

EL DESORDEN INTERNACIONAL ... ..	107
1. ¿Quién manda en el mundo? ... ..	107
2. Los grupos reales ... ..	113
POLITICA CULTURAL DE AMERICA ... ..	119
1. Unidad y diversidad ... ..	119
2. Prioridades ... ..	122
3. La lengua ... ..	126
4. Las Américas ... ..	131
5. La realidad de Hispanoamérica ... ..	135
6. América como lóbulo del mundo occidental ... ..	138
TRES CUARTOS DE SIGLO: Reflexiones sobre el siglo xx ... ..	141

## SOBRE LA JUSTICIA SOCIAL

### 1

#### UN TEMA DE NUESTRO TIEMPO

No podemos entender nuestra época si no tenemos idea clara de lo que constituye el «argumento» de su vida colectiva. Cada tiempo tiene sus creencias básicas —con frecuencia desconocidas—, sus pretensiones profundas, no siempre manifiestas, sus grandes temas, sus palabras preferidas y reveladoras. Todos esos rasgos componen lo que podríamos llamar la «filiación» de una época, aquello que la caracteriza y a la vez la expresa. Ciertas ideas, ciertos nombres, hacen vibrar a los hombres de cada sociedad, los mueven, los conmueven; pasado el tiempo, no suscitan en ellos respuesta; y así vemos a nuestros contemporáneos permanecer fríos ante lo que encendía, hasta el apasionamiento, a sus antepasados.

El siglo xx es ininteligible si no se tiene en cuenta lo que significan en él estas dos palabras juntas: «justicia social». Es algo indiscutido; todo el mundo la pide; nadie la niega, menos se atrevería a oponerse a ella. Bastaría que un partido político, un grupo, un gobernante, declarase ser adversario de la justicia social para que

automáticamente quedase descalificado; ni siquiera se atrevería nadie a desentenderse de ella, a dejarla fuera de su programa. Inferir de esto que nuestra época es la de la justicia social, sería demasiado: una cosa es predicar y otra dar trigo. Y si se quiere modificar otro viejo decir popular, podríamos proponer este: justicia (social), pero no por mi casa.

Ahora, una vez que estamos todos de acuerdo en que la justicia social es necesaria y conveniente, condición inexcusable para ser hombre del siglo xx, convendría ir un poco más allá; quiero decir preguntarse qué quiere decir en concreto «justicia social», cuál es la significación de esas dos palabras mágicas. No vaya a ocurrir que suceda con ellas lo que con las «divinas palabras» latinas, litúrgicas, de Valle-Inclán: que su fuerza les venga precisamente de no ser entendidas.

\* \* \*

La vieja fórmula romana que define la justicia como *suum cuique tribuere*, «dar a cada uno lo suyo», se mueve sobre un supuesto que está lejos de ser incuestionable. ¿Qué es «lo suyo», lo que hay que dar a cada cual? ¿Y el que no tiene nada, o muy poco? Si se entiende ese *suum* como «lo que le es debido», la cosa resulta inesperadamente compleja. ¿Qué es debido a cada hombre, a qué tiene «derecho»? La mentalidad de nuestro tiempo no se mueve en la dirección del *jus* romano. Para un romano, no lo olvidemos, el adjetivo *justus* se deriva de *jus*: es «justo» lo que es conforme a derecho. Los hombres modernos nos preguntamos siempre, ante el derecho, si es justo. Las consecuencias de esta variación son incalculablemente graves. Es posible que no debiéramos haber olvidado tanto el punto de vista de los romanos;

pero es evidente que no podemos rechazar la larguísima tradición moderna, europea, que se pregunta por la justicia de cualquier derecho, de cualquier ley. En Europa ha ido predominando la idea de «derecho» sobre la de «ley». Pero derecho es «recto» (*directum*), *diritto*, *droit*, *recht*, *right* (que se opone a *wrong*, equivocado, malo). Al derecho se opone el «entuerto» que Don Quijote quería enderezar, es decir, poner derecho.

Como los hombres no son iguales —ni «están» iguales, es decir, en la misma situación o condición—, resulta que la «igualdad ante la ley» puede ser injusta. ¿Se trata de una defensa de los privilegios? Espérese un poco. Supongamos que se atiende uno al principio general «el que no trabaje que no coma»; claro está que dejarán de comer bien pronto los niños. Se dirá: es que no se trata de eso, sino de los adultos. Bien, ¿y los impedidos? Tampoco: se habla de los adultos «normales». Pero ¿cuándo se es adulto? ¿Desde que se puede trabajar? Desde hace siglo y medio por lo menos se piensa que no se debe trabajar tan pronto como se puede, sino que hay «derecho» a estudiar hasta cierta edad (y hay que determinar cuál: ¿hasta la escuela primaria, hasta el doctorado universitario?). Por otra parte, ¿qué es ser «normal»? ¿No hay grados de anormalidad, muy varios tipos de anormalidad? Finalmente, habría que precisar qué se entiende por trabajo y, lo que es más, cuáles son sus exigencias o requisitos intrínsecos? Podemos considerar que un labrador debe arar cierta superficie de terreno cada día, o un albañil colocar determinado número de ladrillos, o un profesor dar tantas horas de clase; pero ¿quién se atrevería a decidir cuántos sonetos al mes tiene que escribir un poeta para no ser un vago —la cuestión se ha planteado y decidido en los tribunales soviéticos— o cuántos cuadros justifican

la laboriosidad de un pintor, o cuántos nuevos descubrimientos la de un físico?

Estas consideraciones llevan a la evidencia de que la justicia, cuando es abstracta, puede no ser justa; de que la fórmula «dar a cada uno lo suyo» solo es aceptable cuando está en claro qué es «lo suyo». Y no se trata sólo de las condiciones individuales: la edad, las dotes o facultades, la salud o enfermedad, las deformidades físicas, los accidentes. Resulta que hay también factores sociales, procedentes de la organización de la vida colectiva, que influyen decisivamente en las vidas individuales y las condicionan. Es decir, que modifican inicialmente ese *suum*, eso «suyo» que hay que dar a cada cual, e introducen lo que podríamos llamar una *injusticia previa* a todo ejercicio particular de la justicia, que queda viciada por esa situación. Y entonces resulta que hay que retroceder de cada «acto de justicia» a sus supuestos, investigar si hay por lo pronto un estado de injusticia que sería menester modificar y corregir para que la conducta justa pudiera serlo efectivamente.

Surge entonces el concepto decisivo de la «privación», que no debe confundirse con la mera «carencia». Carezco de muchas cosas que simplemente no tengo: las alas, la capacidad de ver más allá del violeta en el espectro, la fuerza de descuajar un árbol con las manos; pero si no tengo ojos no es que carezca de ellos, sino que estoy privado de ellos (y por eso la lengua posee la palabra «ciego»), si no tengo más que una pierna o no me puedo valer de ella soy «cojo» —palabra que denota privación—; si no puedo moverme soy «paralítico». El problema es distinguir qué cosas «no tengo» y de cuáles «estoy privado»; y, dando un paso más, de cuáles «estoy despojado».

Consideremos un caso muy claro. Al hombre que no

sabe leer y escribir llamamos hoy, en Occidente y en algunos países más, «analfabeto». ¿Podría llamarse con sentido de este modo a todo el que no sabe leer y escribir, en cualquier tiempo y lugar? ¿Tendría sentido en la alta Edad Media, cuando un noble solía ofenderse si se suponía que sabía leer? ¿Entre los pueblos primitivos? En nuestro mundo, que es un mundo «escrito», no se puede vivir plenamente y con normalidad sin leer y escribir; por eso —y sólo por eso—, el que no sabe está privado de algo, tiene una anormalidad social, y merece ser llamado, con una palabra específica y privativa, analfabeto. Saber leer y escribir forma parte de «lo suyo», y si se le niega o no se le da, se perpetra una injusticia. Podríamos decir que el hombre de nuestros países tiene «derecho» a leer y escribir; claro que la contrapartida inmediata es que tiene «deber» de aprender, de realizar las posibilidades que, dentro de su mundo, son exigidas, condiciones para su vida normal.

Este es un ejemplo mínimo y clarísimo de lo que debe entenderse por «justicia social». Es aquella que corrige o rectifica una situación social que envuelve una injusticia previa que, si se mantuviera, invalidaría las conductas justas, los actos individuales de justicia.

\* \* \*

Así formuladas las cosas, la pretensión de justicia social es inobjetable para un hombre de nuestro tiempo, y pienso que uno de los grandes títulos de gloria del siglo xx es haber llegado a esta sensibilidad. A lo largo del tiempo, muchas cosas que parecían obvias, que se daban por supuestas, que se aceptaban sin hacerse cuestión de ellas, han ido apareciendo como intolerables: los sacrificios humanos, la esclavitud, la tortura. Nuestra

época ha añadido algunos ejemplos más; uno de ellos, y de los más eminentes, este: el descubrimiento de que hay o puede haber una injusticia que vaya más allá de cada acto singular, que «injustifique», si vale la expresión, hasta los actos justos. Este imperativo es el que merece llamarse justicia social.

Pero la cuestión no termina aquí. Hay que preguntarse en qué medida los aspectos negativos de la vida colectiva son injusticia u otras cosas; y, en segundo lugar, cuál es el contenido real de la justicia social, a qué tiene verdaderamente derecho el hombre, de qué cosas se le puede despojar tal vez en nombre de la justicia social.

## EL MORALISMO DE LOS DETERMINISTAS

Domina hoy una pasión «moralizante» que no deja de sorprenderme. Todo el mundo juzga; casi nunca se habla de nada para contemplarlo, considerarlo, entenderlo; antes que nada, se lo valora, exalta o condena, casi siempre de manera sumaria. Yo creo que la realidad humana es moral —moral o inmoral—; íntegramente moral, intrínsecamente moral. Quiero decir que no se trata de que haya algunos aspectos de la vida afectados por una dimensión moral, entre una multitud de aspectos indiferentes y ajenos a la moralidad, sino de que todo lo humano tiene una significación moral. Pero pienso esto, naturalmente, porque veo al hombre como necesaria, forzosamente libre, porque tiene que elegir entre sus posibilidades, las cuales están abiertas ante él, porque tiene que hacer una vida que no le es dada hecha —como enseñaba ya Ortega hace más de medio siglo.

Lo curioso es que los actuales moralistas a ultranza son los que, al mismo tiempo, afirman la inexistencia e imposibilidad de la libertad, los que suponen al hombre «determinado», sea biológicamente, sea de una manera

psíquica, sea por su situación económico-social, o por una combinación de varios de estos determinismos. Son los que creen que la historia tiene un sentido inevitable, que en rigor está ya escrita; es decir, que no hay en realidad historia, si se entiende por ella invención, innovación, alumbramiento de nuevas posibilidades y realidades.

Se hace un extraño uso —yo diría abuso— de la idea de responsabilidad, justo por los que piensan que el hombre es irresponsable. En general, esa responsabilidad de que tanto se habla se amplía, se dilata, se extiende indefinidamente. «Todos somos responsables», se dice, hablando de asuntos acerca de los cuales la mayoría de los hombres no tienen conciencia de haber tenido la menor intervención, de carecer de toda posibilidad de influir. «Todos somos asesinos», se proclama melodramáticamente. Con lo cual suceden dos cosas: la primera, que acabamos por tomar muy a la ligera esa truculencia, ya que por muchos esfuerzos que hagamos no acabamos de verlo; y con ello se degrada el horror que ante el asesinato se debe sentir; la segunda, que con ello se diluye la responsabilidad de los verdaderos asesinos, que son precisamente «los que asesinan», en segundo lugar los que incitan el asesinato, en tercer lugar los que lo aplauden.

\* \* \*

La idea de «justicia social» está expuesta a este riesgo. Consiste en una **falacia** que tiene largas consecuencias. Se podría definir así: **la identificación de los males sociales con la «injusticia social»**. Imagínese que se considerase como injusticia cualquier mal: los que se derivan del clima o de la meteorología, los terremotos, la enferme-

dad, la vejez, los accidentes. Sería ridículo, y todo el mundo lo vería así. Pues bien, cuando los males «tienen que ver» con la condición social del hombre, invariablemente se los interpreta como casos de injusticia social.

Por ejemplo, y ante todo, la pobreza. Durante milenios, el hombre ha vivido en extrema escasez; los recursos naturales han sido casi siempre limitados; ha hecho falta un larguísimo esfuerzo de invención, organización y trabajo para que la abundancia —relativa abundancia— se consiga en algunos lugares de la Tierra. Durante la mayor parte de la historia conocida ha sido difícil superar el hambre, el frío, el calor, la incomodidad física; no se ha dispuesto de instrumentos, de viviendas adecuadas, de defensas, de higiene, de holgura y tiempo libre. Ser hombre ha significado casi siempre ser pobre. Pero esto ¿qué tiene que ver con la justicia o la injusticia?

No quiero decir que no haya habido siempre injusticias; quiero decir que, con ellas o sin ellas, la pobreza ha sido la condición del hombre; que aunque no hubiese habido la menor injusticia, los hombres hubieran sido pobres; que hay que tratar aparte la pobreza y la injusticia, precisamente para que ésta quede clara, resulte inequívoca, se la pueda localizar y así superar.

La penosidad de la vida, sus incomodidades, su margen de inseguridad, han dependido primariamente de las condiciones reales: localización geográfica, clima, recursos naturales, densidad de población, facilidad de emigrar. Las diferencias entre la vida esquimal y la de las islas del Pacífico no vienen tanto de la organización social como de las que existen entre el Círculo Polar Ártico y el tibio Océano envolvente. La distancia entre el Sáhara y Java es tal, que a su lado palidecen las resultantes de cómo los hombres deciden organizarse y gobernarse. Des-

pués de decir esto, hay que agregar que en el Sáhara o en Java se puede vivir, por decisión voluntaria, de maneras muy diversas, y aquí es donde caben la justicia y la injusticia en varios grados; y en esto último es donde hay que concentrar la atención si se quiere hablar de justicia social.

Y esto significa que la pobreza puede coexistir con un estado satisfactorio de justicia, y que la eliminación de la pobreza puede dejar intactas muchas injusticias, o tal vez producirlas, esto es, que puede eliminarse la pobreza cometiendo graves injusticias, no forzosamente económicas.

Y esto nos lleva a la cuestión decisiva: **la inaceptabilidad de identificar lo social con lo económico.** Lo económico afecta a los «recursos»; pero claro es que los recursos son para la vida, y esto quiere decir para los proyectos; ¿de qué sirven al hombre los recursos si no puede utilizarlos, se entiende, como quiere y para lo que quiere? Imaginemos una espléndida biblioteca que se le ofrezca como un fabuloso conjunto de recursos a un pueblo de analfabetos; o, si se prefiere, a un país de posibles lectores a quienes se niega la lectura de esos libros. Piénsese en un perfecto servicio de correos, tan perfecto que incluye el que las cartas sean leídas por los censores. O una admirable red de comunicaciones para cuya utilización hace falta un permiso o salvoconducto, como el que era necesario después de 1939 para ir de Madrid a Getafe, Guadalajara o Toledo, como el que es necesario en una enorme porción del mundo en 1973. Nada de esto tiene que ver con lo económico; pero ¿no son flagrantes ejemplos de injusticia social?

Si se atiende exclusivamente a lo económico, al incremento de la riqueza y su distribución igualitaria, el modelo de sociedad perfecta sería una granja avícola bien

administrada. Las condiciones de salubridad deben ser perfectas, para que las gallinas no enfermen y vivan lo más posible; su alimentación, adecuada e igualitaria; óptimas condiciones de temperatura, humedad e iluminación; posiblemente, música adecuada que estimule la producción de huevos. Si alguna gallina es «disidente», no come bien, cacarea demasiado alto y perturba a las demás, se pone triste o agresiva, su destino probable es el puchero, en beneficio de la comunidad y de su alto rendimiento.

Naturalmente, hay un par de detalles que suelen pasarse por alto. El primero, que la granja no es administrada por las gallinas, sino por unos hombres que saben lo que les conviene, que las protegen de los riesgos —por ejemplo, picotear en una carrera, expuestas a ser atropelladas por los automóviles, a padecer frío o calor—; que se encargan de que no les falte alimento; que impiden que las gallinas más fuertes o mejor dotadas o con más iniciativa establezcan peligrosas diferencias. El segundo, que son esos mismos señores los que, libremente, por un acto de decisión, imponen el determinismo.

\* \* \*

Si esta situación se traslada —análogamente— a las sociedades humanas, se ve que se desliza una inconsecuencia, una incoherencia. Se habla constantemente de injusticia social (y por tanto de justicia social) a la vez que se supone válida una concepción del hombre, de la sociedad y de la historia que deja sin sentido la palabra «justicia». Y, una vez cometida esta falacia intelectual, se hace entrar bajo la rúbrica justicia-injusticia todo lo que puede suceder, por cualquier tipo de causas, a los

hombres, tenga o no que ver con la libre, responsable, moral organización de las sociedades.

¿Por qué se hace esto? Precisamente porque nadie «es» determinista; porque se puede «pensar» que la realidad humana está determinada, se puede «profesar» una teoría de ese contenido, pero nadie la «vive»; porque cada hombre se siente libre, por tanto responsable, actúa como tal, reacciona de tal manera frente a su prójimo; y por eso para mover a los hombres, y sobre todo para conmoverlos, hay que apelar a la idea de justicia; aunque para paralizarlos y manipularlos haya que introducir en sus mentes la convicción de que todo está ya escrito y es por tanto inevitable.

El sentido legítimo y controlable de la expresión «justicia social» es el que sobreviene a la justicia cuando se tiene en cuenta que el hombre no es sólo individual, sino que la vida humana es a la vez social o colectiva. Es decir, que no se trata del individuo aislado, sino en convivencia, y que ésta no es sólo interindividual, de personas como tales, sino en una sociedad, en un sistema de usos sociales que ejercen su presión sobre cada uno. Puede haber, quién lo duda, justicia o injusticia en las relaciones entre marido y mujer, amantes, amigos, padres e hijos; nada de esto tiene que ver con la justicia «social»; pero cuando son los usos los que son injustos —o no se cumplen, y esto es el «abuso»—, entonces la injusticia es social, y hay una justicia que intenta remediarla. Esta es una de las grandes pasiones de nuestro siglo, y una de las más nobles.

Considerar una situación de pobreza como injusta no es evidente; en muchas circunstancias, la pobreza ha sido o es irremediable. La injusticia sobreviene cuando pasa una de estas cosas: a) Una fracción de la sociedad

—sea cualquiera— dispone de la mayoría de los recursos y no permite el acceso a ellos de los demás hombres. b) No se aumenta la riqueza todo lo posible —sea porque algunos disponen ya de la suficiente, sea porque los dirigentes se obtinan en mantener un sistema económico ineficaz—, y se mantiene a los hombres en un nivel de pobreza innecesario y que podría superarse. Con lo cual se ve que la injusticia social puede efectuar tanto a la «distribución» de la riqueza como a su producción: si ésta se mantiene más baja de lo posible, esto significa una injusticia social *global*, probablemente más grave que las injusticias ocasionales, que suelen ser fáciles de remediar en una sociedad abundante en recursos y dotada de gran movilidad.

Naturalmente, el nervio de la justicia social consiste en las posibilidades de la vida. Lo injusto es encontrarse desde el comienzo de la vida, por haber nacido en un lugar u otro de la sociedad, predestinado a un destino personal más o menos favorable. Por eso lo decisivo es lo que se llama las «oportunidades», la posibilidad real de acceso a cualquier forma de vida. Y, en primer término, la educación, que es el instrumento más eficaz para alcanzar la plenitud de la propia realidad. En este sentido, el avance en las sociedades de Occidente en este siglo, y en especial en los tres últimos decenios, es impresionante, de tal suerte que, aun en los países en que los «principios» son escasamente justos, el porcentaje de injusticias *de hecho* ha disminuido increíblemente. Las posibilidades medias de los hombres son sin comparación más homogéneas que en cualquier otra época de la historia, y —salvo excepciones limitadas y casi siempre explicables— mucho más altas que las de las minorías privilegiadas antes del siglo xx.

\* \* \*

Hay que introducir ahora una consideración decisiva, sin la cual nada de lo anterior tiene validez. *Los recursos son para los proyectos*. Son importantes en la medida en que los proyectos son interesantes y los recursos permiten realizarlos. Ahora bien, ¿de qué sirve que existan los recursos si no son disponibles? Se ha dicho desde hace siglo y medio —y con razón— que muchas de las riquezas, destrezas y bellezas del mundo estaban solamente a la disposición de unos pocos, y que la inmensa mayoría de los hombres permanecían ajenos a ellas. Este ha sido precisamente el motor de la exigencia actual de justicia social. Pero hay un refinamiento mucho más grave, y consiste en *la eliminación de los proyectos*.

La pregunta decisiva es: ¿Qué puedo hacer? Si carezco de recursos, no sirve de mucho que en principio y de modo abstracto pueda hacer «lo que quiera» (ni siquiera puedo querer mucho si carezco de educación, si mis posibilidades no se han desarrollado, si mi horizonte es limitadísimo). Pero es mucho más grave aún que esté privado de los proyectos, que no pueda proyectar o al menos no pueda intentar realizar eso que he proyectado. *La suma injusticia social es la privación de libertad*. Allí donde ésta no existe, estoy condenado al más atroz e irreparable despojo. Por eso, el dilema que a veces se propone, como si hubiera que elegir entre libertad y justicia social, es simplemente monstruoso, porque la libertad es la condición de toda posible justicia, y si ella falta, la situación, cualquiera que sea, se convierte en la injusticia total.

En las sociedades en que falta la libertad, la primera consecuencia es que no la hay para pedir justicia, para quejarse de su falta, para intentar establecerla o restablecerla. Hasta el punto de que, como siempre hay en todas partes alguna injusticia, puede asegurarse que allí donde



no se protesta contra ninguna es porque no se puede, y esto quiere decir que es allí donde impera la injusticia suma.

La segunda consecuencia de la falta de libertad es la pobreza radical, que no es la económica, sino la *pobreza vital*, la pobreza de los proyectos. Imagínese para qué sirven los centros docentes si no se puede estudiar en ellos lo que se desea, si no se enseña en ellos lo que efectivamente hay que saber, las doctrinas y opciones reales que existen en el mundo. De qué valen los medios de comunicación y transporte si no hay libertad para usarlos, si su utilización está condicionada a la autorización de un burócrata. Qué significan los medios técnicos si no se puede elegir la profesión, el lugar de residencia, la familia. Las bibliotecas, si no se pueden consultar; los periódicos del mundo entero, si no se puede leer más que uno; los innumerables productos de la Tierra, si el individuo está restringido al comercio que la burocracia le ha asignado; las horas de descanso, si no se pueden llenar con lo que la vocación, el gusto, los deseos proponen.

\* \* \*

Siempre me ha inquietado la atracción que ejerció Esparta sobre los intelectuales atenienses y de otras ciudades griegas donde imperaba la libertad, al menos para los ciudadanos y con todas las restricciones que la afectaban. Mientras en gran parte de la Hélade había tiempo libre, llamado *skholé* (de donde viene «escuela»), conversación, tertulia en el ágora, oratoria, amor, comedia, tragedia, poesía lírica y épica, filosofía, matemática, escul-

tura, arquitectura, exploraciones, aventuras, política y tantas cosas más, en Esparta no había más que leyes implacables, disciplina, «sopas negras», pocas palabras («laconismo») y entrenamiento militar para satisfacer la ambición de poder. Es decir, aquellas cosas que parecen bien poco apetecibles, que anulan toda la dulzura de vivir.

Pues bien, a muchos intelectuales atenienses se les iban los ojos detrás de Esparta, creían que envidiaban a los lacedemonios, representaban dentro de sus ciudades «su partido», deseaban su supremacía. Es claro que estos hombres no hubieran podido soportar tres meses la vida bajo el régimen espartano; y, sin embargo, lo admiraban o profesaban admirarlo. ¿Cómo era posible? Creo que está haciendo falta un estudio riguroso de este tema.

Esparta consiguió por fin la hegemonía en Grecia; después de la guerra del Peloponeso, al cabo de varios siglos de vida invivible, de renunciar a todo lo que parece deseable, logró la supremacía en el mundo helénico. Le duró exactamente treinta y nueve años. Creo que no podrán recordarse muchos casos de peor «inversión» histórica. Para mí, Esparta es uno de los ejemplos máximos de «fracaso» histórico; y mientras seguimos nutriéndonos de lo que inventaron los desordenados milesios, siracusanos, atenienses, corintios, tebanos, mientras vivimos todavía de sus creaciones, nos acordamos de Esparta porque los otros griegos escribieron sobre ella.

Algo parecido ha ocurrido —ya varias veces— en nuestro tiempo. Se han producido dos o tres oleadas de entusiasmo por lo inferior; se han imitado las formas políticas y sociales destinadas al fracaso más espectacular; se ha sentido la fascinación de las formas más refinadas de injusticia. Al cabo de unos años, cuando el fracaso externo y espectacular se produce, los supervivientes se pasan la mano por los ojos asombrados y se olvidan de

su pasado entusiasmo. Y esto es posible sólo porque otros hombres no lo habían sentido, no habían admirado lo inferior, no se habían alcoholizado ni dejado engañar, habían seguido viendo con claridad que el hombre es proyecto y que la destrucción o paralización de éste quiere decir la más extrema servidumbre de la gleba, la pobreza sin consuelo: la pobreza de la vida.

Aunque la justicia es siempre un ideal difícil de alcanzar, nuestro siglo se ha aproximado a ella de manera impresionante; si se hubiera mostrado a un hombre del siglo XIX preocupado por los problemas sociales —Saint-Simon, Comte, Proudhon, Owen, Marx, Engels, Lassalle— la situación del mundo en 1973, no hubiera creído que tal cambio fuera posible. Léase el *Manifiesto comunista*, que es de 1848, véanse sus supuestos, y se sentirá el asombro de que en un siglo y cuarto haya podido hacerse tal transformación. Se dirá que en gran parte gracias a ese mismo folleto, el vehemente alegato, de admirable retórica, de Karl Marx y Friedrich Engels. Sin duda, pero con una reserva que en seguida apuntaré.

En la primera mitad del siglo XIX se abre camino la conciencia de un estado de injusticia social y la necesidad de superarlo; la justicia social significa la superación de la consideración abstracta y meramente jurídica de la justicia, su inserción en un contexto real, que es precisamente el de la sociedad, el de las condiciones efectivas

de la vida. Las diversas formas de socialismo —tan distintas— fueron una llamada poderosa en esa dirección; desde 1830, más intensamente desde 1848, la perspectiva social es inexcusable; y por ese camino se van a hacer avances que se hubieran creído imposibles. ¿Cómo? Gracias a la existencia de la libertad política en gran parte del mundo. Es ella la que permite decir las cosas, denunciar la injusticia, proponer las reformas; la que hace posible que los obreros se asocien y ejerzan su presión sobre otros sectores de la sociedad y sobre el Estado, que va a ser un Estado democrático; incluso allí donde no lo es, o lo es precariamente, la vigencia de la libertad hará posible que se ejerza sobre él una honda influencia. En suma, es la libertad política defendida por el liberalismo, la que hace posible la realización de la justicia social. Por eso indicaba que la obra de Marx y Engels ha sido un motor hacia ella en la medida en que ha actuado dentro de sociedades definidas por los supuestos liberales. No es ninguna casualidad que Marx resida casi siempre en Inglaterra y escriba en este país y en los Estados Unidos.

Si se mira hoy el mapamundi, se ve que los países donde existe un grado aceptable de justicia social son aquellos en que existe la libertad. **El mapa de la justicia social coincide aproximadamente con el de la libertad política.**

Ni siquiera la riqueza —ni siquiera el exceso de riqueza— produce la justicia social allí donde la libertad falta. Piénsese en los opulentos, fastuosos países petrolíferos del Oriente Próximo, cuya renta nacional parece de las mil y una noches, donde imperan formas antiquísimas, autocráticas de poder, donde las mayorías siguen siendo miserables. Por eso los defensores de los privilegios, los que quieren perpetuar cualquier forma de

opresión económica, lo primero que hacen es evitar el establecimiento en sus países de formas políticas en que la libertad sea posible y esté asegurada.

\* \* \*

Una mirada al mapa, con el ánimo interesado en la justicia social, resulta alentadora: hay muchos países en que se ha realizado —en la medida en que lo permiten las cosas humanas—; hay otros más en que existe un impulso hacia ella. Pero son muchos los que descalifican inmediatamente estos logros señalando a la totalidad del mapamundi, como un conjunto, mostrando que hay en él «países ricos» y «países pobres», y por tanto un estado de «injusticia» universal.

Hay que preguntarse si esta consideración es lícita. Sospecho que se cometa con ella lo que los griegos —inventores de la lógica— llamaban *metábasis eis állogénos*, «paso a otro género». Cuando se habla de justicia e injusticia social «en el mundo», ¿tiene esa expresión el mismo significado que cuando se usa «dentro de una sociedad?»

**Justicia social ha querido decir siempre** aquella situación en que se da «a cada uno lo suyo», entendiendo por «lo suyo» aquello a que tiene derecho, aquello que necesita tener para vivir al nivel que históricamente está establecido en la sociedad a que pertenece, y que, por tanto, es realmente posible. A nadie se le ocurriría llamar «injusticia» a las condiciones de vida del hombre paleolítico, por precarias que fuesen, porque otras no eran posibles, porque no eran consecuencia de ninguna voluntad torcida. Lo que se llama «humano» o «infrahumano» tiene siempre un sentido concreto, circunstancial, histórico. Dentro de ciertos supuestos, de las posibilidades

y la pretensión de una sociedad, ciertas formas de vida son infrahumanas, inaceptables, injustas.

Pero si se mira el mundo entero, el mundo en su conjunto, esto ya no tiene sentido. Ante todo, porque el mundo no es todavía «uno», aunque todo él viva ya en presencia y comunicación. Lo mismo que no hay eso que se llama «derecho internacional» porque no hay una ley internacional *vigente*, porque no hay un «Poder supranacional» (véase mi ensayo en *Innovación y arcaísmo*, 1973), no hay un sistema de relaciones de justicia controlable cuando se trata de la comparación entre países. Existe, ciertamente, injusticia entre países: allí donde un país explota a otro, allí donde un país sojuzga a otro, lo ocupa, le impone una forma política, lo priva de su capacidad de decidir, acaso lo borra del mapa.

Pero la desigualdad en el mundo no es sinónimo de injusticia. No es posible —entiéndase bien, posible— que todo el mundo viva al nivel de los países que lo tienen muy alto; es posible que «lleguen» a él, y será injusticia impedirles intentarlo; pero tendrán que llegar. Los países que durante siglos se han esforzado por dominar la naturaleza, por ordenarse socialmente, por vivir según principios inteligentes y eficaces, tienen derecho a la prosperidad que han logrado, y en ello no hay la menor injusticia.

La habría si se negaran a comunicar esos principios, si no estuvieran dispuestos a hacer participar a los demás en sus saberes, técnicas, recursos, si no sintieran el imperativo moral de extender a los demás pueblos ciertos bienes que han logrado. Más aún si aprovecharan su superioridad para manejar a los países de nivel inferior, para aislarlos de los principios verdaderamente fecundos, de los que hacen posible la libertad y con ella la eficacia y la prosperidad.

El inaceptable sofisma es el que se comete cuando, en nombre de la desigualdad «global», se niega el estado de «justicia interna» de algunas sociedades, se desconoce el inmenso progreso realizado hacia una justicia social efectiva. Un paso más consiste en descalificar aquellos principios que han conseguido prosperidad y justicia en gran parte del mundo, y, en lugar de favorecer su extensión a todo él, proponer su sustitución por aquellos otros que han fracasado, que no han logrado nunca librar al hombre de la escasez y la servidumbre. Así formulado, esto parece demencial; pero es lo que se lee y se escucha a toda hora en el último decenio.

\* \* \*

Yo miro confiadamente el horizonte de la justicia social. La conciencia de su necesidad se ha impuesto ya al hombre de nuestro tiempo, al menos en Occidente. Hace veinte o veinticinco años todavía era posible que los privilegiados estuvieran «de buena fe» instalados en injustos privilegios. He conocido, por ejemplo en Hispanoamérica, personas excelentes, a las que hubiera sido injusto llamar «explotadores» en un sentido personal, porque no se sentían así, pero que objetivamente lo eran. Habían nacido sobre unos supuestos que habían tomado como obvios, como la realidad misma, y que envolvían una efectiva opresión y explotación de las mayorías. Esto ya no es posible: el explotador sabe que lo es, y lo es plenamente; y se viste de cualquier color para seguir siéndolo.

Una gran mayoría de los hombres pertenecientes a los estratos privilegiados han comprendido ya la injusticia en que se encontraban, aun sin haberla provocado, y están

dispuestos a corregirla. Los defensores de privilegios injustos tienen perdida la partida, y lo saben.

Su única esperanza es que, con pretexto de justicia social, se intente perpetrar la suma injusticia: el despojo de la libertad, de los proyectos, de las esperanzas; la reducción del hombre a ganado. Los que quieren mantener la injusticia confían en que la repulsa de ese programa la perpetúe; y en otro caso tienen la secreta expectativa de ser los pastores de esa universal dehesa.

## VULNERABILIDAD

Me preocupa ver cómo ciertos individuos —o ciertos grupos humanos— están expuestos a las presiones del ambiente, cómo carecen de lo que pudiéramos llamar «identidad», son incapaces de resistir a la moda, o a la descalificación de los demás, o a la intimidación, según los casos. En lugar de mantener la coherencia que corresponde a una personalidad, la cual necesariamente cambia, pero sin saltos, con la continuidad de un «argumento», de una trayectoria originada en la persona misma, en interacción con su ambiente, se dejan llevar en cualquier dirección —y sucesivamente en direcciones incongruentes—, tienen que ir desechando, repudiando o haciendo como que olvidan las partes de su trayectoria que han quedado atrás.

La primera experiencia en masa que tuve de estos fenómenos fue la guerra civil española. A ambos lados, fueron legión los españoles que tomaron posturas inauténticas, mostrencas, falsas, que no respondían a sus convicciones, que nada tenían que ver con sus actitudes