

---

# Los Cristianos ante la Injusticia Social

---

Luis Enrique Orozco Silva\*

---

Debemos precisar en primer lugar el espacio propio en el que nos vamos a mover al referirnos al problema de los "cristianos ante la injusticia social". Una reflexión en este sentido hecha por alguien que quiere asumir su posición de cristiano y de filósofo consiste en un esfuerzo de reflexión que se inscribe en el interior de la política, en el sentido de "Politeia", continuación necesaria de la Ética. Aunque ésta última no posea la consistencia propia de una Ontología, ni la necesidad de la Lógica, no por ello puede excluirse del universo de la filosofía. No desvincularemos, por razones fundables, la teoría de sus incidencias prácticas en la dinámica social y cultural de la nación.

Como cristiano y como filósofo nuestro interés central está en el hombre, en su afirmación personal, en las condiciones históricas que permiten u obstaculizan el ejercicio de su esencial dignidad, en los valores que subyacen a toda práctica social. A la luz de este interés los resultados que arroja el análisis de nuestro país desde las ciencias sociales posee para nosotros una significación que debe dilucidarse a la luz de los principios que guían nuestra concepción del hombre, de su historia y de su destino. A este nivel podemos decir que el momento actual que vivimos constituye un desafío que excluye toda indiferencia. Tal desafío se hace perceptible en la conciencia, cada vez más gene-

---

\* Doctor en Filosofía, Universidad de Lovaina. Profesor en la Universidad de los Andes y en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

ralizada, de los desequilibrios estructurales, vividos como violencia institucionalizada, como lesivos de la dignidad de las mayorías; en la conciencia de la ineficacia de las fórmulas propuestas por la clase política y de los reformismos que se suceden; en la sensación de ilegitimidad en que se mueven pesadamente las instituciones, en la carencia de valores mínimos que aglutinen la conciencia y la convivencia ciudadanas; en el conocimiento de las alianzas ilegítimas entre diferentes sectores de clase y entre las instituciones, que conciente o inconcientemente, permiten el juego de privilegios y el desarrollo del subdesarrollo.

El *malestar* es generalizado y la toma de conciencia es más, mucho más que un acto intelectual; es fruto de una experiencia continuada en la miseria inmerecida, de la percepción de una desigualdad hiriente, de la irritabilidad de la conciencia moral y ética, y convicción cada vez más arraigada de la necesidad de acciones organizadas en defensa de la dignidad negada.

Todo cristiano —creemos nosotros— tiene el derecho de velar y luchar por unas estructuras socio-económicas y culturales que permitan hacer efectivos los valores de la liberación personal y social, de la justicia y del amor en la comunidad humana y cuyo sentido último se arraiga en los contenidos del Evangelio; así como también el deber de oponerse a todo sistema o a elementos del mismo que impidan la vigencia de tales valores.

La lucha por la justicia social puede entenderse como una acción dirigida a que los hombres tomen conciencia de su dignidad personal y reivindiquen las exigencias que de ello se desprenden para la vida en sociedad.

Ahora bien, la toma de conciencia de la dignidad personal nos remite a la naturaleza de la persona como ser libre. Con frecuencia, no obstante, la libertad es considerada como una propiedad del individuo aislado, atomizado, unidad originaria que se piensa a sí mismo y que funda desde su autoconciencia la existencia del mundo que lo rodea (Descartes). Desde esta perspectiva se piensa luego, en el terreno de lo social, que la Justicia se reduce a la conmutativa y distributiva y por lo tanto que su defensa se satisface con la reivindicación de los derechos del individuo en el interior de una sociedad cuya lógica no se pone en tela de juicio. Caemos de esta manera en las redes del más genuino pensamiento liberal y terminamos constituyendo a éste en paradigma filosófico tanto en el terreno de la Antropología como en el de la Ética social.

Conviene entonces que volvamos sobre los presupuestos filosóficos en que descansa nuestra concepción del hombre a fin de darle una base coherente a nuestra opción ético-política. La crítica del colectivismo no torna de por sí cristiana la posición del individualismo liberal.

Reconocemos a cada quien como persona humana, es decir, como ser libre que posee una dignidad inviolable. Pero qué significa la libertad

y cuál es la fuente última de la dignidad humana?

En la *Crítica de la Razón Pura*, M. Kant nos hace una precisión que consideramos oportuno recordar: “No tenemos más que la naturaleza dónde buscar la relación y orden de los sucesos del mundo. La libertad respecto de las leyes de la naturaleza, nos libera sin duda de la coacción, pero también de la guía de todas las reglas. En efecto, no puede decirse que en lugar de las leyes naturales intervengan en la causalidad de la marcha del mundo leyes de la libertad, porque si ésta estuviere determinada por leyes no sería libertad, sino más que naturaleza. Por consiguiente, la naturaleza y la libertad trascendental se distinguen entre sí como la legalidad y la ilegalidad, de las cuales, si bien la primera molesta al entendimiento con la dificultad de buscar la procedencia de los sucesos en la serie de las causas remontándose cada vez más lejos, porque la causalidad en ellos es siempre determinada; promete empero en compensación una unidad universal y legal de la experiencia; en cambio, la fantasmagoría de la libertad promete descanso al entendimiento que investiga en la cadena de las causas conduciéndolo a una causalidad incondicionada que comienza a actuar por sí misma, pero, siendo ciega ella misma, rompe la guía de las reglas, que es la única que hace posible una experiencia totalmente coherente” (1).

Frente al determinismo de la naturaleza, se abre el espacio de la

razón como “facultad de lo absoluto”, como capacidad de pensar lo incondicionado, como propiedad exclusiva del hombre, que en cuanto ser racional puede representarse leyes universales, válidas para todo ser racional, y a la luz de las cuales puede determinar cada acción singular. El hombre pues, en el contexto del universo, no puede pensarse sino como libertad, como posibilidad de evasión de los determinismos de la naturaleza. El hombre no solo puede conocer las leyes objetivas que rigen el mundo natural sino que puede oponerse a la naturaleza interna y externa. En la autoconciencia se constituyen dos realidades opuestas: la conciencia del Yo y la objetividad.

Este planteamiento sobre la libertad se prolonga, en la obra de Kant, sobre el plano de la moral. En efecto, al preguntarse por la posibilidad de la autonomía del individuo, considera que ésta sólo puede mantenerse si el sujeto puede constituír a partir de él mismo una objetividad propia, universal. Excluye así toda heteronomía en la fundamentación de la moral (ni Dios, ni leyes, ni el amor); la acción tiene su fundamento en el mismo sujeto que obra, “la ley Moral es una ley de la causalidad por libertad” con pretensión de universalidad: “obra como si la máxima de tu acción debiera tomarse, por tu voluntad, como ley universal de la naturaleza”. Pero, podemos preguntarnos: cómo elevar su contenido particular a ley universal?, cuál sería el criterio de tal operación, excluída la recurrencia a la forma de la ley, por ser sólo

(1) M. Kant, C.R.P., PUF., París, 1968, p. 349.

forma, sin contenido? Kant encuentra ese criterio en la ausencia de contradicción al tratar de hacer esa conversión (el principio de no contradicción) y lo ilustra con un ejemplo: tomo como máxima de mi acción aumentar mi fortuna por todos los medios posibles. Ahora bien, tengo en mi poder un depósito cuyo propietario ha muerto sin haber dejado constancia ni prueba alguna del depósito confiado y me pregunto, si aquella máxima puede convertirse en ley universal; es decir, si todos pueden apoderarse del depósito que se les ha confiado.

Si ello fuera así, sería imposible toda legislación, puesto que produciría, por el contrario, la más grave contradicción y la destrucción de la máxima misma y de su intención. En efecto, si ello fuera así, nadie daría un depósito, y por tanto no habría ni máxima ni ley. Luego, la máxima que sí podría ser elevada a la universalidad sería: no debo apoderarme de ningún depósito que me haya sido confiado.

Podemos señalar dos características básicas de estos planteamientos:

1. La razón es la única legisladora. Todo ha de derivarse de ella, y no de algo dado, de algún hecho, o de la experiencia, o de alguna ley o costumbre.
2. El sujeto debe hacer coincidir su máxima con la forma universal de la ley, para que esta pueda tener algún contenido. El rechazo de lo dado permite la consti-

tución de un mundo de moralidad adecuado a la voluntad del sujeto legislador.

Podríamos decir —esquematisando un poco— que Kant nos permite pensar la libertad subjetiva, la libertad del individuo. Más de un liberal encuentra en estas ideas tranquilidad teórica para alimentar su individualismo social. Debemos reconocer con Hegel que la libertad subjetiva no es toda la libertad, más aún, que no podemos reducir la libertad al “libre arbitrio”, vaciándola de contenido y colocándola en el plano del “deber ser”. La *moralidad subjetiva* no se da sino en el interior de la *eticidad* (2). Esta última es la esfera objetiva en la que se realiza la libertad del individuo, y está constituida por la totalidad de las relaciones humanas, por las instituciones que encarnan y materializan la libertad; instituciones y relaciones fundamentales que al ser *reconocidas* por los individuos, como el medio de realización efectiva de su libertad, se colocan como finalidad y principio de su acción. Moralidad y Eticidad son dos momentos distintos y complementarios de la libertad efectiva. La libertad de cada quien no se ejerce sino en el interior de *relaciones* entre el medio existente (derecho, costumbres, instituciones, etc.) y el sujeto singular. Un Estado real es, en este sentido, aquel en el que unidos moralidad y eticidad, y compenetrados, se dan las condiciones de una libertad colectiva en el interior de las cuales los individuos encuentran su *liberación* en el *deber*. La Eticidad se articula en lo

(2) Hegel, G.W.F., *Filosofía del Derecho*, p. 33, Observación, Gallimard, París, 1940, p. 82.

social y lo político; solo en el interior de un orden político racional (libre) la libertad individual deja de ser una "ficción", o un privilegio de unos pocos, para convertirse en una tarea colectiva y en una responsabilidad.

Recuperar el espacio de la eticidad nos permite referir la idea de la libertad a la historia material de los hombres, a los procesos de socialización en el interior de los cuales este se constituye como especie y como individuo, a saber: el trabajo (a través del cual transforma la naturaleza para la satisfacción de su sistema histórico de necesidades), el lenguaje (a través del cual recrea su mundo de manera simbólica y se inscribe en una tradición cultural) y el poder (a través del cual se regulan normativamente las relaciones con sus semejantes). En el interior de estos procesos se generan intereses diversos y complementarios los cuales determinan, a su vez, las actitudes fundamentales del hombre frente al mundo: el interés técnico, práctico y emancipatorio.

Tan pronto como pensamos estos procesos en la historia concreta de los grupos humanos, vemos las limitaciones que encierra un discurso sobre la libertad que excluya en su articulación la referencia a las condiciones concretas en que puede tener o no sentido hablar de libertad. Quizá aquí radica el secreto de la defensa de la libertad en el esquema liberal. Se defiende de manera abstracta la libertad como

propiedad metafísica del hombre individual, sin referencia a las condiciones materiales de su realización, con ello se facilita el que en unas condiciones de desigualdad real, la defensa de la libertad formal termine reforzando los derechos de unos pocos.

Propugnamos entonces por una defensa de la libertad, pensada desde la eticidad mediada por la historia concreta de los grupos humanos. Desde esta perspectiva no se absolutiza ni el individuo ni la totalidad social; se asume la mediación entre uno y otro término, de manera tal que sólo en el interior de la comunidad podemos hablar del individuo y que este último se afirma en libertad cuando las instituciones y el Estado crean las condiciones requeridas para ello, sin constituirse ellas mismas en fines últimos.

Estos aportes de la filosofía reciben su significación plena cuando afirmamos que la libertad del hombre se afina en "la gratuita vocación de Dios a la vida que el Padre Celestial va haciendo oír de modo nuevo a través de los combates y esperanzas de la historia" (3). Que "la libertad es al mismo tiempo don y tarea" (4), que por la realización de la libertad en el plano trascendente, entramos en comunión con el misterio divino, participando en su vida; y que esta adhesión, que en último término es una adhesión de amor, se expresa en el mandato del amor hacia los hom-

(3) D.P., n. 216

(4) D.P., n. 218.

bres, es decir en las obras de justicia (5). "Nadie ama a Dios a quien no ve, si no ama al hermano a quien ve" (6).

Podemos decir entonces que la opción del cristiano en la lucha por la justicia se fundamenta en una concepción filosófica del mundo y del hombre que excluye todo naturalismo, individualismo y racionalismo ahistóricos y en una inspiración última que se alimenta en la adhesión comprometida con Jesucristo dentro de una única historia en la que Dios va realizando la liberación de su pueblo. Pensamos que el eje del mensaje de Jesús es el anuncio del Reino de Dios. Reino basado en el amor del Padre por todo ser humano y en el que los pobres ocupan un lugar privilegiado. Ahora bien, el Reino de Dios es un reino de vida. Reino significa entonces liberación y justicia. Creer en ese Dios es dar vida a los otros, practicar la justicia. Anunciar el reino exige hacer algo para hacerlo presente en la historia. Nuestra fe no puede ser una adhesión intelectual; no hay vida de fé sin testimonio y éste se da en las obras. "En el compromiso con los pobres y con-

tra la injusticia social, nuestra fe se hace verdad fecunda, no solo para los demás, sino para nosotros mismos. Es actuando como cristianos, como nos hacemos cristianos" (7). El Documento de Puebla nos dice muy netamente: "El Evangelio nos debe enseñar que ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos incluso a nivel de estructuras" (8).

Si vivimos una violencia institucionalizada, si los procesos de constitución de la especie humana, del hombre latinoamericano (trabajo, lenguaje y poder) están alterados por la explotación, la ideologización y la dominación, no es posible para el cristiano acoger el don gratuito del Padre sin comprometerse en lucha por la justicia. Debemos denunciar con sencillez altiva la inconsecuencia de todos aquellos que diciéndose cristianos y predicado —en muchos casos— tal doctrina generan, favorecen y reproducen con su acción o su silencio la situación de pecado en que vivimos y la negación efectiva de la libertad.

(5) D.P., n. 223.

(6) Juan, I, 4,20.

(7) Carta Pastoral del Episcopado Nicaraguense, Managua, 17-XI,1979, p.11.

(8) D.P. n. 224.