo¹⁰. Y decía ya al final de su pontificado en la *Novo millennium ineunte*: Este mensaje de caridad y de promoción humana se basa en las íntimas exigencias del Evangelio¹¹. Es decir, el magisterio de la Iglesia, en la segunda mitad del siglo XX, ha comprendido a los derechos humanos como los dinamismos humanizantes que todo hombre está vocacionado por Dios a desarrollar y en los que desarrollarse; y los ha definido como el camino en el que los cristianos encontramos la mejor expresión del compromiso socio-

⁹ El profesor Juan Antonio CARRILLO SALCEDO en el análisis que hace de la Declaración Universal de los Derechos Humanos muestra la necesidad que tenían de completarse desde la perspectiva de los derechos sociales y desde la perspectiva de los derechos de los pueblos explotados (cfr. *Dignidad frente a barbarie. La Declaración Universal de Derechos Humanos, cincuenta años después*. Edición Mínima Trotta, Madrid 1999).

¹⁰ Cfr. Juan Pablo II, *Discurso de apertura*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Los cristianos de hoy ante la dignidad y los derechos de la persona humana*, en *Documentos 1980-1985*, p.126.

¹¹ Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte* n. 53, *Acta Apostolicae Sedis* (93) 2001.

histórico de nuestra fe. Pero sobre todo, ha situado a la promoción de los derechos humanos en el corazón mismo de la experiencia creyente. Y esto necesita una profundización teológica.

SUPERACIÓN DE FALSOS PLANTEAMIENTOS

Un mal planteamiento de la relación entre fe y justicia puede hacernos abandonar la profundidad que el magisterio eclesial ha alcanzado con los textos de Juan Pablo II en el tema de los derechos humanos. Por eso es necesario mostrar la radical e intrínseca unión entre fe y justicia, entre seguimiento de Jesús y defensa de los derechos humanos. La unión intrínseca entre experiencia de fe y defensa de los derechos humanos asegura una recta vivencia de la primera, y una adecuada orientación de la segunda.

Ignacio Ellacuría, uno de los más importantes teólogos de la liberación, ha tenido este horizonte de reflexión como una constante en su obra. Pero dedica un libro a analizar este tema pormenorizadamente, lo titula *Fe y justicia*. El acercarnos a este volumen nos permitirá esclarecer las orientaciones del magisterio. Y es quizás un momento oportuno cuando se acerca el treinta aniversario de su entrega martirial.

Partamos de unas definiciones incomunicadas de fe y de justicia:

Tenemos que entender provisionalmente la fe desde lo que es: un cultivo explícito, desde la inspiración cristiana de las relaciones del hombre con Dios a través de Jesucristo; y tenemos que entender provisionalmente la justicia como aquel esfuerzo por desterrar la injusticia que existe en las relaciones, entre las clases sociales y entre las naciones. Así entendidas, fe y justicia parece que son formalmente distintas, que pueden darle una sin la otra (...) que la fe sea lo que tiene que ver explícitamente con Dios y que la justicia sea lo que tiene que ver explícitamente con el hombre, que la fe sea lo cristiano y la justicia sea, a lo más, una exigencia o una parte integral de lo cristiano¹².

¹² Ignacio ELLACURÍA, *Fe y justicia*, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1999, 128

Si la justicia es sólo una parte de la fe, podría darse la segunda sin la primera, aunque fuera de forma mermada o disminuida. Esto devaluaría la fe, que ya no sería verdaderamente salvífica, que ya no sería una experiencia de la totalidad de la persona, sino de una parte de ella. Y esto provocaría una concepción disminuida de la fe. Si la justicia no entra en el corazón mismo de la experiencia creyente la fe decae en experiencia individualista o trascendentalista. Se podría vivir la fe sin tener la profunda inquietud de cambiar todo lo que en la historia deshumaniza y da muerte a los hombres y mujeres del mundo.

Estos planteamientos dualistas son errados. La prioridad en la experiencia cristiana la tiene el amor. Lo fundamental de la religión cristiana es que no es una religión, sino que es experiencia de fe en la que Dios nos ofrece y nos entrega su amor y su vida. Jesús no pone como condición para salvarnos un criterio religioso absoluto. Justo eso fue su oposición a esa forma de ver la relación del hombre con Dios lo que provocó su condena a muerte. Un hombre sin fe explícita en Jesús, ni siquiera en Dios, puede salvarse si es que responde a las exigencias de su conciencia y no comete ninguna injusticia; al contrario, un hombre, por muy creyente que se estime y que como tal se confiese, no puede salvarse si comete injusticia y si no hace justicia¹³.

No son nuestras creencias, sino nuestras experiencias de amor las que nos salvan. Se puede objetar que el amor que está por encima de la fe es el amor de Dios. Pero inmediatamente la fe neotestamentaria reacciona: Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? (1Jn 3, 17). Ninguna separación del amor de Dios y el amor de los hombres contará con el respaldo de la revelación. No se puede separar el amor de Dios y el amor del hombre, menos aún de lo que se puede separar la fe de la justicia¹⁴.

UNIÓN DE JUSTICIA Y AMOR, Y DE AMOR Y FE

Fe y justicia, experiencia de fe y promoción por los derechos humanos no pueden separarse porque el amor las une intrínseca-

¹³ Ibid, p. 130.

¹⁴ Ibid, p. 131.

mente. No hay fe sin amor, no hay amor sin justicia. Ya Santo Tomás había definido en la *Suma Teológica* que el hábito de la caridad comprende el amor, no sólo de Dios, sino también del prójimo, y no sólo eso, que podría interpretarse como actos extrínsecos aunque moralmente unidos, sino que es evidente que son de la misma especie el acto con que amamos a Dios y el acto con que amamos al prójimo¹⁵. Prosiguiendo esta misma línea de reflexión, basta unir amor y justicia para que fe y justicia estén intrínsecamente unidas. Para Santo Tomás no sólo el amor a una persona concreta y la justicia con un colectivo social son de la misma especie, sino que en cierta consideración es más excelsa la justicia que un recto amor a una persona: Si hablamos de la justicia legal, es claro que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto que el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona¹⁶.

Desde un sistema filosófico diverso al de Santo Tomás, Ignacio Ellacuría parte de la misma consideración.

La justicia es aquella forma que el amor adopta en un mundo de opresión y pecado. Abstractamente pueden hacerse distinciones entre lo que es el amor y lo que es la justicia, tanto en cuando actitudes psicológicas como en cuanto actitudes cristianas. Pero concretamente el amor tiene que presentarse como justicia en un mundo de injusticia. (...) Ni la justicia es algo previo al amor ni el amor es el complemento de la justicia. En la justicia se trata de la forma histórica del amor objetivado, del amor realizado en una situación histórica¹⁷.

¹⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II a, c. 25, a. 1. (el objeto de la caridad), BAC, Madrid, 1988.

¹⁶ Ibid, II-II a c.58, a.12. Benedicto VI en el primer número de su primera encíclica *Deus caritas est* (AAS 98, 2006), afirma esta intrínseca unidad entre el amor a Dios y a los hombres: *La fe cristiana, poniendo el amor en el centro, ha asumido lo que era el núcleo de la fe de Israel, dándole al mismo tiempo una nueva profundidad y amplitud. En efecto, el israelita creyente reza cada día con las palabras del Libro del Deuteronomio que, como bien sabe, compendian el núcleo de su existencia: “Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas” (6, 4-5). Jesús, haciendo de ambos un único precepto, ha unido este mandamiento del amor a Dios con el del amor al prójimo, contenido en el Libro del Levítico: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (19, 18; cf. Mc 12, 29-31).*

¹⁷ Ignacio ELLACURÍA, *Fe y justicia*,....133.

La justicia es aquella forma que el amor adopta en un mundo de opresión y pecado, por eso todo el que ama a quien sufre una injusticia busca los caminos para superarla, para eliminarla. La caridad de quien da limosna pero no se preocupa de las causas de la pobreza y la miseria de los que atiende es, simplemente, falsa caridad, sucedáneo de caridad.

Pero parece que la fe es un don y que la justicia es obra de los hombres. Parece que la experiencia de sentir nuestra vida en las manos de Dios es don gratuito y que una historia más justa es fruto exclusivo del esfuerzo de los hombres. Quizás pueda parecer así, pero es una apariencia falsa. También la justicia verdadera es un don.

Somos dados a considerar que una parte de nuestra realidad está más cerca de Dios que otra. Tenemos muchos resabios dualistas, y nos parece que Dios es más proclive a manifestarse en nuestros sentimientos, en nuestras vivencias internas o psicológicas. Pero este es un claro prejuicio de un dualismo no cristiano. El Verbo se hizo Carne, no solamente Psique. En ningún lado está demostrado que sólo la fe es obra de Dios y que la justicia es obra de los hombres; que, por tanto, la fe puede salvar mientras que la justicia no. ¿Se puede tener justicia si no es como obra de Dios? ¿No será la justicia la mejor presencia de la gracia de Dios?¹⁸. Ciertamente esta realización de la justicia siempre será trascendente a nuestros conceptos sobre la equidad; siempre será trascendente, e inmanente, a cualquier lucha y realización que podamos asumir los hombres.

Esto nos exige un análisis filosófico de la realidad de la justicia, porque quizás las reticencias de algunos para descubrir en la realidad de la justicia el fundamento divino esté en una deficiente comprensión filosófica de la justicia.

Para un recto análisis de la misma tendríamos que señalar tres niveles o tres órdenes de realidad en lo que designamos como justicia. Un primer orden es el meramente fáctico: las realizaciones

¹⁸ Ibid, p.133.

legales de una sociedad que buscan un ordenamiento justo. En este orden, los grupos sociales y las personas individuales buscan desde la razón y la experiencia humana e histórica cómo regular la vida social para que posibilite un desarrollo auténticamente humano de todas las personas. En este nivel los conflictos de intereses, las luchas partidarias, los egoísmos más ciegos y sordos pueden cercenar el camino en la justicia que toda sociedad humana ha de ir haciendo.

El propio hecho de que hay desarrollos socio-políticos inhumanos e injustos nos está señalando un segundo nivel de la realidad de la justicia: la verdad de los dinamismos sociales humanizadores. Este segundo orden, que es el fundamento de justicia --fundamento trascendental en sentido zubiriano--, es el que esas ordenaciones legales buscan actualizar¹⁹. Este orden es el que da sentido y autenticidad al primero, pero se da indisoluble e inconfundible con él. No hay ninguna realidad “justicia” al margen de los dinamismos sociales que nos encontramos en nuestra experiencia histórica. Pero como fundamento real de esos dinamismos sociales está la verdad de que toda sociedad para ser auténticamente humana ha de posibilitar el desarrollo humano de cada uno de sus miembros. No hay línea clara y unívoca entre el dinamismo fundamental de la justicia y las leyes que se han de ir promulgando. Es la razón y la experiencia histórica la que ha de buscar los caminos de actualización de ese fundamento. Pero son dos planos diversos que permiten sortear tanto el fundamentalismo como el relativismo político. Toda ley humana ha de buscar la actualización del dinamismo personal y social que posibilite nuestra verdadera humanidad, sin que se tenga certidumbre en el camino escogido. Esto es una toma de postura filosófica fuerte que no podemos desbrozar ahora, pero que es la apuesta filosófica de Ellacuría.

Hay un tercer orden en la realidad de la justicia, ya estrictamente religioso y trascendente: el de la religión. Esa reali-

¹⁹ Para Zubiri, no se accede a la trascendentalidad de lo real abandonando la concreción y la relatividad de lo dado, sino descubriendo intelectivamente su verdadero y auténtico fundamento. Lo trascendental no se da en un más allá metafísico, ni epistémico, sino en la propia constitución de la realidad que es puesta de manifiesto por un acto intelectual racional.

dad trascendental de la justicia no es caduca y temporal porque es manifestación del amor de Dios hacia su pueblo y, por tanto, “nunca pasará”, en palabras de Pablo. Sólo una comprensión reduccionista de la justicia, que no descubra las tres dimensiones de la misma que apuntamos al principio, puede prescindir de la justicia como dimensión intrínseca del acto de fe. Si por justicia se entiende una pura lucha destructiva de estructuras injustas o un mero combate de clases, etc., es indudable que la salvación cristiana trasciende con mucho esas limitaciones. Pero si por justicia se entiende la acción histórica concreta que debe tomarse movidos por el amor cristiano y como forma histórica del amor cristiano en un mundo de pecado tanto estructural como personal, entonces no hay empobrecimiento del mensaje cristiano²⁰. La dimensión de la justicia es, como toda dimensión fundante de la persona, una dimensión estrictamente religiosa, inseparable de la experiencia de fe. Ya san Agustín intuía esto cuando en su crítica certera a muchos aspectos del imperio romano que le tocó vivir, argüía que en el reino de Dios no habría siervos. Es decir, que la aspiración de una igualdad de todos los seres humanos se ve colmada en la vida en Dios: la felicidad plena sólo se hallará e aquélla vida donde ya nadie será siervo²¹. Para Ellacuría, siguiendo fielmente a Zubiri, Dios no se nos da trascendiendo la realidad hacia una transrealidad, sino trascendiendo en la propia realidad que nos constituye. Ese trascender en lo que nos permite acceder auténticamente a Dios²².

Estos tres órdenes, aunque no se pueden confundir, no se pueden tampoco separar; quien experimente la gracia de la fe se ve llamado a vivir la justicia de Dios en su propia historia y, por ello,

²⁰ Ibid, p.211.

²¹ San Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios I*, Ediciones BAC, Madrid, 2007, p. 287.

²² La exposición más detallada que hizo Ignacio Ellacuría sobre el concepto “religación”, la encontramos en , “La religación, actitud radical del hombre”, *Asclepio. Archivo iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica*, Vol. 16, Madrid 1966. Decía San Pablo en el areópago ateniense que “en Dios vivimos, nos movemos y existimos” e invitaba a las personas que lo escuchaban a descubrir a Dios no fuera de su realidad, sino como fundamento de la misma. De igual manera la religación, como camino de acceso a lo trascendente, busca actualizarlo como fundamento de lo vivido; no al margen de la vida o de la historia, no dejándola a un lado como un puente inservible en cuanto lo cruzamos, sino como sacramentos ineludibles en nuestro encuentro con Dios..

busca la actualización de los más auténticos dinamismos de la justicia en su sociedad, proponiendo cauces concretos de justicia social. Lo mismo que la santidad es trascender en realización personal a través de la experiencia personal del encuentro con Jesucristo, la dimensión religiosa de la justicia es trascender en la justicia social, en sus reivindicaciones, en sus transformaciones sociales, en sus liberaciones de la opresión y el sufrimiento de personas concretas, a través de la experiencia personal del encuentro con Jesucristo.

El amor es intrínsecamente uno con la fe cristiana. El dinamismo de amor tiene tres dimensiones fundamentales en el hombre, porque tres dimensiones fundamentales tiene la persona: la de intimidad, la interpersonal y la impersonal. Vamos a centrar nuestro análisis en la segunda y la tercera. Podemos amar al otro por ser quien es, con un amor interpersonal sponsal, filial, paternal o de amistad. Pero también podemos amar al otro por ser una persona, por ser un hijo de Dios, sea quien sea; es un amor “a cualquiera”. La justicia se desarrolla en esta dimensión impersonal del amor.

Este amor de justicia puede ser meramente afectivo. Y podemos sentir compasión por los sufrimientos de quien no conocemos personalmente. O también puede requerir efectividad. Si hay causas que provocan sufrimientos a una persona o a un colectivo de personas, el amor cristiano buscará, desde su propia realidad, eliminar esas causas, luchará contra la injusticia. La justicia es el amor cristiano en la dimensión impersonal que busca efectividad.

La justicia cristiana no es cristiana sino como una forma de amor, la forma de amor redentivo ante un mundo de pecado, la forma actuante del amor en un mundo de opresión. No se quiere decir que sólo se dé esta forma de amor; lo que se está asegurando es que la justicia cristiana debe ejercerse y debe verse como una forma del amor. Visto el problema desde el otro extremo, es claro asimismo que el amor no es amor cristiano cuando no es un amor efectivo, que busca y logra rechazar el mal y hacer el bien²³.

²³ Ignacio ELLACURÍA, *Fe y justicia*, 169.

PRINCIPIO DE SOLUCIÓN: LA JUSTICIA COMO SIGNO

La unión intrínseca entre fe y justicia es propuesta por Ignacio Ellacuría desde una particular teoría del signo en la teología. Para él la realización histórica de la justicia es signo privilegiado de la presencia y de la acción de Dios en la vida de las personas.

Su punto de partida es la inaccesibilidad de Dios, la radical trascendencia del Fundamento Personal en el que somos vivimos y existimos: Es un principio fundamental de la teología cristiana que no hay acceso directo del hombre a Dios, de modo que ese acceso debe mediar, y mediar por algo que en toda su generalidad puede estimarse como signo²⁴.

Es decir la teología cristiana tiene que asumir, en profundidad, el principio de la sacramentalidad. Ninguna realidad es Dios; toda realidad, en mayor o menor medida, tiene una dimensión de sacramentalidad que ha de ser actualizada. Las pruebas de la existencia de Dios o la contemplación de la naturaleza han sido caminos fundamentales del acceso del hombre a Dios. Pero la experiencia bíblica privilegia el camino de acceso de la historia humana. Tal como se nos muestra en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, Dios se ha revelado a través de intervenciones históricas; es a través de acciones históricas como la novedad de Dios se ha ido mostrando a los hombres²⁵. Dios irrumpe en la historia para revelarse a la humanidad. Durante mucho tiempo en la teología cristiana se consideró la sacramentalidad de toda realidad por el hecho de ser creatural era signo de Dios. Y no estaba falta de verdad esta afirmación. Toda la creación fue ratificada con el “visto bueno” de Dios: “y vio Dios que era bueno”. Pero en la revelación Bíblica es la historia del pueblo, sus luchas por sobrevivir, sus errores socio-políticos, sus luces y sus sombras históricas, etc., lo que se asume como signos de la voluntad de Dios, de su presencia y de su llamada a que las personas y los pueblos cambien de vida.

La Iglesia, desde el concilio Vaticano II, reconoce que los signos de los tiempos, en el acontecer inmanente de una sociedad, son

²⁴ Ibid., p. 135.

²⁵ Ibid., p. 136.

realidades históricas que nos sitúan ante la llamada de Dios. Los signos de los tiempos percibidos son una de las mediaciones indispensables para entender y hacer la novedad de la historia de la salvación.

Esta historia en la que se revela Dios es una historia social, es una historia política. Indudablemente tienen especial significación en ella relaciones biográficas personales, encuentros personales de hombres especiales con Dios, pero aun en este caso son vidas personales y relaciones personales con Dios en un contexto histórico, social y político, cuyo peso es indudable en la propia configuración personal de la revelación de Dios al hombre y del encuentro del hombre con Dios. (...) El proceso histórico de la salvación, la historia de la salvación es un proceso político, una historia política²⁶.

Parafraseando a San Agustín, Ellacuría apunta: *nolite foras ire, in interiore historiae habitat Verbum trinitarium*. Es en el interior de la propia realidad humana donde habita el Verbo. Esa realidad humana es inseparablemente intimidad e historia. Lo mismo que Dios habita lo más íntimo de nuestra intimidad, Dios habita en el seno de nuestra realidad histórica. No hay que negar la historia para afirmar la recapitulación trascendente, como no hay que negar la intimidad de la persona para afirmar su resurrección; al contrario. Resurrección y recapitulación asumirán y plenificarán la realidad personal y la realidad histórica. La resurrección y la exaltación a los cielos muestran una transcendencia pero no una negación de la historia²⁷.

Cuando se niega la sacramentalidad de la historia, y como parte de lo histórico su dimensión política, se está negando algo muy importante dentro de la teología cristiana. Algunos han negado la posibilidad de la teología política. Esto supone que hay una dimensión ajena al misterio de Dios; error teológico importante. Ese error se explica, creo, por la no distinción de los tres órdenes de la justicia que antes mencionábamos. Por no reconocer el componente estrictamente político del segundo orden mencionado, el de los dinamismos sociales de humanización.

²⁶ Ibid, p. 137.

²⁷ Ibid, p. 138.

Ciertamente no podemos buscar un fundamento religioso a las determinaciones concretas de la búsqueda o la lucha por la justicia. Esas determinaciones concretas están mediadas por la razón y la experiencia histórica. Afirmar un fundamento religioso de políticas concretas supone caer en un fundamentalismo radicalmente pernicioso y no respetar la autonomía de este ámbito de la realidad. Pero no reconocer la religación en la que vivimos los dinamismos socio-políticos tiene el grave peligro de considerar como secundaria para la fe a una dimensión radicalmente humana; una dimensión que es absolutamente imprescindible en la acogida de la voluntad de Dios para cada persona.

El problema está en los criterios: ¿con qué criterios analizamos desde la fe la realidad socio-política que vivimos?, ¿qué luz puede aportar la experiencia de Dios en Jesucristo a nuestro compromiso socio-político? Es decir, la autonomía del ámbito de lo político, con respecto a la experiencia de fe, no puede definirse como independencia y separación absoluta; pero tampoco sin que se asuman el legítimo pluralismo de posturas políticas de personas que comparten la misma fe²⁸.

La significatividad de la Iglesia no puede reducirse a lo ritual, a lo estrictamente personal o internamente comunitario. La Iglesia ha de continuar y reproducir la significatividad y el modo de significatividad del Jesús histórico²⁹. Y la vida de Jesucristo tuvo una profunda significatividad social; tanta que muchos de sus seguidores, incluso de los doce creían que esa significatividad socio-política agotaba su misión. Benedicto XVI ha recogido la importancia para la comunidad de los cristianos de la lucha por la justicia.

La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a

²⁸ Es muy clarificador cómo ha tratado este problema Benedicto XVI en la encíclica *Deus caritas est*, donde afirmando la autonomía de la reflexión socio-política respecto de la fe, señala que la experiencia de fe puede hacer que la razón profundice en sí misma (cfr. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n.28, AAS 98, 2006)

²⁹ Ignacio Ellacuría, *Fe y justicia*, 139.

través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar³⁰.

EL REINO DE DIOS: SIGNO FUNDAMENTAL

El criterio fundamental de toda la vida del cristiano es la vida de Jesucristo, el seguimiento de Jesucristo. También en la dimensión socio-política es el seguimiento de Jesús la norma fundamental. El seguimiento del Jesús histórico es la norma fundamental, pero histórica, a lo que fue esencial en su vida. Son dos puntos no fáciles de dilucidar: ni los rasgos fundamentales del Jesús histórico ni los rasgos esenciales de nuestra situación histórica son cosas inmediatamente evidentes o que puedan sustraerse a un tratamiento crítico³¹. Cuáles son los dinamismos esenciales de la misión de Jesús en la dimensión de lo socio-político, y cómo aplicarlos a nuestra concreta situación personal e histórica son dos problemas arduos. Aunque, ciertamente, el primero se presta a más puntos de consenso.

La misión de Jesús se centra en el Reino de Dios. Su Buena Noticia no es un discurso sobre Dios, sino un anuncio de que el Reino está cerca. La teología cristiana debería tener como objeto no a Dios sin más, sino al Reino de Dios. Más que el ser de Dios, que de por sí es inaccesible, tendría que centrarse en el quehacer de Dios, que es la historia de la salvación.

La realización del Reino de Dios en la historia podría ser el significativo de Dios porque en ella estaría ya presente la salvación de Dios; pero, a su vez, lo significado, esto es Dios, podría vincularse a través del significativo, en cuanto éste fuera conjuntamente obra de Dios y obra del hombre. No habría así ni separación ni confusión. Quedaría así planteado el principio de solución para comprender la unidad de fe y justicia³².

³⁰ Benedicto XVI, *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), n. 28, AAS 98 (2006).

³¹ Ignacio ELLACURÍA, *Fe y justicia*, 117.

³² *Ibid*, p. 141.

La realización del Reino de Dios en la historia es un signo que significa a Dios, pero a la vez es un signo realizado por Dios. Si sólo fuera una acción humana que significa a Dios, no sería sacramento. Para que en la realización de Dios se nos ofrezca la salvación de Dios, esto es, Dios mismo, es Él, junto con la persona, el agente del Reino, el constructor del Reino, el realizador del Reino. El quehacer de Dios en la historia es realizar el Reino. Esta es la verdad que nos mostró Jesús en su vida histórica (Mc 1,15), y que fue la instrucción que dio a sus discípulos al resucitar antes de su ascensión al cielo (Hch 1,3).

Pero toda realización del Reino es, de por sí, pobre, humilde, ambigua y con un poder de llamada que se acoge en libertad. El prólogo de San Juan hace mucho hincapié en que el Verbo se hizo carne por los problemas que planteaba adjudicarle al mismo Dios un cuerpo mortal, frágil, sufriente, necesitado e, incluso, moralmente ambiguo. La primera comunidad cristiana tuvo que afrontar el escándalo de creer que en un cuerpo humano, con todas sus limitaciones, necesidades y pulsiones, habitara Dios. Algo parecido ocurre cuando se propone la historia real y concreta como sacramento de salvación. Los procesos históricos tienen un mismo orden de limitación y de ambigüedad que el cuerpo humano. En todo proceso histórico de liberación hay tensiones irresolubles, hay limitaciones infranqueables, hay tentaciones constantes de egoísmo y parcialidad. Pero de la misma manera que sin asumir la carne humana no tenemos posibilidad de salvación, sin asumir la relatividad de la historia, tampoco se pueden realizar los signos del Reino.

Podríamos decir parafraseando a San Ireneo: lo que no se asume, no se salva³³. En la historia la relatividad que hay que asumir no es un cuerpo débil y tendente a la concupiscencia, no es el sufrimiento y la tentación sino la concreción y la limitación de los análisis sociales a la hora de intervenir de forma significativa.

La definición de la situación implica forzosamente el recurso a un análisis lo más objetivo posible y el contacto con la realidad a

³³ IRENEO DE LYON, *La demostración de la predicación apostólica*, (Edición preparada por Eugenio Romero-Pose) Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1992; pr. 31

través de una praxis adecuada. Este recurso a las mediaciones, en este caso a la mediación del análisis y de la praxis, no sólo es posible sino necesario, una vez que se admite la urgencia de unir la historia de la salvación y la salvación de la historia. Querer prescindir de él con el pretexto de que las mediaciones son ajenas a la fe, supondría sustituirlo por otro de mucha menos fiabilidad³⁴.

La fe y el amor cristiano nunca se reducirán a ninguna mediación de análisis social, y todo análisis sociológico se verá puesto en crisis por la experiencia de fe que significa entregarse al amor del Padre de nuestro Señor Jesucristo. Pero no pueden vivirse la fe y el amor cristiano al margen de alguna mediación concreta. Si no es consciente será inconsciente y, por tanto, sin que pase por el tamiz de la crítica evangélica. Querer vivir el dinamismo de la justicia desde la fe sin pasar por análisis sociales concretos sería igual que querer que el Verbo se encarnara sin la mediación de una cultura concreta y relativa, como era la judía del siglo I.

La fe se nos presenta como inseparable de la justicia, aunque el servicio a esta justicia pueda desarrollarse de distintos modos. Hay un peligro de unificar demasiado estos modos. Más en concreto, hay el peligro de pensar que sólo lucha por la justicia el que lucha en una organización política. Una cosa es que la organización política de las masas populares, de los trabajadores y campesinos, sea indispensable en la hora actual de América Latina; otra muy distinta, que sea la única ola mejor para luchar por su liberación; y otra, todavía más distinta, que esa sea la mejor forma de hacer contribuir al cristianismo en orden a que la liberación sea integral³⁵.

Creer que la salvación histórica agota la historia de la salvación es caer en el error de una fe pagana que San Agustín analiza corrosivamente en su Ciudad de Dios. Si el motivo fundamental para creer en Dios es que El nos otorga la salvación en la historia y nos alcanza un progreso terrenal objetivable, toda religión se ve puesta en ridículo por la vía de los hechos. Por eso él se asegura de proponer como motivo fundamental de la fe cristiana en la salvación trascendente: Nos inculca la adoración del único y verdadero Dios, no para obtener

³⁴ Ignacio ELLACURÍA, *Fe y justicia*, 142.

³⁵ *Ibid*, p.145.

beneficios temporales y terrenos, concedidos por la divina Providencia juntamente a buenos y malos, sino por la vida eterna, por las recompensas sin término y por vivir asociados a la ciudad celestial³⁶ Esta idea la repite constantemente San Agustín para que nuestra fe en Dios sea auténtica y no nos llamemos a engaño.

En el signo que supone la realización del Reino no se trata de que la persona o el grupo que viva la fe va a estar a salvo de los problemas y las vicisitudes histórica que afectan a todos los hombres y pueblos. Más bien ocurre lo contrario, la vivencia profunda de la fe lleva a compartir el destino de Jesucristo como siervo sufriente y entregado. No evita problemas históricos, nos hace vivir en plenitud los dinamismos humanos y nos ofrece la felicidad del Evangelio.

Los signos del Reino no buscan un progreso meramente material, sino un descentramiento real e histórico de la propia persona, del propio grupo, de toda la sociedad para acoger la humanidad que el “otro” nos ofrece, que sólo el “otro” nos puede ofrecer. “Los otros” no son objeto de evangelización, sino lugar privilegiado de encuentro con Cristo, de comunión con Dios, de conocimiento del Evangelio. Los otros, sobre todo si son los oprimidos, son ya en sí el sacramento de Cristo, el cuerpo de Cristo, el cuerpo histórico de su divinidad crucificada; pero no lo son de modo estático y simbólico sino que lo son en su concreta situación real, en sus angustias y sufrimientos, en sus luchas de liberación. Los otros, sobre todo si son oprimidos, son el lugar donde debe darse la contemplación, pero no tomándoles como objeto de la misma sino como realidad que se apodera de uno mismo y le obliga a compartir su marcha histórica y sus problemas personales³⁷. Los otros, sobre todo si son oprimidos, se convierten en realidad sacramental del poder de Dios en la que hemos de religarnos para acceder a la trascendencia religiosa.

Por eso la capacidad de significar a Dios que tienen las pequeñas realizaciones del Reino sólo se puede reconocer desde la fe: La fe es como la luz, gracias a la cual se hace plenamente transparente y reconocible lo que es signo real de Dios, presencia revelante de Dios; pero esta presencia, de por sí luminosa, no actualiza su luminosidad sino

³⁶ San Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 2007, p. 347.

³⁷ Ignacio ELLACURÍA, *Fe y justicia*, 208.

en la fe³⁸. Es decir, sólo en la entrega confiada a la presencia de un Dios que es Padre, Salvador y Plenificador de nuestra vida y de nuestra historia. Sólo en la entrega confiada a su Palabra la realización de la justicia, y la lucha contra la injusticia, se convierten en signo luminoso para nuestra vida. Hablar de la lucha por los derechos humanos y de la justicia como signo revelante y constituyente supone dar al signo una importancia y un carácter intrínseco, que son necesarios para superar una consideración de exterioridad entre fe y justicia. Si la justicia revela la presencia de Dios salvador y si la justicia es algo constitutivo de esa presencia salvífica de Dios, no sólo se presenta como algo unido a la fe sino como algo revelante de esa fe³⁹. Al quehacer cotidiano por defender al más pobre, por compartir la vida con los últimos los cristianos no tienen que ir con mentalidad eficientista, sino con ojos contemplativos, para descubrir en esos procesos de anunciar la buena noticia a los pobres la presencia de Dios.

Se ha repetido en este artículo hasta poder resultar reiterativo que la realidad de la justicia personal y social asume la relatividad de toda la realidad humana. Por esa relatividad, todo intento de realización de la justicia ha de asumir una serie de criterios para que haya una verdadera inserción en el dinamismo creyente. En el libro que estamos siguiendo Ignacio Ellacuría propone una serie de criterios que siguen siendo válidos. Podrían añadirse algunos otros implícitos en la condición fundamental de real del seguimiento de Jesucristo. El criterio fundamental sigue siendo la vida de Jesús de Nazaret, pero Ellacuría señala estas tres condiciones:

La primera, que se reconozca un inicial movimiento de Dios presente en la historia de la salvación y que, consecuentemente, se quiera encontrar a este Dios presente, no por el mero capricho de encontrarlo sino por la aceptación consciente de que sin El no hay salvación. Este reconocimiento de la prioridad real y del carácter siempre mayor de Dios es prerequisite si no de la acción misma, si de la contemplación en la acción.

(...) La segunda que se busque una permanente conversión como respuesta a la llamada de Dios. (...) La conversión es un proceso

³⁸ Ibid, p. 211.

³⁹ Ibid, p. 147.

siempre inacabado. Esa conversión es a Dios en el que sufre la injusticia y al que sufre la injusticia en Dios; los dos momentos son esenciales y se remiten mutuamente.

(...) La tercera, supone una efectiva intervención en el curso de la historia humana, porque lo que se contempla no es la naturaleza ni siquiera la historia que hacen los otros sino la historia en la que uno está inmerso y la historia que uno va haciendo en su lucha por la justicia.

CENTRALIDAD TEOLOGAL DEL SIGNO DE LOS DERECHOS HUMANOS

La entrega en el compromiso por los derechos humanos de las víctimas de la historia supone un reconocimiento de la dignidad absoluta de éstas, y supone también que en su alteridad radical está el sentido de la propia existencia. Lo que nos sitúa en el umbral mismo del camino en el que nos encontramos con el Dios de la vida. La lucha por los derechos humanos exige vivir desde el poder de la debilidad, desde el conocimiento de la experiencia y desde la bondad del testimonio; es decir nos exige vivir en Dios⁴⁰. Quizás por eso Juan Pablo II ha vinculado repetidas veces la lucha por la implantación de los derechos humanos y la labor de solidaridad con el centro mismo del misterio pascual y de la propia vida de Dios. La entrega a la historia para que los todos los hombres y mujeres tengan una vida digna y unas condiciones sociales que permitan su pleno desarrollo humano tiene más relevancia religiosa que la de una mera consecuencia ética del mensaje revelado. A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo⁴¹. En la entrega histórica a la solidaridad, el prójimo se descubre en su verdadera realidad: ser imagen del Dios Trino.

⁴⁰ Cfr. José Joaquín Castellón Martín, *Creyentes en el Dios de la vida*, "Isidorianum" 29 (2006) 85-136, Centro de Estudios Teológicos, Sevilla.

⁴¹ Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis* n.º 40, Acta Apostolicae Sedis 80 (1988) p. 568.

Es en esta entrega por la vida de los más pobres donde no sólo se reconoce auténticamente, sino donde se actualiza históricamente la vida misma de Dios en la humanidad que ha creado.

Es cierto que el magisterio de Juan Pablo II parece reducirse a un nivel epistemológico. Lo que se dice explícitamente es que lo que se produce es una nueva comprensión de la realidad que vivimos: la conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, “hijos en el Hijo”, de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un nuevo criterio para interpretarlo⁴². Nos habla el Papa de una nueva comprensión del mundo y de la historia, no de un proceso de realización histórica y de novedad escatológica en la propia vida. Pero esta perspectiva, demasiado restringida por las limitaciones de la perspectiva filosófica desde la que se elabora, se ensancha cuando se asume desde las categorías teológicas y desde la experiencia de fe; y se descubre que la verdadera realización de la sacramentalidad de la Iglesia sólo se dará cuando nos convirtamos en signo eficaz de la unidad del género humano. Por eso hemos de ir transformando la historia en actualización de la vida de la trinidad; por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra “comunidad”⁴³. El propio ser de la Iglesia está en juego: esta comunión, específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser “sacramento”⁴⁴.

El misterio pascual de Cristo no se realiza solamente en la divinización y la humanización de los que responden a la llamada de la gracia (1 Tim. 2,4), ejercita también un influjo cósmico y social. El capítulo octavo de la carta a los Romanos en que habla de la esperanza redentora, el apóstol Pablo extiende la victoria de Cristo a todos los sufrimientos del presente (Rom 8,18). La victoria pascual

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

de Cristo es solamente un asunto de conciencia individual, sino de la moral del ágape, de la divinización vivida en los corazones, en las relaciones sociales, en las relaciones con el mundo.

La Iglesia, por tanto, se juega la fidelidad a la propia vocación a la que Dios la llama de ser sacramento de su amor de donación, plenitud y creatividad en su compromiso socio-histórico con los más pobres, con los que necesitan de su solidaridad, con los crucificados de la historia. La Iglesia no puede permanecer indiferente ante los mecanismos históricos de empobrecimiento y explotación que hacen que los hombres y mujeres de una misma humanidad vivamos en distintos mundos⁴⁵. En palabras de Juan Pablo II: la Iglesia se preocupa de la problemática del desarrollo, lo considera un deber de su ministerio pastoral, y ayuda a todos a reflexionar sobre la naturaleza y las características del auténtico desarrollo humano. Al hacerlo, desea por una parte, servir al plan divino que ordena todas las cosas hacia la plenitud que reside en Cristo (cf. Col 1, 19) y que él comunicó a su Cuerpo, y por otra, responde a la vocación fundamental de “sacramento; o sea, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”⁴⁶, como dice la constitución *Lumen Gentium* en su mismo inicio.

Esta vocación a ser signo eficaz de actualización de la vida trinitaria en los procesos socio-históricos no puede ser una mera llamada general a la justicia o al bien en abstracto. El magisterio de la Iglesia, y en concreto el de Juan Pablo II, tiene referencias muy concretas a los procesos sociales deshumanizadores y perversos que es necesario superar y, por tanto, en los que la comunidad cristiana ha de entregarse para su superación. Juan Pablo II llama a las condiciones sociales que provocan injusticia y opresión “estructuras de pecado”, que son siempre enquistamiento social de multitud de pecados individuales, pero que, una vez consolidadas en la dimensión socio-histórica, tienen un dinamismo autónomo de las decisiones individuales. La iglesia reconoce la radical oposición de algunas configuraciones sociales al plan salvífico de Dios para la humanidad; en esto está la diferencia entre la clase de análisis so-

⁴⁵ Ibid, 14.

⁴⁶ Ibid, 31.

cio-político y la referencia formal al “pecado” y a las “estructuras de pecado”. Según esta última visión, se hace presente la voluntad de Dios tres veces Santo, su plan sobre los hombres, su justicia y su misericordia. Dios “rico en misericordia”, “Redentor del hombre”, “Señor y dador de vida”, exige de los hombres actitudes precisas que se expresan también en acciones u omisiones ante el prójimo⁴⁷.

La entrega de los cristianos al dinamismo de la historia no es alternativa a la entrega de amor a los otros y a Dios mismo: justo lo contrario. Entregarnos a la historia comporta entregarnos a los hombres y mujeres que la construyen y con los que la construimos. El compromiso cristiano con la historia conlleva entregarnos a lo más auténtico de cada persona, a sus más verdaderos dinamismos, al fundamento de su propia humanidad; es decir, conlleva entregarnos a Dios. Si comprendemos la realidad histórica como la realidad en su mayor dar de sí, en su mayor grado de dinamismo y su mayor grado de totalidad, sólo lo que afecte a la transformación histórica, y en la medida en que esa transformación se asuma consciente y libremente por todos los hombres, comportará un desarrollo plenamente humano. No hay oposición entre libertad individual y transformación histórica puesto que esta segunda sólo se da desde y en la primera. Sin la conciencia y la libertad de las personas la historia no sería más que un proceso evolutivo, como el que postula la biología en el mundo de la vida.

En la revelación bíblica individuo y pueblo no están en oposición sino en estrecha relación. No hace falta recordar cómo constantemente el Pueblo de Dios se nombra como si fuera un solo individuo: Israel, Jacob, Efraín, etc. El Nuevo Testamento avanza hacia una comprensión más personalista de la realidad y de la fe, pero en absoluto deja de contemplar la respectividad constitutiva entre la dimensión personal y la social de la propia fe cristiana. Ya hemos hecho mención a la noción de Cuerpo de Cristo en la que todo el Pueblo de Dios se comprende desde una unidad tan intrínseca y tan realista que se comprende como la corporalización de Jesucristo en la historia (Cor 12, 12-27). Incluso más, el Nuevo Testamento

⁴⁷ Ibid, 36.

entiende la entrega de Jesucristo en la cruz, núcleo mismo de la redención y de la fe cristiana, como una entrega por todo el pueblo, por toda la humanidad, por todos (Mc 10,45). El cristianismo conoce en toda su radicalidad el principio del “individuo” justamente por su referencia a la totalidad, porque sólo se le puede conocer desde y hacia la comunidad, porque no es la salvación del individuo solitario, sino actitud de servicio a la comunidad que no puede ni debe eludir. Aquí está la clave de la profunda necesidad de ese escándalo inaudito que es la fe en que un individuo, uno sólo, Jesucristo, es la salvación del mundo⁴⁸. Porque la comunidad cristiana comprendió que Cristo vivió su entrega en la cruz desde su dimensión histórica de salvación para todos, los cristianos no podemos sino comprender nuestra vida en referencia a la dimensión histórica que nuestro servicio tiene. No somos cristianos porque sólo los cristianos se salvan, sino porque la diaconía cristiana tiene sentido y es necesaria para la historia. Se es cristiano para participar en la diaconía de la totalidad, en la transformación de la historia y en la erradicación de toda dictadura que deshumanice al hombre⁴⁹.

Esta entrega de los cristianos a la historia no tiene un mero valor moral, insistamos de nuevo: tiene un valor sacramental por el que la Iglesia se juega su propia realidad intrínseca; tiene un valor de actualización de la propia realidad del mundo y de la humanidad porque la verdadera realidad del hombre es vivir en la unidad de la comunión trinitaria; pero tiene, asimismo, valor de revelación. No podremos comprender la profundidad y el alcance del designio de salvación y plenificación de Dios manifestado en Jesucristo hasta que la historia no vaya actualizando plenamente su fundamento. La entrega de los cristianos a la historia, a la promoción de los derechos humanos, a la solidaridad, a los crucificados de todos los tiempos, nos va desvelando hasta dónde llega la radicalidad de la entrega de Jesucristo en la cruz, qué sentido pleno tiene su voluntad redentora. Como dice Benedicto XVI: La revelación y la humanidad terminan en Cristo porque en él se tocan y unen Dios y el hombre. Eso quiere decir que la meta alcanzada no es un límite fijo sino un espacio abierto, ya que la unión alcanzada en Jesús

⁴⁸ Joseph RATZINGER: *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 210.

⁴⁹ *Ibid*, p. 209.

de Nazaret tiene que llegar a toda la humanidad, a todo el “Adán” y convertirlo en “Cuerpo de Cristo”⁵⁰. Es decir, el dinamismo de la encarnación todavía no ha acabado, la encarnación del Verbo de Dios en el seno de María se continúa en el seno de la historia, en el seno de sus dinanismos de transformación. Tal y como actualiza el sacramento de la eucaristía, el Cristo total sigue entregándose a la historia, en la Iglesia que lo corporaliza; sigue manifestando al Padre en los hombres y mujeres que actualizan la novedad de su persona en la entrega de su vida. La configuración conceptual y existencial de la revelación en un momento concreto de la historia no la agota. Ciertamente, la humanidad no puede ni ir más lejos ni subir más que Jesús de Nazaret, porque Dios es lo más grande y supremo y, por tanto, cualquier paso que parezca que deja atrás a Cristo es pura precipitación en el vacío. Es imposible que la humanidad deje atrás a Cristo, porque él es el fin. Pero sí puede entra en él, porque también es el verdadero principio⁵¹. No se trata de que la novedad que la historia nos trae, deje atrás a la persona de Jesús de Nazaret, sino de actualizar en situaciones nuevas dimensiones no explicitadas de su vida. No se trata de dejar atrás la vida histórica de Jesús, porque sólo nos entregaremos auténticamente a la historia viviendo en él, participando en su vida desde la fe, configurándonos como su cuerpo.

DERECHOS HUMANOS Y CONVERSIÓN ECLESIAL

Dios no se nos revela a los hombres de cualquier manera. No se nos revela a través de un libro dictado o de unas instituciones concretas directamente emanadas de la misma voluntad del Altísimo. Dios se nos revela históricamente; la revelación se da a unos hombres para que se la transmitan a otros: unos hombres van recibiendo la revelación de otros en una unidad histórica. Jesucristo no redactó un tratado sobre Dios, ni definió una institución estática e inmutable. Para revelar al Padre Jesús de Nazaret se entregó a la historia entregándose a unos hombres concretos en unas circunstancias concretas, llamándolos a que continuaran históricamente su misma entrega. Es lo que llamamos tradición. La tradición, en

⁵⁰ Ibid, p. 220.

⁵¹ Idem.

sentido general, es la entrega de una generación a la siguiente de una forma de estar en la realidad. Cristo recoge la tradición de su pueblo, del pueblo judío; en ella se constituye, con su propia vida la continua, pero de una forma tan radicalmente creativa y con una fidelidad tan radical que él mismo se convierte en la tradición que hay que vivir y a la que hay que entregar. La tradición cristiana es algo mucho más complejo y rico que una enumeración de dogmas definidos; es la entrega de una forma de estar en la realidad desde el fundamento de la misma que es Cristo. Esa entrega es histórica; por eso el depósito revelado no es simplemente algo fijado por transmisión, sino algo fijado por y para ser guardado en la intimidad vital de quienes lo reciben. Por eso el depósito es, en su momento constituyente radical y primario en Cristo, una entrega de Cristo hecha en la efusión de su propia intimidad en el Espíritu de la Verdad: en el Espíritu Santo⁵².

No se entrega la tradición verdaderamente cuando se reduce la misma meramente a la dimensión nocional, porque no se “tradiciona” un conjunto de afirmaciones; lo que se intenta “tradicionar” es el camino de actualización del verdadero fundamento de la realidad. Por ello en la fidelidad a la tradición es tan importante la ortodoxia como la ortopraxis. Podemos traicionar a la tradición si la reducimos a corpus doctrinario y conceptual. Pero de la misma manera podemos traicionar a la tradición si no asumimos conscientemente el proceso real e histórico del acto de “tradicionar”. La tradición es en un primer momento lo que constituye nuestra realidad de creyentes. En ella y desde ella nos definimos y vivimos, es “depositum”. Pero ha de tener un segundo momento, el momento continuante, por el que simplemente reactualizamos el depósito primario en los momentos y circunstancias posteriores. No sólo hemos de recibir la tradición adecuadamente, sino que hemos de actualizarla convenientemente para que siga siendo operativa. Pero hay un tercer momento en el adecuado dinamismo de la tradición: el momento progrediente; un momento en el que la tradición adquiere un progreso real, un momento en el que las inteligencias de los que reciben la tradición descubren que para vivir auténticamente lo recibido hay que innovarlo. Es lo que llamó el cardenal J. H.

⁵² Xavier ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, Alianza, 1997, p. 464.

Newman la evolución del dogma. Esta progresión tradicional no es “evolutiva” en el sentido biologicista del término, como si de una semilla fueran brotando virtualidades ya existentes, sino que hemos de analizarla como una innovación histórica, por la que los creyentes en y desde el fundamento trascendente de la vida, Cristo, descubren que para ser fieles al mismo han de hacerlo progresando. El depósito revelado no puede, en cierto momento, seguir siendo el mismo más que progresando. Y justamente ésta es la esencia del progreso (...) Es actualización de la mismidad⁵³. El depósito de la fe es acogido por el hombre entero: sensibilidad, razón e historia. Y es en esta acogida e la que Dios sigue tomando carne en la historia a través de su Espíritu, y sigue siendo el gran maestro en medio de su pueblo.

Siempre es complejo saber lo que el Espíritu está inspirando en la vida de la Iglesia, en la entrega de los cristianos al dinamismo de la historia, pero podríamos aventurar que la afirmación de la dignidad de todo ser humano y la valoración de la promoción de los derechos humanos de las personas y los colectivos a los que se les están negando realmente es uno de los signos de nuestro tiempo. En el discernimiento de esa lucha por los derechos humanos la Iglesia de hoy se juega su fidelidad al propio Jesucristo. Un discernimiento que ha de ser hacia fuera, en el mundo social, económico y político, y hacia dentro en su propia configuración interna.

La Iglesia se juega su fidelidad a Cristo, desde su postura como “cuerpo” no meramente desde pronunciamientos jerárquicos generales, en los retos de la inmigración, el hambre y los mecanismos de explotación internacional. Todos los movimientos eclesiales, especialmente los comunitarios y laicales, han de tener ese horizonte de compromiso cristiano. La sensibilidad política de los creyentes no puede ser sólo educada para la defensa orgánica de la propia institución, sino para potenciar una transformación histórica hacia la justicia y la dignidad de los más débiles.

El discernimiento que ha de hacer la Iglesia ha de ser también hacia dentro. Muchas dimensiones de la Iglesia han de ir cambian-

⁵³ Ibid, p. 474.

do para que la Iglesia, en su propia configuración histórica, sea hoy transparencia del Reino. Han de ir cambiando las formas de ejercer la autoridad y el derecho, el grado y el rango de la participación de los laicos en todos los temas eclesiales, el espacio que la mujer tiene en los ámbitos de decisión eclesial; ha de crecer en confianza y autonomía en las Iglesias particulares; ha de asumirse con mayor alcance el reto de la diversidad cultural.

Podríamos decir que necesitamos una nueva eclesiología y una nueva teología ante el signo de los tiempos de los derechos humanos. Los padres conciliares del Vaticano II quisieron reconocer entre los acontecimientos, las exigencias y las demandas de nuestro tiempo aquellos que eran los verdaderos signos de la presencia y de la acción de Dios en la historia. Y entre estos signos estaban, de una manera muy especial, estas llamadas constantes y, a veces, casi desesperadas al reconocimiento de la dignidad de todas las personas humanas⁵⁴. Este signo de los tiempos es voz del Espíritu que llama a la transformación y a la conversión a la Iglesia. Una conversión que, como siempre, es fidelidad a Dios que sigue actuando en la historia.

El modelo de Iglesia ha cambiado desde la promulgación del Concilio. El modelo de Iglesia autoritaria y poderosa es abandonado a favor de una Iglesia en posición de servicio, de diálogo y de solidaridad, de una Iglesia que se une a todo hombre de buena voluntad, a todo grupo que busque el bien común, a toda persona que busque la verdad. La defensa y la promoción de los derechos del hombre están cada vez más ligados a la misión de la Iglesia “*sicut elementum constitutivum integrale*”. Pablo VI llegará a hablar de un ministerio de la promoción de los derechos del hombre⁵⁵. Este ministerio de la promoción por los derechos de la persona no puede ser “cajón estanco” dentro de la institución eclesial, una tarea de unos cuantos dentro de la comunidad cristiana, sino que ha de afectar a toda la realidad de la Iglesia, a la autoconciencia teológica de la misma, a su propia configuración histórica.

⁵⁴ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 11.

⁵⁵ Pablo VI: “Mensaje en unión con los padres sinodales” 23-10-74, *L'Observatore Romano*, 26 octubre 1974, p.5.