

hacia un proyecto de justicia para nuestro tiempo

La intuición de que nuestro mundo exige unas estructuras sociales más justas no siempre va acompañada de una conciencia clara de lo que tales exigencias comportan. Ello no quita valor sin embargo a esa intuición inicial que por sí sola es capaz de propiciar la búsqueda de un proyecto renovado de justicia. Este proceso de búsqueda y la situación en que se encuentra hoy es lo que pretendo esbozar en las páginas que siguen. El punto de que vamos a partir y los primeros pasos están profundamente marcados por la tradición cristiana. En el siglo actual, en cambio, la justicia se ha convertido de hecho en aspiración de todas las clases y grupos sociales, al margen de su actitud ante lo religioso. Esto obligará a replantear el papel de la Iglesia y de la fe cristiana al respecto.

EL ORIGEN DEL TRATADO DE JUSTICIA EN LA TRADICION CRISTIANA

Creo necesario remontarnos a Santo Tomás, ya que él es generalmente considerado como el primer organizador y sistematizador de la teología en conjunto, de la teología moral y, dentro de ésta, del llamado «tratado sobre la justicia». Su síntesis en este punto (concepto, clases, exigencias de la justicia) —podemos adelantarlo desde ahora— es muy superior a las remodelaciones posteriores del tratado. Para comprender mejor el por qué de su degeneración y empobrecimiento posterior conviene detenerse ahora en una breve descripción de la exposición tomista.

No es nueva la definición que da Santo Tomás de la justicia: «la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que es suyo»¹. El problema consiste en determinar ese «lo que es suyo», lo que es debido a cada uno: es decir,

(1) *Suma Teológica*, Ila Ilae, q. 58, a 1.

el derecho de cada uno. Por eso el **objeto** de la justicia es el **derecho**, pero no en sentido objetivo de norma o sentencia, sino en cuanto derecho subjetivo: lo que es adecuado, debido a alguien. Algo muy parecido a lo que nosotros entendemos hoy cuando hablamos de los derechos humanos.

Según esto la justicia incluye siempre una **referencia al otro**, bien sea como individuo aislado, bien sea como miembro del todo social. Esta referencia al otro impregna cualquier acto humano. En este sentido habla Santo Tomás de **justicia general**: se refiere con este término a una especie de «super-virtud», en cuanto que abarca los actos de todas las demás virtudes ordenándolos al bien común. Por eso la llama Tomás «general» (de modo semejante, la caridad sería otra **virtud general**, en cuanto ordena todos los actos de las demás virtudes al bien divino, siempre según la concepción tomista). Pero ello significa que el hombre, en cada uno de sus actos, debe tener presente una dimensión de alteridad: en otras palabras, que la posible incidencia de nuestra conducta sobre el bien común debe ser asumida en cualquiera de nuestras actuaciones. No es más, ni menos, que tomar en serio la dimensión social de la existencia humana.

Santo Tomás llama también a esta justicia general **justicia legal** porque, para él, la función de la ley es ordenar al bien común: pero la ley entendida no sólo como ley positiva, sino incluyendo primariamente la ley divina y la ley natural; y no como manifestación de un voluntarismo divino positivista (Dios manda algo porque quiere, la única razón de ser de lo mandado es esa voluntad suprema de Dios), sino como expresión de las exigencias más profundas del hombre. Subrayo todos estos detalles —quizás muy rápidamente indicados— porque su olvido en siglos posteriores empobrecerá radicalmente la concepción misma de la justicia y las exigencias que se derivan de ella.

Frente a la justicia general, la **justicia particular** se refiere ya a los actos específicos que tienen como objeto el bien de un individuo. Este es un concepto más cercano a la idea espontánea de justicia que circula en nuestra sociedad. Por eso es importante subrayar que para Tomás de Aquino es sólo **un aspecto** de la justicia. He aquí cómo describe esta justicia particular y sus partes:

«... La justicia particular se ordena a una persona privada, que es a la comunidad como la parte al todo. Ahora bien, toda parte puede considerarse bajo un doble aspecto. Uno, en la **relación de parte a parte**: a ésta corresponde la relación de una persona privada a otra. Esta relación es regulada por la **justicia conmutativa**, que consiste en aquellas cosas que tienen lugar entre dos personas mutuamente.

El otro se refiere a la **relación del todo a las partes**: y a ésta se asimila la relación entre aquello que es común y las personas particulares. Esta relación queda regulada por la **justicia distributiva** que distribuye las cosas comunes de forma proporcional. Por tanto, son dos las especies de justicia: conmutativa y distributiva»².

Dentro de la justicia particular existen, pues, dos tipos de actos. En primer lugar, aquéllos que tienen por objeto el **intercambio** de bienes **propios** entre individuos: es éste el ámbito de la **justicia conmutativa**. Sus exigencias pueden sintetizarse en la **igualdad de cosa a cosa** cuando éstas se intercambian: es decir, que el valor de las cosas intercambiadas sea equivalente. Por otro lado existen los actos cuyo objeto es la **distribución** de los bienes (o cargas) **comunes** entre los miembros de un grupo social o de la sociedad entera: éste es el terreno de la **justicia distributiva**. Aquí el criterio que sintetiza sus exigencias consistirá en la **proporcionalidad de cosas a personas**: es decir, es necesario distribuir esos bienes o cargas comunes no igualmente, sino según la capacidad de las personas. Se trataría por tanto de reproducir entre las cosas comunes que hay que repartir una distribución que se adecue al mundo de las personas³.

El problema está en determinar con qué criterio se hace esta distribución. Santo Tomás lo resuelve de forma descriptiva: una postura sorprendente en su época pero que encierra una intuición importante. He aquí sus palabras:

«En la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preeminencia tiene en la comunidad. Esta preeminencia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad, y en otras, de otra manera»⁴.

En realidad Santo Tomás se limita a describir los criterios que se han seguido en distintas épocas: una actitud sorprendentemente más sociológica que normativo-moral, que relativiza los valores que en momentos diferentes de la historia han servido como criterio último de la justicia distributiva.

La doctrina tomista sobre la justicia se completa con el análisis de la **restitución** como acto de la justicia conmutativa:

(2) *Suma Teológica*, IIa IIae, q. 61, a. 1, resp. (el subrayado es mío).

(3) P. D. DOGNIN, *La justice distributive*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 39 (1955) 25.

(4) *Suma Teológica*, IIa IIae, q. 61, a. 2.

«... Restituir no parece ser otra cosa que poner de nuevo a uno en posesión o dominio de lo suyo. Por eso en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Por consiguiente, la restitución es un acto de la justicia conmutativa»⁵.

El circunscribir la restitución a la justicia conmutativa —con vistas a restablecer el orden del derecho— parece situar a la justicia distributiva en un plano inferior, minusvalorándola en cierto modo. En realidad así lo ha interpretado la tradición posterior; y los mismos textos de Santo Tomás, en su ambigüedad, parecen favorecer tal interpretación. Sin embargo, modernos estudios se esfuerzan hoy por modificar esta forma de concebir las cosas buscando la conexión íntima entre las dos especies de justicia particular: en esta perspectiva cualquier acto de justicia distributiva se continúa en otro de justicia conmutativa, y es a éste directamente al que atañe la restitución⁶.

A modo de resumen, he aquí los que me parecen valores claves —que irán desapareciendo progresivamente, por desgracia— del pensamiento tomista sobre la justicia:

- a) La referencia de la justicia al derecho concebido como algo primariamente inherente a la persona humana, y no sólo como un conjunto de leyes positivas.
- b) El concepto de justicia general como un principio de acción que abarca cualquier acto del hombre para poner de manifiesto su incidencia en el otro.
- c) El no reducir toda la justicia a un mero intercambio de bienes materiales.

EVOLUCION POSTERIOR DEL TRATADO DE JUSTICIA EN EL CONTEXTO DE UNA SOCIEDAD NUEVA

Basta comparar los tratados de justicia elaborados en siglos posteriores (sobre todo a partir del XVIII) para constatar profundas diferencias en el enfoque, sistematización y exigencias de la justicia. Sin embargo este primer análisis sería incompleto si no intentáramos elucidar las raíces de esta transformación y la función social que los nuevos enfoques pueden desempeñar en una

(5) *Suma Teológica*, IIa IIae, q. 62, a. 1, resp.

(6) P. D. DOGNIN, *La justice distributive*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 39 (1955) 18-37; *La notion thomiste de justice face aux exigences modernes*, *ibid.* 45 (1961) 601-640.

situación histórica también nueva. El concepto de **justicia social**, pieza clave de la llamada Doctrina Social de la Iglesia, pretende ser una alternativa a lo que ya podía considerarse un callejón sin salida.

Los datos de la evolución

Lo primero que salta a la vista —y paradójicamente, por cierto— es el **oscurecimiento del factor alteridad**, esencial a la justicia tomista. Puede explicarse tan curioso fenómeno a partir del nuevo enfoque que inspira toda la moral cristiana desde el Concilio de Trento: un enfoque ante todo práctico y pastoral que tiende a reducir los tratados de moral a una «moral para confesores». Con dichos tratados se pretende ante todo ofrecer a los sacerdotes una guía útil para el confesonario donde, por tanto, quede claramente determinado qué es pecado y qué no lo es.

Así se explica que los tratados de moral comiencen a estructurarse, no a partir de las virtudes (como hacía la tradición tomista), sino a partir de los preceptos: un enfoque negativo en donde interesa ante todo saber a qué obliga cada precepto, sea éste divino (los del Decálogo) o eclesiástico. En este contexto el tratado de justicia desaparece como tal. Sus cuestiones principales reaparecen a propósito del 7.º precepto del Decálogo («No hurtarás») y del 10.º («No desearás los bienes ajenos»).

Salta también a la vista en estos tratados posteriores el eclipse paulatino que sufre el concepto tomista de justicia general hasta quedar **reducida a la justicia legal** como cumplimiento de las leyes positivas (deberes, se dice, del individuo frente a la comunidad). Al mismo tiempo desaparece la distinción entre justicia general y particular. El conjunto de conceptos tomistas queda así reducido a un esquema tripartito, pedagógicamente más claro pero mucho más pobre de contenido. Es el siguiente:

- justicia conmutativa: relación de la parte a la parte (individuo - individuo)
- justicia distributiva: relación del todo a la parte (Estado - individuo)
- justicia legal: relación de la parte al todo (individuo - Estado).

Este esquema tiene quizás la ventaja de destacar más que el tomista cuál es el sujeto de la obligación en cada caso. Pero también empobrece el conjunto, sobre todo al identificar el «todo social» con el Estado y, en concreto, con los gobernantes. En todo caso es precisamente aquella especie de justicia en la que no aparece el Estado (es decir, la conmutativa) la que pasa a ocupar el puesto preeminente. Se da así lo que podíamos llamar una **hipertrofia de la justicia conmutativa**, a costa de todo lo demás.

Tal hipertrofia no es sólo **cuantitativa** (podría cuantificarse comprobando el número de páginas que estos tratados dedican a cada especie de justicia⁷), sino también **cualitativa**. Por eso se dice que sólo la conmutativa es justicia en sentido pleno o **estricto**, porque sólo en ella se da la **estricta igualdad**. Todas las demás son especies derivadas o secundarias de la justicia.

Pero más importantes son las últimas consecuencias a que todo esto conduce. Tal hipertrofia de la justicia conmutativa desemboca en una **cosificación** extrema del tratado. La insistencia en el intercambio y la igualdad de **cosa a cosa** conlleva un olvido creciente de las personas entre las que se da el intercambio, así como de la situación desde la que acceden al mismo. En realidad —y así llegamos al mismo sitio por un camino distinto— los preceptos 7.º y 10.º del Decálogo, que absorben casi todo el contenido del tratado, se refieren precisamente al respeto a los bienes **materiales**.

Estas consideraciones —quizá minuciosas en exceso— nos ponen en camino para comprender mejor qué es lo que ha sucedido de fondo: qué factores son los que han actuado para que se haya aceptado este estado de cosas y cuáles son sus consecuencias.

El significado de la evolución

Pienso que la transformación experimentada por el ideal de justicia puede explicarse como un proceso de adaptación a los moldes de una nueva cultura y una nueva sociedad, en concreto, la sociedad industrial y el capitalismo liberal. Y pienso también que, al término de este proceso, el ideal de justicia se ha erigido en factor que proporciona consistencia a este modelo de sociedad; pero que, en la medida en que tal sociedad está en crisis y otros modelos pugnan por imponerse, este ideal, tal como lo hemos descrito, más que factor de transformación, es un obstáculo para todo cambio en profundidad. No quisiera que estas afirmaciones fueran tachadas de simplistas y gratuitas. Por eso intentaré explicar en qué sentido son defendibles y, en consecuencia, por qué el enfoque de la justicia está exigiendo una profunda renovación. Tal renovación está ya en marcha, como quisiera demostrar en la tercera parte de este trabajo.

En este momento puede sernos útil como instrumento de análisis el concepto marxiano de **mercancía**, clave para comprender la sociedad industrial capitalista. Veamos cómo lo describe Marx:

(7) Por ejemplo, el primer tomo de *Theologiae moralis compendium* de M. ZALBA (Madrid 1958) dedica 558 páginas a la virtud de la justicia. De ellas sólo 17 se dedican a la justicia en general y sus especies. El resto se ocupa de los temas clásicos de la justicia conmutativa; entre ellos destacan el dominio y las formas directas e indirectas de su adquisición (315 páginas) y la restitución (193 páginas).

«Quien, con su producto, satisface su propia necesidad indudablemente crea un valor de uso, pero no una **mercancía**. Para producir una **mercancía** no sólo debe producir valores de uso, sino **valores de uso para otros**, valores de uso sociales. Y no sólo, en rigor, para otros... Para transformarse en **mercancía** el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso»⁸.

Marx constata que en la sociedad industrial capitalista el individuo produce bienes que no satisfacen directamente sus propias necesidades, sino las de otros (no crea valores de uso para sí, sino para otros). En este sentido habla de mercancía, como bien producido **para** ser intercambiado.

Pero hay un segundo elemento que caracteriza el modo de producción capitalista. En el intercambio mercantil los hombres entran en relación a través de las mercancías mismas, en cuanto que ellas son trabajo y actividad humana objetivada. Téngase en cuenta que para Marx el valor de cambio (el que rige la proporción en que los objetos se intercambian) se expresa en las horas de trabajo que cada mercancía lleva incorporadas. A esto llama Marx el **carácter fetichista de la mercancía**. He aquí como lo explica:

«Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos existentes al margen de los productores»⁹.

Este modelo de sociedad —en que la mercancía es el factor clave sobre el que se estructuran, y a partir del cual incluso se originan, las relaciones sociales— es terreno fértil para que se desarrolle el ideal de justicia conmutativa a expensas de otros tipos de justicia. Porque la justicia conmutativa es precisamente la que velará por la exacta igualdad de los términos que se intercambian, al margen de los sujetos entre los que dicho intercambio tenga lugar.

Este hacer abstracción de las personas implicadas en el intercambio nos ofrece la oportunidad de dar un paso más. Porque en un mundo caracterizado por las desigualdades a todos los niveles un ideal de justicia basado en la

(8) *El Capital* (edición de Siglo XXI), volumen I, cap. 1.º, pág. 50.

(9) *Ibid.*, pág. 88.

Igualdad de los intercambios es, por lo menos, un ideal conservador. Si partimos de una situación de desigualdad entre los sujetos contratantes, el hecho de que el contrato sea justo (en el sentido de que haya equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe) conduce como mucho a mantener la desigualdad inicial.

Más aún. No parece aventurado sospechar que cuando las partes contratantes son desiguales en poder, cultura, experiencia..., el intercambio beneficiará a la parte más fuerte. Y que, so capa de igualdad en cada intercambio, las desigualdades irán incrementándose de forma imperceptible. La experiencia de muchos contratos laborales e intercambios comerciales, cuando realmente existe una parte más fuerte que la otra, confirma sobradamente esta sospecha aun en nuestros días.

Por otra parte el eclipse de la justicia distributiva a expensas del conmutativismo reinante refleja bastante bien una concepción de la sociedad profundamente individualista, donde ni los grupos sociales son legalmente reconocidos ni el Estado desempeña ningún papel de importancia. La hipertrofia de la justicia conmutativa es, pues, fácil de identificar como producto del liberalismo de la época.

Pero no es sólo producto. Este ideal de justicia expuesto, en cuanto que se adapta al sistema socio-económico vigente, es un factor más de estabilidad de dicho sistema. En vez de ponerlo en cuestión, le da consistencia, funciona perfectamente como una pieza más del conjunto. Téngase en cuenta que dicho conjunto se identifica todavía en el siglo XIX con el **orden natural** que el hombre tiene que respetar como expresión de la voluntad divina. Y aquí ya entra en cuestión no sólo el tratado sobre la justicia, sino toda la teología moral con su insistencia en la ley natural como norma de acción moral. Sin entrar en toda la problemática que la ley natural encierra, conviene al menos señalar que es el siglo XIX la época histórica en que dicho concepto ha llegado a un más alto nivel de empobrecimiento.

Por ello es más comprensible la reacción que suscitaron en el ámbito eclesiástico todos los movimientos socialistas a partir del siglo XIX por su propósito decidido de ofrecer una alternativa global al orden social existente. Tal propósito, sin embargo, se ha abierto camino hoy de forma irreversible, y no es de las menores aportaciones del socialismo (sobre todo marxista) el descubrimiento de que el orden social, lejos de ser un dato o una obligación para el hombre, es producto del mismo y puede ser objeto de transformación sin que ello suponga una rebelión contra la voluntad suprema de Dios¹⁰.

(10) Cf. R. MEHL, *Pour une éthique sociale chrétienne*, Neuchâtel 1967, págs. 9-14.

Valgan todas estas consideraciones para explicar en qué sentido el ideal de justicia ha podido funcionar como factor estabilizador de un determinado orden social. Tal tesis puede considerarse una aplicación de los principios básicos de la **sociología del conocimiento**, según la cual toda forma de pensamiento está en profunda relación con la situación histórico-social en que surge y se desarrolla. Ello significa el fin de un pensamiento absoluto y atemporalmente válido y la necesidad de que el hombre aprenda a pensar de nuevo a partir de cualquier nueva situación histórica. Ya Karl Mannheim en 1929 nos ponía en guardia contra los peligros del absolutismo en el pensamiento moderno:

«Así nos enfrentamos con la tendencia, curiosamente aterradora, del pensamiento moderno de que lo absoluto, que en algún tiempo fue un medio de entrar en comunión con lo divino, ahora ha llegado a ser un instrumento utilizado por aquéllos que se aprovechan de él para deformar, pervertir y ocultar la significación del presente»¹¹.

No se trata, por tanto, de acceder a un sistema de pensamiento válido desde el cual descalificar como «ideología» o «falsa conciencia» la actitud del adversario (la vía muchas veces de la ortodoxia marxista). Se trata de una postura metodológica: la de aceptar lo limitado de todo pensamiento y ver en el reconocimiento de esta limitación la única vía para acercarse a la realidad de un modo eficaz (i.e., capaz de transformarla).

El concepto de justicia social

Que el tratado de justicia había quedado desfasado en el tránsito del siglo XIX al XX es un hecho confirmado por el nacimiento mismo de la llamada Doctrina Social de la Iglesia. El término de «cuestión social», muy en boga en esa época, da nombre a una situación nueva (o quizás mejor a una conciencia nueva de la situación): las repercusiones humanas y sociales de las nuevas estructuras y mecanismos socio-económicos.

A decir verdad, la situación no sería tan nueva: la novedad estaría más bien en la urgencia de abordarla ya de una manera eficiente. En todo caso éste es el contexto en que hay que enmarcar el nuevo concepto ético de **justicia social**, aunque no se encuentre sino en la encíclica «Quadragesimo anno» (1931). Su contenido en este documento está en íntima conexión con el concepto de bien común y con la idea de un orden social y jurídico cuya tutela corresponde al Estado.

(11) **Ideología y utopía**, Madrid, Aguilar 1973, pág. 90.

Esta manera de configurar la justicia social responde sin duda a una situación nueva cuyos constitutivos más sobresalientes paso a describir ¹².

La aceptación oficial de este nuevo término supone el reconocimiento implícito de que los antiguos principios de la justicia no son válidos ya para ordenar el mundo moderno surgido de la revolución industrial. Que se trata de un planteamiento nuevo y difícil de armonizar con los tradicionales que hemos analizado es cosa fácil de comprobar: basta con observar los esfuerzos y discusiones por integrar el concepto de justicia social entre las clases de justicia del tratado tradicional. La falta de acuerdo entre los autores es un claro indicio de que tras uno y otro conceptos hay situaciones históricas muy diferentes. Cualquier tratado de moral o de doctrina social de nuestro siglo se ocupa de esta cuestión con opiniones para todos los gustos: pero no creo relevante la discusión, si no es como indicio de que estamos ante cosas irreconciliables ¹³.

Frente al avance que supone este nuevo planteamiento, otros elementos han condicionado negativamente la reflexión cristiana. Entre ellos es sin duda el principal el movimiento socialista surgido al margen, incluso en contra muchas veces, de la Iglesia. Tal movimiento, al poner en cuestión muchos principios que la tradición eclesiástica consideraba inmutables (piénsese por ejemplo en el derecho de propiedad), suscitó una actitud defensiva en la Iglesia que redujo considerablemente el papel de ésta como instancia crítica en el seno de una sociedad plena de desigualdades y de enfrentamientos. A pesar de sus esfuerzos por propugnar un orden social nuevo, el análisis histórico induce más bien a pensar que la Iglesia como institución desempeñó el papel de defensora del orden establecido.

Quizá como resumen pueda decirse que el **concepto** de justicia social asume dos hechos claves de la nueva situación: a) la preeminencia de lo socio-económico como dimensión condicionante de toda la actividad humana y social, y b) la existencia de grupos sociales (y no sólo de individuos aislados como quería el liberalismo) y de sus intereses en pugna.

Sin embargo como **proyecto ético** la justicia social podemos decir que se queda corta. Aboga, sí, por una reforma de las estructuras socio-económicas, pero nunca llega a reivindicar una transformación a fondo del sistema. Sólo los últimos documentos (a partir de Juan XXIII y sobre todo con Pablo VI) empren-

(12) Cf. P. ANTOINE, *Qu'est-ce que la justice sociale? A la recherche d'une définition*, Archives de Philosophie 24 (1961) 564-573.

(13) A modo de ejemplo, cf. la sistematización de las variadísimas posturas en: J. GIERS, *Zum Begriff der justitia socialis. Ergebnisse der theologischen Diskussion seit dem Erscheinen der Enzyklika Quadragesimo anno*, Münchener Theologische Zeitschrift 7 (1956) 61-74.

den una crítica más radical del sistema socio-económico, sobre todo en sus dimensiones internacionales. Pero curiosamente en ellos el ideal de justicia social es relegado a un lugar secundario. Explícitamente pocas veces se alude a ella, quizá por el miedo a la carga ideológica que comporta. Se prefiere, en cambio, proponer otros ideales, como son el **desarrollo integral**, la **solidaridad**, etc. Resulta chocante, además, el escaso eco que han tenido los documentos sociales de Pablo VI en contraste con la polvareda que levantaron otros, algunos de menor rango que una encíclica.

HACIA UN NUEVO PROYECTO DE JUSTICIA

¿Significa todo esto que hay que eliminar definitivamente el ideal de justicia como algo superado, incapaz ya de servir para una transformación de nuestro mundo? Creo que no, con tal que se le someta a una profunda revisión. Tal revisión debería tener presente los siguientes elementos que configurarían un proyecto de justicia más operativo:

a) Es fundamental el **punto de partida**, que no sería otro que nuestro mundo concreto, un mundo profundamente dividido, lleno de **desigualdades** y consciente de ellas, armado de eficaces sistemas de explotación que conducen a continuos enfrentamientos, abiertos o tácitos, entre naciones, regiones, clases sociales y grupos. Prescindir de esta circunstancia sería moverse en un universo abstracto y ajeno a la realidad. Si la desigualdad es un hecho, su reducción ha de ser tarea primordial de todo proyecto ético-social: el punto de partida de todo proyecto de justicia ha de ser la injusticia real.

b) En esta línea, la persona humana como «principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales» («Gaudium et spes», 25) ha de ser el centro de atención antes que los bienes materiales en juego.

c) Esto exige —creo— una recuperación de la justicia distributiva, subordinando a ella incluso la comunitativa. Al fin y al cabo aquélla, por su referencia a las personas, respondería mejor a esta necesidad de personalización. Y, al mismo tiempo, de superación del individualismo. Porque hoy lo que más agobia a la humanidad es la distribución, el reparto. Más que nunca aquello de la «economía como ciencia de los recursos **escasos**» es ahora una experiencia cotidiana. Y donde hay poco que repartir y muchos a los que repartir no se puede tomar ninguna decisión respecto a un individuo aislado sin tener en cuenta el conjunto. A lo mejor lo que en una consideración individual es justo (por ejemplo, un contrato que cumpla todos sus requisitos) no podría aceptarse en el seno de una sociedad donde otros o todos los demás están necesitando

esos recursos. Nuestra concepción de la justicia, tan impregnada de conmutativismo y tan aferrada a la propiedad privada como axioma incuestionable, está poco sensibilizada a este otro tipo de planteamiento. Pero ello no es sino una razón más para insistir en el mismo.

d) Hoy en día, además, ningún proyecto ético puede eludir el fenómeno social como aceptación de las instancias intermedias (entre el individuo y el Estado) que forman todo el entramado social. Se matizaría así cierta concepción de la justicia distributiva según la cual el único sujeto de obligaciones a la hora de distribuir es el Estado, o los gobernantes, quedando reducida la masa de ciudadanos a meros sujetos pasivos de la acción del Estado. Como si éste fuera un gran padre bueno que repartiera lo que sería suyo entre sus hijos de acuerdo con los dictados de su propia voluntad. Tal enfoque de la cuestión, que paradójicamente oculta a la vez resabios de liberalismo y de autoritarismo dictatorial, confunde la justicia con la liberalidad, como si no existiera una exigencia de justicia por encima del Estado que la dejara a salvo de las posibles arbitrariedades de éste.

e) La historia del reconocimiento de los Derechos Humanos es orientadora a este respecto. Me refiero en concreto al paso de los **derechos civiles y políticos** a los **derechos económicos, sociales y culturales**. Aquéllos reflejan más bien las reivindicaciones del liberalismo político; los derechos sociales, en cambio, son la expresión de un mundo que ya está de vueltas del liberalismo a todos los niveles, de una sociedad que exige el compromiso del Estado en una serie de prestaciones para el ciudadano y los grupos sociales. Entre éstas hay que contar la garantía eficaz de los derechos al trabajo, a la sindicación, a la negociación colectiva, a la seguridad social, etc.¹⁴. Pero para garantizar el protagonismo, el respeto y los intereses de tales grupos se exige una vez más asumir el hecho previo de la **desigualdad** entre ellos. Si no, nos volvemos a perder en la abstracción de un mundo de irrealidades.

f) Estos derechos económicos, sociales y culturales han sido formulados con un gran **pragmatismo**, sacrificando toda pretensión de absolutismo supra-histórico en aras de una respuesta eficaz a los problemas reales de nuestro mundo. De ello creo se puede deducir que es tarea de la justicia no sólo luchar por la **realización de los derechos ya reconocidos**, sino además abrir horizontes para el **reconocimiento de otros nuevos**.

(14) A tales derechos, formulados en el Convenio Internacional de la O.N.U. sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (16.12.1966) podría añadirse el derecho de los pueblos al desarrollo propugnado por el Sínodo de obispos de 1971 en su documento sobre **La justicia en el mundo** (Parte I, n. 2).

g) Y, en última instancia, la justicia será el **motor** para la configuración de una sociedad donde todos estos derechos sean garantizados, una sociedad que sea cada vez más producto humano y cada vez menos obstáculo para el desarrollo de la humanidad. La dimensión de **futuro** es aquí, por tanto, ineludible. Decía Lamartine que «las utopías no son a menudo sino verdades prematuras». En un mundo en acelerado proceso de transformación, como es el nuestro, cada vez son menos desdeñables las utopías porque las verdades prematuras tardan menos en alcanzar la madurez. La cuestión está —siguiendo la terminología de K. Mannheim— en que tal idea de justicia no se quede en **ideología**, sino que constituya una verdadera **utopía**. Ambas posturas trascienden la situación social presente y aspiran a una superación de la misma, pero, mientras la ideología no logra realizar de hecho sus aspiraciones (más bien consigue todo lo contrario, es decir, consolidar un estado de cosas), la utopía logra «por medio de una actitud de oposición, transformar la realidad histórica existente en otras más en consonancia con sus propias concepciones»¹⁵.

LA JUSTICIA COMO UTOPIA CRISTIANA

En esta última parte hemos venido eludiendo un planteamiento explícitamente cristiano del tema. De hecho incluso la Doctrina Social de la Iglesia se ha mantenido en un terreno de ética natural. Sin embargo, el documento sobre **La justicia en el mundo** del Sínodo de obispos de 1971 propone una impostación cristiana de la justicia recogiendo la reflexión eclesial del posconcilio¹⁶.

En principio creo que ha sido una intuición valiosa el buscar la iluminación bíblica de la justicia superando los contenidos tradicionales del tema. Los intentos realizados por muchos moralistas de la tradición, a más de pobres, resultan bastante anacrónicos. No es fácil aplicar las exigencias de los profetas o la legislación mosaica a las circunstancias modernas. Además el significado del término **justicia** en el Antiguo y Nuevo Testamento no siempre coincide con la justicia como virtud moral. Piénsese en dichos de Jesús como «Buscad

(15) **Ideología y utopía**, pág. 199; cf. págs. 195-208. Como un ejemplo de ideología piénsese en la doctrina sobre la propiedad privada. Tal como ha sido defendida por la Iglesia aparece como garantía para el ejercicio de la libertad por parte de todos. En realidad la historia ha demostrado que sus efectos han sido muy otros: un orden de desigualdades crecientes y, en consecuencia, un ejercicio muy discriminatorio de la libertad. Cf. además sobre la dimensión utópica de la justicia: J. M. DIEZ ALEGRIA, «Interrogation éthique» en: **Inégalités et injustice**, París 1977, 77-79.

(16) Es interesante para este punto toda la segunda parte del documento. Cf. J. M. GUIX, **Justicia y caridad**, P.P.C. 1977, cuya primera parte expone con claridad las líneas maestras de esas páginas citadas del Sínodo.

primero que reine la justicia...» (Mt 6,33), «Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia...» (Mt 5,6) ¹⁷.

Pero en una perspectiva más amplia la justicia está en conexión con el tema bíblico de la **liberación**, punto de partida de la revelación de Dios en el Exodo (cf. Ex 3). Es Yahvé quien asume la tarea de liberar al pueblo oprimido en Egipto. Hablando en términos humanos —¡pero así es como se expresa Yahvé mismo (Ex 3,7s; 6,5s)!— la opresión que sufre Israel es lo que le mueve a intervenir. Y esta intervención de Dios viene a constituirse en el paradigma de su posterior alianza con el pueblo: Israel tendrá que realizar entre sus miembros este ideal de justicia liberadora que Yahvé realizó entre los pueblos al liberar a Israel.

Por tanto esta liberación será, a la vez, realidad y promesa a lo largo de toda la historia de Israel. A esta luz la predicación profética, su defensa de los pobres de aquella sociedad (huérfanos, viudas...) y el sinsentido de un culto perfecto en una sociedad de injusticias y atropellos adquieren un significado más rico ¹⁸.

La persona y la actitud de Jesús aportan nueva luz a nuestro problema. La opción continua de Jesús por los marginados de su tiempo (los pecadores, los publicanos, los pequeños...) es el **distintivo** de su misión. Ciertamente los marginados por la sociedad del tiempo de Jesús son distintos de los actuales: pero aquí la necesaria traslación del siglo I al XX no oscurece la opción fundamental de Jesús ni le quita validez hoy. No es que Jesús canonicé la miseria, ni considere en principio a los pobres éticamente superiores: es que en esta opción se manifiesta el designio de Dios de instaurar una fraternidad universal ¹⁹.

Aquí entramos ya en el terreno de la utopía, que Jesús no rehuye, en el anuncio del reino escatológico de Dios, anuncio que se hace no sólo con palabras, sino con gestos, acciones y actitudes.

(17) Otros textos en que aparece el mismo vocablo griego (*dikaioisune*) han sido traducidos en la **Nueva Biblia Española** por «fidelidad»: «Dichosos los que viven perseguidos por su fidelidad...» (Mt 5,10); «Si vuestra fidelidad no sobrepasa a la de los escribas y fariseos...» (Mt 5,20).

(18) Para una información más documentada sobre este punto cf. J. L. SICRE, **Los profetas y los problemas sociales**, Proyección 24 (1977) 75-84; J. ALONSO, **El Dios de la Biblia como «imperativo» de la justicia interhumana**, *Sal Terrae* 65 (1977) 120-127; J. ALONSO, **Las «buenas obras» (o la «justicia») dentro de la estructura de los principales temas de teología bíblica**, *Estudios Eclesiásticos* 52 (1977) 445-486.

(19) Cf. J. I. GONZALEZ FAUS, **Tesis sobre cristianismo y lucha por la justicia**, *Razón y Fe* 191 (1975) 71-79; **La humanidad nueva. Ensayo de cristología**, Madrid 1974, tomo I, páginas 87-114.

Puede aceptarse pues una **convergencia** indiscutible entre la interpretación utópica de antes y esta impostación teológica de la justicia, convergencia que sitúa el quehacer cristiano en el seno de los movimientos sociales de nuestra época. Con tal que, como cristianos, sepamos mantener **cierta** solución de continuidad entre este quehacer terreno y la promesa escatológica como don gratuito de Dios²⁰. Pero tampoco aquí la ruptura total entre el «aquí del hombre» y el «más allá de Dios» estaría justificada. Como tantas veces ocurre en el ámbito misterioso de la fe, es necesario afirmar dos extremos sin que nos sea posible explicitar con claridad cómo se articulan. Y así somos conscientes de que la esperanza cristiana no invalida el esfuerzo transformador del mundo, sino que le sirve de norte y de motor, porque tales esfuerzos no aparecen ante nosotros como algo ajeno a los intereses de Dios sobre la humanidad.

Ildfonso Camacho

(20) Como ha dicho J.-Y. CONGAR refiriéndose a la constitución «Gaudium et spes», «ya no se trata de subordinar el dominio temporal a la Iglesia; se trata de referirlo a la escatología» (Cf. «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy», en: Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy, Madrid, Taurus 1970, tomo II, pág. 385).