

la promoción de la justicia como exigencia de la fe cristiana

El espíritu que quisiera fuera el motor de estas reflexiones está muy bien expresado por el Sínodo Universal de 1971, cuando los obispos allí reunidos para estudiar la problemática de la justicia decían:

«La situación actual del mundo, vista a la luz de la fe, nos invita a volver al núcleo mismo del mensaje cristiano, creando en nosotros la íntima conciencia de su verdadero sentido y de sus urgentes exigencias»¹.

Estas palabras sintetizan bien un doble movimiento convergente. De una parte, la situación del mundo, y precisamente aquellos aspectos en que más resalta la injusticia, como algo que irrita nuestra sensibilidad humana; por otra parte, la virtualidad inagotable del mensaje cristiano, que siempre es capaz de ofrecernos perspectivas y experiencias nuevas. Pero lo importante es la convergencia de ambos dinamismos en el corazón del creyente: la fe estimula nuestra sensibilidad para penetrar hasta el fondo de las realidades que nos rodean, mientras que estas realidades mismas nos permiten redescubrir nuestra propia fe y sus exigencias. A esta mutua interrelación fe-realidad se ha venido refiriendo el lenguaje teológico reciente con el término de *signos de los tiempos*, en el sentido de acontecimientos o fenómenos de una época que el cristiano debe afrontar como una interpelación de Dios a nuestra libertad creadora². En este diálogo fecundo llegaremos a descubrir el sentido concreto de la misión que corresponde a la Iglesia, como comunidad de creyentes, en nuestro momento histórico.

Con este espíritu quisiera abordar un tema que resulta hoy problemático, incluso polémico, en la Iglesia y hasta fuera de ella. Está formulado con toda

(1) Acta Apostolicae Sedis 63 (1971) 932.

(2) P. VALADIER, *Signes du temps, signes de Dieu?*, Etudes 335 (1971) 261-279; en especial 276-279.

nitidez en el título que llevan estas páginas: «La promoción de la justicia como exigencia de la fe cristiana». Hoy se dice que no es posible llamarse cristiano sin una opción decidida y eficaz en pro de la justicia en el mundo. Y es cierto aunque la afirmación, o la interpretación que demos de ella, hiera ciertos oídos. Por eso se impone clarificar su sentido y alcance: intentaremos evitar así tanto las interpretaciones confusas como los rechazos abiertos.

El rechazo principal procede de quienes temen que la fe quede reducida a una mera praxis política o social, si no revolucionaria. Con ello la fe misma acabaría por desvanecerse. Efectivamente ésta ha sido la experiencia de no pocos creyentes comprometidos, que comenzaron movidos por una profunda fe y acabaron convirtiéndose en meros militantes políticos o sindicales. Pero este riesgo real no anula las exigencias mismas de la fe de hoy, sólo nos pone en guardia ante posibles ambigüedades.

Ante la disyuntiva aceptación-rechazo de este compromiso en favor de la justicia como exigencia de la fe conviene dejar claro el convencimiento del Sínodo ya citado, que parece zanjar definitivamente la polémica:

«La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una *dimensión constitutiva* de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva»³.

Sin embargo, esta aparente claridad oculta todavía no pocas oscuridades. La principal de ellas se refiere a lo que entendemos por *justicia* y al alcance que damos a sus exigencias. Porque no es raro aceptar el compromiso cristiano en favor de la justicia, pero interpretarlo luego en un sentido muy individualista que lo hace completamente inadecuado como respuesta a los desafíos de nuestro mundo.

Por eso —y aunque el objeto de estas páginas es establecer el nexo entre la justicia y la fe cristiana— se hace inevitable una clarificación previa del contenido ético de la justicia. Si no aclaramos esta cuestión podemos convertir nuestro discurso en un verdadero diálogo de sordos.

I. LA JUSTICIA Y SUS EXIGENCIAS DESDE UN PUNTO DE VISTA ETICO

Es útil comenzar transcribiendo una definición bien conocida de justicia: «voluntad firme y constante de dar a cada uno lo suyo». Es una definición cuyo

(3) Acta Apostolicae Sedis 63 (1971) 923. Los subrayados son míos. El *de* subrayado falta en la traducción que he seguido, pero debe ponerse a tenor del texto original.

origen hay que buscarlo en la filosofía grecorromana⁴, pero que luego fue asumida por todo el mundo occidental a través de la tradición cristiana.

Sin embargo, la vigencia tan extendida en el tiempo de esa definición sólo puede explicarse por la amplitud y generalidad que la caracteriza. Con esas mismas palabras se pueden entender cosas bastantes diferentes. De hecho así ocurre hoy entre nosotros. Es fácil constatarlo, con solo observar las discusiones que con frecuencia se suscitan en nuestros ambientes.

¿Qué es lo que explica esta ambigüedad que es casi connatural al término «justicia»?

En primer lugar, cuando hablamos de justicia no solemos referirnos sólo a una actitud particular del hombre, a una parcela muy reducida de su existencia. Normalmente la palabra «justicia» nos sirve para designar una actitud genérica que invade todos los campos de la existencia humana: más aún, la justicia presupone todo un proyecto de orden humano y social, aunque no siempre esté explícitamente formulado. Por eso lo que cada uno entiende por justicia viene condicionado por nuestra propia forma de pensar, por nuestra visión del hombre y de la sociedad.

Y en esto probablemente somos poco originales. No hemos inventado apenas nada. Más bien tenemos que reconocernos herederos de una historia, en cuyo seno la justicia ha ido modificando su propia configuración y sus contenidos. En efecto, los distintos proyectos de justicia, que hoy subsisten, han surgido en distintos momentos históricos como frutos de diferentes visiones del hombre y de la sociedad. Pero es necesario explicitar mejor estos modelos sucesivos.

1. Los datos de las ciencias sociales: la visión del hombre y de la sociedad

En efecto, aquí son las ciencias sociales las que tienen que aportarnos su luz. Con su ayuda podríamos distinguir tres formas de concebir al hombre y otras tantas formas de concebir a la sociedad, todas ellas identificables en los últimos tiempos de nuestra historia.

Una primera concepción del hombre define a éste por su origen o por su pasado. El hombre antes de ser individuo concreto, pertenece a una estirpe o familia que condiciona de forma inexorable su existencia. La civilización me-

(4) Ya ARISTÓTELES definió la justicia como «la virtud por la cual cada uno tiene lo propio, y según la ley, y la injusticia cuando tiene lo ajeno, no según la ley». *Retórica*, libro I, cap. 9.

dieval, con su rígida separación estamental y su escasa movilidad social, es el marco histórico de este modelo de hombre. La persona tiende a diluirse en el grupo, el cual le ofrece a su vez cobijo y seguridad. Nadie aspira a traspasar las fronteras de su entorno social, puesto que todo el mundo se halla integrado en su grupo, satisfecho en él. Pero tal integración o satisfacción no es consecuencia de un proceso o de unas experiencias: es un dato «a priori», algo que se presupone de antemano y que no exige una verificación empírica.

Correlativamente podemos hablar de *una primera concepción de la sociedad* o del orden social. Ya se ve cuáles son sus rasgos más sobresalientes. Ante todo, su carácter estático. Estamos ante una sociedad sin apenas capacidad de cambio: como un espacio inmenso en el seno del cual el hombre vive y actúa según pautas marcadas de antemano. Esta ausencia de dinamismo se refuerza al considerar dicho orden social como «natural», es decir, evidente por sí mismo e incuestionable; y acaba de consolidarse en su inmutabilidad si es concebido como obra de Dios o don suyo.

A una sociedad que vive de acuerdo con estos moldes se le puede augurar una larga existencia. Carece de todo resorte dinamizador. El orden social consiste en la inmovilidad, y la conservación constituye el valor supremo.

Este cuadro, que parece imposible desestabilizar, va a terminar saltando hecho añicos ante la embestida de la revolución liberal burguesa. Con ella irrumpe en la escena *una segunda concepción del hombre* que subrayará sobre todo los rasgos individualizadores de la persona.

No es casualidad que sea la época en que se formulan y promulgan las primeras declaraciones de los derechos del hombre⁵. Y es comprensible. Si hasta ahora cada individuo ha quedado definido por su pertenencia a un grupo social o estamento (aristocracia, clero, pueblo llano), en este momento emerge el concepto de persona como algo previo a la adscripción al grupo y más importante que ello: antes que aristócrata, clérigo o pueblo se es persona, y ahí es donde estriba la radical igualdad de todos los seres humanos y donde tienen su origen los derechos fundamentales del hombre.

A un hombre hondamente condicionado por su pasado sucede, en esta nueva etapa, el individuo en libertad. Cada uno es lo que es capaz de llegar a ser. No

(5) La primera a nivel constitucional aparece en la Declaración de Independencia de los EE.UU. (4 julio 1776) en donde se mencionan los derechos inalienables a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Poco después le siguió la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» de la revolución francesa (26 agosto 1789). A nivel mundial tendremos que esperar hasta el 10 diciembre 1948 en que fue aprobada la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» de la ONU. Cf. una ampliación de todo esto en: A. TRUYOL, *Los derechos humanos*, Tecnos ²1977 págs. 11-41.

es el pasado, sino el presente y de algún modo el futuro lo que nos define. No hay fronteras estamentales insalvables, todo es cuestión de aspiraciones y de capacidad para llevarlas a cabo.

Igualdad y libertad son, pues, las dos coordenadas que definen al hombre. Por la igualdad, nada debe condicionarle en principio; por la libertad, todo queda en un principio también al alcance de su mano. El hombre es lo que sean sus ideales y su afán de superarse y promocionarse. No es mejor el más integrado, sino el más inquieto, el que tiene mayor espíritu emprendedor y aventurero, el que está dispuesto a correr los mayores riesgos. La constancia y laboriosidad, el cálculo racional y utilitarista serán rasgos muy característicos de este tipo de personalismo⁶. Este modelo de hombre va unido a un modelo de orden social, *la segunda concepción de la sociedad* anunciada más arriba, que se caracteriza por su profunda dinamicidad. No podía ser menos, a tenor de los profundos cambios que experimentó la sociedad al pasar del Antiguo Régimen al nuevo orden de la revolución liberal. Es un hecho evidente que la sociedad cambia y evoluciona. En un momento de optimismo social, además, este dinamismo se concibe como algo esencialmente positivo que siempre conduce a un futuro mejor.

Sin embargo este dinamismo social escapa al control humano. Responde a unas leyes determinadas, concebidas según el modelo de las leyes físicas que rigen el mundo material (la ley de la gravedad, por ejemplo). Son leyes naturales. Como en el modelo anterior, constituyen un dato previo, algo que al hombre le viene dado «a priori»; a diferencia de aquél, en cambio, forman un todo dinámico y en continua evolución, no un orden estático e inmutable. En todo caso el orden social es concebido e interpretado a partir de la naturaleza material.

Al hombre sólo le corresponde penetrar el sentido de ese dinamismo y descubrir sus leyes para adaptarse a ellas; es como quien busca el sentido de la corriente para después dejarse llevar mansamente por ella.

También ahora una perspectiva religiosa puede aportar solidez a este edificio. Si ese orden natural con sus leyes se contempla como nacido de la voluntad del Supremo Hacedor, entonces al hombre sólo le cabe una postura de respeto y reverencia ante él. La ley natural es, en última instancia, ley divina.

Pero este modelo de hombre y de sociedad terminará también por hacer crisis como el anterior: entonces las graves secuelas del liberalismo, sobre

(6) Cf. para una descripción de la personalidad burguesa, I. FETSCHER, *La burguesía. Aproximaciones a la semántica del concepto*, Concilium 15 (1979-2) 151-161.

todo en el campo socioeconómico, acabarán por poner en cuestión ese respeto reverencial al orden social y esa confianza ilimitada en el hombre y en su libertad individual. Si a la clase burguesa le correspondió el protagonismo en esa etapa estudiada, es ahora el proletariado industrial el que asumirá la tarea de alumbrar un nuevo orden social. Las distintas corrientes de inspiración socialista nacen precisamente bajo este signo. Su banderín de enganche es la transformación radical, más o menos revolucionaria, del orden vigente.

Aunque en sus primeros momentos el socialismo no es ajeno a los cristianos militantes⁷, poco a poco se van delimitando dos campos bien diferenciados: en la medida en que el orden social existente, y todas sus instituciones, tienden a ser presentado como el orden natural querido por Dios y por tanto inmutable, los socialismos irán adoptando un talante ateo, cuando no abiertamente anti-religioso y anticlerical. Como ha dicho V. COSMAO, «cuando a Dios se le transforma en guardián del orden, el ateísmo se convierte en condición del cambio social»⁸. Esta herencia todavía pesa sobre las relaciones actuales entre socialistas y cristianos.

Lo que comenzó siendo un conjunto de reivindicaciones sociales dió pie con el paso del tiempo a una nueva y, según nuestra clasificación, *tercera concepción de la sociedad*. Para comprender sus rasgos distintivos es obligada una referencia a Marx. Por una parte Marx se inscribe en la tradición que le precede y por eso se esfuerza en descubrir cuáles son las leyes que rigen el desarrollo de la historia: en eso consiste el materialismo histórico. Pero al mismo tiempo Marx es un convencido de que ese dinamismo histórico puede ser controlado, acelerado o retardado, por la actividad humana y social. Marx no es un voluntarista a ultranza —cosa que sí son muchos de sus seguidores más ingenuos—, pero reconoce que la acción colectiva es determinante de las instituciones que constituyen el orden social. Este, por tanto, no es obra de Dios sino obra de la historia humana: tarea del hombre es, por consiguiente, su transformación.

Todo esto, que Marx tanto subrayó, ha pasado a ser patrimonio de la ciencia social moderna, aunque para ello haya debido someterse a un riguroso proceso de purificación. Por eso esta concepción del orden social como un producto de la acción humana, y no como algo previamente dado, podemos aceptarla hoy como uno de los cimientos sobre los que construir las reflexiones que siguen.

(7) Véase por ejemplo, A. BIELER, *Chrétiens et socialistes avant Marx*, Labor et Fides 1982, que estudia particularmente la obra y el pensamiento del francés Buchez y su grupo.

(8) *Transformar el mundo. Una tarea para la Iglesia*, Sal Terrae 1981, pág. 152.

Simultáneamente aparece una *tercera concepción del hombre* que, en parte, ya ha quedado insinuada. También aquí es decisivo el papel de Marx, aunque solo una vez que sus doctrinas han sido suficientemente expurgadas. Frente al individualismo burgués y la potencialidad casi omnímoda de la libertad personal, Marx destacará los condicionamientos sociales de cada uno. El hombre es un ser social y, por tanto, sólo en parte dueño de su destino. Está en su derecho de poner cuán alto quiera el listón de sus aspiraciones; pero el grado de realización de las mismas es algo que no depende solo de él. Si en la mentalidad burguesa el hombre no es, se hace, ahora había que añadir que se hace a sí mismo sólo a medias, y a medias lo hacen.

Resumiendo esta última visión del hombre y de la sociedad podríamos decir que «la sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social»⁹. Estas tres afirmaciones a primera vista parecen incompatibles. Sin embargo, cada una de ellas por separado no sería verdadera: necesita ser corregida dialécticamente por las otras dos. Del conjunto de las tres surge una visión del hombre y de la sociedad apta para servir de base a un proyecto actualizado de justicia. Solo añadiría una pequeña matización: cuando se habla de «hombre» no hay que pensar solo en el individuo. El hombre, como ser social, vive y actúa en interacción con otros: ni el grupo social ni la actividad del mismo (actividad social) son reductibles a la mera adición de individuos o actuaciones individuales. Por eso la sociedad debe ser concebida como un entramado complejo de estructuras parciales que sirve de mediación entre el individuo y el todo social. A través de ellas tiene lugar la interacción antes aludida hombre-sociedad.

2. Hacia un proyecto de justicia: el tipo de hombre y de sociedad que queremos

El recorrido histórico que acabamos de hacer nos permitirá comprender mejor ahora lo que puede englobar un proyecto de justicia, así como la ambigüedad de este término en nuestro mundo. Porque las visiones del hombre y de la sociedad expuestas no se suceden estrictamente hablando, ni desaparecen sin dejar rastro, ante el empuje de las nuevas. En realidad esos tres modelos siguen coexistiendo hoy y sirven de base a otros tantos proyectos de justicia.

A nosotros nos interesa ahora preguntarnos sin más dilaciones qué elementos habría que incluir en un proyecto de justicia capaz de responder a las exigencias de nuestro mundo. Para contestar a esta pregunta vamos a recurrir

(9) P. L. BERGER - Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrotu ²1972, pág. 84.

también a la historia: descubriremos cómo los elementos se van incorporando hasta llegar a configurar un modelo global capaz de encauzar todo el dinamismo moral de hoy¹⁰.

Y tenemos que partir de la definición que recordábamos al comienzo: la voluntad firme y constante de dar a cada uno lo suyo. Pero ¿qué es lo suyo? ¿quién es el sujeto de esa voluntad? ¿quién su beneficiario?

Durante mucho tiempo ha venido considerándose la justicia conmutativa como el paradigma de la justicia. Mediante ella se regulan intercambios materiales entre personas con la mirada puesta en la equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe. ¿Qué duda cabe que este concepto de justicia adolece de condicionamientos muy claros? Es un concepto que responde a un modelo de hombre y de sociedad muy marcado por el intercambio, el individualismo, el materialismo. La alteridad y la referencia al otro, que son una componente esencial de todo concepto de justicia, se enmarcan aquí en un tipo muy concreto y parcial de relación: la que tiene lugar entre dos individuos para llevar a cabo un intercambio de objetos materiales o al menos mensurables¹¹. Todo esto es un buen reflejo de una forma determinada de sociedad, la mercantil-capitalista. Porque además presupone que ese intercambio de objetos es algo que se puede analizar en sí mismo y prescindiendo de los sujetos concretos entre los que se realiza. También aquí subyace aquella forma individualista y desencarnada de entender al hombre que analizamos más arriba.

Este ideal de justicia es susceptible de una corrección importante que, si no desecha su individualismo, si supera al menos su talante mercantilista. Ello ocurre cuando el objeto de la justicia «lo suyo» se entiende no en términos de *tener*, sino de *ser*: lo que importa entonces en primer término no es lo que cada uno acumula y posee, sino su dignidad y sus derechos. Hemos superado así el mercantilismo porque esta dignidad es un derecho incondicional, no sometido a nada que se dé a cambio.

Para que esa dignidad humana no quede en pura entelequia precisa de concreciones ulteriores. Cuando se habla de dignidad y derechos del hombre se alude a eso: los derechos concretan los perfiles de esa dignidad. Sabido es que a lo largo de las últimas décadas hemos asistido a diferentes declaraciones de derechos. A la Declaración Universal de la ONU en 1948 han seguido otras,

(10) Me he inspirado en parte para lo que sigue en: P. ANTOINE, *Qu'est-ce que la justice sociale? A la recherche d'une définition*, Archives de Philosophie 24 (1961) 564-573. También W. KERBER, *Gerechtigkeit als rechte soziale Ordnung*, en: *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 17, Herder 1981, págs. 44-59.

(11) Traté este punto en mi artículo *Hacia un proyecto de justicia para nuestro tiempo*, *Proyección* 25 (1978) 302-306.

tanto en el ámbito mundial como en el europeo. Entre los primeros destaca en 1966 la aprobación simultánea en la ONU de dos pactos, uno sobre derechos civiles y políticos y otro sobre derechos económicos, sociales y culturales¹².

Precisamente en la distinción entre derechos civiles y derechos sociales estriban los nuevos pasos a dar en la determinación de los contenidos de la justicia. Los derechos civiles son aquellos que reconocen un determinado ámbito de acción a la autonomía de los particulares, garantizando así la iniciativa y la independencia de los individuos frente a los demás miembros de la sociedad y frente al Estado. Mientras se pide a este último que se abstenga de intervenir, se reconoce al individuo unos derechos a través de cuyo ejercicio se irá desarrollando como persona humana. Son derechos, por tanto, que resaltan los aspectos individuales de la persona y presuponen una fe ciega en sus posibilidades, y más concretamente, en su capacidad de acción.

Los derechos sociales, por el contrario, responden a la convicción de que las posibilidades del individuo y el ejercicio de su libertad están muy condicionadas por circunstancias sociales ajenas a su persona. Tienen su origen, por tanto, en una conciencia acusada de las desigualdades existentes, cuya superación no es pensable desde el mero ejercicio de las libertades individuales. Suponen, como consecuencia, una intervención positiva del Estado que tienda a restablecer ciertas condiciones de igualdad. El Estado se convierte así en protagonista directo de la vida social: individuos y grupos sociales esperan y exigen de él determinadas prestaciones.

Es difícil definir con toda precisión la frontera entre los derechos individuales y sociales. Para nuestro objetivo basta decir que el reconocer los derechos sociales implica la superación del régimen liberal en su estado puro y, más concretamente, un giro total en la función social que desempeña el Estado. Añadamos también que los derechos sociales no anulan los individuales, sino que los completan, o más bien, los hacen últimamente operativos.

(12) Cf. los textos en: A. TRUYOL, o. c., págs. 69-101.

A nivel europeo, la declaración más destacada es la «Carta Social Europea» aprobada por el Consejo de Europa en 1961 y que se centra sobre todo en los derechos llamados sociales. *Ibid.*, págs. 139-160.

Hay que citar también el elenco de derechos del hombre inserto en la encíclica *Pacem in terris* (11 abril 1963), nn. 11-27. Sería interesante comparar esta lista con las de organismos civiles: así se podría comprender las resistencias del Magisterio de la Iglesia frente a la declaración de la ONU, sobre todo en tiempos de Pío XII. Cf. para la postura de la Iglesia frente a los derechos humanos: P. E. BOTÉ, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine*, Montréal 1975, págs. 15-83; B. PLONGERON, *Droits de l'homme. Pourquoi l'anathème catholique des 18^a-19^e siècles?*, Projet (1981) 52-66; H. LEPARGNEUR, *A Igreja e o reconhecimento dos Direitos Humanos na História*, Revista Eclesiástica Brasileira 37 (1977) 159-184; 283-300 (sobre todo la primera parte); K. J. RIVINIUS, *Kirche und Menschenrechte*, Stimmen der Zeit 169 (1978) 314-324.

Entre los derechos sociales serían de destacar como los más representativos el derecho al trabajo, el derecho a la seguridad social, el derecho a la negociación colectiva, el derecho a la asistencia médica y social, etc. Se trata, como puede intuirse, de garantizar unas condiciones mínimas para poder desarrollarse de una forma digna del hombre.

El peligro aquí estriba en insistir tanto en la iniciativa y responsabilidad del Estado que se anula a las personas y a los grupos. El Estado se convierte entonces en un gran padre que se ocupa de todo, sin dejar espacio apenas para la autonomía de los particulares. Si antes aludimos a los regímenes liberales estrictos, ahora nos estamos refiriendo a los totalitarismos. En ambos casos no estamos ante mera hipótesis, sino que recogemos experiencias históricas que están en la mente de todos.

Respetar el protagonismo, la iniciativa y la creatividad a todos los niveles personales y sociales garantizando al mismo tiempo que todo eso no es patrimonio exclusivo de unos pocos sino posibilidad real de todos y cada uno: he ahí el difícil equilibrio que pretende mantener una concepción adecuada de la justicia. Podemos por eso terminar definiendo a ésta como *la creación y el mantenimiento de un orden social donde el hombre pueda, como sujeto y protagonista, desarrollar su propia dignidad*. Este orden social es tarea de todos y a la vez condición para que todos podamos avanzar por la senda de una auténtica humanización.

No podemos, por último, olvidar el *carácter dinámico* de todo este marco de justicia que hemos ido trazando. La historia reciente nos ha mostrado que nuevos derechos humanos han sido recogidos y aceptados de forma más o menos generalizada. Eso no significa que podamos darnos por satisfechos en grado de realización de los anteriores. Indica sólo que nuestra comprensión del hombre y de la sociedad se enriquecen: y en ese ideal de hombre y de sociedad al que aspiramos radica nuestro proyecto de justicia.

Terminamos esta parte subrayando cómo efectivamente sólo desde una visión adecuada del hombre y de la sociedad podemos construir la justicia. Y esta visión adecuada es el fruto a la vez de las aportaciones de las ciencias humanas y sociales, de las experiencias históricas de la humanidad y de aquellos valores que, desde una opción personal y/o social, se nos imponen como prioritarios.

II. EL CRISTIANO Y LA PROMOCION DE LA JUSTICIA

Moviéndonos en un terreno de estricta racionalidad humana hemos llegado a definir un proyecto de justicia que creo responde a los desafíos de nuestro

tiempo. Entramos ahora en la parte central de este trabajo: la lucha por hacer realidad este ideal de justicia ¿es un elemento constitutivo del compromiso cristiano? ¿tiene la Iglesia, en cuanto comunidad de creyentes jerárquicamente constituida, algo que aportar a esta empresa?

Cuando se dice que el mensaje cristiano es un mensaje de salvación se está afirmando algo muy verdadero, pero también susceptible de interpretaciones parciales. No podemos entrar ahora en una exposición prolija de lo que significa la salvación cristiana. Nos bastará para orientar nuestras reflexiones destacar algunas cuestiones al respecto:

1.º ¿La salvación tiene lugar más allá de esta vida o comienza a hacerse realidad ya aquí?

2.º ¿El mensaje de salvación se dirige al corazón del hombre o también afecta a las estructuras sociales en que el hombre se encuentra?

Es espontáneamente se suele responder a estas dos cuestiones de una forma unilateral: la salvación se refiere al más allá y tiene por objeto las personas individuales. Esto es cierto, pero insuficiente. Porque ser cristiano no es sólo buscar para sí mismo y para las otras personas un estado de felicidad con Dios más allá de la muerte. Esta forma de pensar es la que dió pie a la famosa acusación de Marx de que la religión (y se refería expresamente al cristianismo) es el opio del pueblo.

La fe en el Dios cristiano, cuando es rectamente entendida, no tiene que temer nada de esa crítica marxista. Porque el Dios nuestro, el que se nos ha revelado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, no inhibe al hombre ante las realidades de este mundo. Al contrario, lo estimula a una acción decidida en favor de sus hermanos, y especialmente aquellos más necesitados. Veamos en qué sentido.

1. Antiguo Testamento: un Dios que libera y exige la justicia interhumana

Tenemos que partir de un dato fundamental: *el Dios bíblico se revela al pueblo a través de una intervención en su favor*, cuando libera a Israel de la opresión a que estaba sometida en Egipto. Este acontecimiento, recogido en el Exodo¹³, es la fuerza clave de la revelación de Dios: los judíos se apoyan primariamente, en una experiencia, no personal e íntima, sino de carácter colectivo e histórico. A través de ella vivencian a Dios no como el ser infinito y omnipotente (el dios

(13) Ex 3, 7-9 es la versión yahvista; Ex 6, 6-7, la sacerdotal. Ahí aparece por primera vez la fórmula «Yo soy Jahvé (el Señor)», vinculada precisamente a la liberación del pueblo.

filosófico, definido por determinados atributos), sino como el protagonista de la liberación histórica que está al origen mismo de su existencia como pueblo.

A nosotros hoy puede resultarnos casi inaccesible esa experiencia. Pero es imprescindible asomarse siquiera a ella. Nosotros estamos acostumbrados a entender a Dios de una forma a veces demasiado teórica (por ejemplo, a través de las famosas cinco vías para demostrar la existencia de Dios, que parten ya de un concepto de Dios y luego pretenden demostrar que eso existe en la realidad), a veces muy intimista (el Dios que se revela en el ámbito de la experiencia personal, con todo lo que esto tiene de intransferible). El Dios bíblico, en cambio, irrumpe inesperadamente en la historia de un pueblo, cuando éste atraviesa una situación de esclavitud, y se presenta como el Dios liberador que actúa decididamente en favor de los oprimidos.

Esta experiencia va a ser *determinante de la fe* de Israel¹⁴. La afirmación «Yahvé sacó a Israel de Egipto» se convertirá en una verdadera profesión de fe, punto de referencia obligado de la fe de todas las generaciones posteriores. Para Israel esa intervención divina, es la garantía de su futuro y el motivo central de su confianza en Yahvé. Esto enlaza con la «definición» del nombre de Yahvé a Moisés: «Yo soy el que soy». Hoy está claro que una interpretación ontológica de la misma, que se refiera a la naturaleza absoluta de Dios y sus atributos, es completamente ajena a la mentalidad judía. Se insiste, en cambio, en que los términos de la misma aluden a un «estar presente», «estar ahí», pero no en sentido general, sino como un «estar eficazmente para alguien». Es, por tanto, afirmación y promesa de una presencia: Yahvé acompañará al pueblo en esa actitud con la que se ha revelado paradigmáticamente al liberarlo de Egipto¹⁵.

La experiencia de la fe de Israel que se acaba de describir no es sólo pasiva: sentirse liberado. Supone por parte del que cree en Yahvé *una respuesta*: actuar decididamente para que la justicia se realice también en el seno del pueblo. Sólo así será Israel verdaderamente «el pueblo de Yahvé», su pueblo. Porque también entre los israelitas se producen situaciones de injusticia y de opresión ante las que Yahvé no permanece indiferente. Más aún, Yahvé ha elegido al pueblo para que sea su instrumento con vistas a realizar la justicia perfecta aquí en esta tierra: pero no de una manera extensiva, sino de forma intensiva y como testimonio del Dios verdadero en medio de los pueblos de la tierra. Esta es la misión histórica de Israel y este es el sentido profundo de la alianza entre Yahvé y su pueblo¹⁶.

(14) Cf. J. ALFARO, *Cristianismo y justicia*, PPC 1973, págs. 11-13.

(15) Cf. para todo esto G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, vol 1.º, Sígueme 1969, páginas 230-242.

(16) Cf. J. ALONSO, *El Dios de la Biblia como «imperativo» de la justicia interhumana*, Sal Terrae 65 (1977) 121-124. Una versión de este estudio más amplia y con mayor aparato crítico: J. ALONSO,

Los destinatarios primeros y privilegiados de esta justicia son *los pobres y oprimidos*. Esto ocurre cuando se habla de la actuación de Dios: los Salmos son un testimonio impresionante de esta acción del Señor en favor de los indigentes y contra los malvados e injustos¹⁷. Pero una vez más, esta misma actitud de Dios es la que se exige al hombre.

En este último sentido son muy expresivos la actividad y el mensaje de los *profetas*¹⁸. El lujo y la acumulación aparecen como una ofensa para los desheredados. Los jefes del pueblo (príncipes, terratenientes, sacerdotes, nobles) son los opresores de éste, en particular de los más débiles, entre los que es frecuente citar a los emigrantes, los huérfanos, y las viudas. Preocupan también a los profetas los atropellos que se cometen en forma de abusos en el comercio o en los tribunales de justicia. Todo ésto podría ser documentado con innumerables textos¹⁹ que prueban hasta qué punto es decisiva una justicia auténtica aquí en la tierra para que el pueblo pueda sentirse fiel a su Dios. Pero hay más. Porque está muy claro también cómo *el culto* carece de sentido si no va acompañado de la práctica de la justicia²⁰. En este punto los textos proféticos son aún más impresionantes. Valga uno de Isaías a modo de muestra:

«¿Qué me importa el número de vuestros sacrificios?

—dice el Señor—

Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones;
la sangre de novillos, corderos y machos cabríos no me agrada.

¿Por qué entráis a visitarme?

¿Quién pide algo de vuestras manos cuando pisáis mis atrios?

No me traigais más dones vacíos, incienso execrable.

Novilunios, sábados, asambleas, no las aguanto.

Vuestras solemnidades y fiestas las detesto;

se me han vuelto una carga que no soporto más.

Cuando extendéis las manos, cierro los ojos;

aunque multipliquéis las plegarias, no os escucharé.

Vuestras manos están llenas de sangre.

Las «buenas obras» (o la «justicia») dentro de la estructura de los principales temas de teología bíblica, Estudios Eclesiásticos 52 (1977) 445-486. Este último se apoya bastante en: J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Sígueme 1972, cuyos capítulos 2.º y 3.º ofrecen datos que pueden complementar cuanto venimos diciendo. Cf. también V. COSMAO, *Transformar el mundo. Una tarea para la Iglesia*, Sal Terrae 1981, págs. 116-128.

(17) J. MIRANDA, o. c., págs. 128-130.

(18) Cf. J. L. SICRE, *Los profetas y los problemas sociales*, Proyección 24 (1977) 75-84.

(19) He aquí algunos ejemplos: Is 3, 16-24 (el lujo femenino); Is 5, 8-10 (los terratenientes); Is 10, 1-4 (los legisladores y jueces); Am 5, 7-17 (los tribunales); Am 6, 1-11 (el lujo); Miq 3, 1-12 (los dirigentes y sus abusos); Miq 6, 10-11 (el comercio).

(20) Cf. J. L. SICRE, *Los profetas y el culto*, Proyección 24 (1977) 227-236.

Lavaos, purificaos, apartad de mi vista vuestras malas acciones.
Cesad de obrar mal, aprended a obrar bien;
buscad el derecho, enderezad al oprimido;
defended al huérfano; proteged a la viuda».

(Is 1, 11-17).

Lo que aquí se critica no es el culto formalístico, sino *la inutilidad de todo culto si no va acompañado de la justicia*: y de una justicia cuyos destinatarios principales son los desheredados de este mundo. Sin esto el culto se convierte en soborno (cf Eclo. 35, 14-55)²¹.

Aún podemos dar un paso más: en algunos casos se llega a afirmar que *donde no hay justicia no hay conocimiento de Yahvé*, porque conocer a Yahvé es practicar la justicia. Así el profeta Jeremías en un oráculo contra el rey Joaquín, en el que, recordándole la obra de su padre Josías, dice:

«Si tu padre comió y bebió y le fue bien,
es porque practicó la justicia y el derecho;
hizo justicia a los pobres e indigentes,
y eso sí que es conocerme —oráculo del Señor—».

(Jer 22, 15-16)²².

En resumen, parece después de todo lo dicho que la realización de la justicia interhumana no es un aspecto marginal o secundario en la revelación veterotestamentaria, ni siquiera una consecuencia de la fe: constituye más bien un *momento esencial de la fe misma y de la experiencia de Dios*, que sólo puede tenerse por auténtica cuando va unida a una efectiva preocupación por los demás, en particular por los más necesitados. No se trata de negar la experiencia de Dios o su importancia, así como tampoco de reducirlo a la justicia interhumana. Más bien nuestra conclusión se orienta por otro lado: la justicia es una componente imprescindible de la fe como experiencia de Dios, porque es a la vez camino para conocer a Dios y expresión de este conocimiento.

2. Nuevo Testamento: el Reino de Dios que Jesús anuncia

Al leer el apartado precedente hemos podido tener la impresión de que todo eso no iba con nosotros, ya que en realidad el Antiguo Testamento ha

(21) Cf. L. ALONSO - J. L. SICRE, *Profetas. Comentario*, Cristiandad 1980, vol. 1.^o, p. 119. Cf. también J. P. MIRANDA, o. c., pp.77-93. Otros textos bíblicos sobre la relación culto-justicia: Am 5, 21-25; Miq 6, 6-9; Is 58, 1-12; Jer 7, 4-7. 21-28.

(22) Cf. también Os 4, 1-2; 6, 4-6.

quedado superado por el Nuevo. Y es éste el que pasa a ser ahora nuestro punto de referencia único e irremplazable.

De hecho las cosas no son tan sencillas: porque el Antiguo Testamento mantiene su valor en la medida en que nos ayuda a comprender el Nuevo. Ambos constituyen una historia continuada de las relaciones de Dios con el hombre, de esta incesante búsqueda humana, tantas veces reorientada por la iniciativa de un Dios que no admite ser manipulado por nuestros intereses ni acomodado a nuestras expectativas. Esto es importante para poder comprender a Jesús: al Jesús de la historia en su encuentro con el pueblo lleno de esperanzas, pero a la postre incapaz de aceptar lo innovador de su mensaje; al Cristo de la fe que también hoy interpela a su Iglesia en su tendencia casi imperceptible a homologarse con las fuerzas de este mundo y perder su carácter de signo.

Todo el contenido del Antiguo Testamento, y en concreto esas exigencias de justicia interhumana que acabamos de analizar, tiene un valor de signo y anuncio. Todo ello apunta a la persona del Mesías esperado, en quien se consumará la realización de esa esperanza. En este sentido, no cabe duda de que el Nuevo Testamento carga el acento sobre el carácter definitivo de la salvación. Pero además —y éste es un aspecto que hay que distinguir del anterior— esa «definitividad» tiende a localizarse más allá de la historia y a identificarse con ese «más allá».

El que la unión de estos dos elementos resulte en principio tan natural tiene su explicación: los judíos concebían la venida del Mesías como el final de la historia, producido por una irrupción directa de Dios en la misma. La llegada del Mesías tenía que provocar, entonces, una pérdida de interés total por los problemas de este mundo y por su historia, como algo que ha alcanzado ya su término.

Pronto, sin embargo, se convencerían de que la realidad que tenían ante los ojos era bien distinta: la historia continuaba, de ningún modo había perdido su sentido, sino que se abría una etapa nueva y diferente. *Si la resurrección de Jesús es el acontecimiento decisivo, no es al mismo tiempo su final absoluto*: solo la primicia, el fruto adelantado de la consumación futura. El horizonte sigue estando lejano, como ocurría en el Antiguo Testamento; sin embargo hay un elemento nuevo: la esperanza del final, que ahora se ha consolidado con la garantía que supone la resurrección de Jesús.

Pero la resurrección de Jesús no es sólo la base de una esperanza universal de salvación cuyo destinatario pasivo sería el hombre: es también una intervención de Dios mediante la cual éste se pronuncia *por un modo concreto de*

ser hombre, individual y colectivamente. Este modelo es el encarnado en la persona de Jesús, así como en su mensaje. En un conflicto que se produce en torno a Jesús y que termina con la eliminación material de este último, Dios no permanece indiferente: su actuación es la confirmación inequívoca de que *él está por la causa que defendió Jesús.* Por eso la muerte, sentencia definitiva e irrevocable en tantos asuntos humanos, no es la última palabra respecto a la vida de Jesús. La resurrección deja de ser, entonces, el objeto de una fe vaga y genérica que apenas compromete la vida del hombre: y se convierte en la respuesta de Dios a un modo de vida concreto, respuesta donde, además, se manifiesta últimamente la gratitud de Dios.

Así como se nos ha dicho muchas veces que en el cristianismo la cruz no puede entenderse sin la resurrección, habría ahora que afirmar a su vez que tampoco la resurrección puede comprenderse sin la cruz²³. Y la cruz no es el símbolo de la muerte sin más, de una muerte cualquiera, sino de una muerte con rasgos muy peculiares que son los que se deducen de forma inequívoca de la vida de Jesús.

Si rica es la vida y el mensaje de Jesús, más ricas son las interpretaciones que de ambos nos han llegado en los diferentes libros del Nuevo Testamento²⁴. A través de su variedad de enfoques podemos, sin embargo, rastrear algunos rasgos que parecen incuestionables. Todos ellos ponen de manifiesto que Jesús toma muy en serio la realidad de este mundo: ni huye de él, ni invita a nadie a huir.

Así, por ejemplo, el Reino de Dios, que constituye el objeto central de su predicación, es presentado por los sinópticos como una *realidad dialéctica* que se anuncia para el futuro y, a la vez, se halla ya presente en medio de nosotros. Por eso no es una realidad de este mundo, pero está ya en germen dentro de él.

Mantener el equilibrio entre esos dos extremos, sin renunciar a ninguno de ellos, es quizá una de las tareas más difíciles para los cristianos. La tendencia a destacar un elemento eliminando el otro ha sido una tentación constante a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Tampoco hoy podemos darla por superada de una vez por todas. Aquella doble alternativa que nos formulábamos al comenzar esta segunda parte (salvación más allá – salvación más acá; conversión del corazón – transformación de las estructuras) es buena muestra de que los problemas siguen en pie.

(23) Cf. L. BOFF, «El resucitado es el crucificado». *Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo*, Sal Terrae 70 (1982) 181-194.

(24) Cf., a título de ejemplo, el apretado resumen de X. PICAZA, *El Nuevo Testamento y la realidad social*, Revista Católica Internacional 3 (1981) 168-180.

Solo es posible encontrar una salida a estas dificultades desde la fe en que el Reino de Dios se realiza en Jesús, en su obra y en su mensaje, y analizando el alcance de todo esto.

La primera conclusión que podemos extraer de este análisis es cómo Jesús *toma distancia respecto a los distintos grupos influyentes en el pueblo judío*, al tiempo que hace de su opción por los marginados el signo distintivo de su misión, la señal inequívoca de que el Reino de Dios se ha hecho presente. Ni el orden vigente en lo religioso y en lo civil, en que tan bien se desenvuelven los dirigentes del pueblo (en particular los saduceos y los sacerdotes); ni la bandera revolucionaria de los que se quieren rebelar violentamente contra el poder extranjero opresor, tal como era enarbolada con toda probabilidad por los zelotas; ni el radicalismo apolítico que huye de un mundo lleno de maldad para buscar la salvación en un ascetismo de carácter bastante elitista, como era el proyecto de los esenios; ni el moralismo piadoso que busca contentar a Dios y contentarse a sí mismo por la vía del cumplimiento fiel y minucioso de la ley, tal como era el caso de los fariseos... Ninguno de estos modelos podrá servir de encuadramiento a Jesús. Ni los poderosos, ni los rebeldes, ni los que huyen de este mundo, ni los obsesionados por santificarse en él fueron capaces de entender a Jesús²⁵.

La alternativa de Jesús es *volverse hacia los que no tienen cabida en ninguno de esos cuatro grupos: los marginados* de la sociedad. Son los desheredados de este mundo, los que no encuentran razón para esperar: los pobres, pecadores, mendigos, tullidos, recaudadores, prostitutas, etc.²⁶. Jesús viene a decirnos que Dios ha hecho de los pobres el objeto de su predilección. Por eso son los destinatarios privilegiados del Reino. Cuando los discípulos de Juan vienen a preguntarle a Jesús si es el Mesías, la respuesta de éste no puede ser más expresiva:

«Id a contarle a Juan lo que estáis viendo y oyendo:
los ciegos ven y los cojos andan,
los leprosos quedan limpios y los sordos oyen,
los muertos resucitan
y a los pobres se les anuncia la buena noticia».

(Mt 11, 4-5)

(25) Cf. para esta parte H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad 1977, págs. 221-267.

(26) Cf. para ésto y lo que sigue: J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Madrid 4 1979, vol. 1.º, págs. 87-114. También: L. SCHOTTROFF - W. STEGEMANN, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Sígueme 1981, págs. 21-41; V. COSMAO, o. c., págs. 123-134.

Este es el sentido profundo de los *milagros de Jesús*. Muchas veces los desvirtuamos considerándolos sólo como prueba de su poder o de su actividad, cuando en realidad son signos de la acción de Dios en favor de los indigentes. Lo importante en ellos no es su carácter «supranatural», sino las personas de sus beneficiarios.

Es comprensible, entonces, que la pobreza no sea considerada por Jesús como un bien en sí ni siquiera como algo agradable a los ojos de Dios o como una situación a la que haya que aspirar. Los pobres, en el sentido más vulgar del término que tiende a identificarlos con el de «desheredados», son destinatarios prioritarios del Reino no por méritos propios sino *por la iniciativa gratuita de Dios*.

Esta intervención de Dios en favor de la liberación de los oprimidos lleva implícita una condena radical de los causantes de ese mal. Dejemos resonar por unos momentos en nuestros oídos el canto de María al visitar a Isabel:

«Su brazo interviene con fuerza,
desbarata los planes de los arrogantes,
derriba del trono a los poderosos
y exalta a los humildes;
a los hambrientos los colma de bienes
y a los ricos los despide vacíos».

(Lc 1, 51-53)

La conflictividad de la acción de Jesús en favor de los indigentes radica sin duda aquí. Si no ¿quién iba a inquietarse viendo a Jesús sanar enfermos y tender su mano a los desvalidos? Pero es que al mismo tiempo Jesús está señalando acusadoramente a los responsables del mal. La versión lucana de las *bienaventuranzas* (la más primitiva, según la mayoría de los autores) marca bien esta circunstancia al contraponer en estricto paralelismo los cuatro grupos que son dichosos a los ojos de Dios a los cuatro grupos que son reprobados. Es claro que Jesús declara dichosos a los pobres frente a los que se enriquecen a su costa, los cuales son, por eso mismo, reprobables. Y así sucesivamente.

Aunque esta conflictividad no aparece siempre, no hay por qué excluirla «a priori», ni pensar que es preferible evitarla. Al menos Jesús no la eludió: incluso hay veces que parece provocarla. Esto no debe llevarnos a la conclusión de que Jesús fue un agitador o un simple líder revolucionario, que acabó siendo la primera víctima de sus pretensiones. *La única pretensión de Jesús, la que*

le llevó a la muerte, fue la de enviado de Dios²⁷: es decir, algo que en principio tiene un alcance estrictamente religioso. Sin embargo, ahí radicó el error de su pueblo: en no aceptar que este enviado de Dios podía poner en cuestión su forma misma de concebir la religión, entre otros aspectos en sus connotaciones sociales. Jesús no venía sólo a colmar las expectativas judías, ateniéndose con exactitud a ellas; como Mesías enviado, quería poner en acción una vez más toda la iniciativa original y la potencia interpelante de Dios hacia el hombre.

Ahora se ve claro que el Reino que Jesús predica *no es sólo una promesa futura, sino ya ahora el fruto de un esfuerzo humano*. Y se ve también, por lo dicho más arriba, cuáles son los perfiles de ese Reino: *la gran comunidad de los hombres en donde nadie puede ser excluido*. Por eso las actuaciones de Jesús, cargadas de valor simbólico, se orientan siempre a recuperar a los perdidos: y es que «no necesitan médico los sanos, sino los enfermos» (Mc 2, 17).

En coherencia con esto resulta fácil ahora comprender cuál será el criterio único cuando Dios pronuncie la sentencia definitiva sobre cada ser humano. Sólo quedaremos justificados ante Dios si nos hemos empeñado como Jesús en reconstruir la comunidad de los hombres dando de comer al hambriento o de beber al sediento, acogiendo al extranjero o vistiendo al desnudo, visitando al enfermo (¡ni siquiera ya curándolo!) o al encarcelado (Mt 25, 31-46).

No hay formulación más radical sobre el amor al prójimo, sobre sus exigencias y sus consecuencias: es ahí donde se juega la existencia última del hombre. Un amor que es efectivo y cuyos destinatarios son los indigentes; un amor, además, que se identifica con el amor a Dios. En efecto, éste es inconcebible sin aquél. Por dos veces recoge el evangelista Mateo las palabras de Oseas 6, 6: «misericordia (amor – justicia) quiero y no sacrificios» (cf. Mt 9, 13; 12, 17). En la línea de los profetas, ningún culto es agradable a Dios si no pasa por un amor generoso y operante hacia los pobres y desamparados, un amor que transforme la convivencia social eliminando las marginaciones. Y es que Jesús se identifica con los marginados haciendo de ellos el *lugar privilegiado* para el encuentro del hombre con él: «Os lo aseguro: cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo» (Mt 25, 40)²⁸.

Los escritos joánicos son los que más han insistido y desarrollado teológicamente el sentido del amor cristiano y la identidad del amor a Dios y al hermano. Dios se define como amor, pero las consecuencias de esta definición son inmensas: «el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 8). En qué consiste el amor es algo de lo que no es posible dudar habiendo cono-

(27) Cf. A. ARGAS MACHUCA, *¿Por qué condenaron a muerte a Jesús de Nazaret?*, Estudios Eclesiásticos 54 (1979) 441-470.

(28) Cf. I. ALFARO, o. c., págs. 22-25.

cido a Jesús: «Hemos comprendido lo que es el amor porque aquél se desprendió de su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos» (1 Jn 3, 16)²⁹.

Podíamos seguir aportando citas. Pero no es necesario. Sólo queda insistir en un punto. Cuando Juan habla del amor como distintivo del discípulo de Jesús (Jn 13, 33-35, 15, 9-16), parece referirse en exclusiva al amor que se realiza en el seno de la comunidad cristiana: un amor «ad intra», por consiguiente. La difícil situación en que parece se encontraba la comunidad joánica, donde el cuarto evangelio tomó forma, puede explicar esta circunstancia. Pero en cualquier caso, queda en pie el *valor de signo* que la comunidad cristiana asume, donde se comprende que el amor que une a los cristianos sea el *testimonio de ese Reino prometido por Dios y de alguna manera anticipado entre los hombres*.

Tendríamos que añadir, para concluir esta parte, que el mensaje de Jesús se dirige *directamente* al corazón humano. Y el Nuevo Testamento, en su conjunto, se mueve en la misma línea. El mundo estructural, las instituciones sociales, no son el objeto inmediato de la actuación de Jesús.

Esto es cierto. Y se explica desde la mentalidad de aquel pueblo que, en no pocas cosas, difiere de la nuestra. Sin embargo, movidos por la situación actual del mundo que nos invita a volver al mensaje cristiano para comprenderlo mejor en sus exigencias de hoy³⁰, no podemos cerrar los ojos a las referencias del Evangelio de Jesús sobre eso que modernamente se llaman estructuras sociales. Entonces se descubre que la persona de Jesús no es en este ámbito tan neutral y aséptica como a primera vista parece. Porque detrás de tantos desheredados como rodean a Jesús, éste acierta a desenmascarar actitudes y conductas que responden a hábitos, costumbres e instituciones bien arraigadas en la vida judía: y si Jesús logra liberar a algunas personas de esas estructuras, no por ello deja de recriminar su carácter opresor incluso para los que en principio parecen sus principales beneficiarios. No cabe duda en este sentido que toda la institución religioso-política de Israel es objeto de duras críticas por parte de Jesús, críticas que, aunque directamente se dirigen a sus representantes, trascienden las personas concretas de éstos para poner en cuestión las mismas estructuras en que se encuadran.

3. En resumen: qué aporta la fe a la promoción de la justicia

Creo que con lo dicho es suficiente para descubrir una coherencia fundamental entre la justicia concebida con categorías estrictamente humanas y la

(29) *Ibid.*, págs. 30-32.

(30) Cf. el texto del Sínodo de 1971 citado en la nota 1.

justicia tal como aparece encuadrada en el mensaje cristiano. Hemos hecho ese doble recorrido por separado, ampliando además el campo de nuestros análisis más allá de lo que el término «justicia» sugiere por sí mismo. Esta ampliación del horizonte ha enriquecido nuestras conclusiones incorporando a ellas el esfuerzo histórico de la humanidad por encontrar un sentido a la convivencia social y la aportación de la revelación en este mismo terreno.

Ahora damos un nuevo paso y preguntamos: ¿qué aporta la experiencia creyente a la tarea humana de realizar la justicia en este mundo? Muy brevemente podemos contestar a esta cuestión.

En primer lugar, la insistencia en *la universalidad de la justicia* es un dato a destacar, más que por el hecho en sí, *por su fundamento*. Jesús funda el amor al prójimo en la paternidad universal de Dios para con todos los hombres, del «Padre del cielo que hace salir el sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5, 45)³¹.

En esta misma línea un segundo rasgo sería *la atención especial a los marginados*. Si todo proyecto actualizado de justicia insiste en la igualdad de los hombres por encima de razas, sexo, creencias y clases sociales, el cristiano, siguiendo a Jesús, debe volcarse sobre aquellos grupos donde aún este ideal no se ha realizado; y no por un afán de protagonismo o por apuntarse a una causa espectacular, sino para salvar al hombre concreto y liberarlo de las esclavitudes de que es víctima.

Resumiendo lo dicho con palabras de JON SOBRINO: «Por justicia entendemos aquel tipo de amor que busca eficazmente humanizar, dar vida, y darla en plenitud a las mayorías pobres y oprimidas de la humanidad»³². O también, siguiendo la formulación de GONZALEZ FAUS: «La lucha por la justicia se fundamenta para el cristiano en esa revelación cristológica de Dios y en el valor que ella otorga al hombre. No en el hecho de que algún tipo de análisis intrahistórico asegure infaliblemente una clara y pronta victoria de los humillados de la tierra»³³.

Todos estos elementos han sido recogidos en el documento sobre «la justicia en el mundo» del Sínodo Universal de 1971. Por primera vez la Iglesia en sus más altas instancias se ha hecho eco de esta problemática para abordarla, no ya en términos de pura racionalidad humana (como era costumbre en la

(31) Cf. J. ALFARO, o. c., pág. 23.

(32) J. SOBRINO, *La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico*, Estudios Eclesiásticos 55 (1980) 220.

(33) J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Tesis sobre cristianismo y lucha por la justicia*, Razón y Fe 181 (1975) 74.

Doctrina Social), sino desde una inspiración abiertamente cristiana³⁴. Este es sin duda el mayor valor del documento, no suficientemente difundido ni conocido, e incluso duramente criticado desde muchos ambientes eclesiales como ingenuo y carente de rigor teológico. En realidad el texto es, más que una declaración doctrinal, una llamada a la acción: a través de él los obispos reunidos en Roma, en representación de todo el episcopado mundial, esperaban sensibilizar a la Iglesia haciéndose portavoces de los más débiles y estimulando tanto a la acción en favor de la justicia como a la reflexión teológica, sin duda todavía necesaria.

Podemos terminar esta parte recordando un texto del Sínodo que ya citaba al comienzo de este trabajo³⁵ que ahora sonará a nuestros oídos más cargado de sentido.

III. CONCLUSIONES (PARA EDUCADORES)

Al llegar aquí se impone una pregunta que tenemos que hacernos personal y colectivamente, institucionalmente incluso: ¿hasta qué punto *estamos identificados* con estos valores que han ido apareciendo en estas páginas como componentes del proyecto actual de justicia y de su impostación cristiana?

Esta es una cuestión que, a modo de resumen de lo dicho y pensando ya expresamente en las tareas educativas, podríamos desdoblar en otras dos:

1.º) ¿Qué tipo de hombre queremos formar? ¿El que se adapta bien a las estructuras sociales tal como existen hoy y domina con soltura los mecanismos de la misma? ¿O el que aspira ante todo a ser *agente de cambio*, y sueña con un mundo mejor cuya realización en parte está en nuestras manos?

2.º) ¿Estamos dispuestos a asumir como objetivo prioritario de nuestra actividad a los *necesitados y realmente marginados* por nuestra sociedad, de forma que, eduquemos a quien eduquemos, lo hagamos con los ojos puestos en la construcción de un mundo en que todo ser humano tenga cabida efectiva?

He aquí las cuestiones que son cruciales de cara al futuro. Nuestra sociedad occidental se encuentra hoy en una encrucijada decisiva: los síntomas de ago-

(34) Véase una buena síntesis de los enfoques básicos en: P. ARRUIPE, *La promoción de la justicia. Discurso en el Congreso Europeo de Antiguos Alumnos Jesuitas (Valencia 1973)*. El texto completo fue publicado en: *Proyección* 20 (1973) 296-312; 21 (1974) 38-49; el texto abreviado, en: P. ARRUIPE, *Hambre de pan y de Evangelio*, Sal Terrae 1978, págs. 153-168. Un comentario sencillo y bien documentado: Ph. LAND, *La justicia en el mundo. Visión de conjunto*, PPC 1973. La parte teológica puede ampliarse con la obra varias veces citada de J. ALFARO, ya que este fue el único teólogo llamado como experto por el Sínodo para este tema.

(35) El texto correspondiente a la nota 3.

tamiento de un modelo vigente durante décadas han quedado de manifiesto en la crisis socioeconómica que atravesamos, la cual, una vez más, se ha cebado sobre todo en los más débiles e indefensos.

Todo parece indicar que el futuro no será una mera continuación del pasado. La juventud de hoy, que manifiesta tantos síntomas de decepción ante la sociedad de los adultos, vivirá en un mundo distinto. Por eso hoy no se puede educar sin haber tomado conciencia reflejamente de la sociedad desde la que educamos, y sin haberse preguntado para qué mundo estamos educando: ¿qué tipo de hombre formamos? ¿qué valores comunicamos?

Contemplando nuestro mundo desde una actitud crítica podemos delinear algunos valores que desde ahora habría que promover en contraposición a los que caracterizan a nuestra época. Frente al *hombre individualista y consumista*, como degeneración del tipo con iniciativa y capacidad de dominar el mundo en que nos movemos, hay que luchar por la solidaridad y el respeto a la naturaleza. Frente al *trabajo agobiante*, al afán por que toda actividad sea fuente de *un rendimiento económico*, todo ello fruto de un deseo implacable de superación, tenemos que redescubrir el valor de la gratuidad y del tiempo libre como coordenadas de nuestra existencia. Frente al *conservadurismo social* y al *miedo a cualquier cambio*, por respeto a los frutos del esfuerzo secular de los hombres, hay que recuperar la capacidad creativa de la libertad. Frente al «*tener*», y a la *acumulación* desenfrenada, tenemos que revalorizar el «*ser*».

El P. Arrupe, en un discurso sobre el presente y el futuro de los colegios de la Compañía de Jesús, ha sintetizado el tipo de alumno a formar en cuatro trazos:

- 1.º) Hombres de servicio según el evangelio: basados en el amor que radicaliza las exigencias de la justicia y la dota de una motivación nueva.
- 2.º) Hombres nuevos: transformados por el mensaje de Cristo y testigos de su muerte y su resurrección.
- 3.º) Hombres abiertos a su tiempo y al futuro: que no salgan con todo aprendido, sino con la capacidad de seguir siempre aprendiendo.
- 4.º) Hombres equilibrados: ni monstruos intelectuales, ni devotos creyentes alérgicos al mundo, sino personas serenas y constantes, abiertas a todo lo humano y humanizador³⁶.

Todo ésto no es un producto del «snobismo» o del deseo del cambio. Nace de la conciencia de un mundo que no es justo. Por eso educar para la justicia no es educar para que nos convirtamos en mantenedores y administradores del orden establecido: «educar para la justicia es por lo tanto educar para el

(36) Cf. Información S. J. 12 (1980) págs. 280-281.

cambio, formar hombres que sean agentes eficaces de transformación y de cambio»³⁷.

Educar para la justicia será una tarea cuyos frutos probablemente no llegaremos a conocer. Por eso es difícil evaluar lo que estamos haciendo. Pero por la misma razón es tanto más necesario. Y es que la inercia es muy traidora, porque todo sistema tiende a reproducirse insensiblemente. He aquí, por tanto, para terminar, *algunas pistas* a no perder de vista en esa evaluación continuada:

1.^a) Lo que se nos pide en cuanto educadores no es que trabajemos directamente en la transformación del mundo, sino que formemos agentes de cambio, que ayudemos a desarrollarse un tipo de hombre nuevo con capacidad crítica e iniciativa.

2.^a) La comunidad educativa que formamos tiene que tener claro lo que pretende y no contradecir institucionalmente esos objetivos: ello exige revisar nuestras alianzas, estar alerta ante la tendencia natural a buscar el apoyo de los fuertes. Que el deseo laudable de eficacia no nuble la transparencia de nuestro testimonio.

3.^a) No podemos excluir tampoco la denuncia abierta de las injusticias. Será un buen «test» de la autenticidad de nuestros ideales, y también una concreción de gran alcance pedagógico para las personas a las que educamos. Esta denuncia tendrá que ser pública en algunas ocasiones, pero deberá localizarse la mayoría de las veces en el ámbito restringido de educador y educando.

4.^a) Con todo, lo fundamental es transmitir valores positivos. Limitarse sólo a criticar y destruir es una postura que no genera más que frustraciones. Contentarse con formular bellos ideales sólo conduce a convencernos de nuestra impotencia. Lo importante es, pues, crear y comunicar valores, actitudes ante la vida y la sociedad.

5.^a) Es imprescindible, por último, que nuestra vida no contradiga nuestras palabras. Los valores se transmiten tanto más eficazmente cuanto más espontáneamente. Lo que llega a interiorizarse —y todo proceso educativo consiste en una interiorización de valores— no es el contenido de brillantes discursos, sino lo que se transmite con las actitudes y las reacciones no reflejas en las cosas pequeñas de cada día. Por eso toda tarea educadora remite, en última instancia, a una pregunta personal: ¿cuales son los valores en que yo espontáneamente creo? Esos son los que, sin lugar a duda, terminaré por transmitir.

Ildefonso Camacho

(37) P. ARRUIPE, *La promoción...*, Proyección 21 (1974) pág. 43.