



llamada de **justicia**, respuesta de **esperanza**

Julio Lois Fernández

Para la Vª Escuela de Otoño de Formación del Voluntariado.
Pilas, noviembre de 2001

serie documentos número 1

llamada de justicia, respuesta de esperanza

Ponencia general de la
Vª Escuela de Otoño de Formación del Voluntariado.
Julio Lois Fernández.

Equipo del departamento de formación
de Cáritas Diocesana de Sevilla.
Pza. de San Martín de Porres, 7. 41010-SEVILLA.
Teléfono: 954 34 71 84. Fax: 954 34 41 69.
E-mail: formacion.cdsevilla@caritas.es
Sevilla, 2001.

Agradecemos a D. Julio Lois Fernández
esta contribución desinteresada
a la formación de nuestra comunidad diocesana.

Índice.

Presentación7
La injusticia, desafío ético decisivo9
La fe cristiana confiere a la “cuestión de la justicia” un estatuto rigurosamente teologal11
La respuesta a la injusticia a la luz de la fe cristiana: la opción por los pobres y su causa22
Especial referencia a la significación socio-política de la opción por los pobres23

Presentación

En una de las dimensiones que percibimos y experimentamos con mayor claridad, la acción de Cáritas se configura como un servicio organizado que acoge la llamada de los pobres, según se manifiesta en experiencias concretas y en circunstancias concretas, como expresiones de necesidad.

*Pero estas experiencias y circunstancias, que nos convocan a lo inmediato y a lo urgente de forma permanente, son también encarnaciones de una lógica perversa de organización de la sociedad, deshumanizadora, generadora de muerte y sufrimiento, que impide la realización digna de cientos de millones de seres humanos; también son, en este sentido, manifestaciones de injusticia que nos interpelan desde una llamada más profunda, como **una auténtica llamada de justicia** sobre la que nuestra acción se desencadena para la realización del Plan de Dios.*

En un mundo globalizado, despersonalizado, acelerado..., en el que lo concreto, lo que tiene rostro y nombre, la magnitud de nuestra acción y de nuestro compromiso..., aparecen muchas veces empequeñecidos, casi en la calidad de la insignificancia, no es fácil reconocer los horizontes de la justicia como posibilidad.

*Desde la valoración de la acción de base cotidiana, de los granos de arena que se suman y suman; y desde la comprensión también de que los factores de transformación de las condiciones concretas de injusticia contra las que trabajamos -en escenarios y con acciones concretos- superan las posibilidades de eficacia transformadora de los programas y servicios que promovemos, estamos llamados a convertir nuestra acción en **una verdadera respuesta de esperanza**.*

*Bajo el lema de la Vª Escuela de Otoño, Llamada de justicia, respuesta de esperanza, **Julio Lois** nos adentra en unas claves fundamentales de reflexión para todos los colaboradores de Cáritas.*

La lucha por la justicia constituye el desafío ético más decisivo para la humanidad, y, aún más, para los cristianos, un imperativo rigurosamente teológico, profundamente vinculado a la propia imagen de Dios. La respuesta cristiana a la injusticia aparece iluminada por la opción radical por los pobres y su causa, que ha de movernos a ver y oír su realidad, a encarnarnos en ella, y a asumirla hasta en su propio destino. Para todo creyente cristiano, ante el desafío de la injusticia, sólo caben respuestas informadas por la esperanza, ilusionadas y dinamicamente utópicas.

La injusticia, desafío ético decisivo.

En esta exposición, que siguiendo el lema de la Escuela hemos titulado *Llamada de justicia, respuesta de esperanza*, voy a partir de una convicción fundamental que podría formularse de este modo: *la injusticia actualmente existente es el problema ético más decisivo de la humanidad*.

La injusticia, como bien sabemos, nos descubre su rostro más desafiante con manifestaciones perversas de desigualdad. Estas manifestaciones se traducen en pobreza, desprecio, marginación y exclusión de numerosas personas y de grandes mayorías de pueblos que, con razón, pueden considerarse "crucificados".

Las desigualdades provocadas por la injusticia se pueden percibir en los distintos subsistemas o niveles que configuran la realidad.

En el nivel económico-social, las desigualdades se expresan fundamentalmente en la existencia de ricos y pobres, integrados en el sistema o marginados y hasta excluidos de él.

En el nivel jurídico-político, la desigualdad se expresa, entre otras cosas, en la capacidad o incapacidad de decisión en relación con las cuestiones claves en la marcha de las sociedades, es decir, en la tenencia o carencia de poder; o dicho de forma más cruda: en la existencia de dominadores y dominados, en ciudadanos que disfrutan realmente de sus derechos y en súbditos que no cuentan con la posibilidad de ejercerlos.

En el nivel ideológico-cultural habría que hablar de desigualdades intolerables entre las etnias y razas, las culturas, los sexos, los credos religiosos...

No conviene olvidar, para valorar el desafío ético que representa, que la injusticia existente, con su secuela apuntada de desigualdad, está en el origen de fenómenos tan indeseables como la pobreza severa que conduce a la muerte temprana, la emigración obligada, la xenofobia, el deterioro ecológico, el paro estructural, la discriminación de la mujer, el etnocentrismo, el racismo, la colonización o imposición cultural, los fundamentalismos religiosos..., y hasta de no pocas de las guerras que se siguen dando con excesiva frecuencia a lo largo y ancho de este mundo nuestro.

Creo que no es posible ni necesario presentar el estado actual de tales desigualdades¹, pero quisiera añadir unas consideraciones.

Por una parte, **las desigualdades referidas y sus secuelas derivan de profundas injusticias estructurales**. Estamos ante hechos históricos, no fatales, de naturaleza estructural, que no pueden explicarse ni combatirse si no se tiene en cuenta, como factor causal importante de los mismos aunque no sea exclusivo, el hecho de la dependencia que informa las relaciones entre los pueblos y los distintos sectores de la sociedad en el seno de cada pueblo².

Sin embargo, a pesar de la gravedad de la situación, **la realidad no es incambiable**. Es preciso combatir el mito de la "inmutabilidad social", tan interesadamente divulgado. Puede avanzarse en la superación de las desigualdades actualmente existentes. Como afirma el Informe del PNUD de 1.998 "el futuro no es necesariamente sombrío". No podemos someternos a esos chantajes ideológicos que persiguen convencernos de que toda posición realista y "científicamente" fundada parte de la aceptación del *statu quo* imperante. Lo cierto es que el mundo y la historia están situados ante un futuro no fatalmente predeterminado a concluir en la catástrofe. El futuro ante el que estamos realmente si-

tuados es un futuro abierto a nuestra libre y responsable elección.

La fe cristiana confiere a la "cuestión de la justicia" un estatuto rigurosamente teológico.

Considerada a la luz de la fe cristiana, la cuestión de la justicia no se sitúa solamente en el campo de la ética sino que adquiere, además, un "estatuto rigurosamente teológico". El hecho de la injusticia, la insolidaridad que la perpetúa, la mentira que la encubre y la ideología que la justifica, ocultan el rostro de Dios: son, incluso, su negación más radical. No pueden considerarse como simples cuestiones de moralidad cristiana.

Ese estatuto teológico de la cuestión de la justicia podría formularse así: *hacer la injusticia, o incluso abdicar de forma pasiva y resignada ante ella, supone negar radical y prácticamente al Dios cristiano, mientras que trabajar al servicio de la justicia, defendiendo los derechos de los indefensos, es afirmar a ese Dios, sacramentalizar su presencia salvífica y liberadora entre nosotros.*

En realidad, la "muerte de Dios" está para no pocos estrechamente vinculada a la injusticia y a la falta de vigor en combatirla por parte de los que nos confesamos creyentes.

Voy a intentar resumir el esfuerzo desplegado por un buen sector de la teología cristiana actual por fundamentar o justificar desde el punto de vista bíblico-teológico el estatuto teológico de la cuestión de la justicia.

En el Antiguo Testamento la imagen de Dios aparece esencialmente vinculada a la realización de la justicia.

Los biblistas subrayan con razón que la experiencia del Éxodo constituye el hecho fundacional de la fe de Israel, el núcleo generador de la revelación bíblica veterotestamentaria, el origen de la constitución de Israel como pueblo de Dios. En esa experiencia nuclear la imagen del Dios bíblico aparece esencialmente vinculada a la escucha del clamor del pueblo oprimido en Egipto y de ahí que se revele interviniendo en la historia con la finalidad de liberar a ese pueblo de tal situación de opresión para conducirlo a una tierra que "mana leche y miel".

El Dios bíblico se acredita así como el que escucha el clamor del pueblo injustamente oprimido. La escucha de ese clamor, que perfora la revelación bíblica, identifica y distingue al Dios de Israel. Moisés, al experimentar la presencia viva del Dios de Israel, se siente vigorosamente impelido a escuchar el clamor de su pueblo oprimido y a combatir la injusticia que genera ese clamor. En el centro de la experiencia religiosa de Moisés está el contraste entre la imagen de un Dios justo -que, por serlo, no tolera la injusticia- y la opresión de su pueblo cautivo en Egipto. A partir de esa "experiencia de contraste", Moisés se sabe enviado a promover un proceso de liberación de la situación de injusticia que padece su pueblo.

Ésta es la idea que recorre buena parte de la Biblia: experimentar al Dios verdadero equivale a sentir la interpelación del pobre y el oprimido y saberse llamado a combatir la injusticia que empobrece y excluye³. No se puede experimentar a Dios sin sentir el imperativo de responder al reto de la injusticia.

Esta misma vinculación esencial entre la experiencia de Dios y la urgencia de responder al reto de la injusticia está presente en la prohibición bíblica de construir imágenes de Yahvé (cf. Éx 20, 4-6; Dt 5, 8-10). Dios deja de ser verdaderamente experimentado en el momento mismo en que deja de interpelar y demandar la realización de la justicia. Cuando esto sucede queda convertido en un ídolo, ya no es Dios. Los ídolos, como insiste la revelación bíblica, son inanes, no hablan, no plantean interpelación alguna, no demandan la realización de la justicia. Son nuestros "dioses de bolsillo", creados por nosotros a la medida de nuestros intereses, tantas veces bastardos, que legitiman nuestras injusticias. Por eso la idolatría es el gran pecado bíblico, que niega radical y prácticamente a Dios (mientras que la negación teórica, propia del ateo, puede ir acompañada de su afirmación práctica, si hay respuesta al clamor del pobre).

En el centro de la historia salvífica que narra la Biblia, el Dios del Éxodo entabla una Alianza con su pueblo, solemnemente sellada en el monte Sinaí (cf. Éx 19-24). Pues bien, en la legislación que va plasmando progresivamente esa Alianza -leyes sabáticas del Código de la Alianza (Éx 20,22 al 23,19), Año Sabático de Remisión del Código Deuteronomico (Dt 12 al 26), Ley de Jubileo del Código de Santidad (Lev 17 al 26)- de nuevo se nos presenta a Dios esencialmente vinculado al clamor de los más débiles, es decir, los esclavos, los endeudados, los sin-tierra... Puede decirse con razón que "la situación del pobre es una situación de injusticia contraria a la Alianza"⁴.

El pueblo bíblico de la Alianza es igualmente el pueblo orientado por las Promesas, todas ellas convergentes en la llegada del Reino de Dios y su justicia. El pueblo espera la llegada de ese Reino, ya sea por una intervención directa de Yahvé, que liberará a los pobres de la injusticia, o bien por una intervención mediada a través de la figura no cla-

ramente perfilada de su Mesías, pero que parece en todo caso que será ungido por Él para "juzgar a los pobres con justicia, con rectitud a los desamparados", "dar la buena noticia a los que sufren, vendar los corazones desgarrados, proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad" (cf. Is 11, 1-4; 61, 1-3).

A través de las grandes categorías de Alianza, Promesa y Reino, el perfil de Dios aparece esencialmente vinculado a la realización de la justicia. Por eso se entiende bien que los grandes Profetas de Israel –que son los personajes suscitados por Dios precisamente para recordar al pueblo el compromiso de la Alianza y mantenerle fiel a la esperanza suscitada por las Promesas, abiertas todas ellas a la llegada del Reino- protesten vigorosamente contra las injusticias cometidas por los poderosos de su tiempo (cf., por ejemplo, Is 1, 23; 3, 14-15; 10, 1-2; Jer 21, 12; 22, 3.13-17), vinculen el conocimiento del Dios verdadero a la realización de la justicia interhumana, especialmente referida a los pobres (cf., por ejemplo, Jer 22, 15-16; Os 2, 21-22; 4, 1-2; 6, 4-6; Is 11, 1-9) y denuncien el culto realizado de espaldas al clamor de los oprimidos, las viudas, los huérfanos y los extranjeros ya que transforma el templo en una "cueva de bandidos" objetiva a Dios y lo convierte en un ídolo a nuestro servicio (cf., por ejemplo, Is 1, 10-18; Jer 7, 1-11).

Podríamos concluir este breve recorrido por el Antiguo Testamento con las palabras del Documento final del tercer Sínodo de los Obispos de 1.971 sobre "la justicia en el mundo":

"En el Antiguo Testamento, Dios se nos revela a sí mismo como el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres, exigiendo a los hombres la fe en Él y la justicia para con el

prójimo. Sólo en la observancia de los deberes de justicia se reconoce verdaderamente al Dios liberador de los oprimidos".

O con las no menos significativas de la ya citada *Libertatis conscientia*: "La injusticia contra los pequeños y los pobres es un pecado grave, que rompe la comunión de Yahvé" (nº 46).

El Dios que se nos ha revelado a través del mensaje y la vida de Jesús mantiene la misma vinculación esencial con la realización de la justicia, pero radicalizada y profundizada, al quedar más clara e inequívocamente fundamentada en el amor.

Para mostrar con rigor esa vinculación sería preciso considerar de forma minuciosa el mensaje y la vida entera de Jesús. Me limitaré aquí a recordar con brevedad algunos aspectos fundamentales de ese mensaje y esa vida para mostrar con qué intensidad Jesús unió el rostro de Dios con la realización de la justicia.

Hay unanimidad en los estudiosos al señalar que el centro del mensaje de Jesús fue la proclamación de la llegada del Reino de Dios como buena noticia de salvación para los pobres y pecadores. La característica principal de ese Reino es que con su llegada se va a realizar el viejo ideal regio de justicia, que para Israel y los pueblos de su entorno, como dice J. Jeremías, no consistía "primordialmente en emitir un veredicto imparcial, sino en la protección que el rey hace que se preste a los desvalidos, a los débiles y a los pobres, a las viudas y a los huérfanos".

Cuando Jesús anuncia que el reinado de Dios se acerca, que está ya llegando, proclama la bienaventuranza para los

pobres, la liberación para los cautivos, la vista para los ciegos, la voz para los mudos, el andar para los cojos, la libertad para los oprimidos, la integración para los excluidos... Puede decirse que lo que especifica el anuncio de Jesús es la invitación dirigida a los marginados y excluidos a sentarse en los lugares preferentes del banquete de su Reino. El clamor de los pobres es escuchado. En el centro mismo del proyecto de Jesús está el construir un mundo en el que las desigualdades injustas sean superadas.

Una consideración global del mensaje de Jesús permite verificar razonablemente lo dicho. Me limito a recordar, sin reproducirlos literalmente, cuatro pasajes sobradamente conocidos que bien pueden considerarse textos "programáticos" en los que el compromiso con la justicia, expresado en solidaridad con los pobres y excluidos, adquiere especial relevancia. Me refiero a los pasajes en los que se recoge:

- La afirmación que hizo Jesús en la sinagoga de Nazaret tras la lectura de Is 61, 1-2, declarando cumplida en él mismo la profecía leída (cf. Lc 4, 18-19).
- La respuesta que dio Jesús a los enviados por Juan Bautista cuando éstos le preguntan si era él el que tenía que venir o debían seguir esperando a otro (cf. Mt 11, 4-6 y Lc 7, 22-23).
- La proclamación del Reino que llega como bienaventuranza para los pobres y para los perseguidos por causa de la justicia (cf. Mt 5, 1-12 y Lc 6, 20-26).

- El llamado juicio de las naciones, en donde se establece como criterio definitivo de salvación o perdición la relación con los más pobres (cf. Mt 25, 31-46).

En estos textos, cualesquiera que sean las diferencias de matiz que se presenten al interpretarlos, algo parece claro: Jesús, en continuidad con los grandes profetas de Israel, vincula la causa de Dios a la realización de la justicia entendida como defensa de los indefensos y liberación de los oprimidos. Pero, como indica Alfaro al comentar Mt 25, 31-46, "la gran novedad está en que Jesús hace de estos hombres despreciados y marginados 'sus hermanos'; se solidariza personalmente con todos los pobres y desvalidos, con todos los que padecen el hambre y la miseria... El mensaje de Jesús ha llevado las exigencias veterotestamentarias sobre la justicia al nivel más profundo del hombre, a la interioridad radical del amor".

Habría que añadir a lo dicho, al analizar toda su enseñanza oral, la constante denuncia profética de Jesús de las actitudes idolátricas, especialmente las centradas en el dinero y el poder, así como su clara descalificación de todos los valores, estructuras y comportamientos que justificaban, mantenían o agrandaban las desigualdades hirientes entre los seres humanos y que establecían discriminaciones que a él le resultaban intolerables -sobre todo cuando se intentaban justificar invocando a Dios- entre ricos y pobres, justos y pecadores, primeros y últimos, puros e impuros, poderosos que mandan y súbditos que se veían limitados a obedecer. Es en este mismo contexto de defensa de los indefensos donde hay que situar muchas de sus fascinantes parábolas. Como afirma J. L. Segundo "sin temor a equivocarnos... podemos afirmar que al menos veintiuna..., es decir, más de la mitad de ellas, versan sobre las causas que lle-

van a los adversarios de Jesús a 'escandalizarse' con su predicación acerca de la proximidad o llegada del Reino. En la misma medida constituyen... ataques a la ideología religiosa opresora de la mayoría de la sociedad de Israel y consiguientemente -no a pesar de ello- una revelación y defensa del Dios que hace de los pobres y de los pecadores los destinatarios por excelencia de su Reino".

Pero Jesús no se limitó a anunciar el Reino con su palabra y esperar pasivamente su venida, sino que puso a su servicio su vida entera, su actividad, su hacer transformador. Todo lo que los relatos evangélicos nos transmiten acerca de las actitudes que informaron la vida de Jesús y su forma concreta de actuar, incluidos su nacimiento y su muerte, parece confirmar la cercanía de Jesús respecto de los pobres, pecadores, últimos, marginados, excluidos... y la incondicionalidad de su opción en favor de su dignidad y liberación.

Con esa cercanía y la incondicionalidad de su opción, Jesús perfila, en profunda continuidad con el Antiguo Testamento, el rostro de un Dios que escucha el clamor de las víctimas de la injusticia.

Interesa centrar la atención en dos actividades que tienen especial importancia para verificar el alcance y significación de su opción por la justicia: los milagros o "signos" de su misión salvífico-liberadora y sus comidas o banquetes con los pecadores y excluidos.

Los milagros de Jesús en tanto que "clamores o signos del Reino", realizados a impulsos de su compasión y misericordia hacia los más débiles, nos manifiestan que ese Reino es una realidad de salvación que libera de necesidades concretas (concediendo pan a los hambrientos, salud a los enfermos, esperanza a los desesperados...) y rescata de opresiones históricas (esclavitudes, marginaciones y exclusiones de distinto signo). En la totalidad de la práctica parti-

daria y conflictiva de Jesús, el Reino se nos presenta como alternativa ofrecida por Dios a la situación global existente, históricamente dominada por los valores del antirreino; como el ideal de una sociedad nueva que va a implantar en la historia la realización definitiva de la justicia, la utopía de los pobres y excluidos, el término de su marginación injusta, la liberación de sus esclavitudes y rechazos, la posibilidad de su vivir con dignidad.

Los últimos trabajos con que contamos sobre las comidas de Jesús, realizados a la luz de los más recientes hallazgos de la antropología cultural, ponen de manifiesto la singular relevancia teológica de las mismas en relación con la cuestión que nos ocupa.

Rafael Aguirre, tras un minucioso recorrido por las comidas de Jesús en Lucas, extrae la radicalidad de la enseñanza que Jesús transmite con ellas: es necesario promover una comensalidad común, abierta e igualitaria, en la que tienen que ser recibidos todos los excluidos y marginados por el sistema. Así se realizará el ideal de justicia que entraña el Reino.

Con sus comidas con los excluidos Jesús cuestiona el concepto de honor, el sistema de pureza y las relaciones de patronazgo y, en consecuencia, cuestiona igualmente los valores clave que de ellos se derivaban y que configuraban las relaciones entre los seres humanos de su tiempo. De esta forma propugna unos valores alternativos informados por la acogida, la reciprocidad, el servicio, el compartir la vida, la fraternidad. Todas las barreras que se oponen a una comensalidad igualitaria y abierta, real y fraterna, quedan abolidas por Jesús. En el fondo, como afirma Aguirre, "hay una lucha de dioses: el Dios de la santidad, al que se accede separándose de lo profano y de lo impuro, y el Dios de la misericordia, al que se accede en la medida en que se bus-

ca la incorporación de los excluidos, lo cual hace saltar los límites del sistema".

Volvemos así a encontrarnos con la vieja preocupación profética de situarnos ante el rostro del verdadero Dios, el que no admite falsas relaciones con los seres humanos, desvinculadas de la exigencia de realizar la justicia interhumana. También para Jesús conocer a Dios es realizar la justicia y por eso el verdadero culto a Dios, el culto en espíritu y en verdad, es el que se realiza a través de una vida informada por el amor solidario que implica el compromiso con la causa justa de los pobres y de los oprimidos (cf. Mt 5, 20. 23-24; 7, 21-23; 23, 23).

A través de su largo contencioso con el templo de Jerusalén, y de forma muy especial con la expulsión de los mercaderes que negociaban en el atrio (cf. Mt 21, 12-17; Mc 11, 15-19; Lc 19, 45-48; Jn 2, 13-22), Jesús nos quiere decir –al igual que los grandes profetas de Israel– que el único y verdadero Dios es el que está comprometido con su Reino de justicia y que, en consecuencia, no tolera la relación con Él por la "vía del atajo", o sea, sin realizar la justicia, manteniendo la opresión sobre el forastero, el huérfano y la viuda. El culto así realizado convierte el templo en una "cueva de bandidos". Por el contrario, el culto que agrada a Dios, el culto en espíritu y en verdad, es el que se realiza mediante una vida comprometida con la justicia del Reino (cf. Mt 5, 20. 23-24; 7, 21-23; 23, 23).

Una significación similar es preciso conceder a la actitud de Jesús ante la ley del sábado. La norma sabática para Jesús cesa de obligar cuando está en juego liberar al oprimido tullido (cf. Mc 3, 1-6) o satisfacer el hambre de cualquier ser humano (cf. Mt 12, 1-8). Jesús afirma rotundamente que para Dios el ser humano no está al servicio del sá-

bado, sino el sábado al servicio del ser humano (cf. Mc 2, 27).

Podíamos concluir este breve recorrido por la enseñanza y vida de Jesús recogiendo la afirmación contenida en el *Documento de Justicia de las Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* celebrada en Medellín en 1.968, que sintetiza con precisión lo que hemos querido decir:

"Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano".

Con lo dicho en este apartado, y pese a la brevedad del recorrido realizado, queda, según creo, suficientemente acreditado el propósito fundamental perseguido con esta reflexión, es decir, que la cuestión de la justicia ha de situarse en el campo de la identidad teológica, no sólo en el de la ética.

Recuperar la identidad teológica de la cuestión de la justicia equivale a reivindicar el "estatuto teológico" de los pobres, pues, como ya hemos indicado la fe bíblica refiere esencialmente la justicia a los pobres y su causa. Y esto conduce a afirmar que la respuesta a la injusticia pasa cristianamente por la "opción por los pobres".

La respuesta a la injusticia a la luz de la fe cristiana: la opción por los pobres y su causa.

¿Qué entendemos por "opción por los pobres"?

En un sentido muy amplio podríamos empezar diciendo que la opción es la decisión libre y responsable que permite ser solidarios con la causa de los pobres y, en consecuencia, comprometerse para acabar con la injusticia que supone su pobreza.

¿Quiénes son los pobres por los que se opta?

En su sentido más obvio y hasta más propio los pobres son las personas que carecen de los bienes que se necesitan para satisfacer las necesidades más elementales de la vida: alimentación, vestido, vivienda, salud, instrucción o educación.

Como bien dice J. Sobrino, "los pobres de los que se habla en la opción son antes que nada y en directo aquellos seres humanos para quienes el hecho básico de sobrevivir es una dura carga, para quienes dominar la vida a sus más elementales niveles de alimentación salud, vivienda, etc., es una ardua tarea y la tarea cotidiana que emprenden en medio de una radical incertidumbre, impotencia e inseguridad. Pobres son aquellos encorvados, doblegados, humillados por la vida misma, automáticamente ignorados y despreciados por la sociedad. Estos son los pobres tal como de ellos se habla en los profetas y en Jesús". Hay, pues, una refe-

rencia prioritaria a los socio-económicamente pobres, pero se quiere asimismo incluir en el mundo de los pobres a los que padecen formas de opresión por razones de género, de cultura, de etnia o raza, de religión...

Aunque una consideración detenida de la opción exigiría considerar cuestiones relacionadas, por ejemplo, con el sujeto de la opción, con sus motivaciones, con sus distintos niveles de significación..., me limito aquí a hacer una breve referencia a sus momentos esenciales, para centrarme seguidamente en su significación política.

Especial referencia a la significación socio-política de la opción por los pobres.

La opción por los pobres se concreta en cuatro momentos fundamentales:

- El momento del "ver" y "oír" o el momento del silencio que contempla, desde la comunión con el Dios que se ha revelado en Jesús, la realidad y reflexiona sobre ella. Es el momento que permite captar el clamor de los pobres que brota de la realidad contemplada.
- El momento de la encarnación en el mundo del pobre, como respuesta primera a la escucha de su clamor. Es el momento que permite hacerse presente en el mundo de los pobres, pues sólo desde la cercanía es posible sentir la urgencia de "interrumpir" la existencia y comprometerse.

- El momento del compromiso, es decir, de la asunción consciente y activa de la causa del pobre, que supone la defensa y afirmación incondicional de la vida de los empobrecidos y el rechazo también incondicional de la injusticia que es causa raíz de su existencia.
- El momento anterior lleva consigo asumir el destino propio de los pobres, que puede conducir, como acredita la experiencia, a la marginación, al desprecio o formas distintas de rechazo, a la persecución o incluso, en situaciones de especial conflictividad, al martirio.

No es difícil ver esos momentos de la opción en la vida de Jesús. En los relatos evangélicos se ve con claridad la unión íntima de Jesús con el Padre Dios que le permitió "ver" y "oír" el clamor de los empobrecidos, la vigorosa encarnación en su mundo ("siendo rico, se hizo pobre", o incluso "se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo", resumirá con fuerza Pablo en 2 Cor 8, 9 y en Flp 2, 7), la defensa decidida de su causa con su palabra y vida como hemos visto y finalmente la asunción de la persecución y rechazo que generó esta opción, que debió contribuir de forma decisiva a su muerte en la cruz.

La significación socio-política de la opción por los pobres deriva sobre todo del momento tercero del compromiso que lleva a asumir su causa.

Es esa significación política la que otorga especificidad a la opción y le concede un carácter de novedad con respecto a formas anteriores de solidaridad con los pobres. No se trata ya simplemente de dejarse informar por la misericordia para atender necesidades y suavizar sufrimientos. Se trata, además, de intentar superar la injusticia estructural que ge-

nera la pobreza, conscientes, como dice P. Ricoeur de que "no se está con los pobres si no se lucha contra la pobreza".

La superación de la injusticia estructural que genera pobreza y quiebra la dignidad de los seres humanos, nos sitúa ante lo que suele llamarse la dimensión política del amor cristiano. Ignorar esta dimensión es una ingenuidad que hoy no nos está ya permitida.

Pero es preciso dejar claro que ser consecuentes con esa dimensión política de la opción por los pobres no anula la conveniencia y la necesidad de atender las necesidades apremiantes de las personas empobrecidas y de esforzarse por evitar o atenuar sus sufrimientos en la medida que nos sea posible. Dicho de otro modo, hay que evitar cuidadosamente los riesgos del "estructuralismo" y del "asistencia-lismo", posiciones ambas unilaterales que han de ser superadas asumiendo dialécticamente de forma armoniosa lo que en ellas hay de válido y rechazando lo que hay de unilateral.

Pero no parece necesario insistir más en este punto, porque en Cáritas está suficientemente pensado y clarificado. En los "papeles" que me enviaron los organizadores para orientarme en lo que se pedía a mi intervención, se deja bien claro que la atención en los despachos de "uno a uno" o de "a poco" no puede conducir a ignorar la dimensión política de la tarea. Reproduzco seguidamente unos párrafos de dichos papeles sumamente significativos a este respecto:

"Desde nuestro compromiso cristiano con realidades de rostro concreto, percibimos y sentimos:

-cómo la injusticia y la pobreza va manifestándose en realidades colectivas, pese a que en nuestros despachos "entren de uno en uno" o de "a poco";

-cómo responden a procesos y estructuras sociales, a lógicas sistémicas que trascienden las condiciones individuales de desarrollo de la persona;

-y cómo demandan un proyecto profundo y radical de cambio y transformación de la sociedad que debe orientarse, no sólo a la restauración de la dignidad de la persona individual como sujeto protagonista y autónomo, sino a la restauración de la dignidad de la propia sociedad como espacio de integración y de realización de la justicia y la fraternidad".

La dimensión política de la opción está claramente asumida a nivel teórico. El desafío permanente es llevar nuestras convicciones teóricas a la práctica consecuente.

La opción por los pobres requiere, como queda dicho, ver y oír el clamor, estar en condiciones de dejarse interrumpir la existencia por ese clamor que brota de las muchas víctimas que están tendidas en las cunetas de la historia y, finalmente, obedecer prácticamente al sufrimiento de esas víctimas mediante un compromiso orientado a la necesaria transformación de la realidad, asumiendo las consecuencias que se puedan derivar del compromiso asumido.

Para ayudar en la profundización de la opción así entendida se me ocurren las siguientes consideraciones:

- Para ver y oír el clamor es necesario, además de la encarnación que permite superar la lejanía, "hacerse cargo" seriamente de la realidad. Y es preciso estar muy advertidos

de que la realidad -los hechos que la configuran y las causas que los generan- se nos oculta a través de informaciones "interesadas". No son pocos los que están especialmente interesados en divulgar la historia del éxito, en ocultar o hacer invisible la del sufrimiento y en atribuir sólo a los vencedores la posibilidad de ser sujetos de la historia, como diría Metz. Acosados por esta "cultura del olvido" es preciso un esfuerzo no pequeño para hacerse cargo de la realidad, que implica el recurso a las ciencias sociales de análisis.

- Para estar en condiciones de dejarse interrumpir la existencia por el clamor de las víctimas, es decir, para "cargar con" la realidad vista y oída, sintiéndose conernido por ella, es necesario estar sumergidos en un proceso de conversión permanente que nos permita caminar por la vida "ligeros de equipaje", con entrañas de misericordia y la libertad evangélica que se necesita para "sentir" con el pobre y su causa, para relacionarse "compasivamente" con la realidad.

- Para obedecer al sufrimiento de las víctimas con un compromiso transformador de la realidad, es necesario buscar los "cauces" adecuados así como las estrategias y tácticas convenientes de realización. Y creo conveniente añadir que el discernimiento de los cauces -partidos políticos, sindicatos, nuevos movimientos sociales, ONGs solidarias, movimiento ciudadano organizado...- sería más conveniente hacerlo de forma comunitaria. Más conveniente y, casi con toda seguridad, más eficaz.

¿Cómo profundizar en la opción?

Creo, recogiendo y resumiendo lo dicho, que nuestra opción ganará en profundidad si utilizamos con el mayor rigor posible los saberes que nos proporcionan las ciencias sociales para conocer causalmente la realidad, si nos introducimos en ese proceso de conversión permanente que es necesario para crecer en libertad y solidaridad, y si vivimos la fe en una comunidad que nos ayude fraternalmente a hacer el discenimiento que se necesita para elegir los cauces concretos de nuestra opción por los pobres y para acompañar y valorar críticamente nuestros compromisos.

Naturalmente que la respuesta al desafío de la injusticia mediada por la opción por los pobres sólo es posible realizarla en un horizonte de esperanza. Pero, ¿es posible la esperanza hoy, en este conflictivo y difícil comienzo de milenio? Personalmente pienso que sí es posible la esperanza, pero que no hemos de dar por supuesto con facilidad tal posibilidad.

Las sospechas actuales sobre su posibilidad o conveniencia.

No podemos ni debemos ignorar que parece extenderse la creencia de que es un hecho real la falta de perspectivas de futuro para cientos de millones de personas, aquellas mismas a las que la lógica del poder imperante declara sobrantes, indignas de participar en el banquete de la vida. A partir de tal creencia la esperanza histórica se considera una ingenuidad, un lujo que sólo pueden permitirse los que carecen de lucidez, cuando no el resultado de una ilusión proyectiva que nos infan-

tiliza al arrojarnos irremesiblemente en el mundo de lo irreal o incluso la expresión inmoral de una falta de solidaridad con las víctimas.

¿Qué significa entonces hablar de respuesta esperanzada al desafío de la injusticia? ¿Tiene la respuesta esperanzada alguna posibilidad de conectar de forma significativa con la experiencia humana actual de la realidad o habría que considerarla como una oferta de sentido rechazable puesto que sólo puede ser aceptada si se ignora o si se niega lo que esa experiencia permite vislumbrar?

Hacia una justificación de la posibilidad, conveniencia y urgencia de la esperanza.

Empecemos por afirmar que, ciertamente, para todo creyente cristiano ante el desafío de la injusticia sólo caben respuestas informadas por la esperanza. La pregunta que se plantea inevitablemente desde la perspectiva creyente se podría entonces formular: ¿cómo dar hoy razón de nuestra esperanza? (cf. 1 Pe 3, 15).

Veamos en primer término de forma breve en qué consiste esa esperanza teológica derivada de la fe cristiana. Tal vez el origen de muchos desencuentros con la esperanza cristiana está vinculado a una falsa comprensión de la misma.

Para comprender la identidad y el alcance de la esperanza cristiana conviene situarse ante su fuente y raíz, es decir, ante el amor de Dios que ha resucitado a Jesús de Nazaret de entre los muertos como promesa de resurrección para todos nosotros y de plenitud lograda para la creación entera (cf. 1 Cor 15, 12-19; Rom 8, 20-22).

En la resurrección de Jesús se nos ha revelado, al ser proféticamente anticipado, el destino último de plenitud al que nos ha destinado el amor creador de Dios: el hombre nuevo, los cielos y la tierra nueva. Todas las promesas bíblicas que orientaron

durante siglos el caminar esperanzado del pueblo de Israel encuentran en Jesús resucitado su definitiva confirmación (cf. 2 Cor 1, 20).

Vista desde esta dimensión de futuro último, la resurrección puede considerarse como profecía anticipada del triunfo definitivo de la historia. El círculo infernal del tiempo cerrado sobre sí mismo queda roto y abierto a una meta final de plenitud y realización definitivas. La pesadilla del eterno retorno o la espantosa posibilidad de una historia vana y sin sentido –una paréntesis entre dos nada, en la expresión pesimista de Cioran– quedan eliminadas. En la resurrección, la esperanza cristiana ve "anunciado el futuro de la justicia y la destrucción de las fuerzas del mal, el futuro de la vida y la destrucción de la muerte, el futuro de la libertad y la destrucción de la opresión, el futuro del verdadero ser humano y la destrucción de lo inhumano" (Moltmann).

Pero esta dimensión última de la esperanza cristiana, siendo sin duda elemento esencial de la misma, no totaliza la esperanza que genera la fe en la resurrección. Es preciso recordar que la esperanza tiene también una dimensión de "mundanidad" o "terrenalidad" que la refiere al hoy que vivimos, a su dimensión salvífico-liberadora en el momento presente.

La esperanza que nos invita a vivir la revelación cristiana nos remite al Reino de Dios que vendrá como salvación definitiva y plena y, al mismo tiempo, a ese mismo Reino que está ya viniendo como vista para los ciegos, andar para los tullidos... bienaventuranza para los pobres, asiento en el banquete de la vida para los excluidos.

Desde esta visión más integradora, con su dimensión de futuro y también de presente⁵, surgen de nuevo las preguntas: ¿es posible y razonable mantener y renovar nuestra esperanza en la referida fuerza salvífico-liberadora del Reino de Dios que viene, cuando Jesús, su primer servidor y anunciador, terminó su vida histórica en el fracaso de la cruz y cuando nosotros, que podemos revisar la historia de lo sucedido en los muchos

siglos que nos separan del Gólgota, somos testigos de que el fracaso de entonces se prolongó y prolonga en tantas cruces actuales? ¿No será el Reino el anuncio de una salvación imposible, que no llega nunca, que se demora indefinidamente? ¿Será entonces nuestra esperanza un sueño hermoso e intensamente deseado, pero ilusorio, que por realismo histórico, al ser duramente confrontados con la irredención del mundo presente, deberíamos abandonar? ¿Qué esperanza podemos seguir manteniendo y confesando con honestidad los creyentes cristianos ante el gran desafío que representa la injusticia?.

A mi entender las preguntas formuladas no son retóricas ni tienen una respuesta fácil. En realidad con ellas se nos plantean tal vez las más serias de las objeciones que se alzan hoy contra nuestra fe y nuestra esperanza.

Desde luego no me parece legítima la respuesta que pretenda reducir el alcance de la esperanza negando su referencia a la historia y proyectándola con exclusividad hacia su término final, hacia el "más allá" del tiempo y del espacio. Así parece que se sortean las dificultades pero es al alto precio de falsear la identidad propia de la esperanza cristiana. No es posible olvidar que ésta tiene una irrenunciable dimensión terrenal e histórica. Es oportuno recordar el nº 39 de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II:

"La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, más bien avivar, la preocupación por perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera, anticipar un vislumbre del siglo nuevo".

No es legítimo situarse ante el final escatológico, el "telos" o meta de la historia finalizada en la acogida amorosa y definitivamente liberadora de Dios, sin compartir con nuestros hermanos y hermanas la tribulación presente, especialmente la que

se abate sobre los pobres y excluidos de la tierra. Sin ese compartir solidario y comprometido la esperanza puede convertirse en opio, droga evasiva, coartada sagrada o proyección ilusoria. En "falso atajo", en definitiva. Bonhoeffer afirmaba que la esperanza cristiana "se diferencia de la esperanza mitológica por el hecho de que remite al ser humano, de un modo totalmente nuevo y aún más tajante que en el Antiguo Testamento, a su vida en la tierra".

No es honesto eludir el aquí y ahora –que tantas veces nos sitúa ante campos sembrados de cadáveres– caminando gloriosamente hacia la resurrección final con una rosa en la mano, como advertía Giono. Del aquí y ahora, decía León Felipe, mientras "existan cabezas rotas de niños de Vallecas" no se puede ir nadie:

"De aquí no se va nadie. Ni el místico ni el suicida. Antes hay que deshacer este entuerto. Antes hay que resolver este enigma. Y hay que hacerlo entre todos. Y hay que resolverlo sin cobardía, sin huir con unas alas de percalina o haciendo un agujero en la tarima. De aquí no se va nadie. NADIE. Ni el místico ni el suicida. Y es inútil, inútil toda huida, ni por arriba ni por arriba".

La resurrección de Jesús no debe considerarse al margen de la cruz, al igual que la cruz no debe considerarse al margen de la vida entregada de Jesús y de la conflictividad por ella generada. Es en el seno del seguimiento del crucificado, compartiendo la tribulación con los crucificados de hoy, es decir, escuchando la llamada de la justicia, como se puede dar una auténtica respuesta esperanzada. Desde ahí y sólo desde ahí -sin buscar falsos atajos, sin los riesgos de la evasión, sin huidas hacia arriba o hacia abajo, experimentando nuestra vida como ya ganada cuando somos capaces de "perderla" al compartir la la experiencia de los que no se resignan ante la injusticia y si-

guen generando utopías dinamizadoras- podemos elevar nuestra mirada esperanzadora y confesar que Jesús vendrá al "final de los tiempos" con su última palabra de vida y plenitud.

La esperanza sólo es realmente cristiana cuando genera ya respuestas ilusionadas al desafío de la injusticia. La lucha por la justicia, afirma Moltmann "es el reverso inmanente de la esperanza teológica".

Seguimos apostando por el Reino de Dios aunque mirando a Jesús sabemos que no se va a hacer presente de forma triunfal, imponiéndose de forma arrolladora, coaccionando nuestra libertad o prescindiendo de ella. Es más, sabemos que la historia no es el escenario del triunfo final y definitivo, como lo muestran tantas palabras de verdugos que en ella se dan en todo momento. Pero el Reino puede ya ser acogido libremente y cuando así sucede, y la acogida se traduce en respuesta esperanzada a la llamada de la justicia, hoy, como ya sucedió en tiempos de Jesús, los ciegos empiezan a ver, los cojos pueden caminar, los prisioneros recobran la libertad, los pobres se sienten bienaventurados y se sientan en el banquete de la vida... También puede ser rechazado y entonces el mundo permanece en la irredención, en la injusticia y en la desigualdad y los verdugos parecen hacerse dueños de la historia.

En todo caso siempre cabe la esperanza, incluso en las coyunturas históricas en que sea difícil vincularla con el fácil optimismo. La historia permanece abierta y por eso tiene sentido esperar activamente. Es razonable pensar que la apuesta de la esperanza es más fecunda que dejarse derrotar por el pesimismo paralizante. Es verdad: en ocasiones el Reino permanecerá oculto o poco visible, como la semilla enterrada bajo tierra, y hasta será preciso mantener la esperanza *contra spem*, como diría Pablo. Pero también es cierto que en otras ocasiones el Reino, servido con esperanza, se hará más perceptible y sus "signos" aflorarán de forma significativa. Y aunque no sabemos como se vincula la marcha del Reino en la historia con su llegada final en plenitud, ni tampoco sabemos cuando esa pleni-

tud advendrá definitivamente, sí podemos legítimamente pensar que nuestra esperanza traducida en lucha por la justicia la está preparando y solicitando.

A mi entender vivimos tiempos de invierno, tiempos de honda crisis, de exilio y cautividad para grandes mayorías. Tiempos de resultados magros, menores que los soñados en décadas anteriores. Pero esto no quiere decir en forma alguna que sean tiempos en los que ya no es posible la esperanza. Más bien reclaman con más vigor una esperanza paciente, fuertemente personalizada, templada en la oscuridad, probada en el compromiso tantas veces confrontado con el fracaso histórico, recibida siempre como un don gratuito de Dios, que nos permite en todo caso esperar que es Él, y no los verdugos, el que tiene la palabra última. ¿No fue así la esperanza de Abraham que supo esperar contra toda esperanza y la del mismo Jesús que siguió confiando en su causa del Reino desde la misma cruz? ¿No es esa misma esperanza, paciente y perseverante, gratuita y activa, que ha rebrotado vigorosa en el pueblo creyente en tiempos de crisis y tribulación, en el seno mismo del peligro, la que sabe aguantar el sufrimiento, como acredita toda la literatura apocalíptica?

Relación entre esperanza cristiana y "utopías intrahistóricas".

Ante el desafío de la injusticia sólo cabe, al menos desde la perspectiva que nos da la fe cristiana, activar la esperanza. Para ello es indispensable buscar y encontrar utopías intrahistóricas que sean capaces de mediarla, así como estrategias y tácticas que conduzcan pedagógicamente a su realización en el presente que nos ha sido dado.

En efecto, la esperanza, al poseer una irrenunciable dimensión histórica, socio-política, tiene que ser activa y por eso a ella le pertenece la imaginación proyectiva y la militancia o el

compromiso: apela a una mística de ojos abiertos y de manos nuevas y creadoras. Para no quedarse en la mera contemplación del triunfo final busca articularse en mediaciones históricas utópicas, capaces de generar las mejores energías posibles al servicio de las mejores causas. El *cor inquietum* es un fruto de la esperanza.

Y volvemos a las preguntas: ¿es razonable seguir hablando de esas utopías dinamizadoras del cambio social en este tiempo en el que no pocos hablan con insistencia de la "muerte de las utopías"? ¿Cabría ya

sólo hablar de lo que Robert Musil llamó la "utopía del *statu quo*" u otros llaman la utopía neoconservadora del "fin de la historia", que nos condena al realismo de lo que hay, ensayando simplemente variaciones del mismo tema?

Afortunadamente en estos tiempos invernales de crisis hay para muchos la posibilidad de seguir hablando razonablemente de utopías. Son los que se sienten amenazados por este mundo moderno tan dominado por la ciencia, la técnica y la economía sustraídas a la política, o por el militarismo o la burocracia, y, al experimentar la necesidad de cambios profundos, solicitan el autocontrol de tales dinamismos mediante lo que Habermas ha llamado la "autorestricción inteligente" y el cambio de "la gramática de la vida". Es en ese ámbito de experiencia donde brotan las que podríamos llamar "utopías contra el fin de la historia".

José M^a. Mardones señala las siguientes:

- "Garanticemos mínimos para todos". La utopía neoliberal del "*statu quo*" se limita a los ricos de este mundo, es decir al 23% de la población mundial que disfruta del 80% de los recursos. Desde el fondo de esta situación brota la

utopía de conseguir unos mínimos garantizados para todos.

- La utopía de la humanidad libre y justa sobre una tierra habitable. Frente al productivismo, militarismo y patriarcalismo imperantes es preciso corregir nuestra gramática de vida y construir un mundo informado por una cultura nueva eco-pacifista y feminista.

- La utopía de la diferencia. El signo cultural del momento es la tensión que introduce un doble proceso dominante en nuestro mundo actual. Por una parte, la homogeneización funcional que provocan las prácticas tecnoeconómicas y la mundialización o globalización de los "mass media" que nos hace contemporáneos a todos los habitantes del planeta. Por otra parte, el mismo fenómeno anterior nos hace tomar conciencia de la diversidad de situaciones y tradiciones, de religiones y lenguas. En medio de esta situación surge la utopía de la diferencia o del multiculturalismo sano que supone vivir con aprecio de la diversidad cultural, aceptando y valorando la diferencia de cada cual.

La esperanza cristiana puede medirse con estas u otras utopías intrahistóricas, es decir, con utopías conectadas con la realidad y a las que es posible aproximarse aunque nunca puedan considerarse plenamente cumplidas. Es preciso siempre mantener abierto todo proyecto utópico hacia un futuro de mayor y mejor realización. Como dice hermosamente Galeano "ella está allí, en el horizonte. Doy dos pasos y ella retrocede dos pasos. Avanza diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo avance nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve... para caminar".

No cabe duda que la esperanza cristiana puede ejercer una función crítico-escatológica y dinamizadora ante cualquier utopía intramundana y su riesgo de absolutización. Puede también ejercer una función selectiva, orientadora y fecundadora ante el abanico plural de utopías propuestas, si está dirigida de forma muy prioritaria, como demanda el Evangelio, a los pobres de la tierra, a la superación de toda forma de opresión y exclusión, a la construcción de una fraternidad universal. ¿Qué duda cabe que una esperanza así orientada genera una estructura subjetiva de selectividad, orientación y fecundación?

Si queremos responder a la llamada de la justicia es preciso activar nuestra esperanza. Profundicemos, sin miedo, en su razonabilidad, sobre todo, en su bondad y en su belleza. Pidamos la fuerza del Espíritu para que esa activación sea real y se traduzca en renovación y fortalecimiento de nuestros mejores compromisos al servicio del Reino. No olvidemos nunca, como señala P. Ricoeur, que "el cristiano es el adversario del absurdo, el profeta del sentido y el testigo de la esperanza". No nos contentemos con la mera contemplación anticipada del triunfo final que aguardamos.

Busquemos las utopías intrahistóricas que sean capaces de mediarla ya en nuestro aquí y ahora. Y no dejemos de seguir suplicando con todo el pueblo de Dios, recobrando la tensión apocalíptica que nunca debimos perder, que se interrumpa este tiempo de dolor, que el Señor venga ya para que las promesas de Dios, que en Jesús recibieron su amén, sean final y plenamente realizadas.

1 En los informes anuales sobre el desarrollo humano publicados anualmente para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) se encuentran numerosos datos acerca de la desigualdad existente a nivel

mundial. Para situarse ante nuestro país puede recurrirse a los estudios del Instituto Nacional de Estadística (INE), a los informes sociológicos de FOES-SA sobre la situación social de España o a los estudios realizados por Cáritas Española publicados en la revista *Documentación Social*.

2 Cf., por ejemplo, la Carta Encíclica de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis*, 16.

3 Todo es se entiende mejor si recordamos que la justicia, bíblicamente hablando, no consiste propiamente en el genérico "dar a cada uno lo suyo", sino más bien en "dar lo suyo a aquél a quien le ha sido arrebatado" (González Faus). En realidad, puede y debe considerarse una concreción del amor que busca la defensa de los indefensos, de las viudas, los huérfanos los extranjeros... "Es el afán por sacar adelante los derechos conculcados, pero especialmente del pobre y del desvalido, es decir, los derechos de aquel que no tiene medios para sacarlos adelante" (Antonio Díaz).

4 Cf. la instrucción de la Sagrada Congregación de la Fe, *Libertaris conscientia*, 46.

5 Como bien indica Ruiz de la Peña "hablar sólo de supervivencia postmortal, visión beatífica, cielos y tierras nuevos, es más apocalíptica que escatología. Pero las cosas no mejoran si se habla sólo de lucha por la libertad, de compromiso revolucionario, de implantación de la sociedad sin clases. Pues... lo que singulariza a ésta no es ni el trascendentalismo futurista del primero ni el inmanentismo presentista del segundo, sino la paradójica imbricación de inmanencia y trascendencia, presente y futuro, ya y todavía no de la salvación que Dios ha acordado en Cristo y a toda la humanidad y a toda la creación.