

LA JUSTICIA EN LA PERSPECTIVA BÍBLICA

SUMARIO:

1. Introducción
 2. En el AT;
 3. En el NT;
 4. El concepto filosófico -jurídico;
 5. Algunas características del concepto ampliado de justicia
 6. La discusión mundial sobre los derechos y las libertades del hombre;
 7. La justicia social antes de la encíclica "Sollicitudo rei socialis",
 8. La justicia social en la encíclica "Sollicitudo rei socialis";
 9. Para concluir
- I. Fucek

1. INTRODUCCIÓN.

La semántica del concepto de "justicia" (sedagah, dikaiosyne, justitia, justicia, Gerech tigkeit, fairness, pravедnost) es polivalente: posee un significado bíblico, teológico, filosófico, jurídico, social, político, ético, religioso y laico. Por tanto, es un concepto análogo; ni unívoco ni equívoco. Expresa un comportamiento personal o social, tanto en las microestructuras como en las macroestructuras. Los filósofos griegos, con Aristóteles, insistían en la teoría de la justicia, que poco a poco se convirtió en un sistema racional de principios, casi exclusivamente de la justicia "conmutativa", según el criterio "suum cuique", con una fuerte acentuación sobre el "suum" y sobre el "alienum". Por el contrario, los profetas del AT insistían en la praxis de la justicia, fijándose en la voluntad de Yhwh, según el criterio "cuida de tu prójimo". Por tanto, mientras que la "justicia" de los griegos tiene un significado filosófico, jurídico, social, político, ético y laico, la "Justicia" de los profetas del pueblo elegido tiene un significado bíblico, teológico, social, moral y religioso. A pesar de la diversidad de significados, se da una continuidad fundamental entre la noción de los griegos y la de los israelitas. Lo mismo que para in toto, también el concepto griego cuique suum está incluido de hecho en el bíblico de justicia. Pero el concepto de "justicia" se encuentra como la herencia más sagrada en toda cultura y en toda religión. Los descubrimientos arqueológicos de 1901-1902 sacaron a la luz el código de Hammurabi (entre el 1717-1665 a.C.), escrito en un obelisco en caracteres cuneiformes, que contiene 282 artículos: Hammurabi es designado por los dioses para administrar la justicia en el país, para "dar justicia" al pueblo, para proteger a las viudas y a los huérfanos y obrar de manera que el fuerte no oprima al débil. El concepto de justicia no pocas veces ha sido ideologizado en función de los sistemas sociales, económicos, políticos y de las tradiciones culturales. En la cultura occidental se recoge de hecho la *síntesis* de tres dimensiones, la hebreo-cristiana, la grecorromana y la germánico-eslava. Esto hace que hoy en Occidente el concepto de "justicia" tenga diversos matices en cada país, en cada círculo cultural. Pero no sólo en Occidente; este "pluralismo" de la noción "justicia" es una realidad mundial. En efecto, durante la historia, el concepto de "justicia" y el comportamiento "justo" han ido enriqueciéndose, pero también oscureciéndose, con elementos filosóficos, jurídicos, políticos e ideológicos procedentes de diversas teorías e ideologías. Por eso puede decirse que la justicia es hoy uno de los conceptos más complejos y por tanto más difíciles de explicar *ad captum*, y también más comprometidos, en cuanto que cada régimen y cada sistema crea su propia "justicia", según la cual procede no sólo en teoría (aun usando los mismos términos), sino también en la praxis y en la legislación.

Nuestra intención es describir la verdadera noción de "justicia"; para ello hay que investigar las raíces, analizar y sintetizar la prudencia y la sabiduría de la experiencia socio-religiosa judeo-cristiana por una parte, y la teoría filosófica jurídica grecorromana por otra. El concepto bíblico de "justicia" es religioso, personal y espiritual. Se refiere al pueblo elegido y a cada uno de los miembros, no fuera, sino dentro del pueblo. De hecho se identifica con el concepto de *perfección*, *santidad*, por eso el perfecto, el santo, es *justo*. En la sociedad teocrática de Israel, Yhwh es el rey "justo" (perfecto, santo), y sobre la base de la alianza, Israel llene que ser "justo" (perfecto, santo): tiene que imitar a Yhwh-rey justo. La justicia de Yhwh justo es la *llamada* al pueblo elegido. Las obras de Yhwhrey justo, especialmente con los pobres, con los oprimidos en general, con los "anawim", es el *imperativo* moral al pueblo elegido para que le imite. Por tanto, la justicia del pueblo elegido es la *respuesta* concreta a esta llamada. En consecuencia, más que en la teoría, los profetas insistían en la praxis religioso-moral, comparando a Yhwh-rey justo con Israel pueblo-justo.

Puede decirse que se encuentra una relación semejante entre el hombre y el absoluto en todas las grandes religiones éticas de Oriente y en algunas religiones africanas (W. Schmidt). Los adeptos a estas religiones "hacen" y deben "hacer justicia", lo cual, en cierto sentido, se acerca a la justicia de la Biblia. El concepto de "justicia" en la filosofía grecorromana tiene un carácter profano, filosófico, jurídico, político y laico. Se refiere al hombre individual y a la convivencia social dentro de la "polis", determina los límites de las leyes que regulan la vida de la "polis". Para los sofistas, las leyes "justas" tienen un valor puramente convencional; para Sócrates, Platón y Aristóteles, por el

contrario, son una expresión de la racionalidad de la naturaleza humana. Mientras que la filosofía griega desarrolla la teoría, el estoicismo -concretamente el estoicismo romano, con Séneca- acentúa también la praxis, la ascesis. Para nuestro objetivo de teología fundamental nos parece que el orden más apropiado será estudiar primero el concepto bíblico (justicia divino-humana), que aclara el *fundamento* de toda justicia, para entrar en un segundo momento en otros conceptos de justicia, hasta la discusión moderna sobre el concepto de justicia "social".

2. EN EL AT.

El origen y el modelo del concepto de "justicia" en Israel son *profanos*. Durante su época de nomadismo, -Israel comparte el mismo concepto con los pueblos del Medio Oriente antiguo: la actividad del rey en la administración de la justicia, con especial atención a los pobres y a los oprimidos, era su protección (Hammurabi). El rey tiene que ser justo; por eso la protección de los desamparados es una de las funciones principales del rey. Es un privilegio de los desamparados verse defendidos por su rey. Los que no tienen humanamente ninguna esperanza se echan en brazos de su rey.

Con la revelación se pasa del concepto profano al concepto religioso de justicia. El "rey justo" es el Dios de Israel. Los Setenta, para traducir *saddiq*, utilizan la palabra *dikaïos* (justo), que aparece 180 veces, junto con otros 43 derivados de *saddiq*. La voz *dikaïosyne* aparece 220 veces para *sedaqah* o *sedeq* (justicia). La justicia veterotestamentaria es *relacional*, ante todo en clave *comunitaria* (Yhwh-Israel), en la que se incluye a cada miembro de la comunidad. Pero el carácter comunitario de la justicia veterotestamentaria no significa "social" en el sentido de la "polis" griega o de la noción moderna sino fundamentalmente en el sentido de relación personal. Se basa en la alianza y no en la relación entre las leyes absolutas y las acciones concretas del pueblo y del individuo. Pero más que legal, el carácter es siempre el personal, el de los dos contrayentes de la alianza: el "yo" de Yhwh y el "tú" de Israel. Se trata, por tanto, de la rectitud o de la autenticidad de una actitud dentro de la relación bilateral de carácter personal (Yhwh-Israel-individuo). Como toda la moral de Israel es de carácter personal, más bien que "legal" o "legalista", según se pensaba en otro tiempo, así también esta actitud es interna, bilateral y participativa, que refleja (sigue, imita) la justicia del Yhwh justo (Is 45,21; 51 5s; 56,1; 62 1; Sal 24,5).

Así pues, Yhwh se revela como *rey justo* de Israel, como Dios *justo* (Gén 18,15; Dt 32,4; Sof 3,3; Sal 111,7), *liberador* (con Abrahán: Gén 12-14; en el éxodo: Éx 1-15), que demuestra *su poder*, "el poderoso de Jacob" (Gén 49,24; Éx 1,24; 49,26; 60,16), su *vigilancia* (sobre los patriarcas: Gén 20,6s; 28,15; sobre José para "salvar la vida a un pueblo numeroso": Gén 45,8; 50,20; en el desierto: Éx 16,15 18). Yhwh da el *decálogo* (diez libertades: Éx 20; Dt 5,6-21; Ex 24,3-15), funda y hace posible la justicia en Israel. Su amor, su acción *redentora* y salvadora, que libera a un pueblo oprimido y esclavo, brilla en cada una de las páginas de la Biblia: "Dios justo y salvador; no existe otro fuera de mí" (Is 45,21). "Mi salvación durará eternamente y mi justicia no tendrá fin. Escuchadme los que conocéis la justicia, pueblo que llevas en tu corazón mi ley... Mi justicia durará eternamente, y mi salvación de generación en generación" (Is 51,6-8), Yhwh es el *dueño* de la tierra y del suelo dado a Israel; el pueblo elegido es tan sólo un arrendatario de Dios, que será siempre "huésped y extranjero" (Lev 25,23; Sal 119,19). Por eso Israel tiene que manifestar a Yhwh su alabanza, su acción de gracias, su dependencia. También las fiestas agrícolas (Éx 23,14) corresponden a los ritmos de la naturaleza: fiesta de los ácidos, de la siembra, de las primicias (Éx 23,16), de la cosecha. El uso de los productos tiene también un reglamento particular: hay que dejar espigar al pobre y al extranjero (Dt 14,29; 24,19-21); para no agotar el suelo, los productos no se recogerán cada siete años (Éx 23,11). "Esta ley de la tierra, al mismo tiempo religiosa y social, indica la autoridad de Dios, a quien pertenece el suelo de derecho. Su observancia tiene que diferenciar a Israel de los campesinos paganos que lo rodean" (G. Becquet). Pero la mayor tentación para Israel son los cananeos con su vida agrícola y con Baal, señor del país; al adoptar sus costumbres en los campos y en las viñas, adoptan también sus costumbres religiosas, idólatras, materialistas, prostитуcionales.

Dios se revela como un Dios que *condena* toda especie de injusticia cometida contra el pueblo; esto significa hacer justicia a los oprimidos, a todos los que sufren la injusticia (Is 41,10s; 54,17; Sal 129,4). Él es el caudillo de los *ejércitos* de Israel (Éx 12,41), un guerrero que da *victoria* a su pueblo (Éx 15,12ss; ISam 17,45) haciéndolo *fuerte* (Dt 8,17s), que asegura su *presencia* (2Sam 6,2; Sal 132,8). Yhwh es *lafuerza* del pueblo (Sal 144, Is; 28,7s; 68,34ss). Yhwh actúa continuamente *en favor* de su pueblo, es *fiel* a sus promesas (la "roca" de Israel: Dt 32,4). Por tanto, su justicia se manifiesta en las "magnalia Dei", y la realeza de Dios se concibe siempre en sentido dinámico y relacional. Desde que a Israel se dio un rey, esta "realeza" está subordinada a la realeza de Yhwh; es un órgano de la *teocracia* basado en la alianza, concedido y escogido por Yhwh; es el caso de Saúl (1Sam 10,24), es el caso de David (ISam 16,21) y de toda la dinastía davídica (2Sam 7,12-16). El reino es sobre todo la irradiación de la soberanía divina en acción. Esta soberanía, a su vez, se manifiesta en una relación privilegiada con el pobre, el oprimido, el desgraciado, el pequeño, el débil ("pobres de Yhwh": Sal 74,19; 149,4s; son objeto de su amor: Is 49,13; 66,2- constituyen las primicias del "pueblo humilde y modesto": Sof 3,12s). En todos estos aspectos el rey-justo y protector es garante de la justicia; no es solamente un árbitro entre las dos partes (Yhwh-pueblo), sino más bien la protección del débil contra el fuerte.

De aquí el vínculo *vertical* (Yhwh-Israel) y horizontal (*los miembros del pueblo elegido entre sí*). Puede decirse, con algunos autores modernos, que en virtud de la alianza se crea un vínculo de *parentesco* (Yhwh-Israel),

especialmente respecto a los más pobres. *Lafraternidad de todos* se basa en la creación "desde el principio" (Gén 1-2; He 17 26), en la alianza ("no odiarás a tu hermano..., amarás a tu prójimo: Lev 19,17s). En la tradición patriarcal se dan ejemplos modelo de esta fraternidad: Abrahán y Lot superan las discordias (Gén 13,4), Jacob se reconcilia con Esaú (Gén 33,4), José perdona a sus hermanos de forma conmovedora (Gén 45,1-8). Por otra parte, los profetas conjuran a Israel porque ha abandonado el amor fraterno (Os 4,2), "nadie perdona a su vecino" (Is 9,18ss); la injusticia es universal; no se puede fiar uno de nadie (Miq 7,2-6); "no os fiéis de un hermano, pues todo hermano estafa y todo amigo siembra calumnias" (Jer 9,3; cf 11,18; Job 6,12); pero "un hermano ayudado por su hermano es una ciudad fuerte" (Prov 18,19; Setenta). La violación del derecho del *pobre* es una herida todavía mayor, infligida a la comunidad *fraterna* que liga a Israel; es una afrenta personal hecha a Yhwh, creador de la solidaridad de la alianza; es pervisión de la justicia (Am 5,7; Is 10 1s; Jer 22,13-17), de la que Yhwh es la *garantía*. Por eso el que pisotea al hermano, especialmente al pobre, caerá bajo el juicio del Señor, que, como rey justo, es el que venga al pobre y, como aliado-pariente, es el defensor del pueblo fundado por él y querido como comunidad de hermanos.

Así pues, Israel como comunidad, y cada uno de sus miembros, está *llamado* a la participación de la justicia de Dios (Sal 24,5), siguiendo especialmente a Yhwh en su cuidado de los hermanos pobres y pequeños, ya que son ellos los amados y protegidos particularmente por Yhwh. Puesto que ellos son los más amenazados, por ser los más necesitados, los más desamparados y los más débiles, los escucha y oye sus gritos. En efecto, el proletariado rural suele encontrarse en una increíble miseria (Job 24,2-12). Contra el sometimiento de los pequeños, el profeta Jeremías proclama la libertad de los esclavos: "Cada cual debía dejar libre a sus esclavos y esclavas hebreos, con el fin de no tener sometido a esclavitud a ningún judío, hermano suyo" (Jer 34,9). Yhwh justo es el vengador de la injusticia cometida contra los hermanos pequeños: "Vosotros no me habéis escuchado, concediendo cada uno la libertad de su propio hermano, a su prójimo. Pues bien, yo también -dice el Señor- voy a proclamar contra vosotros la libertad de la espada, la peste y el hambre. Os convertiré en objeto de horror para todos los reinos de la tierra" (Jer 34,17). Los profetas recuerdan con frecuencia la llamada del pueblo: "Guardad el derecho, practicad la justicia, porque mi salvación está para llegar y mi justicia para manifestarse" (Is 56,1). "Por amor de Sión no me he de callar, no descansaré por Jerusalén, hasta que no despunte como la aurora su justicia y flamee su salvación como una antorcha. Verán tu justicia las naciones y todos los reyes tu gloria" (Is 62,1).

Estamos en presencia de un profundo sentido del concepto religioso de la justicia del AT, puesto que Yhwh quiere el bienestar y la felicidad de todos en la comunidad del pueblo elegido. Por consiguiente, la justicia de Yhwh con Israel *fundamenta y hace posible* la justicia de Israel. El pueblo entero y cada uno de los individuos de la comunidad de Israel sólo pueden ser justos con los demás *participando* de la justicia de Yhwh y cooperando con ella. Por tanto, ser "justo" en Israel es la *respuesta* dada a Yhwh bajo la forma de fidelidad a la alianza: Yhwh es fiel y está lleno de amor para con Israel siempre y en todas las circunstancias. Israel debe responder a esta fidelidad y amor de Yhwh hacia él; por tanto, fidelidad por fidelidad, amor por amor. Solamente así Israel será justo ante Yhwh y ante "todos los reinos de la tierra" (Jer 34,17).

Así pues, la dimensión *social* de la justicia en Israel respecto a los hermanos de la misma comunidad significa observar los mandamientos *sociales* dados por Yhwh, para que en la comunidad reine la concordia, la fraternidad, la solidaridad, el bienestar. "¡Ay de aquellos que dictan leyes de iniquidad! ¡Ay de los que publican decretos de opresión; que niegan la justicia a los débiles y quitan su derecho a los pobres de mi pueblo!" (Is 10,1-2): Por otra parte, Isaías alaba la justicia de los justos: "El que camina en la justicia y habla rectamente, el que rechaza una ganancia arrancada a la fuerza, el que sacude su mano para no aceptar soborno, tapa sus oídos para no oír intrigas de sangre y cierra sus ojos para no ver el mal: ése morará en lugar excelso" (Is 33, 15-16). "Si un hombre es justo y observa el derecho y la justicia; si no banquetea en los montes ni alza sus ojos a los ídolos de la casa de Israel...; si no oprime a nadie, devuelve la prenda al deudor, no comete robo, da su pan al hambriento y viste al desnudo...; si camina en mis preceptos y observa mis leyes obrando con fidelidad, tal hombre es justo y vivirá, dice el Señor Dios" (Ez 18,5-9).

Antes del destierro se habla todavía poco de la justicia personal del individuo; se acentúa más la importancia de permanecer en la justicia que Yhwh demuestra a todo el pueblo (Sal 15; 24,3s; 143,1). En este período la "justicia humana" se entiende casi siempre en una relación entre personas (Gen 38,26; 1Sam 24,15; Am 5,7; 6,12). El "justo" pertenece al pueblo al que Yhwh ha concedido participar en su justicia divina (Sal 7,9; 17,1-15; 18,22-24; 26,1-6). Con el *judaísmo rabínico* las cosas se degradan: la justicia, tanto social como personal, no es ya más que la armonía con la ley. La *comunidad de Qumrán* habla de la justicia también en el sentido de "justificación", convencida de que "junto a Dios está mi justificación", puesto que "él borra mis pecados con sus justicias" (1QS 11,2.3.5.12). Por otra parte, Qumrán acentúa particularmente la doctrina de la justicia con su misterioso "maestro de justicia".

En conclusión, podemos resaltar *cuatro* puntos que en cierto modo sintetizan estas breves consideraciones sobre el concepto *sedāqah* del AT:

a) La pobreza en el AT es un hecho social, ligado a circunstancias económicas, políticas y sociales, que provoca una reflexión religiosa. Durante su vida nómada, todo el pueblo es pobre. En el código de la alianza aparece una diferencia social muy escasa. Con la monarquía se establece la condición económica más diferenciada: nace una

clase de pobres. Pero frente a la pobreza-escándalo, los profetas remachan la pobreza como ideal: un descubrimiento de los valores espirituales de la pobreza y del peligro de las riquezas.

b) La justicia de Yhwh se-muestra en un acontecimiento de la historia de la salvación: la alianza. Dios se hace compañero del hombre para crear una comunidad fiel a su palabra y solidaria en sí misma. Yhwh se presenta como pariente de su pueblo, que acepta esa alianza. Se trata de una "consanguinidad" más fuerte que la étnica. Yhwh se unió a Israel con vínculos de parentela, que se hace más estrecha en el caso de los más pobres. Por tanto, los beneficiarios de la alianza están ligados entre sí con vínculos de parentesco; son "hermanos", hermanos en el orden religioso y moral. Con esto precisamente el concepto de *sedaqáh* adquiere cada vez más la acepción de solidaridad, de amor, de caridad y de bondad, especialmente si el pueblo elegido se conserva fiel a la alianza. Esta nueva comunión familiar de amor, de caridad y de bondad no debe excluir a nadie; más aún, demuestra su autenticidad en la solicitud con el necesitado.

c) La justicia de la Biblia está en conformidad con la naturaleza de Yhwh, que está siempre en favor de los pobres, de los oprimidos, de los necesitados, y al que el hombre tiene que imitar, compartiendo sus preocupaciones con un corazón puro (*leb tachor*), esto vale para todo el pueblo elegido y para cada uno de sus miembros. Si decimos que la justicia está en conformidad con la "naturaleza" de Yhwh, esto introduce el pensamiento teológico de que la naturaleza de Dios es el amor. Por tanto, el fundamento último de la justicia del AT es el amor de Yhwh a su pueblo. Israel participa de este amor de Yhwh: por eso tiene la obligación de imitar el amor participativo de Dios a cada uno. Cada individuo tiene su dignidad personal, que teológicamente ha de buscarse en la unidad con Dios; es decir, en el amor, en la participación del amor divino a cada ser humano.

d) Con esto hemos tocado la analogía de la fe, expresada en la siguiente ecuación: Yhwh fiel = Israel fiel, Yhwh justo = Israel justo, Yhwh amor = Israel amor. Con términos éticos se puede decir que el indicativo moral interno para ser justos (solidarios, caritativos) es la misma naturaleza de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26-27): cada hombre es "imagen"; por tanto, todos los hombres son iguales, vecinos, hermanos. El imperativo moral no son reglas externas, sino el ser del hombre que obliga a imitar o a reflejar en su dignidad a su original o prototipo, que es *Dios* creador-amor, en la imagen perfecta de Cristo (GS 22). En la justicia del AT cuenta más el ser del hombre que sus acciones concretas; o mejor dicho, las acciones tienen toda su importancia cuando se ven en la persona. Por eso la dimensión de la justicia del AT es personal; religioso-teológica respecto a Yhwh y religioso-social respecto al prójimo. Cualquier justicia o injusticia humana es afianzamiento o ruptura de esa lealtad y solidaridad interhumana; pero al mismo tiempo es sobre todo cumplimiento o transgresión de la lealtad y fidelidad a Yhwh, rey-pariente justo y Señor absoluto.

3. EN EL NT.

Para captar mejor la dimensión de la justicia revelada, esto es, la dimensión externa e interna, personal y social, después de haber visto el origen y el desarrollo del mismo concepto en el AT, es necesario resaltar algunos aspectos de la justicia superior en el NT. Se trata de un salto cualitativo. Destaquemos solamente tres puntos.

a) El episodio lucano de Nazaret (Lc 4,18-19) es fundamental para nuestro tema, ya que constituye el corazón del programa mesiánico de Jesús. Hay que recordar cinco textos paralelos: Lc 4 18-19; Is 61 1-2; Is 58, 6-10; Lc 7,22-23; Mt 25,31-46. La homilía de Jesús en esta ocasión, en la inauguración de su ministerio, tiene un lugar privilegiado. La lectura hecha por Jesús en la sinagoga y la explicación del trozo del profeta Isaías es central, ya que Jesús se presenta a través del profeta Isaías. El Espíritu que reposa sobre él lo llevará a evangelizar a los pobres, a anunciar la liberación a los prisioneros, a rescatar a los oprimidos, a proclamar el año de gracia del Señor, año jubilar en el que se borran las deudas y se liberaban los esclavos. Poner de relieve a todos los marginados con sus respectivas necesidades -los pobres, los prisioneros, los ciegos, los oprimidos (Lc 4,18-19), los cojos, los leprosos, los sordos, los mudos (Lc 7,22-23) indica la totalidad y la universalidad de su misión. El texto sigue: "Un día de venganza para nuestro Dios, para consolar a todos los afligidos" (Is 61,2b), texto que Jesús no lee para no aumentar la irritación de su auditorio. El texto de Isaías que lee es el siguiente: "El Espíritu del Señor Dios está en mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a curar los corazones oprimidos, a anunciar la libertad a los cautivos, la liberación a los presos; a proclamar un año de gracia del Señor". También es otro texto paralelo de Isaías el de Is 58,610, que se recoge en la parábola del juicio final (Mt 25,31-46), en donde se enumeran obras de justicia/caridad: "tuve hambre..., sed..., era forastero..., desnudo..., enfermo..., encarcelado"; "me disteis de comer..., de beber..., me alojasteis..., vestisteis, visitasteis..., vinisteis a buscarme"; "os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis".

En el episodio de la sinagoga de Nazaret es evidente un aspecto físico y un aspecto espiritual. En Isaías, el devolver "la vista a los ciegos" no se limita a un hecho físico, sino que designa más bien la ceguera espiritual y una nueva iluminación del corazón. En Jesús las acciones visibles significan también acciones espirituales. La respuesta a los enviados del Bautista (Lc 7,22-23): "los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia el evangelio a los pobres", se encuentra en la misma línea. Es sintomático que, de toda una serie de milagros hechos por Jesús, el último signo sea el más específico y hasta el decisivo, ya que caracteriza a su misión mesiánica, prevista por Isaías (61,1-2): "Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres".

En su ambiente histórico, la homilía de Jesús estaba cargada de una fuerte tensión escatológica y también consolatoria: Cristo ofrece la salvación escatológica a los que son espiritualmente pobres en el sentido de la primera bienaventuranza (Mt 5,3: "Dichosos los pobres de espíritu", a sea, a los que no poseen nada, a los que están desprovistos de todo ante Dios. Ante Dios es totalmente pobre el que, con corazón humilde y agradecido, lo recibe todo de Dios. Por esto se fía absolutamente de él. Estamos en una concepción más amplia del "pobre", que acentúa los aspectos interiores de despegó de los bienes de este mundo y de total disponibilidad para el reino. Son tres las maneras de considerar al "pobre": pobre en comparación con el rico, pobre frente a Dios, Dios frente al pobre. Pero ¿cómo compensa Dios al hombre pobre? "Lo llena haciéndose él mismo tesoro del que es pobre; lo llenándose y autocomunicándose, no necesariamente enriqueciéndolo con dinero. El evangelio revela esta autocomunicación de Dios en Cristo y en el Espíritu. Dios se revela al pobre en todo su poder. Éste está frente a él como necesitado, como el que lo invoca, le suplica, lo espera" (C. M. Martini. Ciertamente, Lc4,18 permanece voluntariamente ambiguo, genérico y enigmático; más aún, tiene que seguir siendo así. Las dos interpretaciones, a saber: la escatológica y la consolatoria, tienen su peso, ya que sin la escatológica no existe la consolatoria, y viceversa. Dicho esto, se puede objetar que hay hombres ricos que no pueden ponerse en la categoría de los "pobres". Pero la respuesta ya está dada: todos somos espiritualmente pobres ante Dios de una manera o de otra. El mensaje de Jesús no es clasista, porque los excluidos, los ignorados, los enfermos, los endemoniados, los leprosos, las mujeres, los niños, los paganos, los samaritanos, los publicanos, los pecadores, no deben entenderse ante todo en sentido material, sino espiritual, no en sentido exclusivo, sino preferencial. Con esto el concepto de *sedaqah, dikaiosyne, justicia*, alcanza su vértice, su significado supremo, en el programa de Jesús.

b) Tomemos ahora el acontecimiento central, la parábola mateana descrita en el capítulo 25,31-46. Después del fin de la historia de la salvación, el acontecimiento escatológico más dramático es el juicio final con la realidad tremenda de la *justicia superior*. A pesar de no estar del todo claro, se trata sin embargo del juicio; más aún, del juicio supremo. Y el juicio tiene que ver con la *justicia*. El juez es Jesucristo bajo la forma del "rey justo"; él es la figura principal, *central*, de la parábola. Este rey justo tiene una relación real de *parentesco* con los pobres, los pequeños, los oprimidos, los abandonados, ya que los proclama "mis hermanos" (Mt 25,40 y 45). ¿Cuál es entonces el criterio del juicio? El criterio es la *persona* del rey juez: todo el bien o el mal que se hace a los pobres a los pequeños, etc., se le hace a él: "Os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis" (v. 40). Se ponen definitivamente de relieve las bienaventuranzas: "dichosos los pobres", "dichosos los afligidos", "dichosos los que tienen hambre y sed de justicia", "dichosos los perseguidos por ser justos" (Mt 5,1-10). Este triunfo de la justicia hacia ya siglos que había sido perfectamente descrito, casi con las mismas palabras, por el profeta Isaías (58,6-10). Por tanto, la revelación de la justicia es *coherente* desde el comienzo hasta el final de la historia, siempre en ascensión, cada vez más humana y humanizada, espiritual y espiritualizada. La justicia del "rey" y la justicia del "justo" que sigue al rey es *enriquecida* por la solidaridad, la caridad y la misericordia, pero sin que estas virtudes pierdan su propio carácter.

Pero hay también *interpretaciones abusivas* (C.M. Martini): la primera es *atea*, ya que en toda la parábola mateana no se ve ningún motivo superior o de fe, ninguna huella de religiosidad, de manera que se fomenta una teología del ateísmo. Los que sostienen esta opción absurda no ven que la frase "conmigo lo hicisteis" (Mt 25,40 y 45) son acciones iluminadas por la fe en Cristo y por la acogida de su persona teándrica. Pero esto no tiene nada que ver con la pura filantropía. Además, tampoco comprenden que esta caridad es teológica; que no se excluye la llamada a creer en el evangelio, sino que más bien la supone. Por otra parte, es verdad que el texto no precisa cómo es posible la caridad (teológica) a los que no han acogido el evangelio. Quizá Jesús veía precisamente en la generosidad fraterna un camino que conduce a la acogida del misterio de su persona.

La segunda interpretación es *superficial*, ya que afirma que en la parábola se habla sólo de obras, sin que entre para nada el corazón del hombre. No se requiere la actitud espiritual por parte del que presta ayuda al necesitado, ni cuenta la intención o la conciencia del sujeto agente; sólo vale el hacerlo o el dejarlo de hacer. Pero Jesús resalta en muchos textos la intención, la conciencia, la voluntad del hombre. "Guardaos de practicar vuestra justicia delante de los hombres para que os vean; de otro modo no tendréis mérito delante de vuestro Padre celestial...; os aseguro que ya recibieron su recompensa" (Mt 6,1-18).

La tercera opinión es *unilateral*, puesto que afirma que las obras mencionadas forman un catálogo completo y exclusivo de todas las obras sometidas al juicio, como si fuese una lista de las obras de misericordia corporal taxativamente enumeradas. Pero "sería una equivocación sacar de este trozo una especie de *catálogo exclusivo* de las cosas que hay que hacer para salvarse... El pasaje es muy atrevido; no obstante, como sucede con muchos trozos bíblicos, tiene que recibirse en su sentido simbólico, mirando en la profundidad del mensaje y no exagerando algún que otro aspecto" (C.M. Martini). Pero hay más todavía: si esta parábola de Mateo se sitúa en el contexto de todo su evangelio, resulta que se recomiendan en él otras muchas obras como la misericordia; el perdón, la oración en silencio, etc. Los exegetas modernos subrayan, entre otras, tres dimensiones más destacadas de la parábola de Mateo. Primero, es clara la dimensión *cristológica*, en esta última cristofanía: Jesús (hijo del hombre, rey, señor) es el centro y la meta, tanto de la intención salvífica del Padre como del obrar humano (justo/injusto). Pues bien, resulta más clara que nunca la verdad de que la persona de Cristo es la norma de la conducta moral, la "medida de todas las cosas": "Cuando todo le esté sometido (al Hijo), entonces también el Hijo se someterá al Padre, que le sometió todo a él para que Dios sea todo en todas las cosas" (1 Cor 15,28). Segundo, la extensión *universal* del juicio a

todos los pueblos y naciones: la relación de parentesco entre el rey y los últimos del mundo, por ser "hermanos" del rey (los hambrientos, los peregrinos, los enfermos, los prisioneros, los pobres, los más pequeños), requiere la justicia en las *obras personales* (amor, caridad, solidaridad, tolerancia); no bastan las cosas como tales; por tanto, no basta la justicia jurídico-social sola, que es "mínimum moralitatis", y que puede ser entendida precisamente en un sentido minimalista y puramente legalista. Al contrario, con la parábola de Mateo estamos en plena gratuidad revelada: no el pequeño en lugar del rey, no una plena identificación o univocidad, sino los dos juntos en jerarquía: Cristo quiere ser ayudado en los pobres; por eso, lo que se le hace al pobre se le hace a él. Tercero, *el señorío de Cristo* se realiza en el servicio a los pequeños: "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida" (Mc 10,45); "Yo os he dado ejemplo...; os aseguro que el criado no es más que su amo" (Jn 13,15 s); "Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve" (Lc 22,27). Aquí hay que acentuar, por tanto, la seriedad de lo cotidiano, de lo "común", de lo obvio, ya que en el simple servicio al hombre se promueven sus derechos, siguiendo al rey justo en una triple línea, de una triple indigencia: la *alimentación* (comida yagua) pertenece al primer derecho fundamental, es decir, a la vida personal del hombre; la inserción en una *comunidad* (extranjero sin patria, sin vestido, sin el calor de una comunidad) pertenece al segundo derecho fundamental, es decir, al derecho a la comunidad, a la sociedad (familia, patria, comunidad de creyentes, protección social); la necesidad de la *libertad* (enfermedad, cárcel) pertenece al tercer derecho fundamental del hombre, esto es, a la libertad de conciencia, de religión, a la libertad externa e interna, lejos de toda imposición o limitación.

Así pues, para concluir, el *criterio* decisivo es la persona teándrica de Cristo ("conmigo lo hicisteis". Este criterio hace que todas las obras hechas a los "hermanos" entren en el concepto de justicia ampliado, es decir, bíblico-teológico-religioso específicamente cristiano. El *objeto* son las obras de caridad, de misericordia, de solidaridad, que expresan sin duda una "filantropía" más elevada, una unanimidad más noble, una *justicia superior*, más allá de lo que puede exigir cualquier ley positiva o justicia de tipo cosificado, expresada con la fórmula "cuique suum". Por consiguiente, en la parábola mateana del juicio final están involucrados muchos valores elevados, sublimes y espirituales, que transforman también la justicia ya perfecta del AT en una justicia nueva, grande, salvífica, específicamente cristiana.

c) Sobre la justicia superior en Pablo se ha escrito mucho (J. Blank, G. Bornkamm, F.F. Bruce, R. Bultmann, C.H. Dodd, G. Friedrich, H. Hübner, S. Johnson, E. Käsemann, S. Lyonnet, H. Räisänen, H. Schlier, W. Schrage, H. Schürmann, U. Wilckens y, últimamente, Brice L. Martin [*Christ and the Law in Paul, 1989*] y Frank Thielman, [*From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans, 1989*]). El concepto de "justicia" en Pablo está en la línea bíblica que acabamos de explicar. Pero es *interiorizado* progresivamente hacia el crecimiento interior en la "justificación" del perdonado en Cristo.

Tres ideas principales:

- El deudor, en la cultura romana, tiene que pagar las deudas, pues de lo contrario va a la cárcel, a pesar de la existencia de la *aequitas romana* (la imparcialidad del derecho), que ha dado a los romanos gloria mundial. Pablo acentúa el concepto de *justificación*: al que ha sido perdonado en Cristo se le borra toda deuda. El "justificado" se hace "justo", "santo". Mientras que la justicia romana emana de las leyes, la justificación paulina se verifica dentro de la persona, en la gracia de Cristo, sin leyes, y tiene efectos positivos también para la sociedad. Para los estoicos la divinidad es sólo un modelo de "autoliberación"; para Pablo, Dios en Cristo es el que libera y salva al hombre de su injusticia, de su "sklerokardía". El hombre liberado se distancia de los bienes terrenos, con lo que se hace disponible para el uso de los mismos en favor de los necesitados. Con esto Pablo *relativiza* la ley, los bienes materiales, desde una perspectiva social más profunda, y rechaza la idea estoica de la autosuficiencia.

- Esto nos guía hacia el verdadero concepto paulino de la "justicia". Siguiendo la línea bíblica, Pablo se preocupa de los *pobres* (p.ej., de la Iglesia madre de Jerusalén), pero en un concepto más amplio de pobreza. Se ocupa de los pobres y de los marginados en el sentido *social*, - pero más aún en el sentido *espiritual*, de los esclavos espirituales. Pablo defiende los derechos de los más pequeños, proclamando el poder del reino universal de Cristo resucitado. Sobre esta base todos, hasta los más desamparados, tienen los mismos *derechos* y los mismos *deberes*: en el matrimonio (el marido con la mujer), en la familia (el amo con los hijos y los esclavos: Ef 5,22-33; 6,1-9), en la sociedad, sin discriminaciones entre ricos y pobres, entre griegos y judíos, entre dueños y esclavos (Col 3,18; Gál 3,26-28). Esta fue una inaudita *revolución social*, ya que hasta entonces el esclavo era una "cosa" del dueño, la mujer era la parte débil de la familia, los hijos estaban expuestos a la voluntad despótica del padre. Pues bien, el esclavo tiene "en el Señor" los mismos derechos y deberes que el amo (Col 3,18-19).

- Con esto Pablo no derribó políticamente el orden social de su época, sino que lo *relativizó*: su expresión "en Cristo Jesús nuestro Señor: *En Christó lesoú tó Kyrió hemón*" (Rom 6,23 y passim) *lo* cambia todo desde *dentro*, ya que "liberados del pecado y hechos siervos de Dios" (Rom 6,23) los cristianos son capaces de transformar la *sociedad*. El esclavo, a pesar de la situación social injusta, está ya liberado en Cristo; por eso muchos esclavos recibieron el cristianismo, mientras que no se les podía convertir a la religión judía antes de ser socialmente liberados de la esclavitud, ya que los esclavos no podían observar la ley mosaica. Pablo se las tiene que ver con la "esclavitud" en Corinto, en Roma, pero lo que importa del hombre no es la condición socio-económico-política externa como tal, sino la *llamada* de Dios (I Cor 7,17ss). El esclavo, por tanto, cumplirá sus deberes de cristiano sirviendo a su amo como a Cristo (cf Ef 6,5-8); el amo cristiano, por su parte, recibirá a su esclavo como su "hermano en Cristo" (Ef

6,9). Así se deduce de la breve carta a Filemón: "Te lo envío (a Onésimo) como si te enviara mi propio corazón... Tal vez por esto se separó de ti, para que lo tuvieras para siempre, no ya como esclavo, sino como a un hermano querido, que lo es muchísimo para mí, ¡cuánto más debe serlo para ti como persona y como cristiano!" (Flm 1215). Los bautizados en Cristo se han liberado del pecado, de la muerte, de la ley (Rom 6-8; Gál 5,1 l); se han hecho "esclavos" de Dios y de la justicia (1Cor 9,19; cf Mt 20,26-27 y Jn 13,14ss). Así pues, esta justicia superior paulina, identificada con la justificación ofrecida por Dios (Rom 3,5), que penetra en el corazón del esclavo del pecado (Rom 3,26), es distinta de la justicia humana socio-político-económica. Sin embargo, los frutos sociales de esta *justicia divina*, no clasista ni parcial, son los únicos realmente capaces de transformar la sociedad de todos los tiempos.

4. EL CONCEPTO FILOSÓFICO-JURÍDICO.

Hay dos visiones del concepto filosófico jurídico de la justicia: la tradicional y la moderna.

a) La visión tradicional o clásica, empezando por la cultura griega (*dikaioσύνη=justicia; dikaios= justo; dikaios=justificación*), parte del sustantivo *diké=directiva, indicación, orden*. "Diké" es hija de Zeus y participa en su gobierno del mundo. Esto denota la excelencia de la justicia en la cultura griega. La "diké" es necesaria para que el hombre pueda desarrollar ordenadamente su existencia personal y comunitaria. En el sentido jurídico-administrativo puede significar tres cosas: el orden igualitario que debe establecerse en una sociedad normal, el conjunto de leyes que garantizan el mismo orden, el órgano o el régimen que, sin discriminaciones o privilegios, aplica estas leyes igualmente para todos. Lo opuesto al orden jurídico-administrativo es la "bía"=molencia o poder destructor del orden. En el sentido de valor personal e interpersonal se conocen algunas definiciones de la antigüedad. Para Platón la justicia es un acto, es decir, "dar a cada uno lo que le corresponde" (*Republ. I, 6,331*). Para Aristóteles es un hábito: "la virtud por la cual se actúa escogiendo `lo justo'" (*Ética Nicom. V, 1129*). Para Ulpiano es también un hábito: "La voluntad constante y perpetua de atribuir a cada uno lo suyo" (*Dig. I, 1,10*). Para santo Tomás es "la virtud por la que cada uno, con voluntad constante y perpetua, atribuye a cada uno su derecho" (*S. Th. II-II, 58-1*). De estas y otras simples definiciones clásicas, con excepción de la doctrina de santo Tomás considerada en su conjunto, puede decirse en general que manifiestan una justicia demasiado objetivista, *cosificada*, cuantificada o matemática = `dar a cada uno lo suyo"-, como si se tratase sólo de los bienes exteriores que no tienen nada que ver con el sujeto agente, ni con su conciencia, ni con la intención subjetiva, como si no hubiera que tomar en consideración para nada la persona del agente y la persona a la que se da lo suyo. Pero esta justicia, que se limita a lo debido material o cuantificativo, no es capaz de captar la profundidad *personal* del derecho; se trata de una justicia mínima, externa, que puede incluso resultar inhumana, y por tanto una `justicia injusta".

b) Toda cualidad ética es de un sujeto agente, y no de una cosa debida. Esto hace que lo formalmente justo según una ley o según una convención puede que no sea justo en nombre de la dignidad del hombre. Un salario, una satisfacción de las obligaciones de la justicia conmutativa, una distribución burocrática y formal, todas estas y otras formas de justicia objetiva externa pueden ser "justas" *ad rigorem litterae*, pero no *ad dignitatem personae*, ya que el sujeto agente está *fuera de fuego*.

Pero el nuevo principio exige ante todo el reconocimiento del derecho fundamental del ser persona con todas sus implicaciones, como veremos más adelante; en consecuencia, si en otros tiempos se privilegiaba lo debido *cuantitativo* (mínimo), hoy se destaca lo debido *cualitativo* ("justo" no en nombre de la ley, sino del hombre). Pero puede objetarse entonces que, más allá de lo estrictamente debido y de la medida legal, está sólo la caridad, y que la caridad no es la justicia; por tanto, que la dimensión personal del sujeto no tiene nada que ver con la justicia y que no entra en ella para nada. Es verdad que no tiene nada que ver con la justicia entendida en el sentido tradicional-clásico objetivista y cuantificado, pero sí tiene que ver con la justicia que es primordialmente la garantía del bien de la persona, del derecho que brota no de la ley positiva, sino de la naturaleza de la persona, que afecta a la persona y no solamente a sus cosas.

La historia del concepto de justicia muestra que en él, a pesar de haber surgido de dos fuentes (la bíblico-teológica primero y la filosóficojurídica después), la dimensión bíblico-teológica después de los padres de la Iglesia y luego de los escolásticos ha llegado casi a *olvidarse*, mientras que el concepto grecorromano de justicia, "a cada uno lo suyo", se ha convertido casi en el único, dentro de un orden social conservador, estático, inmutable. Dejando caer la ley del AT, en el tratado *De gratia* se ha considerado la justicia divina y la justificación del hombre en el sentido paulino, sin ninguna influencia sobre la moral, sobre la catequesis, sobre la educación cristiana. Incluso hoy hay autores que conciben la justicia solamente según las categorías de la justicia aristotélica. El hecho histórico es que los manualistas no veían cómo partir de la Escritura para fundamentar el tratado *De justicia*. La justicia *conmutativa* ocupa el primero y casi el único puesto, como modelo paradigmático. Lo pone de relieve E. Ciavacci (*Teología morale 3/ 1, 13/23*): la justicia *conmutativa* en el manual de G. Genicot *Institutiones theologiae moralis II (1941, ed. 28.g)* ocupa 233 páginas; en el manual de D.M. Prümmer *Manuale theologiae moralis II (1940)* ocupa unas 200 páginas; en el manual de T.A. Iorio *Theologia moralis II (1946)* ocupa 255 páginas de las 580 que tiene la sección de los preceptos de Dios y de la Iglesia. Por tanto, demasiado derecho y poco contenido teológico, casi sin ninguna dimensión personal, eclesial y social.

Digamos una vez más que el concepto aristotélico *cuique suum* era único y común. La consecuencia ha sido que todos los tratados escolásticos estaban privados de las dimensiones profundas bíblico-teológicas. Tampoco se tenía en cuenta la relación entre la justicia y el amor/caridad, ni con la dignidad de la persona humana, ni con el derecho de los necesitados (los pobres, los pequeños, las viudas). "El tratado se llamó *De justitia et jure* y se unió al derecho civil, tan poco adecuado para descubrir las injusticias sociales. La corrección de las grandes desigualdades estaba confiada a la caridad-beneficencia, virtud por excelencia de los ricos, que eran alabados por su generosidad con los pobres" (E. HAMEL, *I fundamenti...*, 75). Hamel añade que la virtud de la justicia no pudo entrar por largo tiempo en los tratados de espiritualidad. Pero hay más aún. Todavía hoy el concepto de justicia no se encuentra elaborado en algunos textos escolares, por ejemplo en el *Nuevo diccionario de espiritualidad* (19914), ni en el *Nuevo diccionario de teología* (1982), ni en el *Diccionario de catequética* (1987), ni siquiera en el *Dizionario di pastorale giovanile* (1989), etc.

Se han presentado muchos *factores nuevos y urgentes* fuera de la Iglesia (la sensibilidad por las culturas, el destino común de todos respecto a la falta de energía, los problemas bioéticos y del ambiente, el ocaso político-económico del socialismo real, etc.), así como otros factores que influyen en una nueva reflexión en la comunidad de los creyentes en Cristo (el nacimiento y la expansión rápida del "cuarto" mundo, la doctrina social renovada de la Iglesia, la virtud de la justicia hoy, etc.), que han engendrado una nueva necesidad de *integración* entre la doctrina de la tradición cristiana bíblico-teológica, la doctrina clásica filosófico jurídica y la de inspiración moderna, que pone de relieve cada vez más al *hombre* en su *integridad* socio-antropológica. Así se va hacia una nueva *síntesis* del concepto de "justicia", hacia una renovación y modernización del concepto bíblicoteológico y filosófico jurídico, que sea más humano y cristiano, más comprensible y aceptable, más creíble y eficaz para nuestro tiempo. Algunos objetan que con un concepto *ampliado* de justicia, es decir, personalizado y teologizado, quizá hayamos cometido dos errores. El primero es que la justicia está muy cerca del amor/caridad, de manera que el primer mandamiento divino podría haberse formulado así: "la justicia con Dios y con el prójimo". ¿No sería ésta una confusión doctrinal? Y el segundo es que de este modo la justicia se acerca mucho a la fe cristiana; también en este caso se llegaría casi a identificar la fe con la justicia, con lo que este concepto sería demasiado cristiano y poco atractivo y realista, incluso extraño para el hombre secularizado de hoy. La verdad es que se va hacia un acercamiento de los conceptos de "justicia"="caridad"="fe". Examinémoslo punto por punto.

5. ALGUNAS CARACTERISTICAS DEL CONCEPTO AMPLIADO DE JUSTICIA.

Fijémonos sólo en dos. El concepto "lo suyo" (*suum jus*) es el *derecho* que está en el origen (fundamento, raíz) de la justicia. Si analizamos la formulación platónico-aristotélico-tomista, prevalece el "suum" individual sobre el comunitario o social; por eso mismo la ética más bien individual, por no decir "individualista", ha estado durante siglos demasiado orientada hacia la justicia *conmutativa*, como ya se ha dicho. Pero el "suum" tiene por lo menos dos significados precisos: uno *objetivo*, cuando lo que corresponde o pertenece a una persona, es decir, lo que se le debe, es una cosa, una acción, una prestación; y otro *subjetivo*, cuando una persona tiene cierto poder de exigir o de disponer de una cosa o de una acción. A estos significados del concepto "suum" se añaden otros dos aspectos relativos al derecho del hombre, a saber: el aspecto *legislativo* o "ratio juris", que es la reglamentación racional de los derechos y de las relaciones de la persona, basados en el derecho natural o positivo, y el aspecto *científico*, que designa la ciencia del derecho en cuanto que trata el tema de lo "suum" con un método científico y sistemático. Pero la justicia es también una *virtud*. Es el hábito de atribuir a cada uno "su" derecho, mientras que el pecado consiste en no dar a cada uno "su" derecho. Mas para ser justos se necesita la actitud positiva constante (*habitus*), o sea, la *virtud*, y no solamente un acto aislado o esporádico. Sin embargo, la justicia es una virtud muy particular. Para Platón una virtud humana tiene dos niveles: *social*, en cuanto que, al dar a cada uno lo suyo, procura mantener en su propio orden las clases sociales (gobernantes, guerreros, artesanos); y *personal*, en cuanto que hace que quede a salvo el orden en relación con las tres "almas" (concupiscible, irascible, racional) que, según él, constituyen el ser humano.

Para Aristóteles, que perfeccionó el pensamiento de su maestro, son tres las *formas principales* de la virtud de la justicia, que durante la historia serán un paradigma casi absoluto.

La primera forma, de la que ya hemos hablado, expresa la carga que incumbe a los ciudadanos en sus relaciones mutuas "suum cuique"; se llama *justicia conmutativa*, particular, "lineal" (entre "yo"="tú"="nosotros", "interpersonal", "aritmética". Ordena las relaciones justas entre las personas o los grupos, según el principio de equilibrio de sus derechos y deberes.

La segunda forma expresa la carga que incumbe a los ciudadanos de cara al Estado o al bien común, y consiste en el principio de la observancia de sus leyes, que ordenan los miembros de la sociedad al bien común, siendo la sociedad el sujeto de los derechos, para con la cual los individuos tienen sus respectivos deberes, mientras que el bien común es el objeto que hay que salvaguardar y desarrollar. Se la llama *justicia legal*, contributiva, general "de abajo arriba".

La tercera forma pone de relieve los derechos y los deberes de los ciudadanos del Estado o de la sociedad y ordena las relaciones entre la sociedad y sus miembros, haciéndolo a través de los que garantizan el bien común. Lleva el nombre de justicia distributiva, proporcional, "geométrica", "de arriba abajo".

Para santo Tomás, "la justicia es el hábito gracias al cual una persona da a cada uno lo que le corresponde de derecho con voluntad constante y duradera" (S. Th. II-II, 58-1). En teología, ocupa un lugar entre las cuatro virtudes cardinales: prudencia, *justicia*, fortaleza y templanza. Observamos que para Aristóteles la justicia (*dikaioσύνη*) forma parte de las virtudes "cardinales", junto con la prudencia (*φρονέσις*), la sabiduría (*σοφία*), la templanza (*σοφροσύνη*) y la fortaleza (*ανδρεία*) (Et. Nicom. I, 3). Por tanto, es una virtud moral; más aún, tiene la primacía, en cuanto que las otras virtudes atañen al bien del individuo en sí mismo, mientras que la justicia mira al bien común, que trasciende el bien individual. La justicia-valor y virtud establece la igualdad entre las partes, la reciprocidad entre el derecho y el deber, la paridad entre las personas, el equilibrio entre los objetivos.

Así pues, la virtud de la justicia es *distinta* de las otras virtudes, ya que la *aequalitas* o igualdad fundamental entre las personas no depende de suyo de la voluntad del agente, como en otras virtudes. Aquí el *medium rei* o la "justa medida" mira al *objeto* justo y no a la intención del agente, lo cual es la fuerza, pero también el límite de la virtud de la justicia. De aquí el peligro de que la igualdad rígida se haga injusta, como indica la máxima citada por Cicerón: "summum jus, summa injuria" (*De officiis* I, 10,33).

Al contrario, la justicia no debe utilizarse en el sentido rígido ni cuando expresa el *suum* ni cuando representa la *virtud*, - ella sabe y debe saber situar lo debido en el *amor fraterno* dentro de la línea de la justicia veterotestamentaria y neotestamentaria, siguiendo el paradigma y la enseñanza del Señor Jesús (Lc 10,29-36: el samaritano; Mt 20,1-17: los obreros de la viña; Mt 18,23-35: el siervo inmisericorde). Por tanto, para que la justicia sea verdaderamente humana, se necesita la *integración* en la persona y la *redención* realizada por la solidaridad, por el amor humano y por la caridad cristiana.

En este sentido el concilio Vaticano II, precisamente en la I *Gaudium et spes*, en toda su segunda parte (nn. 46-90), desarrolla la doctrina social de la Iglesia en una perspectiva teológico-moral. En el número 29 describe "la igualdad fundamental de todos los hombres", ya que, "dotados de un alma racional y creados a imagen de Dios", teniendo "la misma naturaleza y el mismo origen, y al estar redimidos por Cristo, gozan de la misma vocación y del mismo destino (fin) divino". Entonces, los mismos derechos fundamentales del hombre, basadas en la misma dignidad de la persona humana, gozan de suyo de la misma justicia. Todo esto recuerda profundísimas razones básicas antropológico-teológicas, y no solamente socio-económico-políticas, aunque las incluye.

Pero ¿quién es el *sujeto* del derecho? ¿Sólo el hombre, con sus diversas instituciones y sociedades? ¿No puede serlo un *animal*? En el ámbito de este problema nos encontramos hoy con tres posiciones. La primera, *clásica*, dice que el derecho es propio y exclusivo del ser humano, es decir, sólo la persona humana puede ser sujeto de un derecho, y esto por dos razones: porque sólo la persona -la persona física o la "persona moral" Jes consciente, libre y responsable y porque sólo la persona tiene valor de fin y no de objeto o de instrumento. Por consiguiente, ningún ser infrahumano es persona consciente, libre y responsable, ni tiene un valor de fin (el fin no está en sí mismo, sino en el ser personal superior); como tal, sólo puede tener valor de medio -y ser objeto de derecho. Por tanto, sobre los derechos de los animales se puede hablar en un sentido analógico e impropio. Pero esto no significa que el hombre no tenga *deberes*, a veces muy graves (hoy no se puede dudar ya de ello), con los animales; por ejemplo, con los animales domésticos, que ha de guardar, alimentar, cuidar de su salud, etc., ya que sobre los animales se proyecta la dignidad de la persona humana y del sujeto de derecho. Por otra parte, a ninguno se le permite la tortura, la utilización inhumana, etc., "quodsi lamen id facial, non peccat peccato injustitiae erga animaba vel erga Deum, sed peccat *erga se ipsum*, cum mate utitur de re sua, et hoc peccatum de se veniale non excedit" (B.H. MERKELHACH, *Summa theol. moralis* II, n. 374). Esta última afirmación "veniale non excedit" se considera hoy generalmente atrasada, y la discusión actual no excluye la posibilidad de pecado realmente grave con los animales, especialmente cuando el hombre los tortura sólo por un placer sádico, para descargar sus pasiones, por instintos brutales desarreglados, etc.

La segunda posición, *moderna*, plantea la pregunta en términos nuevos, con insistencia y sensibilidad. En estos últimos años, frente a la vivisección y los numerosísimos experimentos biomédicos, frente a toda especie de manipulación cruel de los animales, convertidos en el "material vivo" sobre el que estudiar para el progreso de la ciencia contemporánea, el problema ha adquirido un nuevo rostro y una nueva seriedad. Por eso son también nuevos los horizontes en que se plantea el problema, en el que se pueden captar tres aspectos:

- El protagonista de los derechos de los animales es la *ética secular-laicista*. ¿Pero de qué derechos puede hablar esta ética: de los derechos "naturales" o "positivos", es decir, de los que se basan en la naturaleza del animal o de los que recibe de la ley humana positiva? No se puede ciertamente hablar de los derechos naturales del animal, puesto que la ética secular laicista ni siquiera para el hombre acepta los valores constantes y los derechos que se arraigan en la naturaleza (p.ej., la ley natural, la conciencia moral inherente, etc.), sino que acepta exclusivamente la naturaleza histórica del hombre. Lógicamente, en su enseñanza tiene que conceder también a los animales sólo y exclusivamente los "derechos positivos". No nos parece que en este punto sea consecuente, ya que para ella el animal no tiene solamente "naturaleza de objeto y valor de medio"; no se distingue del hombre esencialmente, sino sólo gradualmente, lo cual es inadmisibles para la antropología cristiana. Afirma luego que el animal, como ser vivo, aunque no pueda razonar ni hablar, puede *sufrir*, tal como sostiene también la antropología cristiana. Así se asienta un nuevo principio: la capacidad de sufrir del animal. Pero frente al sufrimiento de cualquier ser, el hombre tiene el *deber* de hacer lo posible para evitarlo. Es verdad que en este sentido se han expresado también diversos códigos: el austriaco; el de la Liga internacional de los derechos de los animales, proclamado en Bruselas por la UNESCO

(que a nivel político y jurídico no tiene aún valor de una convención o resolución). Hay que añadir a ello el nombre de algunos autores, como P. Singer, J. Bentham, T. Regan. Ciertamente, el principio de sufrimiento tiene cierta validez desde el punto de vista ético, como diremos más adelante.

- Hay una posición *media*, que proclama "esquizofrénica" nuestra cultura, ya que por un lado fundamenta el derecho de los animales en la capacidad de sufrir, bien sobre la base de que el sufrimiento hace daño, bien sobre la base del rango o de la dignidad ontológica del ser capaz de sufrimiento. Lógicamente, el defensor de los derechos de los animales debe defender también a los embriones humanos -cosa que no suele hacer-, mientras que el defensor de los embriones humanos defendería también a los animales, partiendo del principio común de la dignidad de la vida como tal (L. Lombardi Valauri). Se toca aquí la incongruencia de un sistema de leyes y de una mentalidad que por un lado tutela justamente al animal de los abusos de los hombres, pero por otro lado deja impune la matanza de millones de criaturas humanas en el seno materno hasta el "novenio mes" del embarazo (Canadá, 1990). Por otra parte, estamos de acuerdo en que el sufrimiento y la vida misma se basan en la naturaleza *ontológica* de los seres vivos. Pero éste es precisamente el escollo que la ética secular-laicista no puede superar si no renuncia al mismo tiempo a su principio ético-positivista.

La posición moderna *crístianocatólica* es más matizada. Mientras que en los manuales se acentuaba el antropocentrismo del señorío del hombre sobre la creación (Gén 1-2), la /antropología teológica vincula en último análisis el respeto que se debe a la vida con el respeto teocéntrico, basado en el Dios-amor. Así la teología de la creación y del amor descubren el índice que fundamenta el imperativo moral. Por consiguiente, no se basa en la justicia que se deba a los animales, ni tampoco en el principio del sufrimiento, sino en la *dignidad del hombre mismo*, que en la teología tradicional tiene la tarea de hacer progresar a las demás especies vivas y no aniquilarlas. En definitiva, tenemos dos *principios* válidos para regular el comportamiento del hombre con los animales. Por un lado está el respeto debido a Dios, puesto que Dios protege toda su creación; el que ataca a la creación, en cierto sentido (analógico) ataca a Dios mismo. Por otro lado, se requiere el respeto debido a la dignidad del hombre; se trata del principio clásico: "peccat erga se ipsum qui male utitur de re sua"; por tanto, peca contra su misma *dignidad* de hombre, que es ofendida con todo tipo de crueldad con los animales, ya que entonces el hombre se degrada, se hace despreciable, se muestra nohombre.

6. LA DISCUSIÓN MUNDIAL SOBRE LOS DERECHOS Y LAS LIBERTADES DEL HOMBRE.

En este punto, según una lógica del procedimiento, hay que tocar también este tema moderno, estrechamente ligado a la discusión sobre el concepto de justicia. De todo lo dicho se deduce que la justicia supone y se basa en los *derechos* (naturales o positivos), que expresan el "suum" de un sujeto moral. También es obvio que el derecho natural de la persona humana, tanto desde el punto de vista lógico como temporal, es anterior a toda sociedad, orjanización y Estado, es decir, anterior a toda legislación y ley positiva, a todo derecho positivo. En este sentido los derechos del hombre existen ya antes de cualquier Estado o legislación positiva; son "preestatales" y "supraestatales", lo mismo que la persona es antes de todo Estado y está por encima de todo Estado. E. Ginters dice que "los derechos humanos se conciben aquí como derechos prepositivos, prepuestos y preexistentes a cualquier legislación estatal. En otras palabras, el hombre es concebido como un ser que posee una *vocación* o una orientación incluso antes de que sea establecida por cualquier comunidad humana y hasta por él mismo" (*Valori, norme e fede cristiana*, 97). Los derechos del hombre son innatos e irrenunciables, como lo es la persona misma y su dignidad, sobre la que se basan (GS 25,1 y 26,3). "Tener un derecho significa tener un título para pedir, exigir o reivindicar algo por parte de los demás, los cuales tienen el deber correspondiente de no impedirlo en aquello que es la exigencia o el objeto del derecho (aspecto negativo) y de satisfacer las exigencias que él presenta por un justo título (aspecto positivo) (E. GINTERS, o.c., 77). La discusión contemporánea mundial o planetaria sobre los derechos y las libertades del hombre, según el principio *cuique suum*, se desarrolla en tres campos: en la Iglesia (protestante y católica) y en otras religiones, en el área del derecho internacional, en el socialismo real. Así pues, tenemos *tres* aspectos del nuevo tema teológico-moral y socio-político, que se sigue profundizando en el discurso sobre la justicia. Vivimos los /signos de los tiempos, que se expresan en un factor ético fundamental del mundo de hoy, que afecta a todos los hombres y no sólo a los cristianos: la sociedad mundial se está convirtiendo cada vez más en la única comunidad, en donde todo separatismo es anacrónico y toda violación de los derechos y libertades ofende a la dignidad del hombre y a la misma sociedad. Desgraciadamente, el derecho del individuo y de las comunidades es siempre vulnerable. Por eso valen aquí los coprincipios universales: "pacta sunt servanda", hay que reparar los daños causados injustamente, hay que mantener las promesas hechas, etc., esto es, han de ser reconocidos los derechos fundamentales de toda persona, grupo o nación.

Una mirada *histórica* nos informa de que el tratado ecuménico sobre los derechos *en la Iglesia* es reciente. Comienza con los *protestantes* (*Oekumenischer Rat* en Amsterdam 1948, en Upsala 1968, en St. Pólten 1975); en su elaboración trabajaron muchos de sus teólogos, como J. Moltmann, T. Rendtorff, H.E. Tódt, M. Honecker, W. Huber, etc., con explicaciones diversas y argumentaciones plausibles. La posición de la Iglesia *católica* fue cautelosa respecto a la doctrina sobre los derechos. Se conocen las razones: la carta de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, aprobada por la Asamblea nacional francesa (26 de agosto de 1789) con los "inmortales principios de 1789" (*liberté, égalité, fraternité*) de la revolución francesa. Los papas de la Iglesia católica

(desde Pío VI hasta Pío XII) se quedaron a la expectativa. Las dificultades provenían de los artículos 10 y 11 de la misma Declaración: en la "ordenación" del Estado pone en el mismo nivel de valores a las "confesiones" y a las "ideologías". A ello se añade la ilustración en general, con su gran maestro E. Kant (1724-1804) en particular. Hay además un factor especial: el tema sobre los derechos y sobre las libertades en la Iglesia católica va a la par, o por delante, de la cuestión de la libertad religiosa, que no adquirió un nuevo sesgo hasta la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II (7 de diciembre de 1965), en donde se reconoce "el derecho de la persona y de la comunidad a la libertad social y civil en materia religiosa". Se mantuvo el silencio desde Pío VI hasta Pío XI, que en la encíclica *Mit brennender Sorge* (1937), contra el nazismo, afirma los derechos inalienables del hombre. Con ocasión del XV aniversario de la Carta de la ONU sobre los derechos y libertades (1948), el papa Juan XXIII publicó la encíclica *Pacem in terris* (1963), haciendo una primera sistematización de los derechos fundamentales del hombre por parte de la Iglesia: derecho a la existencia y a un tenor de vida adecuado (PT 4), al respeto de la propia persona, a la búsqueda de la verdad, a la objetividad de la información (PT 5), a honrar a Dios (PT 6), a la elección del propio estado (PT 7), al trabajo (PT 8), a la reunión y asociación (PT 9), a la emigración e inmigración (PT 10), a la intervención en la vida pública (PT 11). Vino luego la famosa constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965) del concilio Vaticano II, muy rica en este terreno. Baste una cita: "La Iglesia, pues, en virtud del evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma de la ley divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece" (GS 41,3).

De este modo podemos señalar las características de la doctrina del magisterio: desde la cuestión obrera, racial, clasista, feminista, ecológica, de subdesarrollo, etc., hasta el problema de la gestión del mundo, de los derechos del hombre, de las injusticias, de las desigualdades, etc. En esta perspectiva hay que estudiar los documentos pontificios sobre la doctrina social de la Iglesia: León XIII (*Rerum novarum*, 1891); Pío XI (*Quadragesimo anno*, 1931); Pío XII (*Summi pontificatus*, 1939); Juan XXIII (*Mater et magistra*, 1961; *Pacem in terris*, 1963); Pablo VI (*Populorum progressio*, 1967; *Octogesima adveniens*, 1971); Juan Pablo II (*Laborem exercens*, 1981 -noventa años después de la *Rerum novarum*-; *Sollicitudo rei socialis*, 1987; *Centesimus annus*, 1991). A ellos hay que añadir el valiente documento del sínodo de obispos de 1971 *La justicia en el mundo*; el menos conocido, pero no menos importante, de la Comisión pontificia "Justitia et Pax", *Self-Reliance o Computer sur soi* (1978); el de la Comisión teológica internacional sobre la Dignidad y derechos de la persona humana (1983), y el reciente de la Congregación para la educación católica *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* (1989), que propone un eventual programa de enseñanza. El Código de derecho canónico (1983), que Juan Pablo II llama "el último acto del concilio Vaticano II", habla de "los derechos y deberes de todos los fieles cristianos" (cc. 2.8.223). Entretanto, muchos teólogos y sociólogos católicos han profundizado en el tema de los derechos del hombre (A. Auer, F. Böckle, K. Demmer, J. Schashing, E. Hamel, O. von Nell-Breunig, etc.). La historia de la doctrina sobre los derechos humanos se puede sintetizar en cinco puntos: 1) la doctrina clásica no trata de los "derechos y libertades del hombre"; 2) hasta los años sesenta este concepto fue usado con mucha cautela por el magisterio católico y por los teólogos; 3) el tema se puso de relieve con la discusión de lo "specificum christianum" en moral (a partir de 1970); 4) en la ética política católica esta doctrina entra solamente después de las "señales" dadas por el magisterio; 5) hoy no se puede prescindir de ella en la teología católica. Por tanto, frente a este tema, el pontificado de Pío XII se muestra todavía cauto; el de Juan XXIII y el de Pablo VI son ya más abiertos, sobre todo en el Vaticano II (concretamente en DH y en GS); se perfecciona con el documento de la CTI (1983), y encuentra su mayor aplicación con el pontificado de Juan Pablo II. Es importante destacar la dimensión interna de la doctrina: en los documentos pontificios, en los tratados y artículos sobre el tema siempre van juntos los conceptos justicia-caridad-solidaridad-participación, como conceptos muy cercanos. Sin el amor/caridad no hay paz ni verdadera justicia digna de la persona humana, ni reconocimiento del prójimo, ni comunicación, ni información, ni veracidad. El amor/ caridad permite ver las cosas más humanamente, bíblicamente, cristianamente, en la dimensión personal y personalizada. Sin embargo, todos estos aspectos no pretenden sustituir a la virtud de la justicia. En cuanto a la *jerarquía de los derechos humanos*, hay algunos esenciales o mayores, *fundamentales* o primarios, como la vida, la dignidad, la igualdad, la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión; y hay otros *no fundamentales* o secundarios, como ciertos derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales, personales. Otros derechos son *contingentes* o accidentales, como consecuencias y condiciones de los derechos fundamentales o ligados a ellos; son menos "intangibles". Existen, finalmente, los llamados *postulados* o derechos menores. Al *fundamento* "próximo" de los derechos, esto es, a la "dignidad de la persona" se llega por vía "ascendente" (K. Rahner) o "descendente" (H.U. von Balthasar). Se puede discutir de ellos, en cuanto que la *dignidad de la persona humana* es ya el "argumento" fundacional de los derechos humanos, o más bien el "postulado" apelativo. Pero cuando se analiza punto por punto la doctrina sobre los derechos humanos en relación con la dignidad de la persona humana, aplicando la hermenéutica teológico-filosófica moderna más apropiada, este problema parece más bien un pseudo-problema que un verdadero problema, ya que la base fundacional de los

derechos es la realidad de la *naturaleza* de la persona, entendida en su totalidad filosófico-teológica, natural-sobrenatural.

Los derechos humanos pueden ser considerados *según los mundos*, como lo hace la CTI en el documento citado (B I, 2.3.4). El *primer mundo* tiene dos características: se proclaman los derechos y las libertades, pero esto se hace en una autonomía absoluta, ya que la dignidad y la libertad pueden quedar aplastadas por el consumismo, el individualismo, el naturalismo, la falsa autonomía, el laxismo práctico, la libertad desenfrenada; las diferencias sociales clasistas; las naciones más fuertes acaban entonces "haciendo que las otras naciones sirvan a sus intereses" (*Enchir. Vatic.* 9,1053). El *segundo mundo*, el del llamado "socialismo real", que se está desmoronando en el sentido socio-económico-político, está decidido a salvar la ideología marxista-leninista con su perfil histórico-ideológico dirigido a la desaparición total del Estado y del derecho y, como fase final, la "sociedad comunista perfecta" (I Marxismo). Todo se basa en la doctrina positivista del derecho: el Estado, guiado por el partido comunista, a través de la constitución y de la legislación positiva asegura a los ciudadanos los derechos sociales, políticos, económicos y personales, que anteriormente estaban totalmente desprovistos de todo derecho "natural" (K. Marx): no existen los "derechos del hombre"; esta expresión, que no tiene ningún sentido, no se encuentra en su legislación. Por otra parte, los regímenes del "socialismo real" utilizan el mismo lenguaje del mundo libre ("libertad", "igualdad", "ley", "conciencia", etc.), pero entienden las mismas cosas de manera diferente; es decir, el contenido es distinto y todo debe entenderse únicamente dentro del sistema. Por eso todos tienen que pensar del mismo modo, y son severamente castigados los "disidentes" y los que piensan de otro modo. En el *tercer mundo*, con las condiciones diversas de los pueblos jóvenes, que estiman su propia cultura, su independencia, su política, el progreso técnico y económico, prevalecen los aspectos sociales de los derechos humanos. "Piensan que no se les reconocen plenamente los derechos de una plena justicia internacional" (EV 9,1056), ya que influye también en ello su escaso peso político y su pobreza. En el plano internacional, las condiciones económicas y comerciales están sometidas con frecuencia a cláusulas injustas: mínimas ayudas de las naciones ricas ("dureza de corazón", valores, de las culturas indígenas todavía no apreciados suficientemente.

El *segundo* gran factor de la discusión y del movimiento sobre los derechos humanos son las diversas *cartas internacionales* de la ONU y el Acta final de Helsinki de la CSCE, con sus organizaciones. La ÓNV con su *Estatuto de las Naciones Unidas* en San Francisco (1945) ya como punto focal "reafirma la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y en el valor de la persona humana, en la igualdad de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos, sin distinción de raza, de sexo, de lengua o de religión" (n. 3). En el documento fundamental de la ONU -una piedra miliar puesta en el largo y difícil camino del género humano" (Juan Pablo II)-, a saber: en la *Declaración universal de los derechos del hombre* aprobada por la Asamblea general el 10 de diciembre de 1948, trabajaron también por parte católica J. Maritain, apelando a la doctrina de santo Tomás, Teilhard de Chardin y otros. En el *Preámbulo* (párrafo 1) se asientan clara e indiscutiblemente las bases de la construcción en que se apoya toda la *Declaración*. Esta base es el *hombre* considerado no como un ser "vacío en sí mismo", como despojado de todo valor existencial perteneciente a la persona misma (K. Marx), sino como un ser cuya *dignidad* se arraiga dentro mismo de su realidad personal y ontológica. Esta dignidad de la persona humana en la *Declaración* es el fundamento o la fuente de donde se derivan todos los derechos del hombre, "del hombre como individuo concreto y del hombre en su valor universal" (Juan Pablo II). No se trata de una dignidad cualquiera añadida desde fuera o accidentalmente, sino "inherente a todos los miembros de la familia humana" en cuanto tales (p. 1). Por esta razón, "sus derechos son iguales e inalienables" (p. 1), y "el reconocimiento de esta dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos, iguales, inalienables, constituye el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo" (p. 1). Por otra parte, "el desconocimiento y el desprecio de los derechos del hombre han llevado a actos de barbarie que ofenden a la conciencia de la humanidad" (p. 2). Inste documento, excelente en su línea, proclamado solamente como un *ideal* común para todos los pueblos y todas las generaciones, ha ejercido sin duda un influjo positivo notabilísimo en el mundo entero, pero ha quedado privado de eficacia jurídica al no ser un tratado.

La ONU, además, ha asumido la tarea de codificar estos principios en *tratados* que presentar a la aprobación y ratificación de los Estados miembros, para ser incorporados luego a las constituciones y diversas legislaciones nacionales. Así, actualmente los derechos fundamentales del hombre están garantizados por dos pactos o tratados. En los dos pactos se afirma en el texto introductorio que, "a su debido tiempo, se harán jurídicamente vinculantes para los Estados que los ratifiquen". Se trata del *Pacto internacional de los derechos económicos, sociales y culturales*, adoptado por la Asamblea general el 16 de diciembre de 1966, que entró en vigor el 3 de enero de 1976, tras el depósito del 35.º instrumento de ratificación por parte de Jamaica; y del *Pacto internacional sobre los derechos civiles y políticos*, adoptado por la Asamblea general el 16 de diciembre de 1966, y que entró en vigor el 23 de marzo de 1976, tras el depósito del 35.º instrumento de ratificación por parte de Checoslovaquia. Entre los Estados que los han ratificado se encuentra todo el Este socialista: Bulgaria, Checoslovaquia, Polonia, Alemania, Rumania, Hungría, Ucrania, la URSS y Yugoslavia. La ONU ha adoptado además diversas *convenciones y declaraciones*.

Lo mismo reafirma la Conferencia sobre la seguridad y la cooperación europea (CSCE) en el Acta final de Helsinki del 1 de agosto de 1975, firmada por los 35 Estados participantes. En la *Declaración sobre los principios que rigen las relaciones entre los Estados participantes*, entre los diez principios solemnemente enunciados, el más

importante es el principio VII, o sea, el "respeto de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales, incluida la libertad de pensamiento, conciencia, religión o credo". También en este documento internacional de tanto relieve se pone el acento en la fuente de todos los derechos del hombre se dice expresamente que esta fuente es "la dignidad inherente a la persona humana" (p. 2), y que la tarea más importante para los Estados participantes es la de promover y estimular "el ejercicio efectivo de las libertades y de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y otros, que derivan todos ellos de la dignidad inherente a la persona humana y son esenciales para su libre y pleno desarrollo" (pp. 1 y 2). La CSCE, a continuación, se ha servido de las sesiones plenarias para vivificar continuamente estos principios (Belgrado, Madrid, Ottawa, Viena).

Esta rápida mirada a las cartas internacionales lleva a la clara conclusión de que la fuente de los derechos humanos es el *hombre mismo*; más exactamente, la *dignidad de la persona humana*, cuyo valor está por encima de todo bien creado. Puesto que la fuente de donde dimanar los derechos es la dignidad del hombre -de cada hombre-, resulta primariamente claro que todos los seres humanos gozan de igualdad de derechos y libertades fundamentales, sin distinción alguna, ya que todos están dotados de la misma dignidad, incluso cuando se encuentran en el error. Esta dignidad, además, no viene de fuera, sino que es *inherente* al hombre, y por tanto *inalienable*. Si no fuese inherente, resultaría alienable. "Inherente" significa que está tan estrechamente ligada a la persona humana que se identifica con ella. Por eso la dignidad es patrimonio del hombre como tal, desde su nacimiento.

Los hombres nacen *libres, iguales* en dignidad y libertad, dotados de raciocinio y de conciencia. Por esta razón, los derechos del hombre tienen un valor *universal*; no por la voluntad de un Estado cualquiera, ni porque lo proclamen las organizaciones mundiales, sino porque existen en el hombre independientemente del Estado y de cualquier otra autoridad. En consecuencia, es natural que los hombres actúen unos con otros con espíritu de *solidaridad y de hermandad*, precisamente porque son iguales en la dignidad y en los derechos. El que más tarde esa dignidad inherente e inalienable sea aceptada por los hombres y por muchos Estados, de modo que constituya el *fundamento* de las *libertades* expresadas en innumerables manifestaciones privadas y públicas, es un reconocimiento que opera ya igualmente a nivel internacional. El hombre vive su dignidad de hombre cuando nadie le estorba en su actuación de ser libre, no sometido a nadie, ni mucho menos a una comunidad, a un sistema, a un Estado o a cualquier otra forma de convivencia que lo haga esclavo de la sociedad, en vez de protagonista responsable de la misma.

Decimos también que la cuestión de la *fuerza*, o más bien de la *base* en que se apoyan los derechos del hombre (su dignidad), como indican exactamente las cartas internacionales, no es solamente de carácter estrictamente jurídico-filosófico (en el sentido hegeliano o de cualquier otra filosofía "burguesa", sino que representa el punto de partida de toda exigencia jurídico-práctica respecto a la praxis concreta que se exige al ciudadano por parte del Estado. Si el gobierno de un Estado se portase con el hombre como si éste estuviera privado de todo derecho, o bien como si el *contenido* de sus derechos fundamentales no se derivase de la dignidad personal, resultaría que la intocabilidad o la inviolabilidad de este contenido no tendría ningún sentido real. Según los documentos internacionales, no se puede proceder descendiendo del Estado o de lo colectivo al individuo, como sometido a él; el único proceso legítimo es el que comienza por la *adhesión* al derecho personal de cada individuo -a través de las medidas de protección- y desemboca en la comunidad, o bien en el Estado, quedando bien asentado que cualquier norma emanada del Estado proviene primero del hombre, en cuanto ciudadano, y tiene su eje en el derecho *intangibles* de cada individuo como *persona*, inviolable en su propia *dignidad natural*.

7. LA JUSTICIA SOCIAL ANTES DE LA ENCÍCLICA "SOLLICITUDO REI SOCIALIS".

Volvemos aquí de nuevo al concepto de justicia, ahora como *justicia social*, y nos preguntamos si este concepto, de carácter estricta y exclusivamente filosófico y jurídico, económico, social y político, es también de carácter *teológico*. Se encuentra ciertamente en el nivel teológico, en cuanto que el "metro teológico" mide su importancia éticoreligiosa. Por tanto, cuando hablamos de justicia social, estamos *en teología*. Este nexo con la "relevancia ético-religiosa" quiere decir que la justicia social está estrechamente ligada a las relaciones *interpersonales*, a la conducta de las personas *entre sí*, no limitada ya solamente a una *sociedad* y a un Estado. Es virtud en el sentido ya explicado; pertenece a las virtudes cardinales. La justicia social forma parte de la doctrina social de la Iglesia en sentido eminente; por tanto, "pertenece" al campo de la *teología* (SRS 41). Esta nueva perspectiva teológica, más aún, de teología moral, es la que adopta el nuevo documento de la Congregación para la educación católica *Orientamenti per lo studio e linsegnamento della dottrina sociale della Chiesa pella formazione sacerdotale* (1989) 30-46 y 47-53.

Bajo el aspecto *histórico* podemos considerar la justicia dentro de la doctrina social de la Iglesia antes de la *Sollicitudo rei socialis* (SRS) y después de ella. En general se puede decir que el *concepto* de justicia social no está establecido todavía, debido a los factores socio-económico-políticos continuamente nuevos, pero que en el desarrollo del concepto podemos vislumbrar dos fases.

La *primera fase* abarca el tiempo desde el comienzo de la doctrina social de la Iglesia hasta la segunda guerra mundial. El concepto de justicia social en los documentos del magisterio se identifica con la justicia *distributiva y legal*, en cuanto que regula las relaciones entre los superiores y los súbditos dentro de una nación, de un Estado,

de una sociedad. No se ha tomado aún clara conciencia de que la justicia social *trasciende* las dimensiones de una sociedad cerrada en sí misma y tiene unas dimensiones supranacionales, supraestatales, internacionales, intercontinentales e incluso mundiales, planetarias e interplanetarias. Por otra parte, el concepto de *solidaridad*, aunque no se identifica con ella, está cada vez más cerca del concepto de justicia social.

Un desarrollo semejante se verificó solamente después de la segunda guerra mundial, durante los últimos decenios, ligado sobre todo a los grandes progresos que se han efectuado al menos en cuatro terrenos: en los *medios de comunicación social* (prensa, radio, televisión), por lo que la humanidad entera a todos los niveles ha tomado conciencia de que las injusticias (desequilibrios, discriminaciones) no afectan solamente a los individuos, sino a las naciones y a los continentes; en una *nueva mentalidad*, que considera nuestro globo como una "aldea", como una sola casa para todos los hombres; en efecto, hoy somos todos como una única comunidad protegida y amenazada igualmente (el gran mérito de ello se debe a la ONU y a la CSCE, como hemos visto); en la *sensibilización de la Iglesia* por el problema de la "justicia social", con acentuaciones siempre nuevas de su doctrina social que, superando los confines de las naciones y de los continentes, hizo que no sólo los cristianos, sino toda la humanidad de buena voluntad vea y reconozca a la Iglesia católica como guía en este terreno. Pero lo que es más importante para nuestro tema es que en los documentos pontificios contemporáneos se encuentran yuxtapuestas justicia-caridad-solidaridad-participación, aunque no se mezclen los conceptos ni se debilite el de justicia como tal. Se da por descontado que sin el amor/ caridad no hay ni paz, ni verdadera justicia digna de la persona humana, ni reconocimiento del prójimo; el amor/caridad permite ver las cosas exactamente, pero no sustituye a la virtud de la justicia. Los documentos insisten cada vez más en la tarea de los bautizados de actuar sobre la base de la justicia para realizarla siempre y en todas partes, con un acento cualitativamente nuevo, es decir, cada vez más en el sentido *personalizado y personalista, bíblico y teológico*.

Se sigue discutiendo todavía sobre la *naturaleza* de la justicia social. Se conocen más o menos tres opiniones: 1) Es una forma nueva de la justicia legal, en cuanto que regula las relaciones socio-económico-políticas entre súbditos y superiores, no solamente en el plano nacional, sino también ahora en el internacional. Se objeta: no regula solamente esas relaciones, sino también las intercontinentales, planetarias e interplanetarias, lo cual evidentemente trasciende la justicia legal clásica. 2) Es un modo nuevo de la justicia legal y distributiva juntamente. La respuesta anterior vale también para esta opinión. 3) Es una *nueva cuarta forma* de justicia proporcional a nivel mundial. Se argumenta de la siguiente manera: a) Hay aquí un *nuevo principio* moral que trasciende los principios de las tres "justicias" clásicas, exigiendo una distribución equitativa de las riquezas entre los grupos sociales nacionales, internacionales, mundiales; b) hay también un *nuevo criterio* moral de esta *equidad*: el derecho-deber a una vida digna del hombre, en el sentido mundial y planetario; el derecho-deber a la *participación* en el desarrollo económico-socio-político-cultural; el derecho-deber de contribuir al *bien común* de las naciones, de los continentes, de todo el mundo. Hoy, en particular, se toman en consideración: los beneficios, los salarios, los conflictos entre ricos y pobres, la solidaridad, la tolerancia, la caridad, la subsidiaridad, la interdependencia, la participación, la injusticia social, la violencia, el terrorismo, los problemas ambientales o ecológicos, incluidos los problemas energéticos, el desarme, el problema de la disuasión, el rechazo de una guerra total, hasta llegar a la idea de creación de un mundo nuevo, económica y políticamente unido (SRS 11-26; 27-34; 35-40). Negativamente, según la justicia social, se condenan todos los *sistemas socioeconómico-políticos*, con sus ideologías, que de una u otra manera manipulan y oprimen a las personas, a los grupos, a las naciones. Estos sistemas condenados son: el *liberalismo* (Pío XI *Quadragesimo anno* 101, año 1931), el *comunismo* (Pío XI, *Divini Redemptoris* 8, año 1937); la *ideología marxista* (JUAN PABLO TI, *Laborem exercens* 11, año 1981); los *dos bloques*, a saber: el capitalismo liberalista y el colectivismo marxista (JUAN PABLO 11, *Sollicitudo rei socialis* 22, año 1987).

Así pues, se piensa en un mundo basado en la *solidaridad* e incluso en la *fraternidad*, es decir, en unas virtudes que se remontan al verdadero amor humano y a la caridad sobrenatural. Sobre esta base, humana y cristiana juntamente, deben resolverse los tres grandes problemas sociales y teológico-morales de la actualidad a nivel mundial: 1) el *futuro del trabajo* en la situación mundial, respecto al desempleo cada vez más extendido y que sólo en los Estados industriales de Occidente asciende a 40 millones, constituyendo un gravísimo problema existencial-moral, de una pobreza creciente en un mundo opulento; 2) la *dignidad de la vida* del hombre y de la supervivencia, una vez más con las cuestiones específicas del medio ambiente y del problema ecológico, de la energía nuclear, de las armas nucleares y químicas; 3) la *responsabilidad común* por el tercero y el cuarto mundo (J.N. SCHNSCHING, *De la lucha de clases*, 1102ss). Estos y otros problemas por el estilo hoy se pueden resolver únicamente con la justicia social, que desemboca en la solidaridad, la fraternidad, el amor, la caridad, en donde los cristianos están llamados a dar un ejemplo concreto más sugestivo con su propia conducta de vida.

8. LA JUSTICIA SOCIAL EN LA ENCÍCLICA "SOLLICITUDO REI SOCIALIS".

Se objeta que la *materia* de la SRS es demasiado económico-social; más aún, que es la primera vez que una encíclica papal es casi exclusivamente de ese tipo. ¿Cómo puede tratarse de un tema teológico? Esto es verdad, y constituye la primera novedad de la SRS; pero en ella todo está situado bajo la luz teológica. La segunda novedad es la planetarización de la justicia social, con las exigencias de interdependencia. La tercera novedad es la identificación del desarrollo con la paz; más aún, se ponen en la misma línea justicia-desarrollo-paz. De esta

manera, la justicia social en la SRS ha asumido una indiscutible urgencia de desarrollo auténtico, bajo el aspecto sociológico, bíblico, teológico y eclesial.

El *aspecto sociológico* del mundo en que ahora nos encontramos es bastante descorazonados, pesimista e inestable. Hay en él muchas "carencias y oscuridades" (SRS 25) en su desarrollo: las diferencias económico-sociales (norte-sur), con el nacimiento del cuarto mundo, con un creciente desprecio de los derechos humanos en todo el mundo, con una dramática crisis de la vivienda, del desempleo y del subdesempleo, con una enorme deuda internaciones, con un contraste paradójico de superdesarrollo y de subdesarrollo (SRS 28), con tentaciones y caídas en la desesperación, en el pesimismo, en la pasividad, en la cobardía. Hay, por consiguiente, un subdesarrollo prevalentemente económico, cultural y político, pero hay también un subdesarrollo humano y espiritual (SRS 15). La encíclica examina las *causas* que contribuyen a empeorarla situación en los países en vías de desarrollo. Entre otras, menciona las siguientes: la perversidad de ciertos mecanismos económicos, financieros y sociales (SRS 16); la lógica de los bloques con cuatro contraposiciones: política, ideológica, económica y militar (SRS 20). Por todo ello los ánimos de la humanidad entera viven todavía bajo una perenne amenaza de una guerra abierta y total. En efecto, son muy pocas las personas que hoy guían los destinos del mundo. El norte, más rico y más avanzado en el aspecto tecnológico y económico, pesa dos veces sobre el Sur (SRS 21). Está además la tentación de aislamiento por parte de las naciones líderes, que no permite el bien común de la humanidad (SRS 23). Podemos enumerar igualmente diversas *desviaciones en el desarrollo*, como la producción y el comercio de las armas, que es precisamente la "lógica de los bloques" (SRS 23-24); la presencia de millones de refugiados, por causa de las discriminaciones, de las persecuciones etc., con la privación de sus casas, de su trabajo, de su familia, de su patria, del sentido de su vida (SRS 24); el fenómeno del terrorismo y de los secuestros (SRS 24); la campaña sistemática contra la natalidad (SRS 25); la droga, forma típica de evasión de nuestro tiempo, que representa una insidiosa distorsión del concepto de desarrollo personal y social (SRS 26). Pero también se dan algunas *razones para la esperanza*, como la conciencia cada vez mayor de la dignidad de la persona de cada individuo, la creciente convicción de una interdependencia radical, la preocupación común por la paz -lo cual es un dato nuevo en el mundo-, la preocupación ecológica o ambiental que va sensibilizando poco a poco a los políticos y a los hombres en general, la conciencia cada vez más intensa en el tercer mundo de una cierta autosuficiencia alimenticia y de garantía de las fuentes de trabajo.

En el aspecto bíblico-teológico se afirman claramente dos cosas: que el verdadero desarrollo no consiste solamente en un progreso indefinido e ilimitado en el sentido ilustrado; en una pura acumulación de bienes y de servicios, que orienta hacia el consumismo y el materialismo más claro. Y que el verdadero desarrollo se refiere al *hombre integral y total*, con todas sus relaciones esenciales. El hombre es el parámetro del desarrollo, no solamente en el sentido laico y profano de la palabra, sino en el sentido interior que está inserto en la naturaleza específica de la persona humana, que es criatura corporal y espiritual, criatura finita, pero al mismo tiempo imagen de Dios afín al Dios infinito. Todo lo creado tiene que estar subordinado de forma ordenada a la imagen divina del hombre y de su vocación al amor/caridad, que le ha sido dada por el Creador-amor (SRS 28). Su vocación no es solamente terrena, sino que tiene la dimensión de la inmortalidad. Esta vocación es también invitación y exigencia al desarrollo ordenado, como dice el libro del Génesis (1,26-30; 2,15). Por consiguiente, el hombre no tiene que dejarse arrastrar por las cosas terrenas hasta el olvido total de su destino escatológico. En este sentido, también según la tradición cristiana hasta el concilio Vaticano II, el hombre tiene tres deberes morales: de todos para con todos, la promoción de los derechos y libertades del hombre, el respeto a la creación (SRS 33).

En el aspecto teológico-moral se tocan dos puntos: las estructuras de pecado y el camino de conversión (SRS 35). Estas *estructuras pecaminosas*, bajo las más diversas formas y con diferentes matices, tienen causas de naturaleza económica, política y moral concretamente en dos de sus formas más exasperadas: el afán exclusivo del beneficio y la sed de poder, que puede contaminarlo todo. La *conversión*, que es realmente muy ardua, requiere la justicia social en el sentido explicado, es decir, la justicia personalizada en la solidaridad, en la caridad, en la comunión. Aquí encontramos una vez más a la justicia transformada en solidaridad, y ésta a su vez transformada en amor/ caridad, cuya raíz es Dios-amor, Dios-comunión trinitaria. Tocamos aquí la identidad de la realidad justicia-solidaridad-amor-caridad-comunión-fe. El cristiano, por consiguiente, vive el compromiso por la justicia como acontecimiento de fe, como "hombre nuevo creado según Dios en la justicia y en la santidad verdadera (Ef 4,24). La justicia vivida por el cristiano es hoy un signo creíble de la fe y de la sinceridad de su evangelización, lejos de toda doblez y fariseísmo. De esta forma queda claro el hecho de que la moral y la espiritualidad cristianas no son dos cosas distintas, sino la misma: hacer justicia y ser justos sin medida y sin límites, según la medida del amor/caridad, que no tiene medida. No se niega que estas disciplinas puedan estar científicamente estructuradas de forma diversa, pero la vida es única; no hay ni más ni menos, sino sólo más.

Por consiguiente, cada uno de los hombres es el *hermano* (Mt 25,40 y 45), que no tiene solamente sus derechos y su igualdad fundamental, como imagen de Dios, a semejanza de la imagen perfecta del Verbo encarnado (GS 22), sino que además ha sido rescatado por la sangre de Cristo y se encuentra bajo la acción del Espíritu Santo. Así pues, el hombre tiene que ser amado aunque sea *enemigo* (Mt 5,44; Lc 6,27-35), con el mismo amor con que lo ama el Señor. Sólo amando de este modo el hombre se hace justo, no con su justicia, sino con la justicia que le ha dado Dios.

En el aspecto pastoral-catequético, después de todo lo que hemos dicho hasta ahora, es evidente que la doctrina social de la Iglesia no es una "tercera vía" entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, sino que forma parte de la misión espiritual de la Iglesia. La Iglesia no tiene otra tarea que la salvación y la santificación del hombre, tanto en la dimensión personal como comunitaria. Esto significa que la misión de la Iglesia se ejerce con vistas al hombre integral, con todas sus relaciones y en su vocación terrena y escatológica. Con esto aparece igualmente claro que la encíclica SRS es actualísima en su lectura de justicia social, que muestra y desarrolla, por una parte, perspectivas eminentemente teológicas y, por otra, pastorales-catequéticas.

9. PARA CONCLUIR.

Después de recorrer el *iter* del desarrollo del concepto de *justicia*, desde el profano de los tiempos de la cultura oriental y de los pueblos nómadas hasta el concepto religioso de la revelación veterotestamentaria y religioso-superior de la revelación neotestamentana, pasando por el concepto filosófico-jurídico de los griegos y romanos, la escolástica y la teología de los manuales, y examinando el concepto de justicia de la ilustración y el del Vaticano II, hemos trazado una especie de línea *sinusoide*: de lo profano a lo religioso, a lo espiritual, a lo filosófico-jurídico, a lo jurídico puro, y, de nuevo, a lo religioso, lo social y lo personalista.

Después del Vaticano II se distinguen dos fases: la primera comprende los diez primeros años, de 1965 a 1975, en la que los conceptos "justicia", "caridad", "fe", a pesar del giro del Vaticano II, todavía no estaban muy vinculados entre sí: se miraba la justicia más bien en el aspecto socioeconómico-político, incluso después del documento del sínodo de 1971. La segunda fase es la de los últimos quince años, desde 1975 hasta hoy. Se dio un nuevo giro en profundidad con la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI (8 de diciembre de 1975), sobre todo en los números 17-41, donde la *justicia* se ve de nuevo personalizada y enriquecida con aspectos bíblico-teológicos ya en un continuo proceso de acercamiento, y hasta de asimilación, entre *la fe y la justicia*: "La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la mutua llamada que se hacen continuamente el evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre. Para esto la evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones, constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar..., sobre la vida internacional, la paz, la justicia; el desarrollo; un mensaje particularmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación" (EN 29).

BIBL.: ALFARO J., *Teología della giustizia*, Roma 1973; BIFFI E., *Cinque letture dello sviluppo dei popoli. Guida introduttiva dell'Encíclica "Sollicitudo rei socialis"*; en M. Toso (ed.), *Solidarietà nuovo nome della pace. Studi sull'Encíclica "Sollicitudo rei socialis"* di Giovanni Paolo II offerti da don Giuseppe Gemellaro, Pontificia Università Lateranense, Ciudad del Vaticano 1988, 137-173; BRYAN HEH1R J., *John Paul II. Continuity and Change in the Social Teaching of the Church*, en C.E. CURRAN y R.A. MCCORMICK (eds.), *Readings in moral Theology 5, special Catholic Social Teaching*, New York/ Mahwah, 247-263; CASABO SUQUÉ J.M., *Lajusticia en el Antiguo Testamento*, en "Stom" 25 (1969) 3-20; CHIAVACCI E., *Principi di Morale Sociale*, Bologna 1971; In, *Teología morale 3/ 1, Teología morale e vita economica*, Asís 1986; DI PINTO L., *Volontà di Dio e legge etice nell'Epistola agli Ebrei*. Contributo ai fondamenti biblici della teología morale, Nápoles 1976; DUPONT J., *Les béatitudes II*, París, 65-90; FULKE L., *Il fondamento dei diritti umani nei documenti internazionali*, en "CivCat" 4 (1982) 548-557; In, *Giustizia alla luce della fede e dell'esperienza*, Roma 1989; HAMEL E., *I fondamenti dell'etica cristiana in ordine alla giustizia sociale e giustizia sociale*, en "Comen" 38 (1978) 74-85; ID., *Justitia et jura hominum in sacra Scriptura. Investigatio biblico-theologica*, en "Periodica" 69 (1980) 201-217; In, *Fondament théologique des droits de l'homme*, en "Sem" 23 (1983) 309-318; In, *Fundamentación bíblico-teológica de los derechos humanos según la constitución "Gaudium et spes"*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano 11. Balance y perspectivas: veinticinco años después, 1962/1987*, Salamanca 1989, 753-764; HOLLENRACH D., *Global Human Rights: An Interpretation of the Contemporary Catholic Understanding*, en C.E. CURRAN y R.A. MCCORMICK (eds.), o.c., 366-383; KRASOVEC J., *La justice (SDQ) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Friburgo/Gotinga 1988 (abundante bibliografía); LORENZEM L., *Etica sociale cristiana*, en T. GOFFI y G. PLANA (eds.), *Corso di morale, 4, Koinonia, Etica della vita sociale*, Brescia 1985, 9-82; MARTINI C.M., *Evangelizzare pauperibus*, Brescia 1978; MOSSE S., *Il problema dell'ingiustizia e il messaggio cristiano*, Casale Monferrato 1982; OERSTREICH G., *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten in Umriss*, Berlín 1987; PAVAN P., *L'Encíclica "Pacem in Terris"*. A veinticinque anni dalla Pubblicazione, Roma 1988; PUNT J., *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich 1987; REJÓN MORENO J., *Teología moral desde los pobres*. Planteamientos morales de la teología latinoamericana, Madrid 1986; ROSSI AGBANOU V., *Le discours eschatologique de Matthieu 24-25: tradition et redaction*, París 1983; SCHASCHING J.N., *De la lucha de clases a la cultura de la solidaridad*, en R. LATOURELLE (ed.), o.c., 1101-1110; SCHMIDT S., *S. Pauli "justitia Dei"notione justitiae, quae in V. T. et apud S. Paulum habetur dilucidata*, en "Verbum Domini" 37 (1959) 97-105; VV.AA., *Human Dignity and Human Rights*, en "Greg" 65 (1984); VV.AA., *Instrumenta communicationis socialis in formatione sacerdotali*, en "Sem" 37 (1986); VV.AA., *Solidarietà, nuovo nome della pace*, en M. Toso (ed.), o.c.; VV.AA., *De doctrina sociali ecclesiae in formatione sacerdotali*: n. 41 de "Seco" 29 (2/ 1989).