



FACULTAD DE DERECHO

## LA JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO

Autor: Rocío Gil Jiménez

4º E-1

Área: de Filosofía del Derecho

Tutor: Miguel Grande

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	3
I. APROXIMACIÓN DE JUSTICIA. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS .....	5
I.1 JUSTICIA COMO VIRTUD Y ORDEN MORAL .....	7
I.2. LA JUSTICIA FRENTE A LA MODERNIDAD .....	16
II. LA JUSTICIA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA. FUNDAMENTO BÍBLICO Y TEOLÓGICO. ....	21
II.1. LA JUSTICIA DE DIOS EN EL REINO. ....	21
II.2. LA DIGNIDAD COMO BASE DE LA JUSTICIA. ....	28
III. LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA Y COMPROMISO SOCIAL.....	41
III.1. DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y PRAXIS HISTÓRICA .....	41
III.2. JUSTICIA Y ÉTICA EN EL MUNDO CONTEMPORANEO.....	46
CONCLUSIONES .....	49
BIBLIOGRAFIA .....	53

## INTRODUCCIÓN

¿Qué justifica que un ordenamiento pueda exigir obediencia? Es la pregunta que toda reflexión jurídica se enfrenta, tarde o temprano, y que define la práctica misma del Derecho. No basta con la validez formal de las normas ni con la autoridad de quien las dicta. Si el Derecho pretende ordenar la convivencia de manera razonable y no solo eficaz, necesita un fundamento que dé sentido a su pretensión de obligatoriedad. Ese fundamento se ha buscado en la justicia. Por eso, preguntarse qué consideramos justo, de dónde proviene esa exigencia y cómo se concreta en la vida social es una condición indispensable para entender el Derecho como una práctica racional al servicio del bien común.

La justicia aparece como el criterio que permite valorar la legitimidad de las normas y de las instituciones llamadas a aplicarlas. Ningún ordenamiento puede desprenderse de esta pregunta. Cuando eso sucede, corre el riesgo de reducirse a un mecanismo en el que la eficacia sustituye a la legitimidad y la legalidad se desvincula de su dimensión moral. La tensión entre obediencia normativa y exigencia de justicia reaparece como recordatorio de que el Derecho necesita un fundamento que no se agote en la técnica. En el contexto europeo, especialmente en España, esta consideración quedaría incompleta sino se considera el influjo del cristianismo. Durante siglos ha ayudado a la percepción de la dignidad de la persona, el valor de la vida y la responsabilidad hacia quienes se encuentran en situación de mayor vulnerabilidad. Estos planteamientos no se sitúan al margen del Derecho, sino que han contribuido en la elaboración de sus categorías fundamentales y su modo de entender la legitimidad y el bien común.

A su vez, la justicia ha sido interpretada de formas diversas según las tradiciones filosóficas y los contextos sociales a lo largo de la historia. El pensamiento cristiano, en diálogo con dichas tradiciones, ha insistido constantemente en que toda reflexión sobre lo justo remite a la dignidad de la persona y a la responsabilidad ante el otro. Esta perspectiva ha configurado una comprensión de la justicia que no se limita a principios abstractos, sino que incorpora una visión más profunda de la persona y de la convivencia.

Este trabajo, *La justicia desde el pensamiento cristiano*, no busca fijar un concepto definitivo de justicia, porque algo así exigiría clausurar una noción que, por naturaleza, permanece abierta, como se sostiene a lo largo del trabajo. El propósito es mostrar cómo la tradición cristiana ha contribuido a configurar nuestra manera de entender lo justo y

por qué esa herencia continúa siendo un punto de apoyo para pensar hoy la legitimidad del Derecho. En este sentido, se sostiene que la justicia no constituye un elemento externo al ordenamiento jurídico, sino el criterio interno que fundamenta su legitimidad. Desde esta mirada, la justicia aparece como una exigencia que interpela tanto a las normas como a las instituciones y, en última instancia, a nosotros. Nos obliga a preguntarnos qué significa realmente ordenar la vida común de un modo que sea digno de las personas a las que se dirige.

El hilo conductor del trabajo puede formularse con claridad, la fe necesita de la justicia. No como una creencia privada, sino como criterio normativo que estructura la convivencia y obliga a situar la dignidad de toda persona en el centro del orden jurídico. En la figura de Jesús, comprendida en su alcance cultural, la justicia deja de ser una noción abstracta y se vuelve una forma de mirar al otro, de hacerse cargo de él y de someter la ley a su finalidad cuando la literalidad amenaza con vaciarla de sentido. En Jesús se da a conocer la verdad de quien es y porque Él es justo, su mensaje fija la medida de la justicia que la fe está llamada a asumir. Ese modo de velar por quien queda fuera de nuestro círculo más próximo ofrece una medida exigente para el jurista. Como veremos, una institución solo resulta legítima cuando trata a cada ser humano como fin y rehúsa instrumentalizarlo. Se trata de un horizonte racional que permite evaluar normas, decisiones y políticas desde la pregunta, por lo que preserva efectivamente la dignidad y sostiene el bien común. Quien crea o no crea puede reconocer la fuerza de esta propuesta, porque convierte la justicia en práctica de reconocimiento y cuidado, y otorga al Derecho un sentido que no se agota en la técnica ni en la eficacia.

El trabajo se organiza en tres apartados. En primer lugar, se aborda el concepto de justicia desde la tradición filosófica, tanto clásica como contemporánea, tratando de identificar los rasgos que permiten perfilar su significado. Después, su desarrollo en el pensamiento cristiano. Y, finalmente, la relevancia de estas aportaciones para comprender el fundamento del Derecho en el mundo contemporáneo.

## I. APROXIMACIÓN DE JUSTICIA. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

Comprender qué es la justicia es un ejercicio que acompaña al pensamiento jurídico desde sus primeros pasos. No por falta de definiciones, sino porque cada una alcanza un matiz de una realidad muy amplia, que se mueve entre lo ético, lo normativo y lo institucional. A lo largo de este capítulo se acogen los matices que distintos autores han ofrecido para pensar la justicia, dejando que cada uno aporte un rasgo propio a la comprensión de un concepto que no se agota en una sola voz.

De todas maneras, resulta útil situar el marco en el que hoy lo invocamos. En el ámbito jurídico, hablar de justicia es interrogar los criterios que permiten juzgar la corrección de una decisión pública, la pertinencia de aplicar una norma a un caso concreto y, en última instancia, la manera en que una comunidad interpreta lo que debe a cada uno de sus miembros.

La pregunta cambia de forma con el tiempo, pero mantiene una constante, la justicia no es un adorno del Derecho, sino la medida frente a la cual éste se deja evaluar. Por eso, cuando buscamos esclarecer qué entendemos por “lo justo”, surgen de inmediato tensiones que recorren cualquier orden jurídico el difícil vínculo entre legalidad y moralidad, la fricción entre la generalidad de la norma y las exigencias de la equidad, o el equilibrio siempre frágil entre la estabilidad institucional y la protección íntegra de la dignidad humana.

En la tradición clásica, sobre todo en el pensamiento griego y romano, la justicia se entendió ante todo como virtud y como un principio que rige el orden. Aristóteles la describió como una virtud hacia al otro conforme a la ley y a la equidad. Esta definición situó la justicia en el ámbito del carácter y del bien común donde no se trata solo de obedecer reglas externas, sino de orientar de manera constante la propia conducta en relación con los demás. Así concebida, la justicia es una práctica moral antes que un procedimiento<sup>1</sup>.

El pensamiento cristiano medieval no rompe con la herencia clásica, sino que la replantea. Santo Tomás de Aquino asumió la ética de Aristóteles y la integró a la doctrina de la ley

---

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco, Libro V*, Centro de estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1994, pp.72-88.

natural y afirmó que la justicia se apoya en la dignidad de la persona y en su orientación racional al bien común. A mi parecer, fundamento primero de la justicia. Santo Tomás cita a Aristóteles como “el Filósofo”<sup>2</sup>. Hace un diálogo crítico donde examina sus planteamientos, los matiza e integra en un estudio teológico amplio. Perfil una concepción de justicia que queda asentada sobre un doble fundamento, racional y teológico.

En tal sentido, el Derecho positivo no se legitima por el solo hecho de haber sido promulgado. Es válido en la medida en que refleja ese orden moral. Si el Derecho se separa de ese marco moral que le sirve de referencia pierde solidez y puede ser cuestionado por falta de fundamento. En tales casos, la ley puede y debe someterse a examen. No basta con invocar su promulgación formal. La justicia ocuparía la función de medir la validez de las normas desde su contenido. De este modo, se pone de manifiesto que no todo lo que el legislador aprueba queda automáticamente justificado y que la voluntad normativa, por si sola, no agota el problema de la legitimidad.

Este debate se agudizó en la modernidad. La ley natural perdió su condición de indiscutibilidad y se iba afianzando el Estado moderno, la justicia tendió a concebirse en términos más formales. Pensadores como Thomas Hobbes<sup>3</sup> y John Locke<sup>4</sup> situaron el origen de lo justo en el pacto social y en la necesidad de garantizar seguridad, libertad y propiedad mediante un poder común dejando de lado el punto de partida del orden moral. En consecuencia, lo justo comienza a identificarse, en gran medida, con el respeto al Ordenamiento Jurídico y a los acuerdos celebrados bajo su amparo. Su dimensión ética quedó relegada y se privilegió una visión focalizada en la obediencia normativa y la capacidad coercitiva del Estado<sup>5</sup>.

La experiencia histórica pronto reveló la limitación que presentaba dicho planteamiento. El capitalismo industrial trajo consigo un notable crecimiento económico acarreado, a su vez, desigualdades profundas. Donde se demostró que la igualdad ante la ley no asegura por sí sola una justicia efectiva. En este contexto, la crítica de Karl Marx<sup>6</sup> cuestionó la supuesta neutralidad del Derecho positivo y denunció su posible función como instrumento de dominación. Si varios sectores de la población carecen de

---

<sup>2</sup> Cf. Santo Tomás, *Suma teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, pp.86-92.

<sup>3</sup> Hobbes, T., *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1983.

<sup>4</sup> Locke, J., *Dos tratados sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1970.

<sup>5</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 39-42.

<sup>6</sup> Marx, K., *Manuscritos económico y filosófico de 1844*, Alianza, Madrid, 2013.

los medios materiales para vivir con dignidad, difícilmente puede afirmarse que la justicia se haya realizado. La legalidad, considerada aisladamente, no basta.

De manera paralela, la doctrina social de la Iglesia articuló una concepción de la justicia centrada en la dignidad humana, la función social de la propiedad y la protección de los más vulnerables. Encíclicas como *Rerum Novarum*<sup>7</sup> y *Pacem in Terris*<sup>8</sup> ampliaron el horizonte jurídico al incorporar derechos sociales, deberes de solidaridad y la exigencia de un orden económico al servicio de la persona. En este contexto, la justicia implica promover condiciones de vida rectas y efectivas que permitan a todos desarrollarse con dignidad. Sostengo que esta concepción introduce un criterio decisivo de legitimidad jurídica, en la medida en que revela que un ordenamiento no puede calificarse como justo si no garantiza de modo efectivo las condiciones materiales necesarias para una vida digna. Bajo esta perspectiva, la justicia no se agota en el reconocimiento abstracto de derechos, sino que implica promover las circunstancias reales que permiten a cada persona desarrollar plenamente su existencia.

En el pensamiento contemporáneo, la reflexión se ha ampliado aún más. John Rawls<sup>9</sup> propuso la justicia como equidad y buscó criterios racionales para estructurar sociedades pluralistas a través de unos principios de justicia. Emmanuel Levinas<sup>10</sup> situó el núcleo de la justicia en la responsabilidad ética ante el otro. Paul Ricoeur<sup>11</sup>, por su parte, defendió una mediación entre ética, Derecho e instituciones, consciente tanto de la necesidad de la norma como de sus límites.

## I.1 JUSTICIA COMO VIRTUD Y ORDEN MORAL

En la filosofía clásica, la justicia se entiende como una virtud que compromete al individuo y a la comunidad en la que vive. No alude solo a la rectitud personal, sino también al equilibrio en la vida política. Esta idea se formula en el Libro V de la *Ética* a Nicómaco, donde Aristóteles examina la justicia no como una virtud más, sino como el principio que ordena la convivencia en la *polis*. Su análisis se sitúa en un marco

---

<sup>7</sup> León XIII, *Rerum Novarum*, San Pablo, Ciudad del Vaticano, 2025.

<sup>8</sup> Juan XXIII, *Pacem in Terris*, San Pablo, Ciudad del Vaticano, 2011.

<sup>9</sup> Cf. Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995, p.18.

<sup>10</sup> Cf. Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 75-76.

<sup>11</sup> Cf. Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p.195y p.198.

claramente teleológico, toda acción humana tiende a un fin último, la *eudaimonía*, es decir, la consecución de una vida plena y lograda conforme a la razón<sup>12</sup>.

Aristóteles parte de una convicción que nace en la experiencia ordinaria. Es decir, llamamos justo a quien está dispuesto a hacer lo que es justo, a actuar rectamente y a desear lo debido<sup>13</sup>. Pero esa disposición no nace de manera espontánea ni pertenece al ámbito de las capacidades naturales, se forma. La justicia es una *héxis*, un hábito que se adquiere mediante la repetición de actos y que orienta de manera estable la voluntad hacia lo que corresponde al otro. No son una serie de decisiones aisladas, sino en una manera de ser que configura de forma duradera la conducta y da coherencia a la vida en común<sup>14</sup>.

Por esta razón, Aristóteles califica la justicia como la “virtud perfecta”<sup>15</sup>, no porque sea moralmente superior a las demás, sino porque es la única que se ejerce siempre en relación con otros. La antigüedad clásica se caracteriza por la idea de lo común, encarnado en la *polis*. Se debía respetar la prioridad de la *polis* sobre el individuo porque lo común no anulaba al individuo, sino que lo ordenaba.

En este contexto, la justicia ocupa un lugar singular. Mientras que las restantes virtudes perfeccionan al individuo en relación consigo mismo, la justicia lo introduce en el ámbito de la vida común, le obliga a salir de sí. Como establece Aristóteles el peor de todos es quien usa la maldad contra sí mismo y contra sus amigos, y el mejor es no el que usa la virtud para consigo mismo, sino para con otro. En ella se ponen en juego todas las virtudes, pues quien es justo debe actuar con prudencia, templanza y fortaleza en el marco de la convivencia social<sup>16</sup>. La justicia aparece como una virtud esencialmente política. Le aporta la característica de virtud que ordena la vida en la *polis* y orienta al individuo al bien común. Veremos como en el pensamiento cristiano se acentúa que dicho bien común solo es inteligible si reconoce la dignidad propia de cada ser humano, la cual nace de la igual condición de todos ante Dios. Reconociendo un valor en cada uno que el orden jurídico debe proteger.

La concepción de Aristóteles se concreta en la distinción entre justicia distributiva y justicia correctiva. La primera se ocupa del reparto de bienes, honores y cargas públicas.

---

<sup>12</sup> Cf. Aristóteles, Op. Cit., p.80.

<sup>13</sup> Cf. Ibidem.

<sup>14</sup> Cf. Ibidem, p.71.

<sup>15</sup> Cf. Ibidem, pp, 71-72.

<sup>16</sup> Cf. Ibidem, p.80.

No persigue una igualdad matemática, sino una proporción razonada, dar a cada uno según criterios de mérito que dependen del régimen político y de sus fines. La justicia correctiva opera en un plano distinto. Interviene cuando un daño o una acción injusta ha quebrado el equilibrio entre las partes y busca restablecerlo mediante una igualdad estricta, de carácter aritmético. En un caso se distribuye conforme a proporciones; en el otro se repara para devolver la igualdad perdida<sup>17</sup>.

Ambas dimensiones se completan con la noción de *epieikeia*<sup>18</sup>. Aristóteles reconoce que la ley, por su carácter general, no puede prever cada circunstancia particular y que su aplicación literal puede llevar, en determinados casos, a resultados injustos. Ya que no se ajusta a la situación concreta. Consecuentemente, la equidad no se opone a la ley, sino que la trata de perfeccionar corrigiendo su rigidez cuando por la generalidad de la norma falla al caso concreto. Se podría definir como la corrección de lo legalmente justo en favor de lo realmente justo. Esto introduce una distinción fundamental entre justicia y legalidad, importante frente a las posiciones positivistas, que tienden a identificar lo justo con la mera validez formal de la norma. Frente a esta reducción, la noción de Aristóteles de equidad pone de relieve que la aplicación del Derecho exige siempre el ejercicio de una racionalidad práctica, capaz de someter la norma a una evaluación crítica atendiendo a su finalidad y a las circunstancias del caso concreto, evitando que una adhesión estrictamente formal a la ley pueda ocasionar injusticias.

Esta idea ha encontrado eco la interpretación contemporánea de Paul Ricoeur<sup>19</sup>, quien reinterpreta el justo medio a la luz de la racionalidad práctica moderna. Subraya que el problema fundamental de la ética consiste en articular la aspiración a tender a una “vida buena” con la racionalidad práctica. En este punto conviene distinguir, aunque sea de forma sucinta, ética y moral. Ética alude a, el ya nombrado, horizonte teleológico de la “vida buena”, es decir, a la reflexión racional sobre los fines que orientan la existencia humana y dan sentido a la acción. La moral, en cambio, designa el plano normativo, el conjunto de reglas, prohibiciones y deberes que regulan la conducta y que suelen formularse en términos de obligación. Así, mientras la ética se pregunta por el bien al que la acción tiende, la moral se centra en aquello que debe hacerse. Ricoeur otorga primacía

---

<sup>17</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 74-77.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 86-87.

<sup>19</sup> Cf. Ricoeur, P., *Op. Cit.*, p. 176.

a la ética porque entiende que las normas morales solo encuentran su función plena si se inscriben en un proyecto de vida buena.

Para Ricoeur, el justo medio de Aristóteles es una determinación prudencial exigente, que requiere deliberación, experiencia y atención a las circunstancias concretas, buscar en la praxis el anclaje a la “vida buena”. Teniendo por el Bien aquello a que todas las cosas tienden<sup>20</sup>. La justicia no puede reducirse, por tanto, a la aplicación mecánica de reglas generales, sino que exige siempre una mediación racional entre norma y caso. La deliberación es el camino seguido por la sabiduría práctica (término que los latinos tradujeron por *prudentia*)<sup>21</sup>.

Resulta especialmente ilustrativa, en este sentido, la concepción aristotélica de juez desarrollada en el Libro V de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles afirma que los individuos acuden al juez porque acudir al juez equivale a acudir a la justicia. El juez se concibe como una encarnación de lo justo, en la medida en que su función consiste en restablecer el equilibrio roto por la injusticia<sup>22</sup>.

El juez es percibido como el término medio entre las partes. No se trata de un mediador pasivo, sino que ejerce una tarea activa de mediación racional. Aristóteles explica esta función mediante una metáfora matemática, el juez actúa como quien corrige una línea dividida en partes desiguales, quitando al segmento mayor el exceso y añadiéndolo al segmento menor hasta restablecer la igualdad. De este modo, cada uno recibe lo suyo, y lo igual aparece como el término medio entre lo mayor y lo menor según una proporción aritmética<sup>23</sup>.

Remitiéndonos al ordenamiento jurídico español vemos como esta visión del juez encaja con los principios fundamentales. Principios como el principio de proporcionalidad, exigido en clave constitucional, junto con los criterios de razonabilidad e igualdad recogidos en los artículos que van del 14 al 29 de la Constitución y la prohibición de arbitrariedad en el artículo. 9.3.

En conjunto, implican que la aplicación del Derecho no puede limitarse a un simple encaje automático de normas. Exige una evaluación consciente y ponderada de los intereses enfrentados. La equidad, reconocida como criterio interpretativo, cumple un

---

<sup>20</sup> Cf. Aristóteles, Op. Cit., pp.1-3.

<sup>21</sup> Cf. Ricoeur, P., Op. Cit., p.177-179.

<sup>22</sup> Cf. Aristóteles, Op. Cit., p. 99.

<sup>23</sup> Cf. Ibidem, p.100.

papel comparable al de la *epieikeia* propuesta por Aristóteles que suaviza la rigidez de la norma y evita que su aplicación literal socave la finalidad que persigue<sup>24</sup>.

Es por esto por lo que el juez se convierte en garante de la justicia, protege derechos y equilibra intereses comunes. Esto refuerza la concepción propuesta por Aristóteles de la justicia entendida como virtud práctica y relacional donde la justicia es un término medio. El juez trasciende su papel de aplicador técnico de la ley y pasa a ser la encarnación de la justicia, el término medio y mediador en la idea de que si se alcanza de ellos lo intermedio se alcanzará justicia.<sup>25</sup>

Si se contempla de esta manera, la justicia no es una noción abstracta sino una realidad práctica que se da en la relación con los otros. Ese planteamiento constituye el fundamento sobre el que, más tarde, se edifica la concepción cristiana de la justicia, particularmente en la síntesis desarrollada por Santo Tomás de Aquino.

Para Santo Tomás la justicia aborda una comprensión más amplia del ser y de la realidad. Profundamente influido por Aristóteles toma de él sus principios filosóficos. En la *Suma Teológica* retoma muchas de sus categorías, pero las precisó, depuró y completó no apelando directamente a la fe<sup>26</sup> pero integrándola en una reflexión donde el ser y la reflexión moral quedan vinculadas<sup>27</sup>. Para Santo Tomás, la justicia no puede reducirse a la ley, es decir la ley positiva no es la fuente última de lo justo. Para él la ley humana es justa en la medida en que participa en la ley natural y está a su vez expresa la racionalidad del orden creado. Por ello la justicia es anterior y superior a la legalidad como criterio<sup>28</sup>.

Como para Aristóteles todo ente tiende a un fin que le constituye en cuanto a su ser, para Santo Tomás el ser creado participa de un orden que es el querido por Dios. En tanto que todo ente es apetecible por el mero hecho de existir, el bien y el ser se identifican en su raíz, y el orden moral se revela como prolongación del orden ontológico, la ordenación de los actos según el bien del todo. Es decir, algo es bueno en la medida en que es, no es un añadido sino la perfección del ente en cuanto tal. Por ejemplo, una silla es buena o perfecta en la medida en que ejerza correctamente la función que tiene como silla. Lo mismo pasa con la justicia. Es la virtud que ordena las relaciones humanas

---

<sup>24</sup> Cf. Aristóteles, Op. cit., pp. 86-87.

<sup>25</sup> Cf. Ibidem, p.76.

<sup>26</sup> Cf. Gilson, E., *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid, 2009, p. 18.

<sup>27</sup> Cf. Santo Tomás, pp. 264-268.

<sup>28</sup> Ibidem.

conforme al bien del todo, de la comunidad. Podemos decir que para Santo Tomás es una exigencia que esta inscrita en la realidad misma de la comunidad porque la realidad está estructurada de manera teleológica hacia el bien. Por ello el derecho positivo se crea, pero la justicia como criterio se reconoce.

La justicia como virtud moral tiene como sujeto propio la voluntad, entendida como *apetito racional*. A diferencia de otras virtudes morales que tratan de regular las pasiones sensibles, la justicia se dirige a los actos voluntarios que ordenan las relaciones con el resto, lo que explica su carácter objetivo y su estabilidad.

No merece el nombre de justo quien simplemente sabe qué exige la ley, sino quien está verdaderamente dispuesto a dar a cada uno lo que le corresponde. La justicia no se agota en el conocimiento requiere de la voluntad. Esta primacía del querer le dota de sentido frente a otras virtudes. Además, permite que se la pueda atribuir a Dios analógicamente puesto que en Él no hay pasiones, pero sí una voluntad perfecta que ordena todas las cosas.

En la *Suma*, releyendo el libro V de la *Ética a Nicómaco*, se distingue dos especies de justicia particular: la justicia conmutativa y la distributiva<sup>29</sup>.

La justicia conmutativa regula los intercambios entre sujetos situados en un plano de igualdad. Se aplica donde dos personas interactúan directamente, por ejemplo, contratos, Su criterio es la equivalencia. Si alguien recibe más de lo debido o causa un perjuicio, debe restituir lo equivalente. El medio es aritmético, cuantificable y mensurable. La justicia conmutativa busca restablecer un equilibrio alterado<sup>30</sup>.

La justicia distributiva, en cambio, por la cual el que manda o administra da a cada uno según su merecido. Se reparten bienes, honores o cargas dentro de la familia o de cualquier multitud gobernada. Aquí encontramos una igualdad proporcional, se compara a cada persona con la totalidad, no simplemente cosa con cosa. Tratar idénticamente a sujetos desiguales podría generar injusticia al ignorar la proporción que debe presidir la distribución. La analogía de proporcionalidad muestra que la justicia no siempre exige igualdad aritmética, sino correspondencia adecuada entre parte y todo<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*, p. 264.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*.

Esta distinción permite comprender que la igualdad central a la justicia no es unívoca. En unos casos exige equivalencia estricta, en otros, proporcionalidad. Esto implica reconocer que la desigualdad no necesariamente constituye injusticia a veces, el trato diferenciado es la única forma de respetar la justicia. Santo Tomás recoge una cita de San Anselmo que dice “al castigar a los malos eres justo, pues lo merecen; al perdonarlos, eres justo, porque así es tu bondad<sup>32</sup>”.

Cuando se proyecta sobre la dimensión teológica, la reflexión alcanza mayor profundidad. La justicia conmutativa no puede predicarse de Dios, pues presupone reciprocidad y deuda mutua. Nadie puede dar primero a Dios para situarlo en la obligación de devolver. La justicia distributiva sí puede atribuirse a Dios de manera analógica. El orden del universo, natural y moral manifiesta una distribución racional. Cada ser recibe según su naturaleza y su propósito. Es decir, a la criatura no se debe algo, a no ser por algo previo. Y, como no se puede llevar a un proceso indefinido es necesario llegar a algo que dependa de la exclusiva bondad, de la voluntad divina que es el fin último. La justicia como fruto de su bondad. Concluyendo que el orden del cosmos no es arbitrario, sino que obedece a un *logos* que lo estructura de manera coherente. Desde esa racionalidad en el origen, tanto el castigo como la misericordia se entienden como manifestaciones de la justicia divina<sup>33</sup>. Entendiendo la misericordia como aquello que no anula la justicia, sino que la lleva a su plenitud, haciendo sublime el juicio<sup>34</sup>.

La justicia está intrínsecamente vinculada con la razón y la verdad, aquí se ve un debate entre el planteamiento de Aristóteles que entiende la verdad como la adecuación entre el signo y aquello que significa. Santo Tomás establece que, si en el conocimiento humano el entendimiento se adecua a la realidad, en Dios es la realidad la que se adecua a su intelecto creador. La justicia es, así, una verdad práctica. La adecuación de los actos a la ley racional que gobierna el ser, una participación en la bondad originaria. Santo Tomás ilustra esto con el ejemplo de un artista, el artista hace un buen trabajo cuando es fiel a los principios del arte. Pues bien, la relación entre obra artística y arte es idéntica a la existente entre obra justa y ley. Así, la justicia de Dios, que es su ley, es llamada correctamente verdad<sup>35</sup>. Ahora bien, este planteamiento presenta dificultades si se traslada fuera del marco de Santo Tomás y se circunscribe en la actualidad donde

---

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem.*, p.265.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem.*, p.267.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem.*, p. 266.

<sup>35</sup> *Ibidem.*, p.265.

aparentemente existen numerosas verdades y ninguna a la vez. No se comparte la misma idea de lo que es verdad o de que ley expresa ese orden racional. Por ello aquí encontramos un límite porque no todos aceptan un mismo fundamento ontológico.

Finalmente, Santo Tomás distingue justicia y legalidad. Como Aristóteles, él contempla que la ley general no puede prever todas las circunstancias particulares<sup>36</sup>. Al aplicar los principios universales del derecho a los casos particulares sucede que el hombre comete muchos errores<sup>37</sup>. La justicia, por lo tanto, para Santo Tomás, no puede reducirse a la simple voluntad del legislador, sino que debe ser la realización racional de un orden orientado al bien. Se apoya en dos elementos propios, la ley divina y *syndéresis*, esto es, la disposición natural de la razón práctica que permite captar los primeros principios del obrar. En ambos aspectos convergen todos los puntos que hemos analizado, la virtud moral, el orden del ser, la verdad y la ley.

La reflexión de Étienne Gilson sobre la filosofía medieval<sup>38</sup> sirve para hilar la profunda divergencia, ya vista *supra*, entre la tradición de Aristóteles y Santo Tomás y el positivismo jurídico. Mientras que este último reduce el Derecho a la validez formal de normas emitidas por la autoridad competente, desligadas de toda referencia al bien o a la justicia, la concepción clásica entiende el Derecho como expresión de un orden racional del ser, orientado teleológicamente hacia el bien común. La justicia, desde esta perspectiva, no es un cumplimiento normativo si no un principio que organiza la vida social y guía la acción humana conforme a la finalidad natural de la comunidad.

Como ya hemos visto, para Aristóteles, la justicia se manifiesta como virtud práctica<sup>39</sup> entendiendo la virtud como hábito bueno y estable que nos permite actuar conforme a nuestra naturaleza, pues como ya vimos para que una cosa sea buen debe satisfacer su propia esencia y las exigencias de su naturaleza<sup>40</sup>. Por ello la justicia asegura que las relaciones humanas se ajusten a la equidad y al bien común, estableciendo un equilibrio en la convivencia. Santo Tomás retomando esta idea y la inserta en un marco metafísico más profundo, la ley humana es justa cuando participa de la ley natural y del orden creado para la consecución del bien; si se desvía de ese orden, mantiene validez

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 228

<sup>37</sup> Ibidem, p.948.

<sup>38</sup> Cf. Gilson, E., Op. Cit.

<sup>39</sup> Cf. Aristóteles, Op. Cit., p.72.

<sup>40</sup> Cf. Gilson, E. Op. cit., p.298.

formal, pero pierde fuerza moral<sup>41</sup>. La distinción entre validez jurídica y justicia evidencia los límites del positivismo, que separa radicalmente el Derecho de toda consideración ética.

Gilson enfatiza que la filosofía medieval logra conjugar la fe y la razón sin subordinación o confusión, establece que por la Revelación cristiana se han modificado las condiciones en que se ejercita la razón y toma dicha revelación como guía. Pero, sin partir únicamente de la fe porque eso llevaría a encasillarse dentro del ámbito de la teología. Y, en el caso de que si concierta con la fe es simplemente porque es verdadera, y la verdad, suponiendo que la verdad es Dios, no puede contradecir a la verdad<sup>42</sup>.

La concepción de Santo Tomás adquiere mayor densidad cuando se conecta con la metafísica. La justicia no es solo una disposición de la voluntad hacia lo justo, sino también participación en la verdad y en el orden del ser<sup>43</sup>. En tanto que todo ente posee acto y potencia, la justicia dirige los actos humanos hacia la consecución plena de su fin, integrando la racionalidad práctica con la estructura ontológica del mundo<sup>44</sup>. En Dios, que es acto puro, la justicia se manifiesta de manera perfecta y ordenadora; en los hombres, se realiza de manera participativa y analógica, reflejando el orden divino. La igualdad exigida por la justicia no siempre debe ser aritmética. Lo que corresponde a cada ser debe medirse según su función y relación con el todo, reconociendo la jerarquía natural<sup>45</sup>.

Esto acentúa la idea de que la justicia no se agota en la validez normativa. La equidad pasa a ser un componente intrínseco del ejercicio del Derecho, asegurando que la adhesión a la norma no se transforme en injusticia. Así, el derecho no puede entenderse como un sistema cerrado de reglas, sino como práctica racional y relacional inherente al ser, que requiere prudencia, discernimiento y respeto por la dignidad de cada persona.

De este modo, Aristóteles, Santo Tomás y Gilson muestran que la justicia es inseparable de la virtud práctica, de la prudencia y de la comprensión del orden

---

<sup>41</sup> Cf. Santo Tomás, Op. Cit., P. 265.

<sup>42</sup> Cf. Gilson, E. Op. cit., pp. 16-17.

<sup>43</sup> Cf. Santo Tomás, Op. Cit., p.265.

<sup>44</sup> Cf. Ibidem.

<sup>45</sup> Cf. Ibidem pp. 264-267.

ontológico. Cada decisión jurídica concreta se convierte en un acto de participación en la estructura del mundo, donde conviven ley, moral y finalidad.

## I.2. LA JUSTICIA FRENTE A LA MODERNIDAD

La modernidad no introduce un mero matiz a la idea de justicia, altera por completo sus cimientos. Aquello que se había entendido como virtud moral orientada al bien común o una disposición del sujeto que ordena su conducta hacia los otros pasa a configurarse como principio normativo destinado a hacer posible la coexistencia de libertades individuales dentro de un entramado institucional. El cambio está ligado al surgimiento del Estado moderno, a la secularización del poder político y a la progresiva separación entre Derecho, ética y teología. Poco a poco, la justicia deja de describir principalmente una cualidad del carácter y comienza a predicarse del sistema jurídico que se identifica con legalidad, seguridad, previsibilidad. La justicia deja de ser primariamente una excelencia moral del sujeto generando una tensión entre la mera validez formal y la pretensión de legitimidad del Derecho.

En este contexto, Thomas Hobbes ofrece una nueva propuesta ejemplar del nuevo horizonte. En *Leviatán*, la justicia no precede al orden político, sino que nace con él<sup>46</sup>. En el estado de naturaleza, marcado por la igualdad en la vulnerabilidad y por la ausencia de una autoridad común capaz de imponer decisiones<sup>47</sup>, no puede hablarse propiamente de justo o injusto. “Allí donde reina el Estado de Naturaleza los humanos no viven todavía en Sociedad, sino en la violencia universal de la Guerra<sup>48</sup>”. Faltan normas vinculantes, falta garantía de cumplimiento. Solo cuando los individuos pactan y transfieren sus derechos al soberano para asegurar la paz y evitar la guerra de todos contra todos<sup>49</sup> emerge la posibilidad de justicia. Para Hobbes donde no hay ley no hay justicia esta nace con el establecimiento de las leyes. Ser justo equivale, entonces, a cumplir la ley positiva. La estabilidad del orden político se convierte en criterio rector, predominando incluso sobre referencias sustantivas al bien o a la dignidad humana. Para él fuera de la sociedad civil reina la guerra, la pobreza, el miedo, la barbarie... Hay igualdad entre el estado de naturaleza y el estado de guerra<sup>50</sup>. ¿Puede sostenerse una concepción de la justicia que

---

<sup>46</sup> Cf. Hobbes, T., Op. Cit., p. 318.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>49</sup> Ibidem, p.64.

<sup>50</sup> Ibidem, p.61-62.

dependa por completo de la eficacia del poder coercitivo? En este caso se desplazaría el orden moral por la pura eficacia a la obediencia de la ley y el poder.

John Locke<sup>51</sup> introduce un cambio. Establece como premisa que los hombres son naturalmente iguales<sup>52</sup>. Se posiciona frente a la idea de justicia que la identifica con la mera obediencia a la ley positiva, el matiza que existen derechos naturales previos y superiores a cualquier posible pacto político. La justicia no nace del Estado, sino que precede al estado<sup>53</sup>. Pero los hombres abandonan el estado de naturaleza cediendo poder individual con el fin de encontrar seguridad. La sociedad civil es aquella en la que existe una ley y un juez comunes con autoridad reconocida<sup>54</sup>. Para preservar sus vidas, libertades y propiedades<sup>55</sup> que no son derechos que el Estado concede, sino exigencias que proceden de la ley natural y operan como límite del poder. En esta tesis, por lo tanto, la justicia ya no se agota en la legalidad se convierte en criterio para evaluar la legitimidad del orden jurídico. Un Estado será justo en la medida en que proteja esos derechos de forma imparcial y ejerza la autoridad conforme al consentimiento de los gobernados<sup>56</sup>. Aquí se gesta el núcleo del constitucionalismo moderno. Supone el origen del poder ejecutivo y legislativo. El poder debe estar jurídicamente limitado y orientado a la tutela efectiva de derechos individuales. En Locke, la ley deja de ser únicamente un mandato y pasa a operar como una garantía frente al poder, pues solo es legítima en la medida en que protege los derechos naturales y se ejerce conforme al consentimiento de los gobernados<sup>57</sup>. La legitimidad no se deduce de la promulgación, sino de la conformidad con estándares previos que el propio poder no crea.

Sobre estas ideas se han articulado críticas como la marxista. La garantía formal de derechos no elimina la raíz material de la injusticia. Karl Marx<sup>58</sup> pone de relieve que la igualdad formal proclamada por el Derecho moderno puede coexistir con profundas desigualdades reales, derivadas de relaciones de producción y de la propiedad<sup>59</sup>. En dicha desigualdad el obrero queda reducido a capital y su salario pasa a formar parte de los costos del capital, siendo, desde la perspectiva capitalista, un factor de la actividad de su

---

<sup>51</sup> Locke, J. Op.Cit.

<sup>52</sup> Ibidem, p.5.

<sup>53</sup> Cf. Ibidem, p.5-9.

<sup>54</sup> Cf. Ibidem, p.9.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>57</sup> Cf. Ibidem.

<sup>58</sup> Marx, K. Op. Cit. p. 170.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 13.

propio capital<sup>60</sup>, mientras que la necesidad de dinero es así la verdadera necesidad producida por la Economía Política y la única necesidad que ella produce, hasta el extremo de que la economía política hace del obrero un ser sin sentidos y sin necesidades, del mismo modo que hace de su actividad una pura abstracción de toda actividad<sup>61</sup>. La injusticia no es entonces un simple defecto en la norma, sino la expresión de una situación en la que el individuo se encuentra enajenado, su medio de vida depende de otros, su actividad le es extraña y sus cosas no le pertenecen. En este contexto, la igualdad política resulta insuficiente, pues la igualdad entendida en términos formales constituye una fundamentación limitada a la política que no altera las condiciones reales de existencia. Por ello, la justicia exige una transformación real de las condiciones materiales, así la superación de la propiedad privada implica también la superación de la enajenación humana. Y, para ello es necesario una acción práctica que modifique las estructuras económicas y sociales donde el hombre se realice plenamente<sup>62</sup>, en una sociedad donde el carácter social es, pues, el carácter general de todo el movimiento<sup>63</sup>.

A partir del siglo XX, muchos ordenamientos intentan responder a esta tensión integrando la exigencia de justicia material. Surge así el Estado social y democrático de Derecho. La igualdad ya no se concibe únicamente como igualdad ante la ley, sino como mandato dirigido a los poderes públicos para promover condiciones reales y efectivas de igualdad. La intervención estatal en ámbitos económicos y sociales encuentra aquí su justificación normativa. Paul Ricoeur sugiere que la justicia institucional requiere normas universales e impersonales, pero su aplicación debe permanecer abierta a la singularidad de las personas y a las circunstancias concretas. Universalidad y particularidad no se excluyen, se complementan<sup>64</sup>. Gracias a esto, se pretende de evitar tanto el formalismo rígido como la toma de decisiones de manera arbitraria.

La Constitución Española de 1978 encarna de forma explícita esta evolución. Al proclamar la justicia como valor superior del ordenamiento jurídico en el Artículo 1 y al imponer a los poderes públicos el deber de promover condiciones para que la igualdad sea real y efectiva previsto en el Artículo 9.2, adoptando una concepción de justicia que

---

<sup>60</sup> Cf. Ibidem, pp. 164-165.

<sup>61</sup> Cf. Ibidem pp. 158-161.

<sup>62</sup> Ibidem pp. 165-167.

<sup>63</sup> Ibidem p. 165.

<sup>64</sup> Cf. Ricoeur, P., p. 174.

trasciende la mera legalidad formal. Los derechos fundamentales, junto con los principios rectores de la política social y económica, buscan traducir la dignidad humana y el bien común.

En el plano operativo, se concreta en principios como proporcionalidad, razonabilidad e interdicción de la arbitrariedad. A ello se suma la creciente relevancia de la justicia restaurativa, que desplaza el foco de atención de la mera punición hacia la reparación del daño, la atención a la víctima y la reintegración social del infractor. Se trata de un movimiento que enlaza con la justicia correctiva de Aristóteles y dialoga con la centralidad ética del otro en Levinas. La relación, no solo la norma, vuelve a ocupar el centro.

A la luz de este primer análisis vemos que la justicia es una noción históricamente sedimentada. Marcada por conflictos sustantivos entre como legalidad y legitimidad, igualdad formal e igualdad material, universalidad normativa y singularidad concreta. Desde la virtud relacional propuesta por Aristóteles hasta las propuestas contemporáneas que integran responsabilidad ética y estructura institucional, la justicia funciona como criterio indispensable para evaluar la legitimidad del Derecho. Se trata de la medida con la que una comunidad examina su propio orden jurídico. Por lo que nunca ha sido un concepto estático. En Aristóteles se entendió como virtud relacional que ordenaba la convivencia política. Mientras Santo Tomás de Aquino le aporta la densidad metafísica al integrarse en la ley natural como criterio de validez moral. Con la modernidad, la atención se desplaza hacia la legalidad positiva y la estructura del Estado, abriendo la tensión entre validez formal y legitimidad.

Para concluir este primer apartado queda en entredicho que la justicia no es un concepto simple, estático y homogéneo. Sino que se ha ido configurando a lo largo de la historia y solo puede comprenderse atendiendo en conjunto su dimensión ética, su encarnación institucional y su realización práctica relacional en este ámbito que nos compete, el Derecho.



## II. LA JUSTICIA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA. FUNDAMENTO BÍBLICO Y TEOLÓGICO.

En el pensamiento judeocristiano la justicia ocupa una posición central. Desde esta perspectiva, el cristianismo resulta difícilmente inteligible si se prescinde de la concepción de justicia que subyace al mensaje de Jesucristo. Sin esta clave, el núcleo del Evangelio pierde su coherencia interna. Por ello, el presente capítulo se aborda con un enfoque predominantemente teológico para comprender el mensaje propuesto en las Sagradas escrituras y su influencia en las categorías jurídicas contemporáneas y en lo que actualmente se configura como Derecho positivo contemporáneo.

### II.1. LA JUSTICIA DE DIOS EN EL REINO.

Antes de profundizar en el mensaje de Jesús, es necesario comprender primero el marco en el que nace la concepción de justicia según las Escrituras. Las bases del cristianismo tienen su punto de partida en el Antiguo Testamento. En él se forja una práctica religiosa, social y jurídica que da forma a todo el pensamiento cristiano posterior. En consecuencia, ahí nace el concepto de justicia cristiana, la cual no se presenta como un conjunto abstracto de normas, sino como una realidad concreta, un pacto, que surge de la historia del pueblo de Israel. Esta historia puede resumirse en tres momentos clave, la esclavitud en Egipto, la experiencia de liberación y el pacto con Dios. Esta perspectiva histórica permite entender la justicia como fidelidad a Dios y como compromiso activo hacia los más vulnerables, un principio que más tarde sería ampliado y profundizado por Jesús en el Nuevo Testamento.

La Biblia nos muestra la justicia como una realidad relacional como la plantea Aristóteles en *Ética a Nicómaco*<sup>65</sup>. Esto implica que la justicia no existe de manera aislada, sino que nace con las conexiones, interacciones y relaciones con los demás. En este caso relaciones que involucran a Dios, la persona y la sociedad. Teniendo en cuenta esto lo central del mensaje es que presenta una concepción de derecho en la que la dignidad humana es la base de todas las normas. Esta preocupación por la dignidad humana también la encontramos en el derecho contemporáneo. Sin embargo, aunque pudiésemos pensar que deriva de la tradición teológica cristiana, tiene su fundamento en la formulación filosófica desarrollada por Immanuel Kant. Como señala Kant, la

---

<sup>65</sup> Cf. Aristóteles, *Op. Cit.*, pp.72-88.

autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana, y de toda naturaleza racional<sup>66</sup>. En consecuencia, el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como un medio para su utilización caprichosa por esta o la otra voluntad<sup>67</sup>.

Esta concepción filosófica influyó decisivamente en la configuración del constitucionalismo contemporáneo. Así se refleja, por ejemplo, en el artículo 10 de la Constitución Española, que establece que «la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad y el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social».

De manera similar, numerosas constituciones tienen en su preámbulo un alegato en defensa de la vida humana y su dignidad como eje central de su ordenamiento jurídico. Encontramos infinidad de ejemplos, pero para ilustrarlo, el Artículo 1 de la Constitución Alemana comienza así “La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público.” Aunque este lenguaje puede recordar a la tradición moral cristiana, su formulación jurídica responde en gran medida al desarrollo filosófico de la modernidad de Kant. Pero esta idea coincide con la enseñanza promovida por Juan XXIII, quien afirma que “la convivencia humana rectamente constituida debe regirse por los principios de la verdad, la justicia, el amor y la libertad”<sup>68</sup>.

Es tal la importancia de la justicia en el mensaje cristiano que la Biblia describe a Dios como justo. Y, manifiesta el amor que tiene a aquel que obra en justicia, “Porque el Señor ama al justo y no abandona a quienes le son fieles. El Señor los protegerá para siempre, pero la descendencia de los malvados será exterminada”. (Salmo 37:28). Muestra una perspectiva donde la justicia no es solo una exigencia moral, sino una forma concreta de fidelidad a Dios. Asimismo, Jesús dice “Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados” (Mateo 5:6). De esta manera, la justicia no solo es un valor central en el cristianismo, sino que es guía y orientación para los creyentes, marcando cómo deben relacionarse con Dios y con los demás. La dignidad humana aparece, como el fundamento de todo lo justo, principio ético que orienta la acción justa

---

<sup>66</sup> Welzel, H, *Introducción a la filosofía del derecho, derecho natural y justicia material*, Aguilar, Madrid, 1979, p.186.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> Juan XXIII, *Op. Cit.*, p.4.

y la verdad. Y, como Julio Martínez señala en el registro kantiano de la dignidad está en la base de otra idea nuclear de nuestra cultura moral, el vínculo indisoluble entre dignidad y derechos fundamentales de la persona<sup>69</sup>. Esta intuición está presente ya en la tradición filosófica, como mencioné anteriormente Aristóteles definía la justicia como “la más excelente de las virtudes (...) porque es la práctica completa de la virtud hacia el prójimo”<sup>70</sup>.

Así, justicia y dignidad se encuentran unidas, la justicia mira siempre al otro. Por ello, se convierte en el principio y el fin de la vida cristiana “Las riquezas mal habidas no sirven de nada, pero la justicia libra de la muerte”. (Proverbios 10:2) Como se mostrará a lo largo de este capítulo, la reacción material ante la injusticia es parte nuclear del mensaje cristiano, la defensa del oprimido es el eje del mensaje bíblico.

Ninguna realidad histórica puede ser comprendida de manera aislada, pues exige ser analizada en su contexto, atendiendo a los factores estructurales, normativos y sociales que condicionan su significado. En este sentido, el estudio de la justicia en el Antiguo Testamento exige situarla en su propio marco histórico, del que emerge una concepción de lo justo sustancialmente distinta de la mentalidad jurídica occidental contemporánea. La justicia en Israel se comprende, como hemos introducido *supra*, a partir de la historia de su pueblo, marcada por la esclavitud en Egipto donde Dios actúa históricamente para liberar, corregir y reconstruir; esa es su justicia<sup>71</sup>. La liberación se convierte en el fundamento de todo lo que Dios espera de ellos. Es por esto por lo que, numerosas veces en los textos del Antiguo testamento encontramos “Recuerda que tú fuiste esclavo”. La memoria de la propia vulnerabilidad se transforma en criterio ético y jurídico, así como Dios los trató a ellos cuando eran débiles, así deben tratar ellos a los demás. Al recibir la tierra prometida, el pacto exige a Israel la organización de una sociedad que no reproduzca las experiencias de opresión que ellos mismos vivieron en Egipto<sup>72</sup>. Esto implica el respeto a la dignidad de cada individuo, la atención a los pobres... “Es pecado explotar al jornalero pobre y necesitado, sea un hermano israelita o un inmigrante, y además deberá pagársele el jornal cada día” (Dt. 24, 14-15).

---

<sup>69</sup> Perrotin, Torralba y Martínez, Op. Cit. p.98.

<sup>70</sup> Aristóteles, Op. Cit. pp. 71 y 72.

<sup>71</sup> Cf. Miranda, J. P., *Marx y la Biblia: Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 103.

<sup>72</sup> Cf. Grande, M., *Ética marxista y cristianismo*, Tirant Humanidades, Valencia, 2019, p. 101.

Cuando Israel oprime o manipula los juicios, niega su propia historia y repite estructuras similares a las vividas en Egipto. La injusticia se convierte, en este caso, en una forma de idolatría, pues cuando priorizan el beneficio de unos pocos, colocan a otros “dioses” en el centro de sus prioridades, cayendo en la idolatría. Por ello, la injusticia se convierte en la forma más grave de infidelidad hacia Dios. El contexto histórico del Antiguo Testamento permite comprender por qué la justicia se concibe de manera tan específica y relacional. Israel atravesó etapas fundamentales y diversas como los patriarcas y su migración, la esclavitud en Egipto, la liberación por Moisés y el peregrinar por el desierto. Estas experiencias han ido moldeando su identidad de pueblo y su comprensión de la justicia como fidelidad a Dios, pues solo con Dios encontraban la liberación.

Diles a los israelitas: yo soy Yahvé y por tanto os libentaré de la opresión de los egipcios y os libraré de su esclavitud, os rescataré con brazo tenso y grandes justicias, y os tomaré por pueblo y seré vuestro Dios, y conoceréis que yo soy Yahvé vuestro Dios, el que os liberta de la opresión de los egipcios (Ex 6, 6-7).

Después de narrar la experiencia histórica y fundante, el Antiguo Testamento plasma su concepción de la justicia en formulaciones normativas concretas, entre las cuales el Decálogo ocupa un lugar central al traducir la alianza con Dios en principios de convivencia. El Decálogo no es un código legal rígido ni un conjunto abstracto de prescripciones, sino una guía orientada a ordenar las relaciones fundamentales, con Dios, con la familia y con la sociedad. Cada mandamiento busca preservar la dignidad humana y mantener una armonía, revelando una vez más que la justicia en Israel posee un carácter relacional y práctico, más que normativa o formal. En este sentido, amar a Dios sin caer en la idolatría asegura nuestra lealtad hacia Él. Honrar a nuestros padres refuerza los lazos familiares, base de nuestra sociedad. No matar, no robar y no dar falso testimonio son principios que protegen la dignidad y la seguridad de los demás. Y, por último, respetar la propiedad y la integridad de los otros es fundamental para mantener la paz en la comunidad.

Por ello, se puede inferir que el Decálogo establece la justicia como una responsabilidad activa hacia los demás, enfocándose en conservar y restaurar las relaciones que sustentan nuestra vida en común. Busca preservar la conexión con Dios, con la familia y con los demás. Más allá de la justicia de las leyes universales, el yo debe

ofrecerse al otro<sup>73</sup>. No se limita al cumplimiento de la ley, sino que exige una disposición ética abierta al prójimo. Es decir, el hombre justo era quien preservaba la paz y la integridad de la comunidad. Justicia en el Antiguo Testamento es la fidelidad a la relación que une a las personas entre sí y a Israel con su Dios. Dios mismo es justo porque cumple su pacto, incluso con la infidelidad de su pueblo y es ahí donde encontramos la máxima expresión de justicia. Por ello para entender el concepto de justicia propuesto por el Antiguo testamento debemos desligarnos de las categorías modernas legalistas, contractuales o distributivas. Y entrar en una lógica de pactos, de vínculos, no de códigos.

El termino más asociado a la justicia en la tradición bíblica es *sedeq* junto a sus derivados *šedeqá* y *šaddîq*<sup>74</sup> los cuales admiten una doble acepción, justicia y fidelidad a las relaciones. En este contexto se deja claro que un justo no es quien cumple una norma externa, sino quien responde adecuadamente a las exigencias de la relación en la que se encuentra. Son relaciones de fidelidad, lealtad, rectitud en el trato, cuidado mutuo y responsabilidad real por el otro. El Antiguo Testamento no separa la justicia religiosa de la justicia social de hecho la única prueba de fidelidad a Dios es la defensa del oprimido<sup>75</sup>.

El justo es aquel que custodia el *shalom*, entendido no como ausencia de conflicto, sino como la plenitud de la vida y la armonía de las relaciones. Se trata de una palabra casi intraducible cabe afirmar que es sinónimo del Reino de Dios<sup>76</sup>. Esta comprensión de la justicia se manifiesta de forma concreta en la atención a los pobres, la protección del huérfano y de la viuda, el trato digno hacia quienes trabajan con él, la rectitud en el ejercicio del juicio y una administración responsable de los bienes que asegure que a nadie le falte lo necesario.

De este modo, la justicia se traduce en una contribución activa al bien común, anticipando el mismo horizonte ético que más tarde se encarnará en la persona y el mensaje de Jesucristo<sup>77</sup>.

En este contexto, *šedeqá* aparece con frecuencia como un término inseparable de *shalom*, lo que pone de manifiesto la íntima vinculación entre justicia y paz. No hay verdadera prosperidad allí donde la justicia no se vive como un compromiso activo en favor de los

---

<sup>73</sup> Cf. Lévinas, E., Op. Cit., pp. 75-76.

<sup>74</sup> Cf. Miranda, J. P., Op. Cit., p. 120.

<sup>75</sup> Ibidem, pp., 153-154.

<sup>76</sup> Cf. González-Carvajal, L., *Las Bienaventuranzas: Contracultura que humaniza*, Sal Terrae, Santander, 2014, p.145.

<sup>77</sup> Ibidem, p104.

más vulnerables. Por ello, la justicia en el Antiguo Testamento se presenta como una realidad que desborda la mera observancia formal de la ley y se orienta a la reconfiguración de la vida social con el fin de proteger y dignificar a los marginados. Esta concepción trasciende las propuestas modernas de equidad entendidas como simple igualdad formal, pues sitúa en el centro a quienes más sufren, con el objetivo de que nadie quede excluido ni desamparado.

Sin embargo, la Ley no resulta suficiente por sí sola, sino que requiere una interpretación constante a la luz de las situaciones concretas de la vida. En el ámbito jurídico contemporáneo, esta función es desempeñada por la jurisprudencia, que fija criterios interpretativos y orienta la aplicación del derecho. De manera análoga, en el Antiguo Testamento esta tarea corresponde a los profetas, quienes muestran cómo la justicia debe encarnarse en la realidad social. Al denunciar la injusticia, los profetas no se limitan a señalar la infracción de normas o acciones individuales, sino que ponen de manifiesto la ruptura de relaciones fundamentales y el riesgo de reproducir estructuras de opresión. En consecuencia, la justicia se presenta como responsabilidad activa, proteger al pobre, defender al huérfano y restaurar el orden social. Son expresiones concretas de la fidelidad a Dios pues la paz no se concibe como una mera ausencia de conflicto, sino como la plenitud de las relaciones sociales que se alcanza cuando la justicia es practicada y las necesidades del más vulnerable son atendidas. En este sentido, resulta especialmente significativa la afirmación de que “la ley aplicada al margen del amor... no puede ser justa”<sup>78</sup>.

Esta concepción de justicia relacional ha sido desarrollada también por pensadores como Santo Tomás de Aquino, afirmando que, la verdad de la justicia lo es en cuanto que el hombre cumple lo que la ley ordena con respecto a la relación entre hombres.<sup>79</sup> Paul Ricoeur, por su parte, profundiza en esta antropología desde una perspectiva más contemporánea para él la persona es un ser que se reconoce a sí mismo y reconoce al otro, y este reconocimiento es el fundamento de toda responsabilidad. En *Sí mismo como otro*<sup>80</sup>, Ricoeur desarrolla la idea de que la identidad personal se construye en relación, y que la justicia solo surge cuando el otro es visto como un igual en dignidad. Esta perspectiva converge plenamente con el núcleo del pensamiento bíblico, según el cual la

---

<sup>78</sup> Grande, M., Op. Cit., 2019, p. 132.

<sup>79</sup> Cf. Santo Tomás, Op. Cit., p.228.

<sup>80</sup> Cf. Ricoeur, P., Op. Cit., pp.195y 198.

justicia nace del encuentro con el otro y exige, por ello, estructuras sociales y jurídicas orientadas a proteger y salvaguardar su valor. Frente a la Hermenéutica, sin Dios no hay plenitud, y ese amor hacia Dios supone vivir en la exigencia constante de la práctica de la dignidad humana<sup>81</sup>.

Por último, otro concepto clave para entender esta justicia propuesta en el Antiguo Testamento es el perdón. Este representa la justicia en su perfección y es el único medio capaz de restaurar relaciones rotas. Entendiendo el perdón no como renuncia al derecho, sino como la forma más alta de justicia. De ahí que, como hemos visto la justicia es aquello que sostiene la paz, garantiza la cohesión social y restaura lo que ha sido dañado<sup>82</sup>. Por eso Dios es justo porque interviene para liberar, corregir y reconstruir, porque restaura más que porque sanciona. Donde hay justicia, nace el shalom; donde se rompe, Dios interviene para restaurarla y esto es el fundamento sobre el que se construye la justicia del Nuevo Testamento.

Para completar esta visión, es importante matizar cómo entiende el Antiguo Testamento el Reino de Dios. El Reino no es un territorio ni un gobierno humano, sino la manera en que Dios actúa en la historia para dar vida, libertad y justicia a su pueblo. Israel reconoce a Dios como Rey porque es Él quien los liberó de Egipto y quien sigue acompañándolos para que no vuelvan a caer en la opresión. Por eso, los profetas dicen que el Reino se ve cuando hay justicia y derecho, y que se niega cuando el pueblo vuelve a crear desigualdad o explotación. El Reino de Dios es, sobre todo, un proyecto de relaciones y de paz donde nadie queda desamparado. Así lo recuerda el mandato “El extranjero que resida con vosotros será para vosotros como uno nacido en el país; lo amarás como a ti mismo” (Lev 19,33-34). Esto resume bien la lógica del Reino en el Antiguo Testamento, Dios reina allí donde las personas se tratan con la misma dignidad con la que Él las trata. Por lo que, no es un ideal lejano, sino una forma concreta de vivir la justicia que nace del amor<sup>83</sup> y prepara el mensaje de Jesús, que anuncia este Reino como la plena realización de la justicia y la misericordia de Dios.

Una vez vista la justicia podemos inferir que la injusticia es el resultado de una estructura social dañina, no solo un acto individual, y por ello necesita una respuesta institucional y jurídica no solo moral. El Antiguo Testamento distingue la pobreza vertical

---

<sup>81</sup> Grande, M., *Ampliando la dignidad humana*, Tirant Humanidades, Valencia p.15.

<sup>82</sup> Cf. González-Carvajal, L., *Op. Cit.*, p.153.

<sup>83</sup> Cf. Grande, M., *Op. Cit.*, 2019, p.118.

(humildad ante Dios) y la horizontal (desigualdad entre hombres) y afirma que esta última es “escándalo fruto de la maldad humana y contraria a la voluntad de Dios”<sup>84</sup>

En consonancia con esto, el Salmo 72 expresa claramente la justicia y la compasión que caracterizan el Reino

«Oh Dios, da tus juicios al rey,  
y tu justicia al hijo del rey.  
Él juzgará a tu pueblo con justicia,  
y a tus afligidos con juicio.

[...]

Porque él librará al menesteroso que clamare,  
y al afligido que no tuviere quien le socorra.  
Tendrá misericordia del pobre y del menesteroso,  
y salvará la vida de los pobres.  
De engaño y de violencia redimirá sus almas,  
y la sangre de ellos será preciosa ante sus ojos.»

Todo este camino prepara la visión cristiana del Reino de Dios. Jesús no abandona esa tradición, sino que la lleva a su máximo sentido, mostrando que la justicia bíblica busca sanar y dignificar a las personas. En el Sermón de la Montaña y las Bienaventuranzas, Jesús une la justicia con el amor y la misericordia, y anuncia un Reino de Dios donde nadie quede excluido.

## II.2. LA DIGNIDAD COMO BASE DE LA JUSTICIA.

El Decálogo entregado en el Sinaí encuentra su expresión plena en el Sermón de la Montaña, donde Jesús lleva la Ley a su cumplimiento definitivo a través de las bienaventuranzas. No se trata de una abolición de la Ley, sino de su profundización, orientada a revelar su sentido más humano, de modo que deje de ser una mera norma externa para convertirse en una afirmación concreta de la dignidad de la persona. Esta comprensión puede ser extrapolada al ámbito del ordenamiento jurídico contemporáneo, particularmente al concepto de validez material de las normas, según el cual una disposición jurídica solo puede considerarse válida en la medida en que respete

---

<sup>84</sup> C.f. Ibidem, p. 119.

y garantice los principios y derechos fundamentales. De este modo, la legitimidad de la norma no depende únicamente del cumplimiento de requisitos formales, sino también de su capacidad para proteger la dignidad humana, que constituye el fundamento último del derecho.

En esa plenitud se hace presente que la dignidad es el centro de su mensaje<sup>85</sup>. Se afirma que la dignidad reposa en la capacidad del ser humano de ver a Dios, y que es especialmente visible en los pobres, los humildes y los perseguidos, a quienes Jesús llama “bienaventurados. De hecho, la injusticia actual, bajo sus diversas formas, negando la dignidad y los derechos del hombre constituye un ateísmo práctico<sup>86</sup>.

Jesús proclama que el valor del ser humano procede de su condición de hijo amado del Padre. Esto tiene un evidente eco jurídico, si la dignidad es intrínseca e incondicional, entonces las leyes, instituciones y los poderes públicos están obligados a respetarla, promoverla y protegerla, Por eso puede decirse que Jesús “trató de dignificar al hombre universalmente a costa del honor tradicional<sup>87</sup>” es decir tenía una preferencia por los vulnerables<sup>88</sup>.

Cómo se ha señalado anteriormente en nuestro artículo 10 de la Constitución encontramos esta protección por la dignidad de la persona como elemento fundamental de nuestro ordenamiento y como fundamento del orden político y de la paz social y esa protección se remite en numerosos artículos. El 14 “Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social.” O el artículo 25.2 “Las penas privativas de libertad y las medidas de seguridad estarán orientadas hacia la reeducación y reinserción social y no podrán consistir en trabajos forzados. El condenado a pena de prisión que estuviere cumpliendo la misma gozará de los derechos fundamentales de este Capítulo, a excepción de los que se vean expresamente limitados por el contenido del fallo condenatorio, el sentido de la pena y la ley penitenciaria (...)”. Asimismo, estos principios también deben entenderse desde un enfoque moderno del individuo como sujeto autónomo de derechos. Influido por Kant

---

<sup>85</sup> Cf. *Ibidem.*, p. 126.

<sup>86</sup> Cf. Arrupe, P., *Hambre de pan y de evangelio*. Sal Terrae, Santander, 1978, p.75.

<sup>87</sup> Grande, M., *Op. cit.*,2023, p.147.

<sup>88</sup> Grande, M. *Op. Cit.*,2019, p.120.

donde cada persona posee un valor absoluto como fin en sí misma, el Estado no puede reducirlo a mero instrumento de castigo ni privarle de su condición de sujeto derecho, aun cuando ha cometido un delito<sup>89</sup>.

De manera similar, la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Pactos Internacionales sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales consagran la dignidad como principio orientador del derecho “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (preámbulo declaración universal de Derechos Humanos). Las Naciones Unidas han puesto como uno de los objetivos del milenio la erradicación de la pobreza. En este sentido, el Antiguo Testamento encuentra eco en la obligación jurídica del Estado de proteger a los grupos más vulnerables y garantizar igualdad efectiva, convirtiendo la justicia bíblica en un antecedente ético y normativo de los derechos fundamentales contemporáneos. En este sentido, Kant sostiene que el fundamento de la moralidad no puede buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo en que está situado, sino solo, a priori, en conceptos de la razón pura<sup>90</sup>.

A lo largo de su vida, Jesucristo, materializa esa visión acercándose siempre al débil, al excluido y al que no tiene voz, enfermos, pecadores, marginados, pobres. Jesús escucha, atiende y se sienta a la mesa con los que la sociedad desprecia, porque son precisamente ellos quienes necesitan que su dignidad sea restaurada. Al igual que en el Antiguo Testamento se repite una historia de liberación. “Yo he visto la opresión de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído los gritos de dolor, provocados por sus capataces. Sí, conozco muy bien sus sufrimientos. Por eso he bajado a librarlo (...). Ahora ve, yo te envío” (Ex 3,7-8.10). Ahí manda a Moisés para que libere al pueblo y en el Nuevo Testamento manda a su hijo porque Dios se muestra solícito hacia los necesitados “clamaron al Señor, y él hizo surgir un salvador” (Lc 3,15). Actúa así porque “El ser imagen de Dios, incluso en la criatura humana más extraviada, conlleva un valor eterno”<sup>91</sup>. Y, es esa filiación divina la que pone la dignidad humana en el centro de protección para Jesús. Tanto es así que Jesús dice en Mateo 25:40 “Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos

---

<sup>89</sup>Cf. Welzel, H., Op. Cit., p.229.

<sup>90</sup> Ibidem., p.226.

<sup>91</sup> Grande, M., Op.cit., 2023, p.146.

más pequeños, a mí lo hicisteis" Levinás<sup>92</sup> añade una fundamentación ética profunda: la dignidad se revela en el rostro del otro. "El rostro del otro me obliga"<sup>93</sup>. Según su pensamiento, la justicia nace cuando reconocemos esa alteridad irreductible.

El punto principal de este apartado va a ser el estudio de las Bienaventuranzas. A lo largo de todas las Escrituras encontramos numerosos macarismos<sup>94</sup>, género literario que celebra la felicidad de una persona y su motivo, sin embargo, no es hasta el sermón de la montaña donde encontramos lo que comúnmente conocemos como las Bienaventuranzas "que rompen decididamente con los esquemas de felicidad del mundo"<sup>95</sup> proponen una forma de plenitud centrada no en el poder ni en la riqueza, sino en la justicia, la misericordia y la paz.

Dicho discurso es tan rompedor y su planteamiento es tan contrario a los estándares del momento que como dice Chesterton<sup>96</sup> "la visión evangélica del mundo es la que tuvo San Pedro cuando le crucificaron cabeza abajo: entonces, un momento antes de morir, lo vio todo al revés, pero lo vio tal y como es verdaderamente". Al igual que el concepto de justicia que el Antiguo Testamento presenta es difícil de comprender puesto que se nos han presentado distintas formas de justicia, aquí pasa lo mismo. Todo el mensaje de Jesús es disruptivo, no encaja en las lógicas habituales, reformulando el concepto de plenitud con ideas de justicia, misericordia y dignidad. Dedicarse a Dios es ocuparse del sufrimiento del hombre, la justicia que surge del amor enseña a amar. El mal se vence con el bien, el odio con el amor y el egoísmo con la generosidad<sup>97</sup>

Como ya avisé en el principio de este capítulo esta parte va a tener un acercamiento más teológico ya que gracias a ellos vamos a poder profundizar en el mensaje. Por lo que, para profundizar aún más en esta lógica alternativa que propone Jesús en esta mentalidad novedosa, se va a plantear la lectura simbólica de las Bienaventuranzas lo cual ayuda a comprender la coherencia interna de su mensaje. Todo lo planteado en las Bienaventuranzas esconde una simbología de tal manera que hasta el número de bienaventuranzas y de palabras tiene un sentido y una razón. El hecho de que

---

<sup>92</sup> Lévinas, E., Op. Cit., p. 21.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 212 y 213.

<sup>94</sup> González-Carvajal, L., Op. Cit., p16.

<sup>95</sup> Ibidem, P.18.

<sup>96</sup> Ibidem, p.19.

<sup>97</sup> Ibidem, p 162.

sean ocho remite al “día octavo”, símbolo de la resurrección y de la nueva creación que insta una forma distinta de entender la vida para los cristianos. Y, aunque el número exacto de palabras en el texto griego pueda variar, se les suele vincular al número 72 lo cual subraya su alcance universal, pues este número se asocia simbólicamente al 12. El número 12 es emblema de la plenitud del pueblo de Dios, las 12 tribus, que están multiplicadas y abiertas a todas las naciones. En este sentido, las Bienaventuranzas no sólo prolongan este planteamiento inesperado de Jesús, sino que lo hacen visible de manera muy concreta, muestran que la verdadera alegría y dicha brota precisamente de aquellos lugares y personas que normalmente no se consideran fuente de felicidad. Con ello cuestionan los criterios habituales y dejan entrever una forma distinta de entender la vida y a Dios.

Aunque tanto Lucas como Mateo presentan las Bienaventuranzas, cada evangelista ofrece un énfasis distinto que enriquece la comprensión de la justicia. Lucas resalta la dimensión social y estructural de la injusticia, invitando a los creyentes a actuar activamente frente a la desigualdad. Mateo, por su parte, enfatiza la dimensión espiritual y restaurativa de la justicia, mostrando cómo la dignidad humana se mantiene incluso frente al error o la injusticia de los demás. Juntas, estas perspectivas ofrecen un panorama completo de la justicia del Reino de Dios.

Bienaventuranzas según San Lucas.

En el evangelio de Lucas, enfatiza en un problema muy presente en la actualidad, la injusticia estructural y la responsabilidad colectiva. Jesús proclama unas bienaventuranzas que vienen acompañadas de advertencias. No aparecen como castigos, sino como una invitación a despertar, a mirar lo que está pasando. No es casual que la primera bienaventuranza esté dirigida a los pobres, en aquella época la miseria era tan extrema que muchos tenían que dejar su propia ropa como garantía o incluso vender a sus hijos para sobrevivir. Ante una realidad así, Jesús no se mantuvo al margen. Por eso sus palabras hacia los ricos son tan directas “¡Ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo!”, o aquella conocida sentencia sobre lo difícil que resulta entrar en el Reino “para quien confía en las riquezas”. Las advertencias que hace a cerca de la riqueza no es una condena aislada e individual, sino que trata de denunciar a un sistema el cual genera exclusión. No basta con la responsabilidad individual, las estructuras sociales también pueden producir daños y hay omisiones institucionales que vulneran la dignidad. Hay que recalcar que, incluso en estas advertencias, Jesús no niega

la dignidad de nadie. Su intención no es condenar al rico, sino mover a un cambio real de mirada y de vida. Lo que cuestiona no es la riqueza en sí, sino la riqueza “en un mundo donde hay tantos pobres y tan pobres”, como si ese problema no tuviera nada que ver con nosotros. Por ello se requiere principios que regulen la cooperación social, existe identidad de intereses y conflicto de intereses en la distribución de beneficios sociales, lo que exige principios para asignar derechos y deberes<sup>98</sup>.

Aquí encaja bien la idea del “cómplice por descuido” de Koestler citada por González Carvajal<sup>99</sup>, hay males que no surgen por maldad explícita, sino porque nadie se responsabiliza de evitarlos. Lo que hoy conocemos como la responsabilidad por omisión que lo vemos tanto en la responsabilidad del estado frente a los derechos sociales o en violaciones estructurales de derechos humanos. Si el derecho quiere ser verdaderamente justo, también debe tomarse en serio esta dimensión estructural del daño tiene deberes positivos de protección. En esta línea, las bienaventuranzas lucanas se organizan en dos bloques: primero, los que Jesús llama dichosos, y después lo que la tradición conoce como las malaventuranzas, que funcionan justamente como advertencia. No buscan asustar ni condenar, sino señalar lo que pasa cuando uno se aferra a seguridades que excluyen a los demás. La frase “quienes aquí fueron postergados serán eternamente felices” recoge bien el fondo de este mensaje.

La insistencia de Jesús en este punto es clara. La primera bienaventuranza es para los pobres, y lo es porque su situación clamaba al cielo: no se puede “hacer como si nada” ante vidas quebradas por la precariedad. De ahí que diga “¡Ay de vosotros los ricos porque ya habéis recibido vuestro consuelo!” y también “¡Qué difícil es para quienes tienen riquezas entrar en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que un rico en el Reino” (Lc 18, 24–25; Mt 19, 23–24; Mc 10, 23). Y, aun así, Jesús no cierra la puerta a nadie, busca que todos, también los ricos, recuperen la sensibilidad perdida y vuelvan a poner a las personas en el centro, no busca su desgracia, sino su conversión<sup>100</sup>.

En este contexto, las bienaventuranzas denuncian un sistema capaz de tolerar injusticias extremas sin señalar culpables. Como recuerda la frase “un padre que deja morir de hambre a su hijo es un criminal empedernido, pero si es la sociedad organizada

---

<sup>98</sup> Cf. Rawls, J., Op. Cit., p.18.

<sup>99</sup> González-Carvajal, L., Op cit., p.40.

<sup>100</sup> Cf. Ibidem, p.37.

la que comete tal hecho con un semejante, no se castiga a nadie, porque es una muerte natural”<sup>101</sup>.

La expresión de Koestler sobre el “cómplice por descuido”<sup>102</sup>, formulada originalmente al reflexionar sobre el Holocausto, afirmaba que hay males que se producen simplemente porque nadie asume la responsabilidad de impedirlos. Jesús, en cambio, parece querer arrancar de raíz este desentendimiento o esta actitud de mirar a otro lado, invitando a construir una justicia que no dé por normales situaciones que nunca deberían serlo. Cristo muere por el hombre injusto para convertirlo justo<sup>103</sup>.

La justicia, tal como aquí se describe, es una disposición interior que nos mueve a reconocer y respetar los derechos de cada persona. Para vivirla es necesario quitar prejuicios, miedos o inercias que provocan que se nos enturbie la mirada, porque sólo con esa claridad es posible salvaguardar la vida y la dignidad de los demás. Es una virtud que exige una actitud activa, actúa desde una voluntad de tratar a cada uno como merece. Y volvemos a ese concepto de dar a cada uno lo suyo y la lógica de la equidad, también Jesús denunció la actitud de los fariseos que se fijaban solo en la literalidad de los mandatos (Mt. 15.1-20), proponiendo una justicia que lejos de la formalidad busca su verdadero sentido en lo que es justo.

La Constitución Española recoge esta misma lógica en el artículo 9.2, que impone a los poderes públicos promover condiciones reales de igualdad y remover los obstáculos que la dificulten. Este mandato coincide conceptualmente con el imperativo bíblico de proteger al pobre, al huérfano y al extranjero. La justicia, tanto en la Biblia como en el derecho moderno, no se agota en la no injerencia, sino que requiere políticas efectivas que garanticen la dignidad de los más vulnerables.

En resumen, las bienaventuranzas según San Lucas emplazan la justicia jurídica no como una abstención del daño sino como actuación activa en favor de los vulnerables. En Derecho, esto se traduce en deberes positivos del Estado: asegurar el acceso a servicios esenciales, proteger los derechos de los más vulnerables y corregir desigualdades estructurales. La jurisprudencia constitucional española reconoce, por ejemplo, que la omisión de políticas públicas que protejan a determinados grupos puede constituir

---

<sup>101</sup> Ibidem, p.39.

<sup>102</sup> Ibidem., p.40.

<sup>103</sup> Ibidem., p.122.

violación de derechos fundamentales. De manera similar, la justicia que se expresa en la Biblia no se limita a evitar daños o prohibir conductas injustas, sino que exige un compromiso activo: requiere medidas efectivas que garanticen la equidad y preserven la dignidad de todas las personas.

Bienaventuranzas según San Mateo.

En Mateo, las ocho bienaventuranzas están directamente vinculadas a la promesa del Reino de Dios. Se nos propone, de manera muy certera, ver las bienaventuranzas como un retrato de Dios, Él es el verdaderamente pobre, manso y misericordioso, el que sufre por la justicia y trabaja por la paz. El único que ha vivido hasta el fondo las bienaventuranzas. En términos jurídicos aquí se nos propone una justicia que no solo debe ser proporcional sino también restaurativa<sup>104</sup> donde la dignidad no desaparece cuando la persona falla, sino que es persona sigue teniendo la misma dignidad que quien no por ello el castigo no puede despojarle de su humanidad.

“Bienaventurados los pobres de espíritu” no exalta la miseria, sino que busca una actitud interior: reconocer la propia pequeñez ante Dios. Quien posee demasiadas seguridades materiales puede olvidar esta verdad básica, mientras que la pobreza nos facilita el entendimiento de nuestra condición creatural. De ahí que Jesús insista en “hacerse como niños”: sencillos, confiados, humildes.

El “Ojo por ojo” de la *Lex Talonis* queda superado por una lógica donde la dignidad del otro nunca se pierde, ni siquiera cuando actúa mal<sup>105</sup>. Restaurar la dignidad, incluso del infractor anticipa nociones de lo que actualmente conocemos como la justicia restaurativa. Jesús no glorifica el sufrimiento, lo que salva no es sufrir, sino amar incluso en el sufrimiento. Esto ha tenido un gran impacto en nuestro sistema actual ya que ha llevado a la humanización de penas, la prohibición de tratos degradantes y la finalidad resocializadora de las sanciones como en el artículo 25 de la Constitución española anteriormente citado.

La dignidad inalterable del infractor, idea presente en el “amad a vuestros enemigos”, coincide con la jurisprudencia constitucional que prohíbe penas inhumanas o degradantes y reconoce que incluso las personas condenadas conservan su condición de

---

<sup>104</sup> Aristóteles, Op. Cit., pp.74-77.

<sup>105</sup> Cf. González- Carvajal, L., Op. cit., p.81.

sujetos de derechos. La justicia cristiana y la justicia constitucional convergen en que la persona nunca pierde su dignidad, incluso cuando ha cometido una falta.

En la ética cristiana, la misericordia se vuelve así la forma más alta de justicia. Las obras de misericordia: enseñar, aconsejar, corregir, consolar, perdonar, soportar y orar<sup>106</sup>. Restauran la dignidad herida otra vez como el apartado anterior restauran la relación rota. Asimismo, desde una perspectiva jurídica, esta idea puede vincularse con modelos de justicia restaurativa y con la prohibición de penas o medidas que dañen la dignidad humana. Ni Jesús ni Esteban perdonan desde sus propias fuerzas ambos pidieron el acto de perdonar a Dios, mostrando que la justicia cristiana no nace de la capacidad individual, sino de una fuerza trascendente que restituye la dignidad incluso del agresor<sup>107</sup>. En los Hechos de los Apóstoles (Hechos 7–8), Esteban, mientras es apedreado, ruega primero: “Señor Jesús, recibe mi espíritu” y después suplica “Señor, no les tomes en cuenta este pecado”. Esta petición supera cualquier lógica humana, no solo renuncia al odio, sino que intercede por quienes causan daño.

El gesto de Esteban reproduce el perdón de Jesús en la cruz y expresa la convicción central del cristianismo que es que la verdadera justicia no consiste en una respuesta proporcional al mal, sino en la capacidad de restaurar la dignidad del otro incluso en medio de la injusticia.

Ser “imagen de Dios” implica una dignidad eterna. Las bienaventuranzas salen a rescatar esa dignidad perdida. El ser humano corresponde a Dios cuando fomenta la dignidad en los demás, y la justicia cristiana consiste precisamente en hacer posible el Reino de Dios en la tierra<sup>108</sup> y eso se da únicamente por el reconocimiento de esa dignidad.

Jesús puede exhortar a amar a los enemigos y orar por los perseguidores porque la justicia del Reino que él anuncia no excluye a nadie. Dios, dice Jesús, “hace salir el sol sobre buenos y malos”, indicando que la dignidad no se pierde ni siquiera cuando alguien actúa injustamente. La llamada a “ser perfectos como vuestro Padre” no debe entenderse como una exigencia incluso pedante, sino como la invitación a imitar el modo en que Dios se relaciona con toda persona: sin negar su valor, sin reducirla a su falta y sin responder al mal con más mal. Esta visión propone una justicia que, lejos de basarse

---

<sup>106</sup> Ibidem., p.118.

<sup>107</sup> Ibidem., p.122.

<sup>108</sup>Grande, M. Op. Cit., 2023, p.141.

únicamente en la retribución, se funda en la restauración de la dignidad humana, incluso en aquellos que parecen menos merecedores de ella lo que ahora conocemos como justicia restaurativa.

Finalmente, la aplicación jurídica de la dignidad se expresa en la equidad. Aristóteles definió la equidad como una rectificación de la justicia legal donde se adapta la ley universal a la realidad particular “una rectificación de la ley allí donde resulta defectuosa en razón de su generalidad”<sup>109</sup>. Ricoeur lo explica en clave contemporánea, “La justicia sin misericordia se convierte en cálculo; la misericordia sin justicia, en arbitrariedad”<sup>110</sup>. Para el cristianismo, el juez justo no es quien aplica mecánicamente la ley, sino quien integra la dignidad y la misericordia en su decisión.

La idea del Reino de Dios como un orden de justicia y protección del débil no se traduce directamente en normas jurídicas, pero sí ha contribuido a crear un imaginario moral y político donde la dignidad humana es el fundamento del derecho. Por ello, estudiar la justicia bíblica aporta no solo un marco teológico, sino también un trasfondo histórico que explica la evolución intelectual que desemboca en los derechos fundamentales actuales. Debemos tener en cuenta que, si la dignidad humana es el fundamento último del Derecho, la justicia debe ser la forma de ordenar la vida social de acuerdo con ese valor. En esta línea, Emmanuel Levinas ofrece una base filosófica decisiva. En *Totalidad e infinito*, sostiene que la justicia comienza cuando el rostro del otro me interpela y me obliga a actuar en su favor<sup>111</sup>. Antes incluso de que existan leyes o instituciones, existe una responsabilidad originaria hacia el otro.

A lo largo de este capítulo se ha mostrado que la justicia no constituye un elemento accesorio del mensaje bíblico, sino su eje vertebrador. Desde el Antiguo Testamento hasta la predicación de Jesús, la justicia aparece inseparable de la dignidad humana, de la fidelidad a Dios y de la responsabilidad hacia los más vulnerables. No se trata de una justicia entendida como mero cumplimiento formal de normas, sino como una justicia relacional, histórica y restaurativa, que nace del encuentro con el otro y se concreta en la defensa activa de quien sufre exclusión, pobreza o violencia.

---

<sup>109</sup>Aristóteles, *Op. Cit.*, pp.86-87.

<sup>110</sup>Ricoeur, P., *Op. Cit.*, p. 212 y 213.

<sup>111</sup> Cf, Levinás, E., *Op. Cit.*, p.122.

El Antiguo Testamento presenta la justicia como fidelidad al pacto y como recordatorio de su propia liberación. Israel aprende que no puede reproducir estructuras de opresión sin traicionar su identidad más profunda. De este modo, la justicia bíblica se configura como un compromiso práctico con la dignidad del prójimo, especialmente del pobre, del huérfano, de la viuda y del extranjero. El Decálogo, la predicación profética y los conceptos de *sedeq* y *shalom* revelan una concepción de la justicia que busca preservar relaciones justas y restaurar lo que ha sido dañado, anticipando una lógica que desborda los esquemas legalistas modernos.

Esta comprensión alcanza su plenitud en Jesús de Nazaret, quien no anula la ley, sino que la lleva a su máxima profundidad humana. En el Sermón de la Montaña y en las Bienaventuranzas, la justicia se identifica definitivamente con la dignidad incondicional de toda persona. Jesús proclama dichosos a quienes el mundo considera insignificantes y denuncia las estructuras que normalizan la exclusión, mostrando que el Reino de Dios se manifiesta allí donde la dignidad es reconocida y protegida. Tanto en la denuncia de la injusticia estructural que aparece en Lucas como en la propuesta restaurativa y misericordiosa de Mateo, la justicia del Reino se presenta como una llamada a transformar las relaciones personales y sociales.

Desde esta perspectiva, la injusticia no puede entenderse únicamente como un fallo individual, sino como el resultado de estructuras sociales que producen daño y exclusión. Esta intuición bíblica conecta directamente con el derecho contemporáneo, que reconoce la existencia de responsabilidades por omisión y deberes positivos de protección. El mandato constitucional de promover condiciones reales de igualdad y de remover los obstáculos que la dificultan encuentra un claro paralelismo con el imperativo bíblico de no desentenderse del sufrimiento ajeno. La justicia, tanto en la Biblia como en el derecho actual, no se agota en la no injerencia, sino que exige una acción activa orientada a garantizar la dignidad de los más vulnerables.

Asimismo, la centralidad de la dignidad humana como fundamento del orden jurídico, reconocida en el artículo 10 de la Constitución Española y en los principales instrumentos internacionales de derechos humanos, puede comprenderse mejor a la luz de este trasfondo bíblico. La afirmación de que la persona posee un valor intrínseco e incondicional, por ser imagen de Dios, ha contribuido decisivamente a la configuración de un modelo de justicia que prohíbe tratos inhumanos o degradantes, orienta las penas hacia la reinserción y promueve modelos de justicia restaurativa. En este sentido, la

misericordia no aparece como negación de la justicia, sino como su forma más alta, capaz de restaurar la dignidad incluso allí donde ha sido gravemente vulnerada.

Finalmente, el Reino de Dios se revela no como una realidad meramente espiritual o futura, sino como un proyecto histórico de justicia, paz y dignidad. Dios reina allí donde nadie queda descartado y donde las relaciones humanas reflejan el valor que Él reconoce a cada persona. Esta visión no se traduce automáticamente en normas jurídicas concretas, pero sí ha configurado un imaginario ético y político del que bebe el derecho contemporáneo. Comprender la justicia bíblica permite, por tanto, no solo profundizar en el mensaje cristiano, sino también iluminar los fundamentos morales del Estado social y democrático de Derecho, recordando que toda norma, institución o decisión jurídica solo es verdaderamente justa cuando protege y promueve la dignidad humana.

No obstante, el desarrollo del Estado moderno y del derecho positivo contemporáneo se articula principalmente a partir de la ética racional de la modernidad, especialmente del pensamiento kantiano, que sitúa en el centro la autonomía del sujeto y la universalidad del deber que se convierte en la ley fundamental del mundo moral<sup>112</sup>. De este modo, el derecho contemporáneo conserva ecos de la tradición cristiana en su lenguaje moral, pero su estructura normativa responde en mayor medida a la lógica propuesta por Kant donde la persona debe ser considerada siempre como fin en sí misma, pues la libertad ética de la persona es intangible para toda otra persona<sup>113</sup>. Finalizo este apartado con una afirmación de Isaías “el fruto de la justicia será la paz” (32,17)

---

<sup>112</sup> Welzel, H., Op. Cit., p. 184.

<sup>113</sup> Ibidem, p. 186.



### III. LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA Y COMPROMISO SOCIAL

Como hemos visto la idea de justicia ha oscilado entre su lectura como virtud relacional y su positivización en sistemas normativos modernos, con el riesgo de escindir legalidad y legitimidad. La tradición cristiana ha introducido un elemento decisivo, comprender la justicia como fidelidad al otro y restauración del vínculo.

Este tema desarrolla dos vectores inseparables. En primer lugar, la Doctrina Social de la Iglesia y praxis histórica, donde la justicia se articula como opción por los pobres y criterio teológico del obrar. Y, en segundo lugar, la justicia y ética en el mundo contemporáneo, donde la reflexión filosófica y las críticas socioeconómicas se confrontan con la exigencia cristiana de dignidad, equidad y responsabilidad.

Viendo como ambos apartados se apoyan en la idea de la dignidad humana como fundamento del Derecho, primando la equidad sobre el formalismo y la orientación activa al bien común.

#### III.1. DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y PRAXIS HISTÓRICA

La Doctrina Social de la Iglesia es la traducción histórica de una intuición bíblica central, la justicia (*sedeq*) como fidelidad que repara relaciones y protege la vida comunitaria, particularmente la de quienes están en situación de mayor vulnerabilidad. Desde la liberación de Egipto a la predicación profética y las Bienaventuranzas, la Escritura entiende la justicia como compromiso activo que impide reproducir la opresión y reclama instituciones orientadas a la dignificación del débil<sup>114</sup>.

En la modernidad social e industrial, esta clave se codifica en *Rerum Novarum*<sup>115</sup>, que denuncia la reducción del obrero a “cosa útil” afirmando que no se le debe considerar como esclavo<sup>116</sup>. Además, reinterpreta la función social de la propiedad como un bien subordinado al destino común de los bienes<sup>117</sup>. Con ello, la Doctrina Social de la Iglesia reactualiza el hilo propuesto por Aristóteles y releído por Santo Tomás de la justicia como

---

<sup>114</sup> Cf. Miranda, J. P., *Marx y la Biblia: Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 103.

<sup>115</sup> León XIII, Op. Cit.

<sup>116</sup> Cf. Ibidem, p.15.

<sup>117</sup> Cf. Ibidem, pp.8-9.

orden del bien común y criterio de validez del Derecho por encima de la mera validez formal.

Por su parte, Juan XXIII, en *Pacem in Terris*<sup>118</sup>, reelabora para el siglo XX una intuición que atraviesa toda la tradición filosófica y teológica que se ha recogido previamente, que la dignidad de la persona humana es el fundamento no sólo de la moralidad, sino de la convivencia política y del Derecho. El Papa afirma que toda convivencia debe edificarse sobre la verdad, la justicia, el amor y la libertad, aunque pueda parecer una utopía, lo que pretende es expresar, en clave contemporánea, la convicción clásica ya vista en Santo Tomás, de que existe un orden racional inscrito en la naturaleza humana que exige ser reconocido y promovido por las instituciones. Para Aristóteles y Santo Tomás, la justicia consiste en “dar a cada uno lo suyo”<sup>119</sup> porque cada persona, en virtud de su naturaleza y en concreto su naturaleza racional, porta un valor intrínseco que precede a cualquier reconocimiento jurídico. Juan XXIII traduce esta misma idea afirmando que la dignidad no sólo debe ser respetada individualmente, sino que debe estructurar el orden jurídico-político en su conjunto<sup>120</sup>.

Esta perspectiva dialoga de forma directa con la lectura de Kant. El afirma que la persona posee una dignidad que “no tiene precio”, porque es fin en sí misma y nunca puede ser reducible a medio<sup>121</sup>. Juan XXIII proyecta este principio en la vida social. Si la dignidad es intrínseca al ser humano, entonces el Estado debe organizarse de manera que permita a cada persona desplegar su racionalidad y su libertad, no sólo formalmente, sino en condiciones materiales suficientes<sup>122</sup>. Aquí se observa la continuidad entre la ley natural de Santo Tomás, que reconoce la racionalidad del ser humano como fuente de normatividad y la filosofía de Kant, que eleva la autonomía a principio universal<sup>123</sup>.

Imaginemos, como ya hemos visto *supra* el ejemplo de la silla, a una persona considerada únicamente desde el prisma de su funcionalidad social, como si fuera un objeto cuya valía dependiera de su rendimiento. Una silla deja de ser valiosa cuando ya no sirve para sentarse, un ordenador cuando deja de funcionar, una herramienta cuando no cumple su finalidad. Pero una persona, incluso aquella que no puede producir, trabajar

---

<sup>118</sup> Juan XXIII, Op. Cit.

<sup>119</sup> Cf. Aristóteles, Op. Cit., p.100.

<sup>120</sup> Cf. Juan XXIII, Op. Cit., p.15.

<sup>121</sup> Cf. Welzel, H., Op. Cit., p.226.

<sup>122</sup> Cf. Juan XXIII, Op. Cit., p. 22.

<sup>123</sup> Cf. Welzel, H., Op. Cit., p.227.

o contribuir según nuestros parámetros como un enfermo grave, un anciano dependiente o un niño recién nacido, nunca pierde su valor. Su dignidad no es funcional, sino ontológica<sup>124</sup>. Este contraste sencillo permite visualizar de inmediato lo que Juan XXIII quiere salvaguardar. Una sociedad que evalúa a sus miembros según criterios de utilidad comete el mismo error que quien pretendiera medir la dignidad humana con el mismo baremo con el que valora objetos. Es justo lo contrario de lo que sostiene la tradición tanto de Santo Tomás como la de Kant, la persona no es valiosa porque “sirve”, sino porque es.

Ya hemos visto cómo la Constitución española recoge esta tradición en su artículo 10 y en el artículo 9.2 donde se obliga a los poderes públicos a promover las condiciones necesarias para una igualdad real y efectiva. Estableciendo la dignidad ya no como un concepto más de la filosofía sino como un mandato jurídico y esto ilustra perfectamente el sentido de *Pacem in Terris*. Donde la dignidad ha de penetrar el sistema institucional. De hecho, si aplicamos el ejemplo anterior al ámbito jurídico, la diferencia se visualiza de inmediato, tratar por igual a quien está en situación de dependencia y a quien disfruta de plena autonomía sería tan absurdo como exigir que una silla rota y una silla nueva cumplieran la misma función sin reparaciones previas. La dignidad exige ajustes, medidas específicas y protección diferenciada, porque la igualdad no significa tratar a todos igual, sino permitir que todos puedan ejercer su libertad en condiciones comparables, concepto muy relacionado con la equidad de Aristóteles<sup>125</sup>.

Así, Juan XXIII se convierte en un puente entre la tradición clásica, la crítica moderna de la autonomía y el constitucionalismo democrático actual. La justicia no puede desligarse de la verdad sobre el ser humano y cuando lo hace, como advierte Hannah Arendt en su análisis de la banalidad del mal, la ley se vuelve capaz de proteger injusticias<sup>126</sup>. *Pacem in Terris*, al reafirmar la dignidad como fundamento del orden social, asume de manera coherente esa misma advertencia al recordar que ninguna ley, por muy formalmente válida que sea, puede ser justa si contradice la verdad moral inscrita en la persona<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> Cf. Juan XXIII, Op. Cit., pp.21-22.

<sup>125</sup> Cf. Aristóteles, Op. Cit. pp. 86-87

<sup>126</sup> Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona,1963, p.91.

<sup>127</sup> Cf. Juan XXIII, Op. Cit., p. 22.

Mientras que Juan XXIII subraya el fundamento racional y moral de la convivencia humana, señalando que toda comunidad política debe ordenarse conforme a la verdad del ser humano, León XIV, en *Dilexi te*<sup>128</sup>, desplaza la reflexión hacia un plano más inmediato y concreto, el lugar donde esa verdad se verifica. Si para el primero la dignidad es el cimiento del orden jurídico, para el segundo la medida efectiva de la justicia se halla en la forma en que una sociedad trata a quienes se encuentran en condiciones de mayor fragilidad<sup>129</sup>. León XIV afirma que el pobre, no sólo en sentido económico, sino también en cualquier situación de vulnerabilidad, es el contexto desde el cual puede medirse la autenticidad de un sistema jurídico<sup>130</sup>. Si la persona posee un valor intrínseco, entonces el primer “examen” de un orden justo consiste en observar qué sucede con aquellos cuya dignidad corre mayor riesgo de ser desconocida. En esta línea, *Dilexi te* insiste en que el encuentro con el pobre es un acto que revela la verdad sobre la persona humana y, por tanto, también la verdad o falsedad de las instituciones. Allí donde el rostro del vulnerable queda fuera del alcance de la acción jurídica, el ordenamiento permanece en la abstracción y pierde su sentido de servicio al bien común<sup>131</sup>. Esta idea puede leerse también en Paul Ricoeur para él, la justicia no puede limitarse a la normativa, necesita siempre una mediación entre la ética y las instituciones, porque sólo cuando la ley es capaz de incorporar en su lógica la vulnerabilidad del otro alcanza verdadera legitimidad<sup>132</sup>. Dicho de otro modo, no basta con que las normas sean coherentes y universales; deben mantenerse abiertas a la corrección que introduce el rostro concreto del que sufre. En esto, la afinidad con *Dilexi te* es evidente. Lo que León XIV formula en clave teológica, es que el pobre se convierte en criterio de verdad para cualquier orden social<sup>133</sup>, Ricoeur lo expresa filosóficamente una institución es justa en la medida en que sabe transformar el reconocimiento ético del otro en una forma estable de organización. Allí donde la norma escucha esa llamada, la justicia se humaniza y donde no lo hace, pierde contacto con la realidad que pretende gobernar.

En la tradición clásica, la justicia no consistía únicamente en la igualdad proporcional, sino también en la capacidad de restaurar el equilibrio allí donde la vulnerabilidad introduce desigualdad. El pobre, en este sentido, constituye un punto de

---

<sup>128</sup> Cf. León XIV, *Dilexi te*, Verbo Divino, Pamplona, 2025.

<sup>129</sup> Cf. *Ibidem*, p.13.

<sup>130</sup> Cf. *Ibidem*, pp.12-13.

<sup>131</sup> Cf. *Ibidem*, p.31.

<sup>132</sup> Cf. *Ibidem*, pp.8-11.

<sup>133</sup> Cf. *Ibidem*, p.12.

referencia cuando las diferencias en las condiciones de vida son tan pronunciadas. León XIV, en *Dilexi te*, amplía esta intuición mostrando que un Estado que logra atender y elevar a quienes el propio entramado social ha dejado en situación de desventaja cumple adecuadamente su función ética, cuando no lo hace, la justicia queda reducida a un marco formal, incapaz de responder a la realidad concreta de las personas e ignorando diferencias<sup>134</sup>.

Esta perspectiva se entiende mejor a partir de otro ejemplo sencillo. Si se comparan dos personas situadas en posiciones extremas de vulnerabilidad, pero una con acceso pleno a recursos, educación y redes de apoyo, y otra sometida a una precariedad estructural. Sería incorrecto exigirles las mismas obligaciones o proporcionarles exactamente los mismos medios. Hacerlo supondría equiparar situaciones que no son equivalentes, del mismo modo que sería inapropiado pedir a un niño las mismas tareas que a un adulto. La justicia, tal como la fórmula *Dilexi te*, no consiste en aplicar reglas idénticas a realidades desiguales, sino en reconocer la disparidad y articular respuestas jurídicas y sociales que permitan a cada persona alcanzar su propio desarrollo y participación en condiciones reales de dignidad<sup>135</sup>.

Este enfoque permite comprender a León XIV como continuidad coherente del pensamiento anterior, pero también como un desarrollo necesario del mismo. Si Juan XXIII establece los principios que deben regir la convivencia, León XIV señala el terreno donde adquieren sentido, el de la vulnerabilidad real<sup>136</sup>. La presencia del pobre o, en un sentido más amplio, de todo aquel cuya dignidad se halla amenazada por factores sociales, económicos o incluso culturales actúa como “medidor”<sup>137</sup>. Revela si una comunidad política entiende el derecho como instrumento de dominación o como estructura orientada a preservar la dignidad humana. La opción por los pobres se establece como el criterio último para discernir si un Estado ha logrado traducir en la práctica la verdad antropológica que Juan XXIII afirmó como fundamento.

En esta línea, la aportación del Padre Pedro Arrupe es muy relevante cuando afirma que la realización de la justicia depende de una decisión de vivir radicalmente en la fe<sup>138</sup>, introduce una consecuencia lógica de la concepción bíblica de la justicia como

---

<sup>134</sup> Cf. *Ibidem*, p.16.

<sup>135</sup> Cf. *Ibidem*, pp.12-13.

<sup>136</sup> Cf. *Ibidem*, p.20.

<sup>137</sup> Cf. *Ibidem*, p.13.

<sup>138</sup> Cf. Arrupe, P., *Op. Cit.*, p.78.

responsabilidad ante el sufrimiento del otro. Desde esta perspectiva, la misericordia se convierte en principio dinámico, capaz de transformar estructuras sociales del mismo modo que las profetas transformaron la comprensión antigua de la ley. Arrupe recuerda que la espiritualidad cristiana no puede dissociarse de las condiciones concretas de la vida humana, allí donde la injusticia se normaliza, la fe se vacía, allí donde se responde al clamor del pobre, la justicia comienza a adquirir forma histórica, la injusticia actual constituye por lo tanto un ateísmo práctico<sup>139</sup>.

También Carlo Maria Martini profundiza esta comprensión al interpretar las Bienaventuranzas no como consuelo moral, sino como una verdadera inversión ética y política la actividad de Dios en el Reino se puede llamar justicia<sup>140</sup>. Su lectura muestra que quienes aparecen como perdedores en la lógica del mundo, los hambrientos de justicia, los perseguidos, los pobres, son los primeros depositarios del orden nuevo que propone el Evangelio. Martini entiende que la justicia del Reino no consiste en equilibrar fuerzas, sino en reordenar la realidad, otorgando centralidad a aquellos que la sociedad suele relegar. En este sentido, la justicia no nace de la neutralidad, sino del reconocimiento de la vulnerabilidad como lugar donde la verdad del ser humano se manifiesta con mayor claridad<sup>141</sup>.

### III.2. JUSTICIA Y ÉTICA EN EL MUNDO CONTEMPORANEO

La justicia en las democracias constitucionales actuales no puede sostenerse únicamente en estructuras normativas, requiere una base ética capaz de orientar la ley hacia la dignidad de cada persona. Desde esta perspectiva Rawls entiende la justicia como equidad. Su propuesta funciona bien en teoría, pero encuentra límites cuando las diferencias materiales entre las personas son tan grandes que impiden que esos principios se cumplan de manera real<sup>142</sup>. Frente a esta insuficiencia, la ética del “rostro del otro” de Levinas recuerda que la justicia nace de una responsabilidad primera e ineludible hacia quien sufre<sup>143</sup>, mientras que Ricoeur subraya que dicha responsabilidad sólo adquiere eficacia cuando se traduce en instituciones capaces de mantener un equilibrio entre

---

<sup>139</sup> Ibidem. Pp.74-75.

<sup>140</sup> Cf. Martini, C. M. *Las Bienaventuranzas*, San Pablo, Bogota, 2003, p.13.

<sup>141</sup> Cf. Ibidem.

<sup>142</sup> Cf. Rawls, J. Op. Cit., p.18.

<sup>143</sup> Cf. Levinas, E., Op. Cit., pp. 75-76.

norma, equidad y reconocimiento<sup>144</sup>. Santo Tomás establece que la justicia sólo es plenamente justa cuando sabe conjugar la imparcialidad con la misericordia<sup>145</sup>.

La advertencia de Hannah Arendt refuerza esta idea, la legalidad no garantiza por sí misma la justicia, y puede incluso destruirla si la conciencia abdica y el derecho se ejecuta sin juicio moral<sup>146</sup>. Evidenciando que la legitimidad no se sostiene únicamente en la forma, sino en la capacidad de discernir cuándo la ley deja de proteger la dignidad y comienza a perpetuarla como mera apariencia. En paralelo, el diagnóstico de Marx sobre las desigualdades estructurales, releído por Miguel Grande<sup>147</sup>, recuerda que la justicia no puede ignorar las condiciones materiales de existencia, las estructuras injustas no se corrigen sólo con derechos formales, sino con transformaciones que permitan a todos participar realmente en la vida social, no reduciendo a las personas a simples medios sino al fin<sup>148</sup>.

Es aquí donde la Doctrina Social de la Iglesia, culminada hoy por la exhortación *Dilexi te* de León XIV, ofrece un puente entre ética y Derecho. Se exigen instituciones que hagan visible la dignidad de quienes más fácilmente quedan fuera del alcance de la justicia. *Dilexi te* insiste en que el rostro del pobre no es una periferia del sistema, sino el lugar donde se comprueba si una comunidad política ha comprendido su propia misión<sup>149</sup>.

De esta convergencia surge una tesis final, el Derecho sólo es verdaderamente justo cuando protege la dignidad del otro, repara relaciones fracturadas y abre espacios donde la misericordia y la justicia no se excluyen, sino que se necesitan mutuamente, cumpliendo así la antigua promesa profética, ya mencionada, de Isaías de que el fruto de la justicia será la paz (32:17).

---

<sup>144</sup> Cf. Ricoeur, P., Op. Cit., p. 195 y p.198.

<sup>145</sup> Cf. Santo Tomás, Op. Cit., p. 266.

<sup>146</sup> Cf. Arendt, H., Op. Cit., p.91.

<sup>147</sup> Grande, M., Op. Cit., 2019.

<sup>148</sup> Cf. Marx, K. Op. Cit., p.170.

<sup>149</sup> Cf. León XIV, Op. Cit., p.17.



## CONCLUSIONES

1.La justicia no puede entenderse como un añadido al Derecho. Se trata de su medida interna de legitimidad. Un ordenamiento solo puede exigir obediencia cuando sus normas se dejan evaluar conforme a lo justo y no únicamente por su validez formal. Por otro lado, esta idea abre el problema de cómo se transporta ese criterio en términos normativos sin desdibujar la seguridad jurídica.

2.La legitimidad del Derecho no se funda en la sola corrección procedimental, sino en su capacidad de producir justicia en los casos concretos. Esta orientación introduce una tensión inevitable, cuanto más se apela a la justicia material, mayor es el riesgo de indeterminación, y más necesario se vuelve articular criterios prudenciales que mantengan estable el sistema sin sacrificar lo debido.

3.La tradición clásica concibió la justicia como una virtud relacional que ordena la vida común y orienta el Derecho hacia el bien debido a cada persona. Esta visión se sustenta en la presuposición de una idea de bien compartido general que resulta difícil de sostener en sociedades pluralistas, manteniéndose en un punto de partida básico para pensar la racionalidad del Derecho.

4.El régimen de igualdad tanto distributiva como correctiva, muestra que la justicia no se limita a asignar bienes, sino que también exige reparar desequilibrios. Sin embargo, la determinación de lo justo en cada caso continúa siendo objeto de controversia, lo que evidencia que la justicia es abierta y dinámica.

5.La equidad es el mecanismo que permite corregir la generalidad de la ley para adecuarla al caso concreto. Su función requiere límites claros para evitar que el juicio jurídico derive en decisiones arbitrarias y excesivamente dependientes de la subjetividad de quien juzga.

6.El juez no se puede entender como un mero ejecutor mecánico de normas, sino como quien debe restablecer proporciones conforme a lo debido en cada caso. Su tarea exige prudencia y, al mismo tiempo, una delimitación clara de su discrecionalidad, única forma de mantener la coherencia institucional sin renunciar a lo justo.

7.Santo Tomás expresó esta exigencia de modo singular al subordinar la validez jurídica a una validez moral accesible a la razón, situando el fundamento del Derecho más allá de la mera positividad normativa. Pero esta propuesta enfrenta dificultades en

contextos marcados por el desacuerdo moral y por concepciones plurales de la razón práctica.

**8.**La ley positiva solo es justa y por ello obligatoria en la medida en que participa del bien común. Cuando se desvía de él, pierde fuerza en sentido pleno. Esta tesis limita el positivismo jurídico, pero no resuelve por sí sola los dilemas que plantea la desobediencia a leyes formalmente válidas, pero sustantivamente injustas.

**9.**La modernidad, al reforzar la centralidad del Estado y la legalidad formal, hizo visible la tensión entre validez y legitimidad. La teoría jurídica contemporánea ha intentado responder mediante criterios como la proporcionalidad, la razonabilidad o los deberes positivos. Sin embargo, ninguno de ellos elimina la indeterminación inherente sobre qué es realmente lo justo.

**10.**La justicia exige no solo el reconocimiento formal de derechos, sino condiciones reales para su ejercicio efectivo. Introduciendo una dimensión material que depende de decisiones institucionales, recursos disponibles y prioridades políticas, y que revela hasta qué punto la justicia es también una cuestión de estructuras.

**11.**Se requiere una comprensión ontológica de la persona como fin en sí misma, cuya dignidad nunca puede reducirse a criterios de utilidad. Esta idea constituye, en última instancia, el fundamento del Derecho y el criterio a partir del cual evaluar su legitimidad. Y, exige ser traducida en estructuras jurídicas concretas. De lo contrario, la apelación a la justicia corre el riesgo de quedarse en un plano abstracto o meramente retórico, incapaz de transformar efectivamente la realidad que pretende ordenar.

**14.**El criterio del vulnerable se convierte así en el indicador del sistema jurídico. Es en la fragilidad donde se revela si las instituciones reconocen realmente la dignidad de cada persona. Un ordenamiento puede ser formalmente correcto y, sin embargo, fallar en lo esencial que es si quienes más necesitan protección quedan desatendidos.

**15.** Una comunidad solo puede considerarse verdaderamente justa cuando sitúa al vulnerable en el centro de su acción institucional y orienta hacia él, de manera prioritaria, sus esfuerzos. Esta prioridad debe articularse de forma compatible con la coherencia y estabilidad del sistema jurídico, para que la protección del débil no sea una excepción benevolente, sino la manifestación más alta de un orden fundado en la justicia.

**16.** La justicia cristiana no debe entenderse como un modelo jurídico cerrado, sino como un criterio crítico que exige evaluar el Derecho desde la dignidad concreta de la persona. Aunque muchos de sus valores han sido asumidos por el constitucionalismo moderno, su justificación teológica no es universalmente compartida, lo que impide que pueda erigirse como fundamento exclusivo del Derecho. Su pretensión de universalidad exige una traducción a categorías racionales accesibles a sociedades plurales. Sin este esfuerzo, corre el riesgo de quedar restringida a un ámbito confesional.



## BIBLIOGRAFIA

### LEGISLACIÓN

Constitución Española, BOE núm. 311, de 29 de diciembre de 1978.

### OBRAS DOCTRINALES

Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1963.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1994.

Arrupe, P., *Hambre de pan y de evangelio*, Sal Terrae, Santander, 1978.

González-Carvajal, L., *Las Bienaventuranzas: Contracultura que humaniza*, Sal Terrae, Santander, 2014.

Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 2009.

Grande, M., *Ética marxista y cristianismo*, Tirant Humanidades, Valencia, 2019.

- , *Ampliando la dignidad humana*, Tirant Humanidades, Valencia, 2023.

Hobbes, T., *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1983.

Juan XXIII, *Pacem in Terris*, Paulinas, Ciudad del Vaticano, 1981.

Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.

León XIII, *Rerum Novarum*, Paulinas, Ciudad del Vaticano, 1891.

León XIV, *Dilexi te*, Verbo Divino, Pamplona, 2025.

Locke, J., *Dos tratados sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1970.

Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Alianza, Madrid, 2013.

Martini, C. M., *Las Bienaventuranzas*, San Pablo, Bogotá, 2003.

Miranda, J. P., *Marx y la Biblia: Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca, 1972.

Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995.

Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid.

-, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, EUNSA, Pamplona, 2001.

Welzel, H., *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*, Aguilar, Madrid, 1979.

*Sagrada Biblia*, edición oficial de la Conferencia Episcopal Española (BAC), Madrid.