

JUSTICIA

I. Sagrada Escritura (justicia y justificación)

II. Justicia (como virtud)

I. *Sagrada Escritura (justicia y justificación)*

1. *AT.* a) *Estudio etimológico.* El precedente hebreo del concepto bíblico de δικαιοσύνη, que traduciremos —aunque de un modo impreciso— por los términos «justicia» o «justificación», aparece en la forma sustantiva *sdq* (raíz común a todas las lenguas semitas), sobre todo en los términos קִדְּשׁ/הִקְדִּישׁ.

No ha sido posible hasta ahora determinar un significado fundamental de la raíz *sdq* que sea aceptado universalmente y etimológicamente sostenible, a pesar de los numerosos —a veces opuestos— intentos de solución. El sentido original, en forma de un significado fundamental «sensible», nos resulta inalcanzable. Aunque se han propuesto diversas soluciones (por ejemplo, L. Diestel: *sdq* = recto, fiel, justo, exacto; E. Kautzsch: *sdq* = además de rectitud, solidez, dureza, conformidad con la norma; G. Wildeboer: *sdq* = vencer), ninguna de ellas puede reivindicar para sí la pretensión de ser la única válida.

b) *Fases de la evolución.* E. Kautzsch fue el primero en decidirse expresamente por el postulado de una prioridad temporal (y en cuanto al contenido) del uso jurídico de *sdq* como anterior al sentido ético o teológico de la raíz que nos ocupa. Esta concepción, que establece una evolución a través de las etapas jurídica, ética, teocrática y religiosa, fue defendida —a pesar de su carácter artificial— cada vez con mayor aceptación. No obstante, son cada vez más fuertes las objeciones suscitadas contra ella. La postura contraria más categórica aduce la investigación recentísima de K. Koch, quien estudia el grupo lingüístico *sdq* desde el punto de vista de su historia y tradición. Según Koch, קִדְּשׁ jamás ha estado limitado a la esfera jurídica, sino que a lo sumo fue *también* utilizado en tal contexto.

El uso más antiguo, asequible a nosotros, de *sédeq/sedaqá* parece confirmarlo plenamente. Las *sedaqôt* («justicias») de que habla el cántico de Débora en Jue 5,11 no significan actos judiciales, sino acciones salvíficas guerreras y salvadoras de Yahvé para con su pueblo. El significado de «salvación» para *sédeq/sedaqá* no es, pues, tardío. Los círculos comunitarios en implicación mutua —de los hombres entre sí y de los hombres con Dios—, que en los comienzos de → Israel se hallaban aún bajo el signo de una «primitiva pansacralidad» (G. von Rad), se consideran al mismo tiempo obligados siempre a la *sedaqá* como a una acción salvífica de Yahvé en y frente a Israel: *sédeq/sedaqá* pasan a significar la fidelidad comunitaria en sentido más amplio y extenso (→ alianza).

De los *profetas anteriores al destierro* se puede decir aproximadamente lo mismo: tampoco ellos emplean la raíz en cuestión para designar la relación

del hombre con una norma jurídica, sino la relación con el Dios de la alianza, el cual es siempre fiel con la comunidad. La rectitud del pueblo y el don salvífico de Dios son inseparables. Esta línea, de una importancia inmensa, se continúa en los salmos y en los cánticos del Deutero-Isaías.

La creación, la realeza divina y la *sédeq/sedaqá* aparecen estrechamente unidas en los *salmos*. El orante invoca y alaba la *sedaqá* de Yahvé con la esperanza de verse libre del enemigo y de la necesidad (Sal 17,15; 22,32; 31,2; 71,2; 143,1.11, etc.), de obtener la justicia (Sal 5,9; 51,16) y la → vida (Sal 119,40; 143,11); la *sedaqá* es el manantial de la → salvación. En ninguno de los textos aparece en primer término la idea de → retribución, como tampoco la idea de mérito o galardón. El frecuente paralelismo de *sedaqá* y *hésed* («benevolencia», → «gracia»; cf. sobre todo Sal 33,5; 103,17) subraya con la máxima claridad este hecho.

Aplicado a los hombres, el concepto de *saddîq* y su *sedaqá* aparece en los salmos referido siempre a la figura de un «*saddîq* paradigmático» (G. von Rad). Sólo así se entenderá la sorprendente naturalidad con que los autores del AT formulan ciertas afirmaciones laudatorias de sí mismos (Sal 119), a la vez que evitan atribuir al hombre la *sedaqá* (Sal 143,2). Sobre todo tiene una gran importancia el hecho de que la *sedaqá* no es concebida nunca como la quinta esencia de la «virtud», sino siempre como la correspondencia de una relación mutua: por parte de Yahvé, como demostración de su benevolencia; por parte del hombre, como posesión serena en sus relaciones —sobre todo culturales— con Yahvé.

En el *Deutero-Isaías*, el concepto de *sédeq/sedaqá* se convierte en el «paréntesis que abarca» toda la actuación salvífica divina (W. Eichrodt). También aquí Dios es «justo» porque mantiene su palabra y es el salvador de su pueblo (Is 51,8; 56,1, etc.). La escuela del exilio efectuó, sin embargo, una importante ampliación universalista de aquel concepto, pero sin abandonar el terreno de la auténtica idea de alianza. Para los desterrados, el Dios de la alianza y el Señor del universo son idénticos de una manera especialmente intensa: paralelamente al restablecimiento benévolo del pueblo de la alianza, éste espera también el establecimiento de una soberanía de Yahvé que abarque el universo (→ reino de Dios). La *sedaqá* de Yahvé —y también la del hombre elegido por él— será signo y soporte de ambas realidades (cf. sobre todo Is 41,2s; 45,8; 46,12-13; 51,1-8, etc.). Los vocablos que nos ocupan pasan a convertirse ahora en un singular tópico escatológico.

Los *textos legislativos* y la *literatura sapiencial* muestran con especial claridad que no es posible pasar por alto en toda esta problemática el aspecto ético, la exigencia religioso-moral que va incluida, ya desde el principio, en el concepto israelítico de *sdq*. Pero precisamente cuando es exigida o predicada del hombre tal *sédeq/sedaqá*, se descubre la conexión íntima de la *sedaqá* de las leyes «humanas» con lo comprobado hasta ahora: los mandamientos de Yahvé no son *el* medio, sino *un* medio, entre muchos otros, de comunicación del *sédeq* (K. Koch). Por el contrario, *sédeq/sedaqá* puede designar todo aquello que coincide con las exigencias de la relación comunitaria, cuya norma pública y privada, sagrada y «profana» es precisamente *sédeq/sedaqá*.

Así encontramos utilizados estos términos en relación con las pesas y medidas (Lv 19,36), con «las lluvias en el tiempo oportuno» (Jl 2,23) y —como es lógico— principalmente con la administración de la justicia.

El aspecto ético de la *sedaqá* aparece en las narraciones más antiguas (por ejemplo, 2 Sm 12 y 2 Sm 16), así como en los pasajes más recientes de la literatura sapiencial (por ejemplo, Prov 1,3; Eclo 25,26). No obstante, jamás se identifica plenamente con el pensamiento legal o estrictamente jurídico. Lo que A. H. van der Weijden afirmaba para los salmos tiene igual vigencia para el contexto legal: «Sería demasiado prematuro atribuir al término *sédeq* un sentido que parece responder a su empleo en una parte de los textos, pero que no aclara suficientemente otros pasajes. Tal es el caso clarísimo de la reducción del *sédeq* al ámbito de estricta justicia. Por el contrario, la concepción que vincula el *sédeq* a la moralidad en general parece hacer justicia, por todos conceptos, al uso lingüístico».

c) *Características fundamentales.* Resumamos los rasgos fundamentales de este término veterotestamentario, hasta aquí expuestos de un modo general.

α) *Sédeq/sedaqá* no es una realidad forense. Referida a Yahvé o a los hombres, en ningún caso puede ser explicada adecuadamente con imágenes jurídicas ni puesta en relación con ideas de castigo. *Sédeq/sedaqá* abarca, por el contrario, toda la vida de los israelitas, su existencia en relación mutua, pero sobre todo existencia con Yahvé, y hay motivos sólidos para describirla por medio de una terminología cültica mejor que jurídica.

β) *Sédeq/sedaqá* es un concepto que expresa una relación, y como tal, sólo puede ser rectamente entendido a partir de la idea de alianza. En muchos casos podrá ser traducido por el término «fidelidad comunitaria» (K. H. Fahlgren). *Sédeq/sedaqá* no constituye, pues, una exigencia abstracta, como tampoco una mera propiedad o forma de comportamiento, sino un dar y tomar que corresponde a la capacidad y lugar que ocupa cada uno en la comunidad de la alianza, un continuo «estar-en-relación» que recibe toda su plenitud de contenido de la idea de alianza (J. M. Fiedler). Así como la fidelidad amorosa y conforme a la alianza de Yahvé se exterioriza en su «justicia», así también «la actitud justa» que es ejercitada o exigida entre los hombres está determinada por la fidelidad comunitaria en la misma alianza.

γ) *Sédeq/sedaqá* no se puede traducir en nuestro lenguaje por una expresión adecuada; *sédeq/sedaqá* es ambivalente: desde sus comienzos este término presenta un doble significado y contenido que se condicionan mutuamente: salvación y comportamiento justo. Es decisivo el hecho de que ambos aspectos se presentan siempre unidos, aunque en cada caso concreto el acento puede recaer con más fuerza sobre uno de ellos.

La razón de este hecho se basa evidentemente en la estructura peculiar del pensamiento semítico. En este sentido ha sido propuesta recientemente —además de las teorías existentes hasta ahora, basadas en el concepto de relación (desde H. Cremer) y en el parentesco con la idea de alianza (sobre todo, desde J. Pedersen)— una explicación quizá más plausible y adecuada: *sédeq/sedaqá* constituye propiamente un *ámbito*. El entrar en este ámbito

por medio de una acción significa ampliarlo; el encontrarse situado en él implica experimentar su poder (salvación). En consecuencia, es imposible distinguir ya, en la esfera del AT, entre la *sedaqá* divina y la humana: «el *sédeq* no está en el hombre, sino que el hombre está en el *sédeq*» (K. Koch).

El hombre se siente acogido en el *sédeq* (salvación) de Yahvé por misericordia y al mismo tiempo obligado a vivir también en el *sédeq* (recto comportamiento). De este modo, *sédeq/sedaqá* abarca para el israelita ambas cosas: salvación y acción. Por eso, la traducción más acertada, según ha propuesto K. Koch, parece ser la de «acción salvífica», en la que aparecen ambos aspectos: la acción salvadora por parte de Yahvé y la consiguiente acción saludable del hombre.

d) *Δικαιοσύνη* en los LXX. Por muy diferente que sea la significación original del término griego en relación con nuestros vocablos «justicia/justificación», es también claro que el concepto, en el griego profano, ya desde el principio se halla íntimamente vinculado tanto a la esfera jurídico-civil como a la ético-moral. Significa generalmente la → virtud de la coexistencia humana sin más, y como tal, siempre se halla subordinada al concepto fundamental de la antropología griega, la *ἀρετή*; pero está al mismo tiempo en estrecha relación con la «polis», el lugar social de toda coexistencia (→ comunidad). Todo un mundo separa este concepto, orientado principalmente hacia lo ético-social, del horizonte exclusivamente religioso que abarca el concepto semítico *sdq*.

El problema planteado por la primera aparición bíblica de la *δικαιοσύνη* en los LXX puede formularse brevemente así: ¿Incluye todavía la *δικαιοσύνη* —aunque sea «griega» por su forma— el contenido semítico-bíblico de *sédeq/sedaqá*, o bien, al ser traducido este término a otra lengua, ha tenido lugar —quizá intencionadamente— una decisiva helenización de su significado? Las posiciones sumamente diversas que han sido adoptadas todavía en época reciente demuestran la dificultad que implica la respuesta a esta cuestión. A. Descamps se ha pronunciado en diversas ocasiones por la sospecha de una intensa helenización en los LXX, también en cuanto al contenido de la *δικαιοσύνη*. H. Cazelles —por parte católica— y J. M. Fiedler —por parte protestante— se han opuesto expresamente a esta tesis presentando como probable la posibilidad contraria de una hebreización del concepto griego.

דָּקָא/הִקָּדָא es traducido, por lo general, en los LXX por *δικαιοσύνη*. Apenas puede extrañarnos, a primera vista, el hecho de que además, y ocasionalmente, sea traducido por *δικαίωμα* y sobre todo por *ἔλεος* y *ἐλεημοσύνη* (cf., por ejemplo, 2 Sm 19,25; Dt 6,25; Sal 23,5; Is 1,27; Dn 4, 24, etc.), si se tiene en cuenta la complejidad del concepto semítico *sdq*. Por eso es tanto más importante el hecho decisivo de que el término *δικαιοσύνη* represente en muchos casos la versión de conceptos afines y con frecuencia sinónimos de la *sedaqá* veterotestamentaria: *Δικαιοσύνη* aparece como traducción de *אֱמֶת*, *מִשְׁפָּט*; *דָּקָא* (citas en G. Schrenk). Tales versiones se sitúan necesariamente al margen del pensamiento griego.

Así, pues, la *δικαιοσύνη* ha mantenido claramente la significación típica

del AT, incluso en los casos en que —como sucede generalmente— es traducción de *sedaqá*. En los LXX constituye, por tanto, una prolongación del grupo semítico *sdq*. No se puede hablar de una tendencia fuertemente restrictiva de esta δικαιοσύνη en el sentido de la ἀρετή griega, ni tampoco de una acentuación del sentido salvífico propio del AT, cosa que se ha afirmado en ciertas ocasiones, pero que también se ha rechazado con razón.

2. NT. a) *Consideraciones previas*. Los resultados de la investigación histórica sobre el significado de este término en la literatura extracanónica del judaísmo tardío y del rabinismo se oponen a la suposición de que la noción de «justicia» expresada en los escritos semitas del AT y mantenida en los LXX se prolongó en el NT sin recibir una formulación nueva y definida. Los matices y los desplazamientos de acento que *sédeq/sedaqá* y δικαιοσύνη recibieron en el judaísmo tardío son muy importantes.

Por una parte, los escritos del judaísmo de la diáspora (Libros Sibilinos, carta de Aristeas, Aristóbulo, libro IV de los Macabeos, pero sobre todo Filón y Josefo) toman su noción de «justicia» principalmente de la doctrina extrabíblica greco-helenística acerca de las virtudes; por otra, la literatura apócrifa de origen palestinese (libro etiópico de Henoc, libro de los Jubileos, libro IV de Esdras, Salmos de Salomón y, sobre todo, el importante grupo de Qumrán) continúa de un modo consecuente —peligrosamente consecuente— la línea del antiguo significado: nos encontramos frente a una actitud práctica acerca del recto comportamiento que busca ciertamente conseguir el don de la salvación, pero que está en peligro de desligarse de éste al ser concebida como justicia autónoma por las obras, evolución que llega a su pleno desarrollo principalmente en la época rabínica.

En el uso rabínico alcanza la *sedaqá* su punto culminante —específico del judaísmo tardío— en lo que se refiere a empobrecimiento y unilateralismo: adquiere entonces el sentido exclusivo de «beneficencia», «limosna», «obra buena». Esta evolución es significativa e interesante: significativa, en el sentido de que ahora se prescinde en absoluto de la *sedaqá* de Dios, mientras que la del hombre es reducida exclusivamente a la asociación עשה צדקה (= *hacer justicia*), a la dispensación de la limosna, que es considerada como el cumplimiento más importante y más meritorio de los preceptos; interesante, en el sentido de que precisamente la significación veterotestamentaria de «salvación», «auxilio», etc., hace posible que *sedaqá* pueda significar «limosna» y «obra caritativa».

Pero, generalmente, la *sedaqá* encuentra su papel unilateral como término técnico —en el sentido de «dar limosna» o de «obra buena»— bajo el impulso de una reducción parcial de las relaciones del hombre con Dios al plano de la ética; relaciones que se centran en el cumplimiento legalista de los preceptos y en la esperanza del mérito y del galardón vinculados a aquél (→ ley). A pesar de todo, la *sedaqá* del rabinismo permanece claramente ligada, al mismo tiempo, a uno de los rasgos esenciales que posee en la Biblia: vuelve a ser ahora la síntesis de la actitud recta, agradable a Dios y —aunque orientada hacia el mérito y la retribución— sólo inteligible como precepto

a partir de la exigencia del Dios de la alianza que se hace presente en aquél.

b) *Δικαιοσύνη en el Corpus Paulinum*. No es el término como tal, sino su reestructuración intrínseca y radical por parte de → Pablo, lo que hace posible que la *δικαιοσύνη* se convierta en un concepto central de la predicación del Apóstol y, al mismo tiempo, en la base principal de su polémica con el judaísmo. Pablo no rechaza sin más este término fundamental de la soteriología judía contemporánea, sino que reflexiona sobre él a la luz de la cruz de Cristo (→ Jesucristo) y lo libera de la *καύχησις* de una religión autónoma de la ley para introducirlo en su teología una vez reelaborado radicalmente —es decir, cristológicamente—. Sólo así consigue —oponiéndose también a ciertos malentendidos de las jóvenes comunidades cristianas respecto al judaísmo— aquella demostración, genial ya desde el punto de vista de la terminología, de que hay continuidad y, al mismo tiempo, discontinuidad entre la religión del pueblo de Israel y las enseñanzas de Cristo: el mismo punto central de la controversia se convierte en el arma más eficaz. Pablo pudo y debió echar mano para ello de los elementos esenciales de la concepción veterotestamentaria y de su legítimo desarrollo ulterior precristiano, para el que *sédeq/sedaqá* o *δικαιοσύνη* seguía incluyendo la «salvación» y el «recto comportamiento», la justicia de Dios y la del hombre, la justicia y la justificación, aunque de un modo libre y, en todo caso, desde una perspectiva distinta de la que aparece expresamente en la teología de Pablo, pero —y esto es lo decisivo— abierta al nuevo contenido cristiano.

α) *Δικαιοσύνη θεοῦ*. El hecho de que, dentro del *Corpus Paulinum*, esta fórmula, tan decisiva para Pablo, sólo aparezca —fuera de una excepción (2 Cor 5,21)— en la carta a los Romanos (Rom 1,17; 3,5.21s.25s; 10,3) encuentra, gracias a un estudio estadístico, una interesante explicación: el empleo de los términos procedentes de la raíz *δικ-* (*δίκαιος*, *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦν*, *δικαίωσις*) se centra fundamentalmente en torno a la carta a los Romanos (donde se encuentran 33 de las 57 alusiones a la *δικαιοσύνη*) y en la epístola a los Gálatas. Es aquí, por tanto —en correspondencia con el tema de las epístolas y sus vértices teológicos (Rom 3,21-28; Gál 2,15-21)—, donde debió de cristalizar la terminología de la doctrina paulina sobre la salvación y la justificación.

Los múltiples sentidos de la fórmula paulina *δικαιοσύνη θεοῦ* pueden resumirse así: la *δικαιοσύνη* no es para Pablo otra cosa que la actuación salvífica amorosa de Dios —sentido que iba vinculado al mismo concepto en el AT—, pero que ahora, en este eón, se ha hecho efectiva en la historia en su siervo Jesucristo y —por medio de su cruz y su resurrección (→ resurrección de Jesús)— en nosotros que creemos en él (Rom 3,21-28; → fe). Como tal, esta justicia de Dios constituye el «lugar» de la esencia divina «de donde tiene su origen y su continuación la intervención salvadora por medio de Jesucristo» (O. Kuss). Con ello se afirma que esta *δικαιοσύνη*, al igual que en el AT, no consiste en una «propiedad de Dios en sentido estático, sino en la actuación dinámica del Dios misericordioso (Rom 1,7: *ἀποκαλύπτεται*; 3,25s: *ἔνδειξις*) que incluye siempre su «efecto» propio, la «justicia» otorgada graciosamente al hombre por medio de la cruz de Jesús,

es decir, el «estado de gracia» (Rom 3,26; 2 Cor 5,21; Flp 3,9, etc.; → gracia). Dios es δικαιοσύνη y dispensa δικαιοσύνη; el hombre la recibe y es así, en cuanto justificado, y no de otro modo, justo.

β) *Justicia y justificación.* El empleo de este término, que aparece en otras ocasiones distintas al margen de la fórmula propia δικαιοσύνη θεοῦ, y sobre todo la íntima conexión entre la doctrina paulina de la justificación y todas las afirmaciones de la δικαιοσύνη demuestran que, en definitiva, toda «justicia» del hombre no puede ser otra cosa que la justicia divina otorgada a éste graciosamente. Justicia y justificación son idénticas para Pablo y constituyen únicamente diversos aspectos de la misma realidad: de la gracia de Dios que actúa en nosotros por medio de la cruz y la resurrección de Jesús (justificación) y que permanece activa en nosotros (justicia). Es significativo el hecho de que, en Pablo, el término técnico δικαίωσις sólo aparezca dos veces aplicado a la justificación (Rom 4,25; 5,18); pero, como tal, en cuanto contradistinto del concepto δικαιοσύνη, no encierra gran importancia. La justificación equivale para Pablo a «alcanzar justicia» (Rom 9,30), es decir, «a ser justificado» (δικαιοῦσθαι: por ejemplo, Rom 3,20.24; 5,1; Gál 2,16, etc.). Justificación y justicia (como «fruto» de aquélla) no se pueden separar mutuamente (L. Cerfaux).

El justo, en el pensamiento del Apóstol, es y permanece justo en tanto en cuanto se entrega en todo momento, por la fe en Jesucristo, a la gracia justificante de la cruz, donde se sitúa el lugar histórico de la δικαιοσύνη θεοῦ (Rom 3,25s; Gál 3,13s). Llegamos así al fondo cristológico de toda la soteriología paulina, la cual constituye precisamente lo nuevo de la teología de Pablo en contraposición a la doctrina judía de la salvación: justificación y justicia han dejado de ser ya meras realidades futuras, puramente escatológicas, para convertirse «ahora» (Rom 3,21: νυνὶ δέ) en dones para el hombre pecador (Rom 4,5), por medio de la cruz de Cristo. La condición única, pero decisiva por parte del hombre para participar en la gracia justificante de la cruz, es la sumisión por la fe a la obra redentora de Jesús (Rom 1,17; 3,22.28; Gál 3,11-13) y la renuncia radical a la autonomía de la ley (cf. sobre todo Rom 3,28; 4,24; Gál 2,15-21; 3,11; 5,11). Con Jesucristo ha irrumpido un nuevo orden de gracia en este eón, el cual es así también comienzo del eón futuro. Sólo la fe en Jesucristo, nuestra δικαιοσύνη (1 Cor 1,30; Flp 3,9; cf. Rom 5,19; 2 Cor 5,21), nos abre el acceso a este eón.

γ) *Justicia y → juicio.* Aparte otros numerosos textos (por ejemplo, 2 Cor 5,10; Gál 6,7-10, etc.), las frecuentes formas futuras de δικαιοῦν (Rom 2,13; 3,20.30, etc.), así como la clara designación de la δικαιοσύνη como esperanza (Gál 5,5), demuestran que, para Pablo, además de la justificación por la gracia, entendida como realidad presente, sigue existiendo el juicio final según las obras, sin que entre ambos aspectos exista contradicción interna. La δικαιοσύνη presente remite a la δικαιοσύνη del juicio final como confirmación de la gracia. La presencia de la salvación implica un futuro de la misma, en cuanto que la justificación es la misma gracia distendida sobre el tiempo (G. Schrenk).

δ) *Justicia y vida cristiana.* El creyente sometido a la ley se hallaba

condenado por la misma ley a la transgresión de ésta. Tal es precisamente el sentido de la ley en la historia de la salvación (Rom 5,20; Gál 3,10.19.22): demostrar la situación sin salida en la que se halla el hombre convertido necesariamente en pecador por la ley. Pero ahora es justificado por Dios no ya el justo, sino el pecador (Rom 4,5.8), el cual es absuelto de su → pecado (Rom 6,18s.22), porque Jesús tomó sobre sí toda la culpa (Rom 5,19). La justicia ante Dios no se puede alcanzar, en consecuencia, por medio de cualquier esfuerzo o elevación moral, sino que le es otorgada sin más al creyente, precisamente porque es pecador.

Quien es así justificado, queda —según Pablo— real y auténticamente santificado (1 Cor 1,30; Ef 4,24). Al ponerse por la fe bajo la ley del Espíritu ha recibido el πνεῦμα θεοῦ (Rom 8,1-17; 8,10; → Espíritu Santo), que le capacita para superar el pecado, es decir, para vivir de un modo digno de la cruz y de su gracia (Rom 6,13s.17s.22). El imperativo de la → moralidad cristiana sigue al indicativo de la δικαιοσύνη; no viceversa. Como «fruto de la justicia» (Flp 1,11), y revestida con las «armas de la justicia» (Rom 6,13; 2 Cor 6,7), la vida del justificado se realiza no según la categoría del «como si», sino como expresión de una transformación, de una santificación «ontológica» interna. Pablo piensa siempre en un nuevo comienzo radical, como lo muestra la continua asociación de ideas entre justificación y nueva creación, según se nos presenta sobre todo en la teología del bautismo (Rom 6) o como se trasluce —desde otra perspectiva distinta— en la tipología Adán-Cristo (cf. Rom 5,12-21; 1 Cor 15,22.43-49; → bautismo; → Adán). Precisamente así queda excluida nuevamente toda καύχησις (cf. Rom 3,19; Gál 6,13). Junto a la mención de la obra del Espíritu Santo en nosotros como fundamento de toda moralidad, se sitúa la alusión a sus presupuestos: la justicia vivificante por la fe, que vino a reemplazar por Jesucristo a la justicia para la muerte por las obras de la ley.

c) *Δικαιοσύνη en otros textos no paulinos. α) Evangelios y Hechos de los Apóstoles.* Los evangelios parecen utilizar el concepto de δίκαιος en una dimensión distante a todas luces de la problemática paulina. Con libertad parecida a algunos escritos del judaísmo tardío —y también en conexión con una característica esencial de la concepción heredada del AT—, los evangelios y los Hechos consideran al hombre recto que vive según la voluntad y los preceptos de Dios como «justo», como piadoso y temeroso de Dios (Lc 2, 25; 23,50). Así como los patriarcas (Mt 23,35) o los profetas del AT (Mt 13,17; 23,29) eran justos por el cumplimiento de los mandatos divinos, así también José (Mt 1,19), Isabel (Lc 1,6), Simeón (Lc 2,25) o Cornelio (Hch 10,22) son «justos», es decir, sumisos a la voluntad de Dios y, como tales, opuestos a la categoría del pecador y del injusto (Mt 5,45).

También dentro de una vinculación al contenido veterotestamentario, aunque superando notablemente sus características, encontramos, aplicado a Jesús, el predicado δίκαιος (Hch 3,13-15; 7,52; 22,14). Tenemos que prescindir aquí de si este predicado se aplica a Jesús preferentemente como realizador (mesiánico) de la voluntad divina o como condenado y sacrificado sin culpa (y en nuestro lugar) (→ sustitución), pues el sentido ha de ser deducido

en cada caso de la función del texto correspondiente en el uso de la comunidad. Finalmente, cae también de su peso que los verdaderos discípulos de Cristo y los miembros piadosos de la comunidad llevan igualmente el título de «justos» (Mt 10,41, etc.). Es verdad que en este eón ellos se encuentran todavía mezclados entre los pecadores, tanto públicos como ocultos (Mt 13, 43.49); pero su «justicia», falsa y simulada, por estar basada en sí misma (Mt 23,27s), será confundida. Sin embargo, ellos encuentran, como auténticos cristianos —y por ello verdaderos justos—, la sentencia benévola del Juez definitivo (Mt 25,37.46, etc.).

A esta impresión general corresponde ahora —al menos según la opinión casi unánime de la exégesis católica más reciente— el empleo del sustantivo *δικαιοσύνη*. La justicia como acción recta ante Dios, como propiedad religioso-moral del hombre («justicia de la vida»), se nos presenta claramente —según dicha opinión— en el uso que hacen Mateo (3,15; 5,6.10.20; 6, 1.33; 21,32) y Lucas (1,75; cf. Hch 10,35; 13,10, etc.). No obstante, un examen comparativo de algunos intentos recientes de solución, bastante amplios, tanto de exegetas católicos como protestantes (A. Descamps; J. M. Fiedler, entre otros), pero sobre todo un análisis más profundo del contexto exegético, nos muestra que en los evangelios (sobre todo en los sinópticos) el empleo del término *δικαιοσύνη* constituye una auténtica «cruz interpretum». La respuesta habitual de que la justicia ha sido entendida aquí simple y llanamente como justicia de la vida añade nuevos y más difíciles problemas a los ya planteados.

Si se tiene en cuenta la extraña circunstancia de que —prescindiendo de Jn 16,8 y de la formulación de Lc 1,75 (cf. Hch 13,10; 10,35) claramente helenizante, aunque en su mentalidad totalmente veterotestamentaria— sólo el Evangelio de Mateo parece considerar en su justo valor el concepto de *δικαιοσύνη*; si tenemos además en cuenta que las numerosas alusiones (siete veces) que en él se hacen deben ser situadas, probablemente sin excepción, en el estrato redaccional —relativamente tardío— del autor (o círculo de autores) definitivo de este evangelio; y, finalmente, si se reconoce la posición particular, autoritaria, de tales citas —y que consiste en que aparecen, todas ellas, dentro de las «palabras de Jesús»—, de todo ello surge necesariamente la idea de que en este empleo del término abstracto *δικαιοσύνη* —que, por lo demás, es extraño a los evangelios— se trata de una reutilización consciente y teológica de un concepto que se presentaba como medio apropiado para la instrucción de la comunidad. La razón de ello descansa quizá en el hecho de que este concepto se encontró sometido a una profunda discusión por parte de tendencias opuestas (Pablo; epístola de Santiago) y representaba un paréntesis que incluía afirmaciones tales como el pasaje de Mt 6,1 (*δικαιοσύνη* = ¿limosna?) —a primera vista tan «judaizante»— y el texto —también a primera vista tan «paulinizante»— de Mt 6,33 (*justicia* = *δικαιοσύνη* θεοῦ), por citar solamente estos dos casos.

Dentro de este sentido, la *δικαιοσύνη* difícilmente se reduce a la «justicia de la vida» del hombre grato a Dios, sino que incluye dos cosas al mismo tiempo: gracia y actividad que supera con mucho la «justicia» de los fariseos

(Mt 5,20) no sólo a causa de la mayor buena voluntad de los discípulos y de los miembros de la comunidad, sino por su misma esencia, y hasta encierra en sí la referencia a la bienaventuranza del eón y la vida futura (Mt 5,6.10).

β) *Epístolas católicas*. El cuadro es aquí muy diferente. Junto a un mayor número de alusiones que se sitúan muy próximas al empleo bastante libre que hemos señalado, y en las cuales aparecen el justo (también Cristo, el «justo») como sometido a la voluntad de Dios y la justicia como la acción recta agradable a Dios (1 Pe 3,12.14.18; 2 Pe 2,5.21; 1 Jn 2,29; 3,7.10, etc.), encontramos también ciertos pasajes que parecen incluir una referencia a la acción salvífica y redentora de Cristo (1 Pe 2,24; 1 Jn 2,1) y por ello exceden el límite de esta concepción.

La problemática en torno a la justicia y la justificación se presenta en la epístola de Santiago de un modo que llama la atención, pero al mismo tiempo con una intensidad tanto más apasionada y que hasta llega a producir perplejidad. Si Pablo afirmaba que «el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley» (Rom 3,28), aquí se dice —en una formulación, al parecer, diametralmente opuesta, pero referida directamente al mismo problema— que «por las obras, y no por la fe solamente, se justifica el hombre» (Sant 2, 24). ¿Hay, por tanto, contradicción entre la epístola de Santiago y el auténtico Pablo? (una pregunta a la que Lutero —y con él la teología de la Reforma— creyó durante largo tiempo que debía dar una respuesta afirmativa y que condujo, en consecuencia, a la impugnación de la canonicidad de toda la carta de Santiago [→ canon]). Indudablemente, Pablo y Santiago polemizan en contra de dos opiniones contrarias. No polemizan, sin embargo, el uno en contra del otro, ni tampoco se excluyen mutuamente. Pablo luchaba con toda su energía contra una desvalorización judaizante de la acción salvífica de la cruz de Cristo, que intentaba mantener la fe y el mérito unido a las obras de la ley del AT. Santiago polemiza contra un cristianismo que ha caído en la laxitud moral, que se halla orientado únicamente hacia el culto y que cree poder encontrar respaldo, para su justificación, en un paulinismo convertido en tópico (F. Mussner). No niega Santiago la importancia de la fe, que constituye para él más bien un presupuesto evidente. Pero para el que se encuentra ya justificado por la fe en Cristo crucificado y resucitado, Santiago no deja abierta otra alternativa que la que exige una opción entre la fe y las obras. Para Santiago, como para Pablo, las obras del → amor son la prueba de una fe viva (cf. Gál 5,6), y la fe se hace perfecta por las obras (Sant 2, 22).

1. F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten*, Münster 1915; H. Fuchs, *Das alttestamentliche Begriffsverhältnis von Gerechtigkeit und Gnade: Christentum und Wissenschaft* 3 (1927) 101-118, 149-158; K. H. Fahlgren, *Sedaka nabestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, Upsala 1932; G. Schrenk, Δίκη: ThW II (1935) 180-229; A. Descamps, *La justice de Dieu dans la Bible grecque: Studia Hellenistica* 5 (1948) 69-92; A. Descamps, *Justice et justification: DBS* IV (1949) 1417-1460; H. Cazelles, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament: RB* 58 (1951) 169-188; A. H. van der Weijden, *Die «Gerechtigkeit» in den Psalmen*, Nimega 1952; K. Koch, *SDQ im Alten Testament. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung. Diss.*, Heidelberg 1953; J. M.

Fiedler, *Der Begriff der δικαιοσύνη im Evangelium des Matthäus, auf seine Grundlagen untersucht. Diss.*, Halle 1957; G. von Rad, «Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen: *Theologische Bücherei* 8 (1958) 225-247; E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*: *ZThK* 58 (1961) 367-378.

2. A. Descamps, *Le christianisme comme justice dans le premier évangile*: *ETHL* 22 (1946) 5-33; A. Descamps *Justice et justification*: *DBS* IV (1949) 1460-1510; A. Descamps, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Lovaina 1950; A. Oepke, *Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus in neuer Beleuchtung*: *ThLZ* 78 (1953) 257-264; J. Dupont, *Les béatitudes*, Lovaina-Brujas 1954; H. H. Schrey, *Gerechtigkeit in biblischer Sicht*: *Gerechtigkeit in biblischer Sicht. Eine ökumenische Studie zur Rechtstheologie* (ed. por H. Walz-H. H. Schrey) Zurich 1955, 52-146; O. Kuss, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1957 (1. Lieferung); R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, Leiden 1957; W. Grundmann, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*: *Revue de Qumran* 2 (1960) 237-259; E. Käsemann, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*: *ZThK* 5 (1961) 366-378; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Gotinga 1962; C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, Gotinga 1964; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Gotinga 1965; Fr. Nötscher y P. Blaesert, *Giustizia*: *Dizionario di teologia biblica* (Brescia 1969) 615-636; C. Gancho, *Giustizia*: *Enciclopedia della Bibbia* (Turín 1970) 1291-1294; K. Berger, *Justicia* I: *SM* IV (1973) 162-169.

W. MANN

II. *Justicia (como virtud)*

1. Justicia es la actitud en virtud de la cual se reconoce a cada uno su derecho, con una voluntad estable y permanente. Esta definición, que procede de Tomás de Aquino, pertenece al patrimonio común de los antiguos; la encontramos, en formulaciones más o menos idénticas, en Platón, Aristóteles, Ambrosio, Agustín y en el *Corpus Iuris Civilis*. En ella se afirma, sobre todo, la precedencia del derecho con respecto a la justicia, es decir, el hecho de que existe alguien a quien corresponde algo como «suyo» (*suum*). En consecuencia, el acto de la justicia es secundario y subordinado; es una respuesta al título jurídico que posee el otro. Quien no reconoce que el prójimo tiene algún derecho —y derecho inalienable, es decir, de tal manera que cualquiera que entre en relación con él habrá de concedérselo o negárselo— no reconoce precisamente el deber de la justicia. Resulta, pues, necesario poner en claro, *antes* de toda discusión sobre el tema, qué es lo justo en cada caso concreto, así como el hecho de que hay algo que es debido al hombre de un modo inalienable y por qué le es debido. Pero esto presupone que se posee una concepción del → hombre. Ahora bien, si los «derechos del hombre» se entienden de manera que su fundamento último esté constituido por la → naturaleza humana —por ejemplo, por su carácter espiritual o su personalidad (→ persona)—, tal fundamentación de la obligación de la justicia no sería suficiente, como lo prueban la teoría y la práctica de toda tiranía. Por el contrario, deberemos tener presente que, si cada hombre posee un derecho inalienable, ello obedece a que éste, como persona, ha sido creado por → Dios. «Tenemos un regente santo y todo lo que él ha dado a los

hombres como santo constituye el derecho de los hombres» (Kant, *Vorlesung über Ethik* [editado por P. Menzer], Berlín 1925, 245).

La justicia dice relación al otro: *iustitia est ad alterum*. Esta idea implica diversos aspectos que no son evidentes de por sí; así, por ejemplo, su diferencia con el → amor: el amado no es propiamente «otro cualquiera», por eso no predominan las exigencias de la justicia en las relaciones entre los que se aman. Ser justo significa reconocer un derecho cuando no se puede amar, afirmar al otro en su ser contradistinto y ayudarle en aquello que le es debido. Con ello se afirma, al mismo tiempo, que la justicia se realiza principalmente en una acción *externa*, pues no existe acceso al otro por medio de la mera intención. En esto se diferencia la justicia de todas las demás → virtudes morales. «En el ámbito de lo justo y lo injusto importa sobre todo lo que el hombre realiza exteriormente» (Tomás de Aquino, *Eth. Nic.* V, 1, n.º 886). A ello responde el hecho de que toda acción externa se halla sometida a las normas de la justicia, porque por su naturaleza afecta siempre a los demás y encierra una importancia social (→ comunidad); toda acción externa es justa o injusta. Es claro, por tanto, que en el ámbito de la justicia puede existir algo así como una separación entre la acción y la intención; es posible que uno *haga* algo objetivamente justo o injusto sin *ser* él mismo justo o injusto. Tal distinción no tendría sentido aplicada a las restantes virtudes morales. Por otra parte, naturalmente, sólo puede hablarse de la *virtud* de la justicia cuando la acción exterior justa procede de una actitud interior que tiende a dar a cada uno lo suyo. Entre las virtudes morales en sentido estricto, la justicia es la que ocupa el grado supremo: «Sobre todo a causa de su justicia son llamados 'buenos' los hombres» (Cicerón, *De Off.*, 1,7). Por el contrario, la injusticia constituye la peor perversión del hombre en el plano de la moral natural.

2. La distinción —introducida y establecida por primera vez por Aristóteles— entre tres *formas fundamentales* de justicia ha entrado en la corriente de la tradición. Se basa en la consideración de la vida común como determinada por las siguientes relaciones fundamentales: la relación del individuo con otros individuos (*ordo partium ad partes*), la relación del conjunto social con el individuo (*ordo totius ad partes*), la relación del individuo con el conjunto social (*ordo partium ad totum*). A estas tres estructuras básicas se subordinan, como formas correspondientes a cada → orden, las tres especies principales de justicia: la justicia conmutativa (en la cual va implicada la idea de permuta, contrato o acuerdo), que regula las relaciones de los individuos entre sí; la justicia distributiva, que ordena las relaciones de la comunidad como tal con los individuos miembros de aquélla; la justicia legal, que es la norma de las relaciones del individuo con el conjunto social.

Es claro que los presupuestos que dan pie a esta división son rechazados tanto por un individualismo consecuente como por el colectivismo; para el primero, la única forma razonable de justicia sería la justicia contractual o conmutativa, mientras que el segundo niega al individuo como sujeto de derecho propio. Pero, en realidad, es preciso reconocer esta triple estructura

social y sus correspondientes formas subordinadas de justicia si no se quiere falsear de antemano la realidad polifacética que se esconde tras el doble concepto usual de «individuo y comunidad».

Es interesante el hecho de que Tomás de Aquino, en su amplio tratado acerca de la justicia, califique sin más con el nombre de «restitución» (*restitutio*) al acto de la *justicia conmutativa* tal como se realiza sobre todo en el acuerdo de intereses, en los contratos que se dan en la vida comunitaria cotidiana. Esto no parece significar que en el mundo de oposición de intereses, de la lucha por el poder y contra el hambre, constituya la injusticia un estado con el que hay que contar de antemano y con el que uno se encuentra de ordinario, y cuya salvación y ordenación «posterior» deberá ser obra y efecto de la *iustitia commutativa*; en cambio, sí parece que ello hace referencia a que el estado de un verdadero acuerdo en la comunidad humana no es algo que se puede conseguir de una vez para siempre, sino que, por el contrario, habrá de realizarse en un proceso indefinido de constante equilibrio del orden incesantemente perturbado.

La *justicia distributiva* obliga principalmente a aquel que posee, en algún sentido, → poder y autoridad; es la justicia de aquel que tiene que administrar el bien común, tanto en el → Estado como en la familia, en la escuela, en la empresa, en el ejército, etc. Sin embargo, hay que afirmar que el estado o el soberano político es, en un sentido original y único, el administrador del bien común y, por ello, el sujeto de la justicia distributiva. La justicia distributiva consiste en dar al individuo íntegramente lo que le es debido por parte del conjunto social, es decir, la participación que le corresponde en el bien común. Esto implica mucho más que la repartición justa del «producto social» material; implica también, por ejemplo, la obligación de dar posibilidad al individuo de colaborar, con → libertad y según su propio modo de ser, en la realización de aquellos bienes espirituales y morales que constituyen el fin de la comunidad humana. La exigencia, sin embargo, contenida en la justicia distributiva no obliga solamente a aquel que ejerce el poder y la autoridad en nombre de una sociedad, sino también a los individuos como miembros de esa sociedad; también el individuo, por tanto, puede y debe ser justo en el marco de la justicia distributiva, sobre todo procurando hallarse expresamente de acuerdo con lo que ha sido dispuesto por el poder político en verdadero interés del conjunto social. Por este medio participa también el individuo de la justicia distributiva, por la cual únicamente existen y se mantienen en orden los estados. El orden auténtico de la sociedad presupone no sólo la existencia de individuos con las cualidades necesarias para los cargos de gobierno, sino también una determinada constitución interna del pueblo, en virtud de la cual da su aprobación a la justa administración del bien común. Tiene plena actualidad este pensamiento de Yorck von Wartenburg: «Sólo un puño cerrado puede mantener unidos los átomos de arena. El complemento es la tiranía».

A la *justicia legal*, que se refiere a la obligación del individuo para con la sociedad, se ordenan en primer lugar los actos sociales en sentido estricto, los que tienden expresamente a la realización o conservación del bien común

(por ejemplo, la tributación de impuestos, el cumplimiento del servicio militar, la participación en las elecciones o también la actividad administrativa, legisladora o propiamente política de los que están llamados al gobierno de la sociedad). Sin embargo, también el individuo es afectado por el bien común cuando comete una injusticia, en apariencia totalmente «privada», sin transgredir por ello una → ley del Estado. O dicho positivamente: la realización plena del bien común exige la bondad de los individuos. «Los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia» (Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, 58,5).

3. La antigua doctrina sobre la justicia acentuó siempre que el mundo de los hombres no puede ser mantenido en orden únicamente por medio de la justicia; que la *no* reducción de todo al deber y al haber es una característica esencial del estado actual del → mundo. Esto implica una doble realidad: primero que existen deberes a cuya naturaleza pertenece el no poder ser cumplidos totalmente. Nadie puede, por ejemplo, suprimir el deber en la relación del hombre con Dios o con sus padres por medio de un «pago», reduciendo aquél a una mera «factura saldada». En estas relaciones, decían los antiguos, se da otra realidad (por ejemplo, la *religio* o la *pietas*) que suple a la justicia, la cual no basta. En segundo lugar, la idea de la insuficiencia de la justicia implica el que el hombre deba también estar dispuesto a cumplir y a dar aquello que no constituye obligación en un sentido estricto. Esta disposición la conseguirá sobre todo el justo porque es él quien experimenta más vivamente que él mismo debe algo que jamás podrá «pagar». En este punto vuelven a aparecer las limitaciones de la justicia. «No bastan los preceptos de la justicia para conservar la paz entre los hombres si no se halla profundamente arraigado entre ellos el amor» (Tomás de Aquino, *Contr. Gent.*, 3,130).

Mientras el cumplimiento de las obligaciones jurídicas que nacen tanto de la justicia conmutativa como de la justicia legal puede ser forzado por medio de medidas coactivas, pertenece a la naturaleza de la justicia distributiva el que su cumplimiento no se pueda arrancar por la fuerza. La coacción presupone el → poder, y éste se halla precisamente de parte de aquel que está obligado también al cumplimiento de la justicia distributiva. El poder tiene por su naturaleza la finalidad de proteger la justicia. Por otra parte, un poder del que no se pudiese abusar no sería verdadero poder. Si se abusa de él realmente, en cuanto que el mismo «guardián de la justicia» la lesiona, tiene lugar necesariamente la injusticia. En definitiva, sólo hay un modo que impida al que tiene el poder cometer injusticias en sus diversas especies: opresión, limitación en los derechos, favoritismo, etc. Este único medio es su propia justicia. Por eso, la educación de la futura generación de gobernantes en el sentido de la justicia constituye una de las tareas más urgentes de la formación política. En una sociedad solamente puede «reinar la justicia» sobre la base de un gobierno justo; por eso es de suma importancia el que sean también justos aquellos que tienen el poder. Es un error fatal, emparentado con el pensamiento actual «técnico-social», creer que el perfec-

cionamiento en la organización de la estructura política (por ejemplo, por medio de la introducción de funciones automáticas de control, etc.) podría llegar a hacer superflua un día la justicia como virtud, es decir, como actitud moral del individuo. (Acercas del sentido teológico de la justicia, → justificación, II).

P. Lumbreras, *De justitia*, Roma 1938; E. Brunner, *Gerechtigkeit*, Zurich 1943; G. del Vecchio, *La giustizia*, Roma 1946; D. Loenen, *Dikè, een historisch-semantische analyse van het gerechtigheidsbegrip*, Amsterdam 1948; P. Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, Tubinga 1955; J. Pieper, *Über die Gerechtigkeit*, Munich 1960; J. M. Díez Alegría, *Il concetto di giustizia nell'enciclica «Mater et magistra»*, Roma 1963; J. Pieper, *La justicia*, Madrid 1965; L. Gordon, *Justicia, sociedad y persona*, Madrid 1966; N. Monzel, *La doctrina social católica*, 2 vols., Barcelona 1969-1972; J. Alfaro, *Teologia della giustizia*, Roma 1973; J. M. Díez Alegría, *Justicia: SM IV* (1973) 169-177.

J. PIEPER