

LA VOCACIÓN SOCIAL DE LA FE MIRA A LA JUSTICIA

José Ignacio Calleja¹

Me han encargado reflexionar sobre la dimensión social de la fe y la lucha por la justicia². Debería ser lo mismo, pero no lo es siempre o no está claro. Aquí doy por supuesto que sí. Es un tema clásico y reconocido donde los haya. Yo lo suelo transformar en la condición social de la fe y apelo a su alma samaritana. En este caso lo presento bajo la forma de “la vocación social de la fe mira a la justicia”, mostrando una intención fácil de adivinar para todos. En algún otro lugar y sobre el mismo tema he recurrido al título de “la evangelización tiene dos apellidos, personal y social”³. Mantengo siempre idéntica pretensión.

Por tanto, atendiendo a la fe y a la evangelización en su significado integral nos centramos ahora en su clave (dimensión o condición) social -sin merma de su clave personal-, y samaritana, en cuanto a su alma común. Porque la condición social de la fe de la que aquí

1 Sacerdote de la Diócesis de Vitoria-Gasteiz. Profesor de Moral Social y de Filosofía Social en la Facultad de Teología, Sede de Vitoria-Gasteiz, ha sido su Decano entre 1997 y 2003. Desde 1987, atiende tres pequeñas parroquias rurales: Asteguieta, Estarrona y Ullibarri-Viña. Es miembro de “Justicia y Paz”. Director de la revista de teología LUMEN, es colaborador ocasional de numerosas revistas de esta misma materia. Participa con regularidad en la sección de Opinión de los periódicos del “Grupo Correo” en el País Vasco.

2 Conferencia en las Jornadas de la Asociación Española de Catequetas (AEC) -celebradas en Madrid, el 4 y 5 de diciembre de 2014-, y ofrecida el jueves, día 4.

3 Cfr., Cuadernos de Formación Permanente, CCS. Madrid 2014, n. 20, 101-119.

vamos a hablar se verifica como lucha por la justicia o liberadora e incluyente, tanto más con la experiencia de crisis que padecemos de largo; y esa lucha por la justicia o liberadora siempre es, a la par y en el alma o espíritu que la anima, samaritana, porque nace de la compasión o no persevera. Lo mismo digo de la caridad personal.

En consecuencia, comenzaré mostrando algunas razones de fondo que justifican o legitiman, teológica y éticamente, el compromiso social de la fe con la historia de la justicia. ¿Por qué lo social es territorio natural de la fe? La “*Evangelii gaudium*”(EG) de Francisco (nn. 176-184) nos da esta cuestión suficientemente respondida pero me esforzaré en razonarla según pautas que la teología post-vaticana sin duda comparte. En segundo lugar, a esas razones, les añadiré la explicación del factor -el alma samaritana- que ha de impregnar siempre la dimensión social de la fe como lucha por la justicia y la espiritualidad característica que ahí anida. Reconozco que este proceso -cuando se hace praxis pastoral y social- está plagado de tentaciones religiosas y políticas. No las desarrollaré aquí, como se comprenderá por el tenor del encargo al que mi reflexión responde. A la EG de nuevo me remito⁴. En tercer lugar, quisiera convencer de que la dimensión social de la fe como lucha por la justicia es primero un modo personal y colectivo de vivir el día a día; sin este ser y vivir personales, todo lo que nazca será como ayuda social a la medida de mi agenda⁵; y es, además, asistencia al caído, y es programa de justicia que promueve e incluye a los sobrantes y vulnerables, y es denuncia y lucha política contra los males estructurales y morales que tanto nos condicionan como sistema de vida y civilización, (y como personas). Todo ello responde, sin duda, a algo tan sencillo y directo como ¿en qué hemos

⁴ Ibid., 111-114, y que *Evangelii gaudium* ha destacado sin ambages (nn. 76-109). En adelante EG.

⁵ Como Iglesia, y “socialmente”, hablamos mucho en términos de “atender a los pobres” y, no pocas veces, de “acompañarlos”, pero no está clara nuestra voluntad de “ser con ellos”, y esto lo cambiaría todo. Es duro, pero hay que valorar con sencillez y sinceridad si está a nuestro alcance, y objetivar este discernimiento: no basta el deseo y la intención.

de mejorar nosotros en cada uno de estos aspectos?⁶ Y ¿lo haremos con la forma de ruptura o de reforma social, y por qué? Esta cuestión tan concreta me hace pensar en algo que está cobrando mucha fuerza, y más en el mundo cristiano, y que se verifica en la interpretación de la crisis social española como crisis de valores. Desde el principio destacó en la Iglesia esta visión del problema, y Benedicto XVI lo acompañó con celo y argumentos al referirse a la cultura de Occidente. Con Francisco, en particular tras la “*Evangelií gaudium*”, las estructuras de injusticia han vuelto a destacar en el análisis de la cuestión social contemporánea, equilibrándose con la dimensión personal y espiritual. Como fuera que los analistas de casi todos los signos -en medio de una atmósfera de corrupción política y económica irrespirable en el caso español- han vuelto la vista hacia la falta de una vida pública -en su sentido más amplio- que respete los valores más notables de la moral civil democrática, el debate está servido, y la pregunta también. ¿De qué falta de valores hablamos y cómo los entendemos? ¿Les damos el mismo significado creyentes y no creyentes, izquierdas y derechas, o como ahora se dice, arriba y debajo de la sociedad? ¿Es su falta un mal acotado a las elites dirigentes en los principales sectores sociales o un lugar común de la vida social española, quizá congénito a una cultura proclive a la picaresca? ¿Tiene que ver con un sistema cultural y educativo de inspiración católica -Ignacio Sotelo dixit-, o es la penúltima expresión de un secularismo postmoderno que lo relativiza todo?

No es el encargo que aquí se me ha planteado, pero ampliar el horizonte del tema hacia esas cuestiones ha de ser muy importante en pastoral, moral y catequesis. Seguramente lo veremos tratado en próximos estudios y no faltan voces desde Cáritas y la Universidad que me lo han reclamado⁷.

6 Ibid., 114-118.

7 Por cierto, la explicación sociológica de la injusticia condiciona sobremedida la clase de lucha social que consideramos mediación encarnada de la fe. Casi siempre, más que por la Biblia, el Concilio o el Catecismo, por ejemplo, la gran diferencia política entre nosotros co-

LAS RAZONES DE LA FE EN LA LUCHA POR LA JUSTICIA. ALGUNAS CLAVES

La pregunta por la condición social de la fe y de la evangelización, hasta verla hecha práctica caritativa liberadora⁸ o lucha por la justicia integral, tiene argumentos de sobra en la teología del magisterio⁹ y en la teología académica, para presentarse con legitimidad evangélica clara¹⁰. Entiendo que muchos bautizados estén cansados de palabras sobre la caridad y la justicia, y reclamen transformar la realidad en línea, sin más, con una civilización de los derechos humanos y de la vida digna de todos. Hay una atmósfera de desconfianza hacia cómo el Evangelio de Jesús y el

mienza por la interpretación que hacemos de los males sociales y de sus causas materiales o culturales. Por eso es tan peligroso el dicho de “nosotros tenemos el Evangelio y la DSI; nosotros no seguimos ideologías sociales”. En este sentido, véase FRANCISCO, Discurso en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares, (Roma, 28 de octubre de 2014), Librería Editrice Vaticana, Roma 2014; allí les dice que “este encuentro nuestro no responde a una ideología”, mientras que el lector de teología más común pensará que sí; y prosigue el Papa: ... a la mayoría de la gente le falta tierra, techo y trabajo, y “si hablo de esto, para algunos resulta que el Papa es comunista”. En varios lugares de la “Deus caritas est” y de la “Caritas in veritate”, Benedicto XVI dijo lo propio, es decir, que con la DSI evitamos las ideologías sociales. Tema apasionante éste de la doctrina social de la Iglesia y las ideologías sociales. Mi tesis es que no se puede hacer doctrina social de la Iglesia y moral social cristiana sin utilizar recursos conceptuales y significados de las ideologías sociales, y que es preciso advertirlo críticamente en cada ocasión, en vez de suponer que uno lo puede evitar si apela directamente al Evangelio o a distintas Encíclicas sociales. Una cuestión que merece ser profundizada.

8 Cfr., EG 59-60; 217-237.

9 Cfr., Constitución pastoral “Gaudium et spes”, nn. 11-22.

10 Cfr., VITORIA, F. J., Una teología arrodillada e indignada. Al servicio de la fe y la justicia, Santander, Sal Terrae, 2013. En aspectos muy concretos de esa teología, GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres, Santander, Sal Terrae, 2009. Yo mismo lo he intentado en Los olvidos “sociales” del cristianismo, Madrid, PPC, 2013, y más recientemente en Una fe que humaniza: la dimensión social de la fe en Lumen 62/1-2 (2013) 113-138.

evangelio de la vida de las víctimas es hábilmente evitado en la hojarasca del discurso doctrinal de la teología¹¹. Lo entiendo. Pero hay un razonamiento teológico irrenunciable¹².

1. Todos los que hemos reflexionado sobre la caridad cristiana sabemos bien qué cúmulo de presupuestos antropológicos, sociales y teológicos están presentes en esta asunción de la fe como praxis cristiana del amor y la justicia. Me gusta recordarlo de mil modos y empiezo por la antropología sin más. Compartimos en el cristianismo que la condición del ser humano es la de alguien constitutivamente digno y social, pero no de cualquier modo. Para nosotros, la sociabilidad intrínseca de los humanos es corresponsabilidad compasiva con los otros en la común familia humana; creemos que esta convicción está plenamente fundada a la luz de la fe y pensamos que no es una verdad inconsistente a la luz de la sola razón humana. Así que la caridad en la fe y la solidaridad en la ética no las vamos a entender como opciones privadas al gusto de cada uno, sino como obligación moral en su naturaleza en el caso de los mínimos de justicia, y como obligación moral de máximos de plenitud humana/santidad, en su naturaleza, en el caso de la solidaridad/caridad. Me inspiro en Adela Cortina en el uso de este lenguaje.

11 ¿Por qué complicar lo simple y para qué oscurecer lo que está claro?, se pregunta Francisco en EG, n 194.

12 Voy a dejar de lado el presupuesto teológico más querido a la DSI de Benedicto XVI y que llamo la Teología del Amor de Dios. La identidad amorosa del Dios revelado plenamente en Jesucristo por su Espíritu (la Trinidad); el Amor que encarna todo lo creado y, especialmente, la vocación del ser humano hecho a imagen y semejanza de Dios: criatura del don y para el don, decimos; la obra redentora del Cristo de Dios, Jesús de Nazaret, Mesías del Amor al servicio del Reino como Buena Noticia de salvación para los pobres, y por ellos, para todos,... convocan sin remedio a la intelección caritativa y social de la vida de cristiana. Si dejo esta vía es porque considero que los aquí reunidos estamos más acostumbrados a profundizar en esta clave teológica que en otras más estrictamente éticas. Pero no deberíamos descuidar todos los significados sociales de la teología de la Trinidad y la Cristología. Es algo sorprendente y sobre lo que merece la pena volver. Cfr., VIDAL, M., Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética, Bilbao, DDB, 2000, 27-282: La moral en el designio de Dios.

Digo que la caridad, en la fe -y la solidaridad en la ética-, sólo es particular en su concreción por la conciencia de cada uno (y juntos) para este lugar preciso en que vivo, pero no en su carácter de obligación moral (“santificadora” o “de plenitud humana” para cada uno), si está a mi alcance. Yo puedo y debo plantearme qué he de hacer ante este problema que me llega como urgencia de caridad o de solidaridad -cómo y cuánto-, pero no puedo acallar que me obliga en conciencia -es un deber religioso (para el creyente) y moral (para todos)- en cuanto nos transporta como ninguna otra acción a la plenitud humana (en la fe, a la santidad). Así pues, tanto la dignidad como la sociabilidad humana dan lugar a obligaciones morales ciertas, por causa de la justicia, una, y de la solidaridad, las otras.

2. Esta insistencia por mi parte procede de una observación que quisiera subrayar y que llamo “el vaciado moral de la solidaridad”. Tal es el fruto del raquitismo con que nuestra cultura religiosa y política interpreta la justicia éticamente debida a la dignidad y la solidaridad moralmente reclamada por la sociabilidad. Yo sí reconozco alguna distinción entre la moral de la justicia y la moral de la solidaridad, pues no debemos olvidar que representan dos planos de la moralidad única: la de los mínimos humanos irrenunciables, la justicia, y la de los máximos de perfección humana la solidaridad (o de santidad humano-religiosa en la caridad)¹³. Si me

13 Si queremos preservar el carácter religioso del concepto caridad -amar a Dios y al prójimo como a uno mismo, “porque Dios es así”- y reconocer que sus mediaciones morales o éticas son la justicia y la solidaridad, el resultado es éste; pero si pensamos la caridad en términos de virtud moral religiosa, su cercanía práctica a la solidaridad es clara; en cuanto al fundamento y sentido en Dios, la caridad es peculiar en sumo grado, en cuanto a su realización efectiva no es tan fácil prever diferencias sustantivas con una solidaridad de fuerte calado humanista. Con esto quiero que advirtamos que el meollo de la cuestión no está en diferenciar caridad y solidaridad, sino en el valor moral (de fundamento religioso o laico) que damos a estos términos, es decir, la exigencia que les atribuimos en términos de algo que es debido. La gratuidad es para quien lo recibe, no para el que lo da y debe dar o hacer “algo”. Es su opción decir qué y cuánto, pero no el ofrecer algo u ofrecerse él mismo ante la necesidad del otro.

empeño en diferenciar este doble aspecto de su naturaleza moral no es por afán escolástico, sino por que podamos responder pulcramente a algunas preguntas y salir al paso del raquitismo que he denunciado. Por ejemplo, ¿en qué sentido se puede hablar de la solidaridad como valor y criterio moral, si todo en ella fuese discrecional para quien la ofrece? ¿Puede llamarse estrictamente moral a lo que es totalmente opcional para el sujeto que lo elige, como se dice de la solidaridad? ¿Qué significa entonces moral o ética de la solidaridad, si no conlleva deber alguno, primero, como moral de la justicia, y a la par, como moral de la solidaridad y, en lenguaje cristiano, de la caridad? A mi juicio, para responder estas cuestiones, hay que pensar que la obligación moral está presente en la justicia y en la solidaridad -y en este sentido, para ambas, afirmo su valor moral in genere-, aunque la naturaleza de su fundamento sí presente matices que las diferencia como dos formas peculiares de la moralidad. O desde otro punto de vista, si la solidaridad no apela en su naturaleza a la obligación moral para el que está en condiciones de darla, estaríamos diciendo que es, simplemente, un acto de estética personal y social, una cuestión de tragaderas, en suma; cada cual la elige según su particular estado de ánimo y buen gusto; algo así como una preferencia en las artes y las letras. Defiendo que no va por ahí su significado moral y social, y que es posible mostrarlo en el ámbito de la fe cristiana y, con más dificultad, también en el humanismo laico.

3. Siguiendo esta lógica, repito, en la justicia está en juego la dignidad humana, y en la solidaridad está en juego la sociabilidad radical del ser humano, y no pueden pensarse moralmente por separado; nuestra costumbre moral es hacer una interpretación empobrecida de la justicia -casi como legalidad de un país y lo común en él- y remitir todo lo demás a la solidaridad pública y privada, y ésta como algo opcional y voluntario, con un valor moral muy relativo, sin obligaciones verdaderas; sin embargo, reflexionando a fondo la experiencia civilizatoria, vemos que ella es un proceso de decantación y traslado de comportamientos desde la solidaridad

“voluntaria” a la justicia que reconoce derechos y obliga; en ese proceso, contenidos de la solidaridad van accediendo de continuo al ámbito de la justicia; los creíamos simple fruto de la compasión y los vemos ahora exigidos por la justicia; otros comportamientos los juzgamos todavía como de solidaridad, y seguramente algunos son de esa condición para siempre y otros, no; así crecemos moralmente, a golpe de una conciencia moral más depurada y con vaivenes. Pero este recrecimiento cultural de las necesidades humanas que pasan de la solidaridad a la justicia, no puede ocultarnos -advertía y repito- cuánto nos tienta una interpretación raquítica de la justicia, confiando en que la solidaridad (caridad en la fe) cargue con sus olvidos y desechos, y, a la vez, no aparezca como exigible bajo ningún sentido; la solidaridad deriva así, y sin remedio, en pura opción para el que la da y en un favor para el que la recibe, perdiendo casi por completo su naturaleza moral. Al decir de algo que no constituye una obligación de justicia, se da por hecho que su naturaleza moral es muy relativa y su exigencia cierta, ninguna. A esto lo llamo el vaciado moral de la solidaridad y, en el fondo, de la moral misma. Su resultado es claro; por un lado, la solidaridad (la caridad) sustituye a la justicia en lo que no debería, alienándose ambas en su ser propio; por otro, la idea de solidaridad (la caridad) se extiende en la cultura moderna como pura opción libre, al arbitrio y gusto de cada cual; así, la conciencia de su obligatoriedad moral -bien exigente para la perfección o plenitud humana, o como caridad, para la santidad cristiana- se difumina y aparece, definitivamente, como un valor “moral” sin obligaciones.

4. Y no, esto hay que evitarlo desde la misma teoría moral. La dignidad humana exige inmediatamente la justicia y, mediatamente, la solidaridad. La solidaridad gratuita y regalada, por no debida en justicia, es gratuita para el que la recibe, pero ofrecerla al necesitado no lo es para el que puede hacerlo; es una verdadera obligación moral o, en la fe, una obligación religiosa y moral; el cuánto y el cómo es de discernimiento personal, pero hacer todo lo posible ante esa necesidad que la justicia en rigor no exige -al menos como

hoy la percibimos en la conciencia común-, no lo es. En ello está en juego mi corresponsabilidad y compasión, por tanto, mi santificación (para el creyente), mi plenitud moral humana (para todos), y por vía interpuesta, mi dignidad. Creo que sólo así nos libramos de interpretaciones ultraliberales de la solidaridad y de la caridad, acogidas como opciones seudo-éticas a conveniencia de cada uno en todos sus significados o dimensiones¹⁴.

5. He querido comenzar por la antropología este recorrido por la interpelación de lo social a la fe, y ahora sigo por la historia de la salvación. Decimos de ella que es universal y única, y que en ella toda la realidad humana y creada ha sido constituida en lugar de gracia -“ya sí – todavía no”-, hasta poder afirmar que Dios trajina su salvación con los ingredientes de la experiencia humana, en todas sus dimensiones (personales y estructurales) y necesidades (materiales y espirituales). Francisco en EG, lo dice así: “el Reino lo toca todo”, la Redención por Jesucristo “tiene un sentido social” porque “lo redime todo”, y si Dios reina en el mundo, en esa medida, “la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos”; en suma, “nada de lo humano le puede resultar extraño” (nn. 178-181).

Esta soteriología, el Reino de Dios que crece, es para el cristiano un gozo y un reto únicos; es la más maravillosa aportación del cristianismo a la concepción de la realidad y la más exigente también¹⁵. De mil modos contada, la conciencia cristiana reclama la

¹⁴ El Papa Francisco, en el Discurso al Encuentro Mundial de Movimientos Populares, dice así: “solidaridad... es pensar y actuar en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos. También es luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, la tierra y la vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales”. Sinceramente, no pensaba conocer a un Papa que se refiriera así a la solidaridad como lucha por la justicia, y sobre todo desde la fe. Porque el sistema social ya no aguanta y necesita que llevemos la dignidad humana al centro. Y por cierto -añado por mi cuenta-, todo esto no significa que la solidaridad no tenga exigencias también para quien la necesita, la merece y la reclama.

¹⁵ Cfr., GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., Signos de los tiempos y discernimiento, en *Sal Terrae*

asunción de la vida cotidiana como parte real de la única historia universal de Salvación, el Reino de Dios creciendo ya sí-todavía no en plenitud. Sus dos ingredientes, el divino y el humano, son “inseparables e inconfundibles”, decimos, y con mezcla real en todo y siempre, añadimos; son, en suma, la salvación que actúa, el Reinado de Dios que germina en la historia con dolores de parto; y, por esa mezcla real (ya sí-todavía no), con significados decisivos para la práctica integral de la fe.

La Encarnación va en serio -y con la enorme dificultad cultural que su presentación argumentada tiene- constituye la estructura o ley general de la fe cristiana y de su práctica. No hay otro modo de ser cristianos que en la acogida de esta Encarnación (samaritana y kenótica) como ley de la historia¹⁶ y del actuar de la fe. Esta concepción de la salvación cristiana, el Reino de Dios, -en mezcla sacramental de lo divino con todo lo creado- ha cristalizado en la teología en un concepto de liberación humana integral y de praxis cristiana también completa. Sabido es que uno y otro concepto todavía vienen dando tumbos en la literatura teológica, y que en ellos se escenifica o plasma en gran medida nuestra manera de definirnos como teólogos y creyentes. Para la condición social de la fe es muy importante conseguir un concepto equilibrado pero integral de la praxis social cristiana y, por tanto, también de lucha por la justicia. Puede llamarse de distintos modos, pero al final siempre hay que definirse sobre las dimensiones de esa praxis cristiana y por ende, espiritual, personal y social, es decir, también de compromiso por la justicia que libera. Todo lo que sea escapar

100 (2012) 409-421. Y es que “lo sobrenatural no debe ser concebido como una entidad o un espacio que comienza donde termina lo natural, sino como la elevación de éste, de tal manera que nada del orden de la creación o de lo humano es extraño o queda excluido del orden sobrenatural o teológico de la fe y de la gracia, sino más bien en él reconocido, asumido y elevado” (CdDSI 64).

16 Lo he desarrollado en Los olvidos “sociales” del cristianismo. La dignidad humana desde los más pobres, Madrid, PPC, 2011. Lo reclamo con mejor criterio, a partir de METZ J. B., Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad, Barcelona, Herder, 2013.

a esta cuestión, o espiritualizar su respuesta, o subordinar su significado histórico a unas limitadas consecuencias secundarias de equidad social, es un fracaso cristiano en la asunción de la Encarnación misericordiosa de Cristo y de la vida humana como ella es, un fracaso sobre el Reino de Dios.

En el pasado hemos debatido de varios modos -prosigo y lo sé- acerca de que la salvación cristiana tiene particularidades únicas respecto de cualquier liberación humana secular, y sobre que la última responsabilidad del bien y del mal es del ser humano individual, y no de las estructuras sociales de injusticia (pecado social). Estos son lugares comunes de la doctrina social de la Iglesia¹⁷. Hay vaivenes y ahora toca felizmente equilibrar mejor esa afirmación. Ninguna de estas distinciones, sin embargo, merma la definitiva condición social de la fe, es decir, de la salvación y la evangelización cristiana. Condición social, por supuesto, que lo es como justicia radical y debida para con los más pobres y vulnerables de la tierra. En todos los sentidos de pobreza -se advierte-, sí, en todos los sentidos. De todas las pobreza; sí, de todas las pobreza. A la medida de los humanos; sí, por supuesto. Y con la pobreza de espíritu, ante todo y en el centro; sí, pero aclaremos qué significado le damos. La pobreza espiritual no es una clase más de pobreza -en alternativa a la miseria material-, sino la plenitud de cualquier vida humana cuando se configura desde la justicia y la solidaridad para con los otros, y se sustancia como sobriedad compartida con la vida de todos y confianza radical en Dios. La pobreza espiritual nunca puede acompañar, y menos encubrir, la riqueza injustamente lograda o injustamente administrada. Tampoco el odio social, o la soberbia y la prepotencia. Pero esa dimensión de sobriedad

17 Cfr., en Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, conceptos como persona humana, promoción de las personas, reino de Dios, etc. Es éste un texto extraordinario de la DSI, sin embargo, su índice temático me parece poco logrado; faltan demasiados conceptos fundamentales que facilitarían su uso.

para compartir y darle función social a los bienes que tenemos por propios y necesarios, es irrenunciable en clave de moral socio-económica.

He entrado -el lector lo ha percibido- en otro modo de llegar al mismo destino sobre la condición social de la evangelización: el que recorre la relación de la caridad con la justicia, como relación intrínseca y constitutiva para la plenitud de ambas que dijera Pablo VI, repitiera sin ambages Benedicto XVI (CV 6), y que Francisco ha recalcado en EG de mil maneras y en otros tantos momentos (nn. 178-179, 180, y 188-189)¹⁸. He escrito sobre esto varias veces, a las que remito¹⁹, para referirme siempre a una cuestión práctica que las subyace: ¿En qué estructuras sociales de justicia hacemos caridad?; ¿en qué mundo justo queremos ser personas buenas y, como cristianos, contar la fe? Lo vamos a dejar aquí, recién iniciado el tema, para nos desviarnos.

EL ALMA SAMARITANA DE LA CONDICIÓN SOCIAL DE LA FE COMO LUCHA POR LA JUSTICIA

Quizá me estoy alargando en estos razonamientos sobre la condición social de la fe, y evitando lo que sería más fácil. Ir directamente a la Palabra y contarlo desde allí. La EG 180-181 lo hace. Por mi parte, todos recordáis la parábola del buen samaritano²⁰. En el

18 “Dadles vosotros de comer”, (Mc 6, 37), para la Iglesia, “implica tanto la cooperación para resolver las causas estructurales de la pobreza y para promover el desarrollo integral de los pobres, como los gestos más simples y cotidianos de solidaridad ante las miserias muy concretas que encontramos”, (EG 188). Vuelvo a recordar el Discurso en el Encuentro Mundial de los Movimientos Populares (2014). O, unos días más tarde, en Roma, ante la Asamblea General de la FAO (20.X.14), al decir que los hambrientos “no reclaman limosna, reclaman dignidad”.

19 Remito a mi intervención en una Mesa Redonda sobre la encíclica “Caritas in veritate”, y que puede verse en Lumen 58 (2009) 567-573. (Y pendiente, Caridad y Justicia en la más reciente Doctrina Social de la Iglesia. Homenaje al Profesor, Saturnino Gamarra-Mayor, en Surge 2015.

20 Este texto procede de José Antonio Pagola. Lo retoco y asumo.

camino, un hombre herido y abandonado a su suerte. Ha sido asaltado. Pasan tres viajeros y los dos primeros no tienen compasión. Llega el tercero, un samaritano que no puede venir del templo y, cuando ve al herido, tiene compasión, se le conmueven las entrañas, y se aproxima -se hizo prójimo- y hace por él todo lo que puede: le venda las heridas, lo monta sobre su cabalgadura y lo lleva a la posada... Tiene compasión. Es evidente que Jesús introduce en la parábola un vuelco total. Los representantes del templo pasan de largo, el odiado samaritano cura compadecido. La compasión derriba todas las barreras y acorta todas las distancias; ella es la que hace de las personas cauce de Dios; ella es la que construye el Reino de Dios por todas las sendas; ella constituye verdaderamente al pueblo elegido de Dios; ella, la compasión hacia los que sufren, la defensa de los últimos, la acogida incondicional a todos en su dignidad de persona, es la que nos dignifica y nos salva²¹.

Pues bien, de esta observación tan sencilla como rotunda partiría yo en mi teología como moral social samaritana y a ella apelo también en esta reflexión sobre la clave samaritana de la caridad y del compromiso social cristiano por la justicia²². Comprenderlo, representa un vuelco espiritual, ético y político²³ en nuestro pensamiento y en nuestras vidas (¡ojalá!). Lo del vuelco espiritual y ético parece aceptado por muchos y claro. Pero, vuelco político, ¿también? Sí, también. Hay una relación de ida y vuelta; dialéctica que solía decirse. La ética social debe subrayar el potencial de la compasión para la política y, a la par, reconocer la necesidad de un sentido político claro en la misericordia. Y la misma razón en las dos direcciones: para ser justos con las víctimas; para ser justos

21 SOBRINO, J., La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia, en *Sal Terrae* 78 (1990) 672. ID., El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados, Santander, *Sal Terrae*, 1992.

22 Ibid., 28.

23 Remito al texto citado de Jon Sobrino para el estudio de la misericordia, y a mi reflexión en *Lumen*, tomando pie en la suya. J. I. CALLEJA, La condición samaritana de la fe cristiana, en *Lumen* 63/2-3 (2014) 37-57.

con ellas, hay que traerlas al centro de la política; y para ser justos con ellas, la compasión tiene que llegar también a la política y alcanzar a las estructuras²⁴. La misericordia -pasar por el corazón las miserias ajenas, dar el corazón a esas personas y compadecerse- tiene, por tanto, virtualidad política, o fracasa de pleno. Este aspecto es muy interpelante y la moral social samaritana, la moral de la misericordia divina y humana, y la acción pastoral y catequética concomitantes -la liturgia misma- tratarán siempre de asumir con ganas la condición integral del amor cristiano: espiritual, ético y político. Y por supuesto, las consecuencias son inevitables: “si se toma en serio la misericordia, como lo primero y lo último, entonces se torna conflictiva (y es que)... subvierte los valores últimos de su sociedad, y ésta reacciona en su contra”²⁵.

Al contar por dónde comienza mi cerco al término samaritana que propongo -en relación a la teología y la moral, la espiritualidad, la liturgia, la catequesis y hasta la política- y a su significado primero, cualquiera es consciente de una condición por resolver: este planteamiento necesita de un rodeo bíblico, y sobre todo cristológico, que muestre si es cierto que la misericordia está en el ser de la persona de Jesús, y configura su vida, su encuentro con la gente, su sentido de la Ley, su misión y su destino²⁶, y desde luego, la identidad de su Dios²⁷. (Obviamente, una misericordia con signi-

24 MATE, R., *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991. Esta aportación es muy importante, para no caer en mil tentaciones de la compasión, y como reto a la interpelación de Nietzsche que considera a la compasión una “virtud” depresiva, dependiente, timorata; o por su parte, el marxismo, la compasión como pura alienación. También, ID., *La piedra desechada*, Madrid, Trotta, 2014.

25 SOBRINO, J., *El principio misericordia...* o. c., pp 43 y 67.

26 Del conjunto de la Escritura, se ha dicho que la misericordia (*hesed*) la recorre apareciendo 245 veces, y esto sin contar las que aparece como compasión y ternura (*raham*). La misericordia como clave de todos los atributos divinos, escribe Aurelio FERNÁNDEZ en su *Diccionario de Teología Moral*, Burgos, Monte Carmelo, 2005, 904.

27 Cfr., *La condición samaritana de la fe cristiana*, en *Lumen* 63/2-3 (2014) 251-282, (para el caso, 258-265).

ficado social en Jesús, cuya vida, mensaje, muerte y resurrección todo el mundo tiene claro que conlleva un profundo significado social)²⁸. Y ¿qué diremos?

Por supuesto que en Jesús hay más actitudes que ésta, pero que la compasión o misericordia (Mt 9, 36; Mc 6, 34; Lc 10,2) es la más sustantiva y coherente con su mesianidad samaritana²⁹ y kenótica³⁰. La ortodoxia de la misericordia es quizá el lugar más común de la teología cristiana y de los estudios bíblicos que la sustentan³¹; y lo es para afirmar también la dimensión social de la fe, y a ello me remito con las palabras de un clásico de la exégesis católica, Joachim Jeremías, cuando concluye así: “el Dios que Jesús siente es pura gratuidad y misericordia. No establece con los humanos unas relaciones de justicia, basadas en los méritos de éstos, sino fundadas en un amor desbordante, gratuito y misericordioso..., yo hablo y actúo de esta manera porque Dios es así... Por eso”³². En esta lógica –recuerda José Antonio Pagola–, nosotros ya no decimos “sed santos porque yo, el Señor, soy santo” (Lev. 19, 2), sino, en boca de Jesús, “sed compasivos como vuestro Padre del cielo

28 Cfr., LOHFINK, G., *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*, Barcelona, Herder 2013. LUCIANI, R., *Regresar a Jesús de Nazaret. Conocer a Dios y al ser humano a través de la vida de Jesús*, Madrid, PPC, 2014. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús*, Madrid, Trotta, 1991.

29 «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Noticia, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor». O Lucas 4, 16-22. la escena es probablemente una composición del evangelista, pero recoge bien la experiencia profética de Jesús y su programa de impulsar el reino de Dios entre los últimos.

30 Mt 16, 24-26. Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo... porque quien quiera ganar su vida, la perderá...

31 Cfr., en cuanto al NT en su conjunto, y las cristologías contemporáneas, Elizabeth A. JOHNSON, *Las cristologías, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2003.

32 Cfr., JEREMÍAS, J., *Las parábolas de Jesús, Verbo Divino, Estella (Navarra)*, 2006, 179. La teología hace una lectura trinitaria de la intimidad divina Jesús, de la que brota su experiencia de la misericordia incondicional. Es lógico.

es compasivo” (Lc 6, 36). Mejor aún, para nosotros la santidad del Dios de Jesús es su compasión, hasta el punto de que en Jesús la imagen de Dios cobra rasgos maternos, alguien que siente a los suyos como la madre percibe en su seno a la criatura que está engendrando; un Dios cuya ternura y misericordia son eternas -escribe Jesús Espeja³³ -. El Señor es “un Dios compasivo (raham)... lento a la cólera, y rico en piedad y leal” (Ex 34, 6-9) -añade Gustavo Irrazábal-, un concepto que remite al seno materno (rehem/rahamim), y que permite decir que Dios se define a sí mismo con la imagen del amor entrañable de un madre, cuya justicia no consiste en que retribuye implacablemente el pecado, sino en que “obra en la historia para justificar al pecador”³⁴ .

Evidentemente -lo reconozco-, hay que historizar la misericordia según sean los heridos del camino -bajar de la cruz a los pueblos crucificados, que decía Ignacio Ellacuría, en su caso-, y hay que hacerla praxis política liberadora -he recordado-, pero ésta es la cuestión que nos compete en cada lugar, y que se nos exige hacerlo con una mirada a la vez universal e integral³⁵ . Y también aquí se inician las dificultades, pues no sabemos de antemano cuál es el hacer concreto en cada caso; sabemos el porqué y el siempre; conocemos la estructura fundamental de nuestra reacción moral ante las víctimas de este mundo, sintiéndonos afectados y movidos a misericordia sin más motivo que el herido en el camino³⁶ , pero

33 Cfr., Jesucristo. Una respuesta de vida, Madrid, San Pablo, 2010, 88.

34 Cfr., IRRAZÁBAL, G., La fe y la vida cristiana a la luz de la misericordia, en *Moralia* 141 (2014) 14-15; tal sería la tendencia de la justicia de Dios desde el AT. Excelente artículo en el tema para comprender la experiencia de fe, como encuentro con el Dios Misericordia, y su impacto en la elaboración de la moral cristiana -la que asume y refleja esa misericordia de Dios (Mt 5-7)-, en su hermenéutica y aplicación concretas.

35 Me refiero a la mil veces repetida fórmula de Ignacio ELLACURÍA sobre el hacerse cargo de la realidad (momento noético), cargar con ella (momento ético) y encargarse (momento práctico), en *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, en ECA 322-323 (1975) 149.

36 *Ibid.*, 26.

no sabemos bien cómo y hasta dónde. Sabemos que la solidaridad compasiva es un deber moral -he insistido ya en esta idea- pero dónde, cuánto y cómo cuidarla en lo personal y político, a la vez, nos corresponde decirlo honestamente a nosotros. Lo propio pasa con la caridad en la fe. Así es la condición moral humana adulta. Con todo, sabemos más sobre la caridad (o solidaridad) de lo que decimos y pensamos. En la mayoría de los casos sabemos bien lo que habríamos de hacer, mientras que las dudas obedecen más bien a temores personales muy fuertes. Es comprensible, pero no debemos callarlo.

EL COMPROMISO SOCIAL DE LA FE ES UN MODO DE VIVIR QUE PROCURA ASISTENCIA AL CAÍDO, PROMOCIÓN INCLUYENTE DE PERSONAS, DENUNCIA DEL SISTEMA Y LUCHA POLÍTICA

El compromiso social de la fe como lucha por la justicia es primero un modo personal y colectivo de vivir el día a día; y es, además, asistencia al caído; y es programa de justicia que promueve e incluye a los sobrantes y vulnerables, y es denuncia y lucha política contra los males estructurales y morales que tanto nos condicionan como sistema de vida y civilización. Lo sabemos.

He dado algunas razones del carácter social de la fe y la vida cristianas, pero cómo hacerlas realidad. El mundo cristiano es muy diverso. Ni siquiera los católicos estamos por fines sociales compatibles, ni entendemos igual los valores a los que damos el mismo nombre. (He advertido que ésta es una cuestión que merece reflexión en sí misma, antes de que justicia, solidaridad, honestidad y verdad signifiquen valores públicos tan naturales como sin definición aproximada y, por ende, ideologizados por intereses de banderías teológicas y políticas). Por eso digo que no hay que ser ingenuos en la lucha por la justicia y la pastoral social.

Es difícil, entonces, acordar y tener la claridad suficiente sobre qué requiere el momento del actuar social cristiano con vocación de alternativa -participo de quienes la conciben como una civilización

de la sobriedad compartida-. Sabemos el porqué pero nos cuestionamos el qué y el cómo. Aparecen mil acciones y otros tantos debates sobre su valor ético y político. Es legítimo y necesario. ¡No hay una medida que evidencie que esto o aquello es la solución contra la injusticia estructural! Y también subsiste el derecho a la pluralidad de luchas y acciones contra la apariencia de que todas valen de poco. La lucha social está llena de sutilezas.

1. Hay, sin embargo, un plano del actuar para el que sí tenemos algún criterio sobre su valía interna liberadora. Veamos. El actuar comprometido -por una sociedad más justa y hasta alternativa- puede tener la forma de ruptura rotunda e inmediata con lo dado, o más bien la forma de presión, cálculo y pacto -a lo que podemos llamar reforma-. De antemano no veo por qué uno u otro modo político -por el simple nombre- es más liberador que su contrario, a menos que el concepto reforma se piense como cambiar algo para que nada cambie, una consagración del statu quo. No, estoy pensando siempre en algo alternativo para la justicia con todos. ¿En qué aspecto o dimensión del actuar digo que sí contamos con criterios fiables para saber si nuestra lucha y mediación pastoral y social concreta es liberadora?

En el plano de su discurso moral público, lo tenemos en esto: postula una intensa justicia social como derecho efectivo a una vida digna para todos, es decir, con oportunidades tangibles de vida para la gente, y sin negociación posible, para los pequeños en edad y poder, caiga quien caiga; sin verificar estas oportunidades reales de una vida digna para los pequeños, al menos para ellos y ya, un sistema social es inaceptable en moral cristiana de mínimos, y nuestras mediaciones pastorales y sociales, muy insuficientes. Y, en el plano de la legitimación de sus acciones cotidianas, también lo tenemos: nuestra mediación social y pastoral todo lo pondera y lo muestra elegido desde las necesidades de los más vulnerables e ignorados del sistema social, y especialmente de los niños. Francisco lo dice mejor y más sencillamente, "los cristianos tenemos

algo muy lindo, una guía de acción, un programa, podríamos decir, revolucionario. Les recomiendo vivamente que lo lean, que lean las bienaventuranzas que están en el capítulo 5 de San Mateo y 6 de San Lucas, (Cfr. Mt 5, 3 y Lc 6, 20) y que lean el pasaje de Mateo 25. Se lo dije a los jóvenes en Río de Janeiro, con esas dos cosas tienen el programa de acción”³⁷. Imaginen si en ellas no está perfilándose una definición más precisa y peculiar de la crisis de valores que nos condiciona de lejos, concluyo.

2. Por tanto, y pensando en la acción pastoral y social, las estrategias del actuar no son más alternativas por ser las más rupturistas y chocantes ante lo dado -sólo y prima facie-, sino por ser más efectivas en el progreso de la justicia social y, esto se prueba por contar más decididamente con el protagonismo de los afectados, por ser más rotundas en la centralidad de los sectores sociales más vulnerables en cada causa, por asumir, ante todo, lo debido a los que carecen de voz y capacidad de presión, por cohonestar los fines en los medios de la lucha social, etc³⁸. En este sentido, -escribe Francisco- nos urge “revitalizar nuestras democracias... con el protagonismo de las grandes mayorías... que excede los procedimientos lógicos de la democracia formal... y, lejos del asistencialismo paternalista, nos exige crear nuevas formas de participación que incluya a los movimientos populares ... y (sume) ese torrente de energía moral que surge de la incorporación de los excluidos en la construcción del destino común... ninguna familia sin vivienda, ningún campesino sin tierra, ningún trabajador sin derechos, ninguna persona sin la dignidad que da el trabajo”³⁹. Ésta es la única forma -concluyo- de salvarnos del individualismo en la lucha por el bien común -incluso en su forma de nacionalismos, con Estado o

37 Discurso a los Movimientos Populares, o.c. Cfr., el reciente trabajo de José Antonio BADIOLA, *Las bienaventuranzas*, Madrid, CCS, 2014. (Col. 25 preguntas, n 18).

38 Y, aun así, puede ocurrir que la eficiencia en justicia social no vaya pareja a esos medios justos. El poder es poco dado a transigir con la justicia social cuando no se ve “contra las cuerdas”.

39 Discurso, *ibid.*

sin él- y, precisamente, lo que la moral social samaritana considera verdad ejemplar de la fe y su ética⁴⁰. ¿Qué otra cosa de menor calado puede reclamar el samaritanismo ético de la acción pastoral y catequética? ¿Y qué otra de menor humanidad puede reclamar el samaritanismo ético en las opciones políticas?

3. Hay un problema añadido y vital en todo esto, y es cuántas víctimas más vamos a consentir en cada camino (reforma o ruptura), mientras una sociedad más justa adviene por nuestro empeño personal y político. Lo que diré es duro. En los dos caminos sigue habiendo víctimas. Algunas podemos provocarlas por esas mismas estrategias -no sé en cuál más, y digo que siempre demasiadas-; pero la mayoría de las víctimas -por millares y millones de parados y empobrecidos en España y en el mundo- no serán una consecuencia de esa lucha social, sino de unas estructuras sociales perversas -estructuras de pecado por la injusticia que en ellas plasma y ellas multiplican-, y de la “inacción” de personas que las gestionan, representan y apoyan. Estas víctimas de las que ahora hablo son la máxima urgencia en la causa de la dignidad, que digo es la causa del trabajo justamente remunerado y digno, en los adultos, y mediación insustituible de unas oportunidades mínimas de vida digna para todos, y especialmente de los niños. (Hablo

⁴⁰El peligro para nuestra democracia -escriben hoy no pocos analistas sociales- procede de que el sistema capitalista globalizado, neoliberalmente gestionado, concentra la riqueza cada vez en menos manos y, por ende, empobrece más y más a las clases medias; así es imposible -concluyen- que la gente confíe en un orden político sin capacidad de reacción ante el capital financiero (Thomas Piketty). Por supuesto, añadido por mi parte, los pobres que ya estaban al límite en la época de bonanza, ahora simplemente están en la exclusión. Cuando se dice que la crisis empobrece ante todo a las clases medias, no debemos olvidar que, más todavía, excluye y descarta a las clases empobrecidas de siempre. El Informe FOESSA 2014 prueba esto a las claras. Tampoco puedo negar que hay estudiosos que cuestionan ese crecimiento de la desigualdad en el capitalismo contemporáneo, pero sí digo que son ultraconformistas en la intelección de conceptos como crecimiento, riqueza, libertad, necesidades y víctimas; en vez de verlas en sentido político, las presentan casi, o sin casi, como cuestiones tecnocráticas.

desde Europa⁴¹. Puede que desde África la misma cuestión esté precedida de exigencias con matices más primordiales). Y ésta es la cuestión, que esos millares y millones de víctimas -que tienen una responsabilidad propia para poner de su parte todo lo que está en su mano- son fundamentalmente nuestras víctimas, y las estrategias de lucha caritativa y por la justicia las tienen que traer al centro siempre. Y esta centralidad ética y política de las víctimas -hasta conseguir reducirlas al mínimo posible y adelantar en el servicio liberador de las más frágiles y amenazadas- es la que nos ha de obsesionar al evaluar el carácter alternativo o liberador de una acción o programa social, y, en suma, de la condición social de la fe y de la catequesis.

4. Y esta ética y praxis solidaria y política, -siempre juntas-, mediación bien clara de la condición social de la fe y de su práctica por la justicia, ¿es contraria o alternativa a la caridad personal (solidaridad) que se acerca, acompaña, acoge y carga con el caído en situaciones diarias que trascienden lo político? Por supuesto que no. Son dos experiencias que se pueden trenzar con admirable facilidad en el cristianismo y en la experiencia de cada persona. Deberían serlo. Simplemente, no pueden ignorarse. La entrega más evangélica y concreta al necesitado gana mucho al atender a las causas sociales de la injusticia y, a continuación, a la denuncia de la inequidad y la violencia en ese nivel de realidad⁴². La lucha por la justicia más políticamente mediada pierde otras tantas potencialidades si deja de lado el contacto con lo más humano y urgente del necesitado concreto, y aplaza para mañana dar cabalgadura, comida y posada al herido del camino. Es un debate resuelto, cuya mayor dificultad es librarlo de los prejuicios ideológicos de cada uno y asumirlo con libertad por todos. Todavía pensamos que esta diferencia es insalvable, cuando, en realidad, lo insalvable le viene de la obscena fortaleza con que algunas estructuras sociales de

41 Cfr., GIRAUD, G., *La ilusión financiera*, Santander, Sal Terrae, 2013.

42 Cfr., *Evangelii gaudium*, nn 59-60, 202

pecado se nos imponen y hasta las llamamos “naturales”⁴³ (EG 59 y 64); y por no pocos hábitos (seudo)religiosos que nos alejan de la suerte (la vida) a la intemperie de los pobres⁴⁴. Pero ésta es otra historia, la de la moral y pastoral de los valores “eternos” sin mordiente ante las desigualdades sociales más injustas.

⁴³ Ibid., nn 59 y 64.

⁴⁴ Nótese por enésima vez que la praxis samaritana no es una alternativa a la praxis política, sino que la práctica caritativa personal y social, o la práctica personal y política de la fe, es samaritana en todas sus versiones. Yo mismo he podido inducir alguna vez al error de considerar que la praxis samaritana es otra que la praxis política, y no, ahora quiero insistir en que el samaritanismo es una inspiración de la caridad personal y social, de ambas, y por ende, de la praxis moral interpersonal y social cristiana, es decir, de la lucha por la justicia.