

XIII JUSTICIA ESTÁTICA Y LA DINÁMICA: LA RELATIVIDAD HISTÓRICA

LA LUCHA moderna contra el derecho natural, aparte por completo de todos sus errores y equivocaciones, y aparte del hecho de no haber tomado en cuenta las varias clases de derecho natural, tiene sin embargo una última razón o un último fundamento que radica en la misma índole del problema, a saber, el hecho de haber iluminado con una luz algo más favorable la afirmación de la relatividad de toda justicia. Todo derecho natural, toda idea de la justicia, que se orienten hacia una ley absoluta y divina de la justicia, son estáticos, por razón de su propia esencia. Para ese tipo de pensamiento resulta que precisamente la invariabilidad de la ley divina es lo decisivo. La justicia, así entendida, es lo firme, lo constante, lo que es igual en todos los tiempos. Ahora bien, tal estática se halla en una cierta contradicción con la dinámica histórica. Quien piense partiendo de la historia, por lo tanto partiendo de la realidad humana concreta siempre en cambio o transformación, percibirá, por eso, *todo* tipo de derecho natural, toda forma de un orden de justicia constante y permanente, como una violentación de la vida. Lo que era justo ayer puede convertirse hoy en un grave entuerto. El mismo vestido que resulta plenamente adecuado al niño se convierte, cuando éste crece, en intolerable atadura. La misma ley, el mismo orden que antes protegían y amparaban la vida del individuo en la sociedad, se ha convertido entretanto en un obstáculo y en un peligro, porque tanto el individuo como la sociedad se han transformado. Lo justo debe variar o modificarse al compás de las variaciones de la vida. El dicho de que *πάντα ρεῖ* todo fluye, se hace valedero aquí; quien no lo toma en consideración se convertirá en un doctrinario

ajeno a la vida y en un tirano Su conducta ofrece de la justicia aquel cuadro que ha quedado fijado en las clásicas palabras *fiat justitia, pereat mundus* El dinamismo no es una invención de las gentes modernas desarraigadas, sino que, bien entendido, corresponde a una realidad de la vida histórica No sólo el derecho natural individualista-igualitario, sino todo derecho natural de cualquier clase que sea habrá de caer, por virtud de su estática, en desventurada oposición con la realidad histórica viva Una vez más nos encontramos con que junto a la igualdad hemos de tomar en consideración una desigualdad; no sólo la desigualdad de los seres humanos que viven juntos, sino también la desigualdad de las épocas, la desigualdad entre el ayer y el hoy, desigualdad en la que participan todos los hombres y todas las comunidades, y que está inseparablemente ligada al devenir vivo y a la ley del perecimiento de todas las cosas terrenas Aquella igualdad de las épocas, aquella igualación del ayer y el hoy, que hubimos de presentar como una nota esencial de la ley, constituye una abstracción que, si la mantenemos firme, o aniquila la vida o resulta aniquilada por ésta Nos encontramos ante el hecho de la dialéctica real del ser y del devenir, de la perseverancia y del cambio, de la permanencia y de la transformación, de la estática y de la dinámica Sin perseverancia o permanencia no hay verdad, no hay fidelidad, no hay justicia, en modo alguno; pero también es cierto que *sin cambio*, sin un continuo devenir, o sin una continua transformación, no hay vida, no hay auténtica verdad, no hay auténtica fidelidad, no hay auténtica justicia No podrá crear una justicia que verdaderamente sirva a la vida, quien sólo tome en cuenta la ley y no considere también el devenir irracional que no se puede abarcar ni comprender dentro de ninguna ley Partiendo de esta conexión entre ley e igualdad por una parte, y entre devenir y desigualdad por otra parte, se puede entender, sin más, lo siguiente: se puede entender que cuando se concibe la justicia más desde el punto de vista de la igualdad de los derechos humanos que desde el punto de vista de la diversidad de las pretensiones que la sociedad formula frente al individuo, entonces, se acentúa la estática de la ley más vigorosamente que la dinámica de la historia; y se puede entender, viceversa, que cuando se entiende la justicia

preponderantemente desde el punto de vista de la sociedad corporativa que descansa sobre la desigualdad, más que desde el punto de vista de la igualdad de los derechos individuales del hombre, entonces, se da también una mayor expresión a la dinámica de la historia que a la igualdad de la ley de la justicia. Por eso se puede decir que el espíritu romano tiende más bien al tipo estático, mientras que el germánico se inclina preponderantemente al tipo dinámico; y que, por eso, cada uno de los dos encierra su propio peligro especial. La antítesis entre la estática de la ley y la dinámica de la historia constituye sólo la dialéctica potenciada de la igualdad y desigualdad. Por eso también hay que esperar que en la concepción cristiana de la justicia, la cual da participación en la idea de la justicia tanto a la desigualdad como a la igualdad, ha de hallar expresión y validez no sólo la estática de la ley sino también la dinámica de la justicia. Y además hay que esperar que esto sucederá en la misma subordinación de la desigualdad bajo la igualdad, análogamente a como acontece en la solución del problema entre los derechos de la persona y los derechos de la sociedad.

Entre todas las religiones, la cristiana es la que presta la máxima consideración a la historia, e incluso la pone a ésta en el punto central. Tanto es así, que precisamente se puede definir el Cristianismo como la religión de la historicidad. El Dios de la *Biblia* es un Dios de la historia, un Dios "que hace historia", que se manifiesta en la historia, y que hace que la existencia de la humanidad y del individuo sean históricas. La comprensión que de la existencia da la *Biblia* no es la de un ser en reposo o inmóvil, sino la de un drama, con comienzo, medio y fin.

Cierto que, en primer término, esta historia no se refiere a la vida terrena como tal. Esta historia, que corre encaminándose a la meta, es la "historia sagrada" especial, y no la historia universal general. Y asimismo es cierto que en esa historia no se *tiene* participación, sin más, por el mero hecho del existir, sino que se *gana* participación por medio de la fe. Por eso sería superlativamente equivocado el traducir esta dinámica de la historia sagrada pura y simplemente a la historia universal —como lo hizo acaso Hegel—; la dinámica de la historia sagrada no es la dinámica que puede hacerse valer en el reino de la justicia terrena.¹⁰⁵ Y, sin

embargo, sucede que el reino de la justicia terrena es contemplado desde aquel punto de vista, y cobra desde él una nueva fisonomía. El mundo terreno, la vida, en la cual la justicia debe intervenir como una función ordenadora, no es simplemente el mundo creado por Dios, sino que es un mundo que se ha distanciado del orden de la Creación. La naturaleza del hombre, tal y como todos la conocemos, no es simplemente aquélla creada por Dios, sino que es la que en su centro y meollo se ha desviado de Dios. Por eso, el concepto de naturaleza de la doctrina cristiana tiene dos sentidos,¹⁰⁶ en la medida que designa tanto aquel elemento originario normativo, como también el elemento contrario a la norma que es un efecto del pecado. Ahora bien, esto tiene también importancia para la concepción cristiana de la justicia.

Hay dos clases de justicia. En primer lugar, lo que es "justo en sí y por sí", lo cual se funda en la naturaleza del hombre creada por Dios y la presupone: se trata de la justicia absoluta del orden de la Creación. Y, en segundo lugar, lo relativamente justo, aquello que es justo en vista a la realidad que ya no expresa plenamente el orden de la Creación.¹⁰⁷

Esta diferencia entre lo absolutamente justo que responde al orden de la Creación, y lo que es tan sólo relativamente justo respecto del orden humano, la encontramos como un tema del *Nuevo testamento* en aquel pasaje¹⁰⁸ en que los fariseos preguntan a Jesús sobre la permisibilidad del divorcio. A lo cual respondió Jesús: "¿Qué os mandó Moisés?" Los fariseos contestaron que: "Moisés permitió escribir carta de divorcio y repudiar." A esto replicó Jesús: "Por la dureza de vuestro corazón os escribió este mandamiento; pero al principio de la Creación" era de modo diferente. En el orden de la Creación hombre y mujer fueron integrados en una unidad por Dios, y "lo que Dios juntó no lo debe separar el hombre". Claro es que lo que es verdaderamente justo es el matrimonio indisoluble. "Cualquiera que repudiare a su mujer y se casare con otra comete adulterio contra ella."¹⁰⁹ Igualmente claro está que esta absoluta justicia se basa sobre el orden de la Creación. Ahora bien, ¿quiso Jesús con aquello decir que la ley de Moisés había sido una alteración punible e imprudente del orden divino, y que, por tanto, no debía ser reconocida? ¿Quiso

por lo tanto Jesús criticar a Moisés como legislador? Por el contrario, Jesús justifica a Moisés. Aduce el motivo que forzó a Moisés a hacer esta concesión, motivo que consistió en tomar en cuenta la "dureza de corazón" de los hombres. Sucede que en el campo político-jurídico no se puede establecer simplemente como ley el orden divino de la Creación del hombre. En este campo se tiene que tomar en cuenta la situación fáctica del hombre, si es que no queremos ser más bien dañados que mejorados por el fanatismo abstracto de la justicia.

Jesús no quiere corregir el orden jurídico de Moisés, sino que contrapone el orden jurídico relativo frente a la ley divina absoluta, la cual es obligatoria en conciencia para todo creyente. Para la conciencia cristiana no hay divorcio; pero, en cambio, para el Estado tiene que haber una posibilidad de divorcio —bien que normada y limitada estrictamente—, puesto que tiene que contar con seres humanos que poseen un "corazón duro".

La modificación más importante de la justicia que se sigue de ese tomar en cuenta el hecho de que el hombre se ha desviado del orden de la Creación, consiste en el reconocimiento de la necesidad de un orden *estatal* de justicia, a saber, lo justo en la forma de derecho coercitivo. Ya establecí antes que el Estado puede ser concebido en dos aspectos, o sea, desde dos puntos de vista: como "orden de la Creación" en el sentido del orden más comprensivo o extenso de la sociedad; y como "orden de conservación" en el sentido de derecho coercitivo, y de represión poderosa de la anarquía. Cuanto mayor sea el peso que se atribuye al hecho de "lo malo" en la realidad humana, tanto mayor será la importancia que se conceda al derecho coercitivo del Estado. Ahora bien, en la esencia misma del derecho coercitivo radica que éste no puede ser idéntico con lo "justo en sí" del orden de la Creación, sino que, por el contrario, tiene que ser algo diferente del "derecho natural" del orden de la Creación. La modificación de los caracteres de la vida humana por causa del mal requiere una modificación del orden de la justicia, no sólo en el sentido de que éste debe convertirse en un orden coercitivo, en un "orden jurídico" positivo, sino también en el sentido de que precisamente este derecho positivo no puede ser, en cuanto a su contenido, el mismo que el "dere-

cho natural" del orden de la Creación. Ésta es la razón por la cual tiene que haber una diferencia entre "derecho natural" y derecho positivo, cuando no incluso una antítesis. Así pues, el concepto de la justicia, al ser aplicado al derecho positivo del Estado experimenta necesariamente una modificación, la cual, por de pronto, la designamos como una mitigación por razón de la adaptación a las situaciones efectivas de hecho. Resulta, pues, que, desde este punto de vista, hay algo relativamente justo. Sucede que no solamente existe esto, y que además esto es inevitable, sino que además toda la idoneidad y utilidad del derecho positivo descansa sobre esta adaptación mitigada o rebajada. La idoneidad del derecho positivo sería solamente abstracta, si no estuviese adaptada a las situaciones efectivas de la vida. La adaptación del orden mosaico a la "dureza de vuestro corazón" no surgió de una débil veleidad ni de una falsa transigencia, sino de una necesidad intrínseca. Lo absolutamente justo, traducido al contenido del orden jurídico estatal de aquella realidad dada, no habría sido precisamente justo, sino injusto. Lo absolutamente justo no habría servido a lo que la justicia quiere servir, a saber, a la subordinación bajo la ley divina de la vida, sino que habría originado resultados contraproducentes. Lo relativamente justo, encarnado en el derecho positivo, es mejor que lo absolutamente justo, por la siguiente razón: porque lo absolutamente justo, tomado como orden jurídico, sabemos de antemano que podía ser tan sólo una apariencia, una mentira y una violentación.

Ahora bien, con lo que se acaba de decir parece que surge la amenaza de que se derrumbe de una vez todo lo que hasta ahora habíamos construido: ¿No estamos acaso en peligro de perder todo suelo firme en que sustentar nuestros pies? ¿Una vez que lo absolutamente justo ya no viene en cuestión, quién podrá, pues, decirnos lo que en una determinada realidad sea de modo necesario lo relativamente justo? ¿Quién dejará de ver aquí que se abre de par en par la puerta a la arbitrariedad y a la carencia de principios? ¿Cuántas clases de injusticias, a partir de esto, se querrá cubrir con la apelación a la mera relatividad de toda justicia jurídico-positiva? ¿En qué clase de inseguridad se caerá entonces respecto de toda la doctrina de la justicia, la cual había llegado a

determinadas enunciaciones y a la clara diferencia entre lo justo y lo injusto, sólo por virtud de su referencia al orden firme e invariable de Dios? En todo caso respecto de este espanto que nos sobrecoge al cobrar conciencia de cómo el relativismo amenaza aquella firme orientación, podemos decir lo siguiente: es bueno que no partiésemos de la relatividad, antes bien de lo absolutamente justo; pues quien comienza con lo relativo se hunde en un pantano antes de que haya podido avanzar un solo paso. Ahora bien, el problema consiste en averiguar si va a suceder que después de haber abandonado el suelo de lo absolutamente justo no recaeremos en la misma fatalidad. Pero una reflexión más profunda va a tranquilizarnos, mostrándonos que no es así.

El establecimiento de aquello que necesariamente constituye lo mejor posible, después de haber tenido que sacrificar la posibilidad de lo verdaderamente bueno, no significa en modo alguno el abandono de lo absolutamente justo. Pues toda adaptación adecuada y concienzuda, que venga requerida por una determinada situación, tendrá que guiarse, en su búsqueda de la mejor posibilidad, por la siguiente consideración: por la consideración de buscar el modo según el cual lo verdaderamente bueno se conserve y obtenga expresión en la mayor medida posible, dentro de la adaptación que la realidad exija. La creación de lo mejor posible no está determinada sino por la voluntad de dar validez a lo verdaderamente justo, pero según las posibilidades dentro del marco de las limitaciones impuestas por la realidad. Todo orden positivo de justicia es un compromiso entre lo verdaderamente justo y lo posible. Ahora bien, en esto hay que tomar en cuenta que la mejor solución no consiste en una máxima similitud abstracta con lo bueno en sí, sino que consiste en aquella adaptación que, bajo determinadas circunstancias, corresponda del mejor modo posible al *sentido* de la exigencia de justicia.¹¹⁰ En todo caso, el rigorismo de la legalidad abstracta es algo extraño a la vida, algo alejado de la vida, y algo que pone en peligro la vida. La vida real, tal y como ella es, requiere siempre que junto a la permanencia de la ley haya una cierta movilidad, así como también una adaptación al caso individual concreto.

Por eso la adaptación de la justicia a los datos concretos podrá

tener tanto mejor éxito cuanto más individual pueda ser la decisión, cuanto más pequeño sea el campo de los casos que haya que abarcar. Cuanto más grande es el círculo de personas y cosas comprendidas por una ley, tanto más abstracto, más esquemático, y también más injusto tendrá que ser el orden jurídico. Por eso una norma jurídica puede acercarse tanto mejor a lo absolutamente justo, cuanto menor sea el círculo de las personas que la misma pueda llegar a comprender. Por eso puede haber un matrimonio y una familia que se aproxime bastante al orden de la Creación, pero, en cambio, puede haber un orden estatal justo sólo a una gran distancia de lo verdaderamente justo. Por eso se puede ordenar de un modo verdaderamente justo más fácilmente un municipio, o un Estado pequeño, que un gran Estado. Cuanto más grande es el campo que se ha de ordenar, tanto mayor habrá de ser la esquematización, la abstracción y la violencia hecha a las realidades individuales concretas.

Cuanto mayor sea la desviación real de una situación humana respecto del orden de Dios, cuanto "más mala" sea una situación dada, tanto más tendrá entonces que desviarse el orden jurídico positivo frente al orden de Dios. Allí donde todo se ha salido de cauce, se necesita un poder ordenador más autoritario y más sólido que el que se precisa allí donde se ha establecido ya una situación de confianza moral y de equilibrio, gracias a una larga labor de educación. Allí donde la inmoralidad sexual y la ruina de la comunidad han crecido tanto, sucederá que un orden matrimonial que quiera realizarse rigurosamente en el derecho positivo la idea del matrimonio indisoluble, producirá precisamente efectos contrarios a los que se proponga. Sólo la consideración prudente y concienzuda de los datos históricos podrá conducirnos a hallar el orden que resulte más justo en determinadas circunstancias. Ésta es la dimensión de verdad que se contiene en el pensamiento jurídico de carácter histórico y relativista.

Ahora bien, hay algo que fue olvidado por este historicismo relativista, a saber, el otro aspecto, o sea: que solamente se puede crear el mejor orden posible allí donde no se pierda jamás de vista lo verdaderamente justo, allí donde, por así decirlo, cualquiera desviación de lo verdaderamente justo se acepte tan sólo

como arrancada por la coacción de la realidad, y se defiende de un modo tenaz lo verdaderamente justo contra lo que es justo sólo en segundo lugar, con el fin de evitar que en vez de esto que sólo es justo en segundo lugar se caiga en algo que lo sería meramente en tercer lugar. Lo óptimo del orden de justicia que sea *el relativamente mejor* se halla entre dos extremos: entre una voluntad de adaptación demasiado grande y una insistencia en adherirse rígidamente a la idea abstracta de lo justo en sí. Ahora bien, es difícil resolver cuál sea la peor de las dos desviaciones de esta regla, si el oportunismo enclenque, o la lucha fanática por los principios. La mayor dosis posible de justicia se encontrará solamente allí donde y cuando no nos ocultemos la realidad ni tratemos de huir de ella, antes bien, allí donde y cuando con conciencia de la realidad concreta y única busquemos aquello que dentro de ella pueda aproximarse mejor al sentido de lo verdaderamente justo.

En la determinación de lo justo, el peso de la situación real será mayor en proporción al número de la multiplicidad de hombres y de relaciones que se haya de manejar y ordenar. Resulta que tal labor se parece a la labranza de una tierra, la cual tiene que aceptarse tal y como es en un cierto momento, y que sólo se puede ir modificándola poco a poco gracias a un esfuerzo constante que actúa de modo lento. Las instituciones sociales de toda clase poseen algo de la permanencia y duración de la naturaleza. Es difícil modificar las instituciones sociales, porque éstas tienen una "inercia" tanto mayor cuanto más impersonales son, cuanto más cosificadas están. La injusticia incorporada en ellas no se puede barrer eficazmente por la voluntad justa del individuo; para transformar las instituciones se necesita la cooperación de muchos, tanto más cuanto mayor sea el número de los que participan en ellas. Pero todavía queda algo por decir. El valor ordenante y servicial que las instituciones tengan para la sociedad depende de la medida en que ellas funcionen real y efectivamente. La voluntad de mejorarlas puede a veces no sólo fracasar en este empeño, sino además producir un efecto peor: en lugar de mejorarlas, puede hacerlas inservibles, incapaces de funcionar. Aquel que quiera intervenir en el sistema de una institución, por razón de que ésta

le parece hallarse en uno u otro punto en contradicción intolerable con la justicia, debe meditar a la vez sobre muchas cosas, si es que quiere evitar que su intervención resulte más dañina que útil. Unos pocos fanáticos de la justicia, que estén ciegos ante la realidad, pueden con su adhesión a la justicia absoluta arruinar un Estado, una institución o un orden social, mucho más aprisa y a fondo que una multitud de malévolos perturbadores del orden.

Así pues, la exigencia de adaptación a lo históricamente dado no surge de un pensamiento laxo, ni de una falta de valentía moral, ni de la inclinación a seguir la línea de menor resistencia, sino que surge por virtud de un realismo requerido por la ética, el cual no permite confundir con la realidad los deseos suscitados por ensueños, surge de un realismo ético al que le importa modificar y ordenar algo con eficacia, y que no se contenta con satisfacer el sentimiento de haberse "propuesto" por lo menos lo absolutamente justo, aunque en vano. El fanatismo de la justicia, la adhesión testaruda a lo absolutamente justo, sin tomar en cuenta la realidad, no es un signo de un vigoroso sentido de justicia, sino que es síntoma de un autocentrismo poco recomendable desde el punto de vista ético, de un narcisismo. Ahora bien, por el contrario, tampoco se debe confundir el sentido realista de la justicia con la mentalidad ultraconservadora que, ante toda exigencia de la justicia que quiere modificar lo existente, grita de antemano en tono indignado: "¡Imposible!" La mayor medida posible de lo justo se realiza tan sólo allí donde los hombres se consagran a lo verdaderamente justo con tanta fidelidad, que, por razón de ello, estudian con exactitud el suelo en el cual quieren plantar, para conseguir de éste un *maximum* de justicia. Su espíritu de adaptación, su relativismo aparente se muestra como auténtico amor de la verdadera justicia, precisamente porque prefiere decididamente la realización más pequeña de lo justo al programa más grande, pero no realizable, empapado de justicia absoluta; y porque al llevar a cabo la más pequeña realización de lo justo, anhelan que a ésta sigan otras realizaciones mayores, y aun máximas, tan pronto como sea posible. Tales hombres se colocan permanentemente como mediadores de la justicia entre lo absolutamente justo y la realidad, preocupados por servir a la justicia

dentro de la realidad en la mayor medida posible. Por eso tales hombres saben que nada es más necesario que conocer lo verdaderamente justo, pues sólo aquel que conoce y ama lo absolutamente justo puede llevar a cabo en la realidad algo que representa la mayor medida posible de aproximación a la justicia.

Precisamente para aquel a quien verdaderamente le importa la justicia constituye un dolor el tener que aprobar muchas cosas que son muy injustas, porque ellas son parte de un orden, el cual, a pesar de sus grandes flaquezas y manchas, constituye algo mejor que el desorden que surge cuando se quiere corregir o mejorar un orden imperfecto valiéndose de medios ineficaces. Por razón de que el marco de una intervención eficaz en el orden dado es relativamente pequeño para la acción de un individuo, frente a la enorme distancia entre justicia y realidad, resulta que la actitud de la fe cristiana respecto de los ordenamientos dados históricamente es en efecto más bien conservadora. Quien no sabe apreciar el beneficio de un orden, aunque sea éste sólo relativamente justo, frente a la anarquía, se superaprecia a sí mismo y subaprecia el poder del mal. Pues todo orden ha sido logrado arrebatando a las fuerzas del mal una parte de su dominio, al igual que la tierra costera le es arrebatada al mar por medio de diques. El paradigma de este conservadurismo cristiano es la actitud del apóstol San Pablo frente al Estado — frente al Estado imperial pagano de Nerón. No titubea en llamarlo un orden de Dios, un instrumento o servidor de Dios, que “sirve al bien”, a pesar de que la justicia de ese orden sea muy imperfecta. El apóstol San Pablo requiere a los miembros de la comunidad cristiana para que obedezcan ese orden y lo reconozcan como servidor de Dios. El que se esté de acuerdo con este juicio del Apóstol, o, por el contrario, se sienta indignación frente a él, constituye un criterio seguro del conocimiento cristiano de la justicia. Los que se escandalizan por esto no son auténticos cristianos, son fanáticos de la justicia, a la cual en el fondo aman menos que a sí mismos, pues nunca realizan la justicia, limitándose a lo largo de la vida a refocilarse y agotarse en protestar contra lo injusto. Del auténtico sentido de este conservadurismo cristiano, del hecho de cuán apartado está de un perezoso contentarse con la realidad histórica concreta, del hecho

de cuán vigorosamente arde en él la pasión por lo verdaderamente justo, a pesar de que hacia el exterior parezca una aprobación de un orden injusto, de todo eso, tenemos en la *Biblia* un testimonio clásico: la breve carta del apóstol San Pablo a Filemón, a la que no se ha solido prestar la suficiente atención. Permítaseme terminar este capítulo con un breve resumen y comentario de esta carta. Su motivo y contenido es el siguiente:

Al presidente de una pequeña comunidad doméstica cristiana en Colossæ, Filemón, se le había escapado hacía algún tiempo un esclavo llamado Onésimo, por miedo al castigo debido a una contravención. De un modo que no nos es conocido, este esclavo se reunió con el apóstol San Pablo, que vivía en prisión, y fue convertido por éste a la fe cristiana. Después de esto San Pablo lo conservó algún tiempo a su lado como ayudante. Más tarde San Pablo tuvo ocasión de devolver al esclavo Onésimo a su señor, mediante un mensaje que había de llevar una carta suya a la comunidad de Colossæ. San Pablo dio a Onésimo para tal fin una breve nota introductoria, que precisamente se conoce como la *Epístola a Filemón*. Esta carta constituye un testimonio de la actitud adoptada frente a la esclavitud por un maestro y guía clásico de la comunidad cristiana primitiva.

Un lector actual, al ponerse en contacto con este problema en la mencionada carta, se sentirá en primer lugar asombrado y desengañado. Tal vez ese lector se haya sentido ya de antemano descontento ante el hecho de que San Pablo haya devuelto a su señor a este siervo que felizmente había conseguido librarse de los ligámenes de la institución más contraria a la dignidad del hombre, de la esclavitud. Además se asombrará de que San Pablo reconozca al señor un derecho eventual a una indemnización de daños y perjuicios por la pérdida de los servicios de aquel esclavo durante algún tiempo. Pero, sobre todo, se extrañará por el hecho de que San Pablo no pida cuentas al señor, el cual quiere ser cristiano y al cual San Pablo presenta expresamente como un testimonio superlativamente plausible de una ejemplar conducta cristiana; se sentirá extrañado de que no le pida cuentas por participar, siendo cristiano, en una institución tan contraria a la dignidad del hombre y tan injusta como la esclavitud, se sentirá ex-

trañado de que no le reproche el tener un esclavo —o probablemente más de uno—, en lugar de liberarlos, se sentirá extrañado además por el hecho de que no le exija la liberación de este esclavo como consecuencia del conocimiento de la justicia cristiana; y, finalmente y sobre todo, se sentirá extrañado de que San Pablo no utilice esta ocasión para levantar solemnemente una protesta contra la institución de la esclavitud. De todo esto sacará la consecuencia de que patentemente la esclavitud no representaba un problema para el Cristianismo primitivo, y, por lo tanto, pensará que el Cristianismo fracasó en el problema de la justicia, la cual con nada es más incompatible como con esta negación del más elemental de los derechos del hombre. En suma, la conclusión final a que llegará es que la Iglesia Cristiana tiene que avergonzarse de esta epístola del Apóstol, y que quizá haría bien en buscar para la doctrina de la justicia una base por completo diferente de la que se encuentra en ese documento de la revelación bíblica. Acaso encontrará una solución del enigma histórico en el hecho de que “es bien conocido” que el Cristianismo primitivo, por virtud de su creencia en el fin próximo del mundo, no concedió importancia a los ordenamientos mundanales, ni siquiera a la esclavitud; sólo que precisamente por causa de esta indiferencia no podría hacer valer ninguna pretensión para aclarar en absoluto el problema de la justicia mundanal. ¡Nada podría significar para la justicia una fe que de modo tácito e incuestionable toleraba la esclavitud, la cual constituye el más infamante estigma de injusticia!

Ahora bien, el lector que opinase así, lo haría porque habría leído dicha carta sin advertir cuál es su auténtico sentido. Si se la lee bien, entonces se reconocerá que San Pablo, en modo alguno devuelve de nuevo su protegido al dueño de éste, sino que, por el contrario quiere y trata de alcanzar para aquél algo por completo diferente. Pero lo que el apóstol quiere para su protegido no lo quiere sólo para él, sino que al mismo tiempo lo quiere también para su señor, Filemón. Esto nuevo que el apóstol quiere es algo que puede ejecutarse sólo mediante una transformación doble, de dos caras. Quiere que Filemón acoja a su esclavo en la misma forma en que lo acogería el apóstol, a quien Filemón,

al igual que su esclavo, debe todo su ser cristiano. El apóstol quiere que la relación entre Onésimo y su señor esté determinada no por la justicia, sino por el amor, por el amor en el cual San Pablo se siente ligado con el esclavo Onésimo (a quien llama "hijo" suyo, que él ha "engendrado" y que es parte de sus "entrañas"), pero también ligado con su señor, Filemón (a quien llama "hermano" suyo y "compañero" suyo; y está seguro de que Filemón hará más de lo que San Pablo pide). Debe recibirlo como "hermano amado", puesto que hermanos son Pablo y Filemón por una parte, y Pablo y Onésimo por otra. Todo el estilo y tono de la carta muestra claramente que aquí en realidad no se trata de proceder según una regla de la justicia, sino de obrar de acuerdo con la regla muy superior del amor. No se exige nada; no se establece nada como principio fundamental; lo que se hace es más bien partir del amor de Cristo en pos de una decisión enteramente voluntaria que encarne un amor correspondiente en la otra parte. A pesar de que el Apóstol se siente autorizado, en tanto que apóstol y en tanto que padre espiritual de Filemón, a mandar a éste, no lo hace, pues lo que San Pablo desea es lo siguiente: "Góceme yo de ti, hermano, en el Señor." La nueva relación debe configurarse partiendo del amor de Cristo, partiendo del amor que reúne recíprocamente a los tres y a toda la comunidad doméstica, es más, incluso a la comunidad cristiana entera. Por eso, San Pablo se ofrece también a pagar de su propio peculio lo que eventualmente pudiese ser reclamado como indemnización de daños y perjuicios. Se debe reconocer la obligación, la cual no debe ser regateada. Pero también este problema debe ser resuelto recordando el amor de Cristo por virtud del cual el mismo Filemón está obligado para con el Apóstol. Lo que aparece ante nuestros ojos es el cuadro de una comunidad cristiana de amor, que está por encima de lo que el mundo conoce en sus ordenamientos de la justicia. De este modo, la institución u ordenamiento de la esclavitud se disuelve desde dentro hacia fuera, y se sustituye por el orden de la comunidad de amor, sin la interferencia de un orden mundanal justo. Por eso, resulta ciertamente que, con ello, el problema de la esclavitud injusta se convierte en inactual. Sin que ni siquiera haya sido planteado en modo alguno, el problema queda ya disuel-

to, y ciertamente en virtud de algo que no da lugar a formular una pretensión de justicia, a saber: en virtud de la comunidad de amor, en virtud de la relación de fraternidad cristiana

Ahora bien, ¿por qué omitió el Apóstol el planteamiento con todo su alcance del problema de la esclavitud, que tiene importancia no sólo para este caso, sino para la humanidad entera? Sencillamente, porque el Apóstol no tenía que presentar una doctrina universal de la justicia, sino que lo que tenía que hacer como misionero y en función de cura de almas era poner las situaciones concretas bajo la luz suprema, esto es, bajo la luz del amor cristiano. Si se le hubiese preguntado al Apóstol: “¿Por qué no dices nada sobre la esclavitud?”, habría contestado ciertamente: “Sencillamente, porque no tengo la función de adoctrinar sobre la justicia mundanal, sino la misión de enseñar al mundo la ‘Justicia de Dios’, la cual es idéntica al amor de Cristo.” Pero si se le hubiese hecho la pregunta de si también él no consideraba la esclavitud como una institución injusta, es más, como el *maximum* de toda injusticia humana, y de si por eso no invitaba a la cristiandad a protestar y a luchar contra tal institución, probablemente habría contestado que él y los cristianos tenían algo mucho más importante que hacer que protestar contra algo que no podían modificar, y que una lucha abierta contra esa injusticia en aquella situación no habría conseguido suprimirla, antes bien, por el contrario, habría provocado un aumento de dicha injusticia. La esclavitud era una parte esencialmente integrante del orden económico y jurídico de entonces, tanto como lo son hoy del orden jurídico económico del presente el dinero o la máquina. La protesta de una diminuta minoría contra esta institución había tenido que ser necesariamente un asunto muy académico. Pero tal protesta, en caso de haberse convertido en un programa de acción, no habría tenido otro efecto que el de debilitar la estructura total del sistema jurídico de entonces. Para los cristianos no había en absoluto otra posibilidad que la de comportarse, entre tanto, de un modo diferente, dejando intacta la estructura jurídica del Imperio Romano, es decir, eludiendo todo el problema del derecho y de la justicia. Tenían que hacer algo que más bien por de pronto reconociera aquella estructura jurídica, al igual que habían reconocido el Es-

tado Romano como servidor de Dios, y el Derecho Romano como estando al servicio del bien contra el mal. Esta justicia relativa, a pesar de incluir dentro de sí algo tan extraordinariamente injusto como la esclavitud, era reconocida por razón del servicio que prestaba al orden. Por eso, San Pablo devolvió el esclavo a su señor, por eso reconoció a éste un derecho eventual a una indemnización de daños y perjuicios; por eso no mandó a Filemón que libertara al esclavo. Todo esto sigue exactamente la misma línea que el famoso capítulo XII de la *Epístola a los Romanos*, con su reconocimiento del Estado y de su poder armado. Se ha de reconocer el orden que existe en un determinado lugar y en un cierto tiempo, que constituye un orden de hecho, aunque sea un orden en parte sólo relativamente justo, e incluso en parte un orden muy injusto; se le ha de reconocer, en tanto que no se le pueda sustituir por un orden más justo, el cual resulte igualmente eficaz en su función ordenadora. No es tarea de la comunidad cristiana el intentar derribar por sí y ante sí cualquier cosa de los sectores del orden establecido proclamando postulados abstractos de justicia.

Ahora bien, la situación cambia naturalmente por completo en el momento en que la cristiandad se ha convertido en un factor decisivo para la configuración del orden público, tal y como sucedió desde Constantino. Entonces el cristiano ya no es tan sólo objeto del orden jurídico, sino que al mismo tiempo es un sujeto dentro de éste. Por eso entonces el cristiano tiene ya una responsabilidad por el contenido del orden jurídico. Claro que, incluso en tal caso, el cristiano tendrá que renunciar a la pretensión de llevar a cabo el programa entero de una doctrina absoluta de la justicia, porque reconocerá la infertilidad y el peligro de un fanatismo tal; pero, no obstante, trabajará con toda energía para conseguir una realización siempre progresiva de una mejor justicia. Precisamente por eso no perderá nunca de vista los dos puntos siguientes: lo verdaderamente justo del orden de la Creación, y las modificaciones necesarias que la realidad dada históricamente impone al cumplimiento de aquél. Pues sabrá que no el olvido de la realidad, sino sólo la clara comprensión y la debida consideración de ésta lleva al cumplimiento de la justicia; mientras que, por el contrario, los postulados abstractos de la justicia, incluso cuando

se la proclame con un supuesto *pathos* profético en nombre de Dios, todavía no ha llevado nunca ni siquiera al más pequeño éxito. Otra cosa es actuar como predicador de la ley de Dios, para despertar la conciencia del individuo: quien quiera hacer esto nunca podrá ser suficientemente absoluto en su pretensión. Pero el proclamar postulados para la configuración del orden humano de la justicia es algo por completo diferente: quien se dedique a esta tarea nunca podrá ser suficientemente realista. Ahora bien, realista lo es tan sólo aquel que nunca olvida los fundamentos de la justicia verdadera y conforme con la Creación, más allá de la realidad dada.