

ALCANCE DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE A LA LUZ DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

Ángela Aparisi Miralles
Prof.^a Titular de Filosofía del Derecho
Universidad de Navarra
aparisi@unav.es

Quizás uno de los rasgos que caracterizan a las sociedades occidentales actuales es la difusión, al menos desde un plano teórico, de una «cultura de los derechos humanos». A ellos se apela en numerosas y dispares situaciones, con distintos significados y en diferentes contextos. Por ello, considero importante, a la hora de abordar un tema como el que me proponen, realizar unas puntualizaciones previas.

1.^a La primera se refiere a la perspectiva de estudio. Mi labor investigadora se desarrolla en el ámbito de la Filosofía del Derecho. En congruencia con ello, el objetivo que me propongo es reflexionar sobre las aportaciones del pensamiento cristiano a la noción de derechos del hombre, pero partiendo, lógicamente, de una perspectiva iusfilosófica.

2.^a La segunda es relativa al contenido del tema que debo desarrollar. El título que me han propuesto, «Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano», es de una gran amplitud. Ello se debe a la profunda influencia del pensamiento cristiano en la noción de derechos del hombre. Y ello, hasta el punto de que, para muchos, esta categoría es, básicamente, una aportación del cristianismo que, actualmente, ha

sufrido un proceso de secularización. Por esta razón considero de difícil consecución el objetivo de tratar en toda su profundidad este tema. En consecuencia, he pensado estructurar mi ponencia del siguiente modo:

I. En primer lugar, y con carácter introductorio, intentaré exponer las principales aportaciones del pensamiento cristiano a la filosofía que subyace a la noción de derechos humanos. En esta primera parte, más que un desarrollo completo del tema, pretendo esbozar el marco que me permita situar, de un modo congruente, la segunda parte de la exposición.

II. Ésta la dedicaré a exponer algunas líneas maestras del pensamiento del actual Pontífice, Juan Pablo II, en relación con el tema de los derechos humanos.

Las razones que me han movido a centrar la segunda parte de mi exposición en Juan Pablo II no se basan sólo en el hecho de que se trata del Papa actual. En mi opinión, un rasgo característico de su Pontificado es su constante preocupación por los derechos humanos. De ellos se ha ocupado en reiteradas ocasiones, entendiéndolos como pieza fundamental de un orden social justo, pacífico y digno del hombre. Además, como intentaré mostrar, sus aportaciones no son meramente cuantitativas. Por el contrario, encontramos en su Magisterio una valiosa contribución también desde una perspectiva cualitativa.

3.^a La tercera puntualización se refiere al mismo concepto de derechos del hombre o derechos humanos. En mi opinión, es muy difícil, al menos en la actualidad, hablar de la noción de derechos humanos sin concretar previamente a que realidad nos estamos refiriendo. Basta un somero examen de las diversas concepciones doctrinales vigentes sobre los derechos humanos para comprobar la radical equivocidad con la que es asumido este término. No se trata, tan sólo, de un problema formal. Por el contrario, es fácil comprobar que el contenido concreto que se asigne a los distintos derechos dependerá, totalmente, de los presupuestos éticos y antropológicos de los que se parte. Sólo así se explica, por

ejemplo, que en el mes de julio de este año se haya celebrado en Londres una Conferencia Mundial cuyo objetivo fundamental fué emitir una Declaración pública en la que se pusiera de manifiesto que las leyes que actualmente limitan el concepto de matrimonio a la relación, legalmente vinculante, entre un hombre y una mujer violan las normas internacionales sobre derechos humanos. Otros ejemplos significativos son los pretendidos derechos humanos a morir o al aborto.

En definitiva, creo necesario enumerar, con carácter previo, algunos rasgos que puedan configurar la noción iusfilosófica de derechos del hombre que voy a utilizar. Estos serían los siguientes:

a) Entiendo los derechos del hombre en continuidad con una línea de pensamiento filosófico que surge en el siglo V a. de C., cuando aparece la noción de «humanitas» o, lo que es lo mismo, la conciencia de la igual dignidad de todos los hombres y la necesidad de un idéntico respeto. Tal dignidad quedaría radicada en una «naturaleza humana», igual y común a todos los hombres. Esta idea queda plasmada, por primera vez, en la obra de Panecio de Rodas¹. Posteriormente, será Cicerón (106-43 a. C.) el autor que más claramente la refleje en sus escritos². Este autor sostenía:

¹. En la misma línea, HIPIAS DE ELIDE (s. V a. de C.) sostenía:

«Varones aquí presentes, os considero a todos parientes, íntimos y ciudadanos por naturaleza, si bien no por ley, pues por naturaleza lo semejante está enlazado con lo semejante» (citado por PLATÓN, *Protágoras*, 337, c).

También ANTIFONTE DE ATENAS (s. V a. de C.) mantenía:

«A los que descienden de padres distinguidos les respetamos y honramos; en cambio, a los que no son de casas distinguidas no los respetamos ni honramos. En ésto nos comportamos recíprocamente como bárbaros, pues por naturaleza hemos sido creados iguales en todos los aspectos, así bárbaros como helenos. Esto se infiere de una consideración de las cosas necesarias por naturaleza a todos los hombres. Todas éstas hay que conseguirlas de la misma manera, y en ninguna de ellas nos diferenciamos ni como bárbaros ni como helenos» (citado en AÑÓN, M.J; APARISI, A. y otros, *Derechos Humanos. Textos y casos prácticos*, Tirant lo blanch, 1996, Valencia, pág. 31).

². Vid. sobre este tema BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1986, pág. 112.

«Nada hay tan semejante a otra cosa como un hombre a otro. Cualquier definición del hombre vale para otro. Ello sólo resulta oscurecido en la medida en que el hombre se deja llevar por la corrupción de costumbres y por la variabilidad del ánimo»³.

En este sentido, los derechos humanos se apoyarían en la existencia de una cierta igualdad esencial entre todos los hombres. Estos poseen una naturaleza común que tiende a unos fines, a través de los cuales puede alcanzar su plenitud. Tal naturaleza, en virtud de su dignidad, es normativa y, por ello, genera, no sólo derechos, sino también deberes. Este punto me parece de trascendental importancia para su delimitación de otras categorías basadas, por ejemplo, en la mera autonomía moral.

b) Los derechos humanos son exigencias previas a su reconocimiento positivo. Por ello, la función que se atribuye al Derecho internacional o al interno de los diversos países es reconocerlos, no crearlos⁴.

c) Su plasmación positiva aparece en el siglo XVIII como fruto de, entre otras corrientes, la filosofía iusnaturalista, configurados, como ya he señalado, como derechos inherentes a la naturaleza humana.

³. CICERÓN, *De legibus*, I, 10. También en la misma línea, Séneca (4 a. C. - 65 d. C.) sostenía: «El alma recta, buena, grande, que es Dios mismo hospedado en un cuerpo humano, puede encontrarse tanto en un caballero romano como en un liberto, como en un esclavo».

⁴. En este sentido, por ejemplo, JUAN XXII, en la Encíclica *Pacem in terris* (p. 60) afirmaba:

«En la época moderna se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana. De ahí que los deberes fundamentales de los poderes públicos consisten, sobre todo, en reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover aquellos derechos... Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes debe ser oficio esencial de todo poder público. Aquellos magistrados que no reconozcan los derechos del hombre o los atropellen, no sólo faltan ellos mismos a su deber, sino que carece de obligatoriedad lo que ellos prescriban».

I. La expresión «derechos del hombre» o «derechos humanos» es relativamente reciente. Se trata, como ya he señalado, de una categoría filosófico-jurídica que cristaliza legislativamente en el siglo XVIII. Sin embargo, su origen ideológico y doctrinal, y la concepción antropológica en la que se apoya, se remontan a muchos siglos atrás. Desde esta perspectiva, se puede mantener que la noción de derechos humanos es profundamente deudora del cristianismo. Incluso, no faltan autores que han encontrado en el Antiguo Testamento y, en concreto, en los Diez Mandamientos, antecedentes remotos de los derechos humanos. Por ello, no fue circunstancial que en el proceso de elaboración de la Declaración Universal de Derechos Humanos, en 1948, algunos sectores propusieron que ésta estuviese precedida de los Diez Mandamientos.

Son muchas las razones que pueden sostener la afirmación de que los derechos humanos no pueden entenderse sin el pensamiento cristiano. Yo voy a destacar cuatro:

1.^a En primer lugar mencionaría la decisiva aportación del pensamiento cristiano a la configuración de una noción universalista y trascendente de persona que se convierte en el presupuesto imprescindible de cualquier planteamiento sobre los derechos humanos. Como señala Hervada⁵, el sentido filosófico u ontológico de la noción de persona⁶ es una creación del lenguaje teológico-cristiano, y surgió como consecuencia de las disputas trinitarias y cristológicas de la Antigüedad. Al intentar explicar con términos precisos la Tesis del Dios Uno y Trino, y el dogma del Verbo Encarnado, se aplicaron las categorías de sustancia,

⁵. HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Eunsa, Pamplona, 1995, pág. 428-429.

⁶. En relación a los orígenes de la acepción jurídica de persona vid. HOYOS, I.M., *El concepto jurídico de persona*, Eunsa, Pamplona, 1989, págs. 346 y ss; HERVADA, J. *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Eunsa, Pamplona, 1995, págs. 432 y ss.; APARISI, A., «Personalidad jurídica y capacidad de obrar», *Introducción a la Teoría del Derecho*, Tirant lo blanch, 1994, págs. 193 y ss.

esencia, naturaleza y, como novedad, la de persona. Los términos utilizados fueron los griegos de *ousia* (sustancia, esencia) e *hypóstasis* (subsistencia). En Cristo se reconoció una sóla subsistencia, o *hypóstasis*, y dos naturalezas (*physis*). Como equivalente latino a la palabra *hypóstasis* se utilizó el término persona, por encontrarlo el más adecuado. Con ello se creaba la acepción filosófica u ontológica de persona, entendida como una subsistencia o ser subsistente de naturaleza intelectual o espiritual. Esta significación, que originariamente nació, no en razón del hombre, sino en función de Dios (las tres Personas divinas) resultaba transferible a toda subsistencia de naturaleza intelectual, por lo que la filosofía posterior la aplicó al hombre para poder explicar determinadas dimensiones de su ser. Así, Boecio expuso la definición más antigua, y quizás más ampliamente aceptada, de la persona: «sustancia individual de naturaleza racional»⁷. De ahí se pueden derivar algunas consecuencias de interés para nuestro estudio:

a) En el pensamiento cristiano, la persona humana, entendida como imagen de Dios, es un ser trascendente a la sociedad. Posee un alma llamada a la comunión con Él. Para alcanzarla, el mismo Dios le ha otorgado una razón capaz de distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo e injusto en una sociedad. Esta idea ha impregnado profundamente la cultura filosófico-jurídica occidental, y ha tenido consecuencias radicales en la configuración de la noción de derechos del hombre. Estos surgen en un contexto ético «cognoscitivista», cuyo presupuesto es la admisión de la capacidad de la razón humana para distinguir ciertos principios objetivos que deben regir el actuar humano. Los derechos humanos se plantean así como una realidad, comprensible por la razón, que representa el mínimo indiscutible de justicia exigible en una sociedad. Desde esta perspectiva existe una indisoluble vincu-

⁷. «Persona est naturae rationalis individua substantia» (BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. III, en PL, 64, 1343).

lación entre justicia y derechos humanos y, en sentido contrario, entre injusticia e infracción de los mismos.

b) La noción ontológica de persona, y la universalización que implica, permite explicar una dimensión radical de su ser, la dignidad inherente a cada miembro de la especie humana. Este dato es también clave para poder comprender el origen y desarrollo de la actual cultura de los derechos humanos.

2.^a Pero el cristianismo no sólo aportó una noción de persona que permitía entender la noción de dignidad humana. También desarrolló este segundo concepto, contribuyendo a su configuración actual como raíz última de los derechos del hombre. Ciertamente, la dignidad humana no es más que el reverso de la noción cristiana de persona. Serían, por lo tanto, las dos caras de la misma moneda. Sin embargo, lo destaco como una contribución más por la trascendencia cultural, ética, política y jurídica que, en la actualidad, ha cobrado este principio.

El pensamiento cristiano captó qué es el hombre y su dignidad a través de los datos revelados: el ser humano es imagen y semejanza de Dios. Ello determina que la persona humana se encuentre, frente al resto de las criaturas, en *otro orden del ser* y como tal debe comportarse y ser tratado.

Es fácil constatar que gran parte de los problemas actuales que gravitan en torno a la noción de derechos del hombre hunden sus raíces en una deficiente o errónea concepción de la dignidad. No es este el momento para exponer los distintos significados que en la actualidad se atribuyen a esta noción. Tan sólo destacar dos direcciones fundamentales:

– En primer lugar, la corriente de inspiración Kantiana, que entiende la dignidad de un modo inmanente, desvinculada de la idea de naturaleza humana, al considerar ésta como una instancia meramente empírica, carente de normatividad. En su *Metafísica de las costumbres* Kant se refiere a «la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo... como legislador en el reino de los fines, como

libre respecto de todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquellas que él mismo se dá... la autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional»⁸. En definitiva, Kant resalta la libertad como capacidad específica del hombre. Se trata del rasgo fundamental que lo diferencia de los demás seres, los cuales actúan mecánicamente, sometidos a leyes necesarias. Pero Kant va más allá: traslada la esencia de la dignidad a la libertad. Esta se traducirá en pura autonomía de la razón, sin referencias objetivas, ya que su imperativo categórico se expresa en máximas formales, sin contenido material. En consecuencia con ello, la dignidad se traduce, fundamentalmente, en la autonomía moral de la conciencia, sin ninguna vinculación a una instancia divina. Se configura así la dignidad como una libertad ilimitada y un dominio independiente de la persona sobre sí, incompatible con la idea de que el hombre es un ser creado. Como señala Hervada⁹, el término final de esta forma de entender la dignidad es la anomia: el hombre es su propia ley.

– Frente a ello, el pensamiento cristiano entiende la dignidad, no de un modo inmanente, sino trascendente, como participación de la dignidad propia del Ser Subsistente. En tanto que el Ser Subsistente tiene una estructura racional objetiva, el ser humano, creado como reflejo y participación de Éste, también la posee. Desde esta perspectiva, la dignidad no configura al ser humano como un ser totalmente desvinculado, con derechos ilimitados y deberes autónomamente surgidos. Por el contrario, se trata de un ser que, al tener su dignidad por participación, está naturalmente ordenado a unos fines que lo perfeccionan.

⁸. KANT, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Real Sociedad Económica Matritense de amigos del País, 1992, pág. 92, 94.

⁹.HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Eunsa, Pamplona, 1992, pág. 447.

Desde esta perspectiva, la dignidad radica en la naturaleza del hombre. Por ello es una dimensión intrínseca del ser humano y posee un carácter ontológico¹⁰. Nadie puede atribuirle o negarla

¹⁰. La aceptación de tal carácter ontológico de la dignidad tiene, como consecuencia lógica, el hecho de que ésta es inherente a cualquier ser que pertenezca a la categoría *homo sapiens*. Por otro lado, conviene señalar que no se trata, como algunos han señalado, de un derecho humano, sino que constituye la fundamentación misma de los derechos humanos. Tales derechos no se derivarían de la atribución jurídica de la personalidad, concedida, a su vez, por la posesión de racionalidad y la capacidad de autodeterminación moral, sino de la dignidad. En este sentido, señala Spaemann que los derechos humanos «se deben reconocer para todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su existencia natural, sin que sea lícito añadir cualquier criterio adicional» (SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Rialp, Madrid, 1989, pág. 50). Para este autor, «si la pretensión de pertenecer a la sociedad humana quedara al juicio de la mayoría, habríamos de definir en virtud de que propiedades se posee dignidad humana y se pueden exigir los derechos correspondientes. Pero ésto sería suprimir absolutamente la idea misma de los derechos humanos. Estos presuponen que todo hombre, en tanto que miembro de la humanidad, puede hacer valer sus derechos frente a otros, lo cual significa a su vez que la pertenencia a la especie *homo sapiens* sólo puede basarse en aquella dignidad mínima que hemos llamado dignidad humana» (SPAEMANN, R., *Sobre el concepto de dignidad humana*, en «Persona y Derecho», XIX, 1988, pág. 25). A.M. GONZÁLEZ sostiene que «precisamente esa dignidad se pone en juego cuando cualquiera se arroga el derecho de decidir que seres merecen el nombre de personas y cuáles no. Porque entonces fácilmente se pasa a considerarlos como un puro medio, y se les somete a cálculos utilitaristas. Los débiles, los improductivos, los lisiados, los niños, los enfermos, podrían irse excluyendo progresivamente de la definición de persona, y la exclusión podría fácilmente justificarse atendiendo a razones de Estado y en última instancia de conveniencia. Frente a esto, no está de más recordar que la dignidad, a diferencia del valor, no es conmensurable» (GONZÁLEZ, A.M., *Naturaleza y dignidad*, Eunsa, Pamplona, 1996, pág. 54-55). Por otro lado, y en respuesta a las corrientes de inspiración kantiana, podríamos afirmar que el ser humano no es sólo «un fin en sí mismo para sí», sino un «fin en sí mismo por antonomasia». Como señala Spaemann, «el ratón es también un fin último para sí mismo, pero esto no es así para el gato (...). Si el hombre es sólo un valor para sí mismo y no un 'fin en sí mismo', no se puede hablar de 'pérdida de valor' cuando desaparece una vida humana (...). Si todo valor es relativo al sujeto que valora, no se puede llamar crimen a la

—ni tan siquiera su propio depositario—, no hay vidas indignas. Este es el sentido que le atribuía Tomás de Aquino. El sostenía, en un pasaje del Libro I de la *Summa Teológica* que «el término dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia»¹¹.

En definitiva, desde esta perspectiva podríamos definir la dignidad como «la perfección o intensidad del ser que corresponde a la naturaleza humana y que se predica de la persona, en cuanto ésta es la realización existencial de la naturaleza humana»¹² y de lo más intrínseco a ella, su fin. En este sentido, señala Tomás de Aquino que, en la medida en que lo más intrínseco a una cosa es su fin, de esto se sigue que lo más intrínseco a la naturaleza humana no es cualquier acto voluntario, sino aquel acto voluntario que se oriente a ese fin¹³. De acuerdo con esta visión, el hombre, poseedor de una dignidad radical por participación, está llamado a comportarse de acuerdo con las exigencias derivadas de ésta dignidad y vinculadas a los fines de su propia naturaleza racional. La persona humana merece un trato

aniquilación completa de todos los sujetos que valoran... Sólo el valor del hombre «en sí» —no únicamente para los hombres— hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar («Sobre el concepto de dignidad humana», en «Persona y Derecho», XIX, 1988, pág 20-21).

¹¹. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 42, a. 4, edición de Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, pág. 411.

¹². HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, op. cit., pág. 449. La crítica iusfolosófica a este enfoque se ha apoyado en la ambigüedad del término «naturaleza». En nuestra opinión, el problema se resuelve cuando se adopta una perspectiva teleológica. Sobre este tema vid. GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1998. Sobre el debate actual sobre la viabilidad de recurrir al concepto de naturaleza como guía moral vid. CALLAHAN, D., «Can Nature Serve as a Moral Guide?», en *Hasting Center Report*, November-December 1996, 26 (6), pág. 21-22. En el mismo número pueden consultarse también KASS, L.R., *The Trouble Dream of Nature as a Moral Guide* y NORTON, B. G., *Moral Naturalism and Adaptive Management*.

¹³. *Summa Theologica*, I-II, q. 6, a. 1, op. cit., pág. 103.

adecuado a su estatuto ontológico y ella misma debe comportarse de acuerdo con él. En suma, hay comportamientos conformes (dignos) y disconformes (indignos) con ese estatuto¹⁴.

Esta es la línea en la que debe ser encuadrada la aportación del pensamiento cristiano a la noción de derechos del hombre. Sólo partiendo de estos presupuestos es posible, como intentaré mostrar más adelante, entender de un modo absolutamente coherente y sin fisuras, la contribución del Magisterio sobre la cuestión de los derechos humanos.

3.^a En tercer lugar, y continuando con las aportaciones del pensamiento cristiano a la noción de derechos del hombre, destacaría que este concepto es también incomprendible sin tener en cuenta la filosofía iusnaturalista y las nociones de ley natural y de derecho natural. De un modo especial merece señalarse la aportación de Tomás de Aquino¹⁵. Ciertamente, no faltan autores que contradicen esta tesis, especialmente desde enfoques positivistas y normativistas. En este sentido, por ejemplo, Rudolf Wiethölter ha sostenido que los derechos de igualdad y libertad no han sido el resultado de la secularización del Derecho natural cristiano, sino que surgieron en lucha contra éste¹⁶. Sin embargo, es fácilmente demostrable, no sólo desde una perspectiva histó-

¹⁴. Esta concepción de la dignidad no implica una visión del ser humano sometido, en su actuar, a un mandato externo, ajeno a él mismo. Por el contrario, como se ha señalado en páginas anteriores, la normatividad surge de la propia naturaleza entendida en sentido teleológico. La razón, rectamente instruida, conoce los primeros principios del actuar conforme a las exigencias de la dignidad propia y ajena. Así ocurre, por ejemplo, con el primer precepto de la razón práctica: *El bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse*. Al mismo tiempo, conviene recordar que la existencia de tales principios no excluye el continuo esfuerzo de tal razón práctica para determinar, en cada caso concreto, las exigencias derivadas, por ejemplo, del mencionado precepto general.

¹⁵. Vid. GARCÍA LÓPEZ, J., *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1979.

¹⁶. WIETHOLTER, R., *Rechtswissenschaft*, Fischer, Frankfurt, 1976, 5.^a edición, pág. 60 (cit. en PÉREZ LUÑO, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Técno, Madrid, 1984, pág. 39).

rica, sino también filosófico-jurídica,¹⁷ que sólo el iusnaturalismo permitió justificar adecuadamente la realidad de los derechos del hombre como derechos reconocidos a éste por su naturaleza, y no simplemente concedidos por el Estado por su condición de ciudadano¹⁸.

Un análisis atento de lo que actualmente se entiende por derechos humanos demuestra que éstos no pueden ser concebidos sin el contexto del que surgieron, que no es otro que el de la doctrina de la ley natural. Recordemos que, tal y como aparece perfilada en el pensamiento clásico de Tomás de Aquino posee, entre otras propiedades, la de su carácter originario (o innato), universal e inmutable en lo que se refiere a los primeros principios¹⁹. No es casualidad que estas propiedades coincidan, básicamente, con los caracteres que, tradicionalmente, se han atribuido a los derechos humanos²⁰.

Por último, destacar, en relación con la aportación del iusnaturalismo, la gran contribución de algunos teólogos juristas españoles. Así, por ejemplo, Vitoria se adelantó radicalmente a su

17. Vid. APARISI, A., *La Revolución Norteamericana. Aproximación a sus orígenes ideológicos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.

18. Vid. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1986, pág. 112. Desde el ámbito iusfilosófico ha insistido en esta dependencia de los derechos humanos frente al iusnaturalismo el profesor Corts Grau, especialmente en su trabajo «Las modernas declaraciones de derechos y el derecho natural» (en *Derechos Humanos*, Academia de Legislación, Valencia, 1969, pág. 25 y ss). En este sentido, también ha señalado PÉREZ LUÑO: «situar el plano orbital de la reflexión sobre los derechos humanos prescindiendo de sus presupuestos iusnaturalistas supone cortar el nudo gordiano de su fundamentación dejando intacto, o sea, sin desentrañar, ni tan siquiera plantear, el núcleo problemático subyacente» (PÉREZ LUÑO, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984, pág. 17; PÉREZ LUÑO, A.E., *Los derechos humanos, significación, estatuto jurídico y sistema*, Universidad, Sevilla, 1979).

19. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theológica*, op. cit., I-II, C. 94, a. 2, 4, 6.

20. Esta tesis ha sido sustentada en el ámbito de la Filosofía del Derecho, entre otros autores, por A.E. PÉREZ LUÑO (vid. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, op. cit., pág. 41-44).

tiempo, insistiendo en lo que en la actualidad constituye una función fundamental de los derechos humanos, su contribución a la consecución de un orden internacional justo. Vitoria incluso justificó una cuestión de plena actualidad: la denominada «intervención de humanidad» en aquellos casos en los que se producen lesiones contra los derechos humanos²¹, y la consiguiente limitación del principio de la soberanía estatal que ello implica.

4.^a En cuarto lugar quiero reseñar la contribución del pensamiento cristiano a la configuración del que puede entenderse «derecho madre» de las primeras Declaraciones de derechos humanos, el derecho a la libertad de conciencia. La distinción entre ciudad terrena y ciudad celestial, así como el reconocimiento de la superioridad de los dictados de esta última en relación a la actuación del hombre, introduce un elemento de tolerancia y de respeto a las conciencias. Sólo así puede entenderse la frase evangélica «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 5, 29). Los límites de la acción del Estado deben situarse en la garantía de la convivencia pacífica entre los hombres y, por consiguiente, no se extienden a los ámbitos en los que debe regir la conciencia. Esta aceptación de la teoría de los dos reinos, presente claramente en la obra de San Agustín²², es, por ejemplo, la raíz de la crítica de Tomás de Aquino a Aristóteles, en el sentido de que el hombre no se ordena a la comunidad política en todo su ser y en todos sus bienes. Tal principio, como señala Ballesteros, conlleva como consecuencia el establecimiento de límites a la acción del Estado en todo aquello que excede a éste: la conciencia religiosa, la familia, la educación, en definitiva, todos aquellos valores que trascienden lo meramente material. Se puede sostener que ello significa una importante resistencia al totalitarismo. Aquí estaría el germen de los denominados «derechos fundamentales de carácter negativo»,

21. VITORIA, *Relectio de indiis*, III, 12.

22. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei*, IV, 15.

en cuanto que implican el necesario reconocimiento, por parte del Estado, de un ámbito de autonomía individual.

Hasta aquí he intentado justificar que lo que actualmente denominamos derechos humanos no puede entenderse sin las aportaciones del pensamiento cristiano. Pero ya he adelantado que esta postura, aunque muy generalizada, no es unánime. En algunas ocasiones y en ciertos medios, se ha llegado a presentar el Magisterio de la Iglesia Católica como radicalmente contrario a los derechos humanos²³. Algunas de estas posturas se apoyan en el hecho de que en el siglo XIX, con el auge del liberalismo y los movimientos revolucionarios en Europa, algunas Encíclicas y Documentos pontificios condenaron expresamente lo que denominaban «errores modernos», especialmente el liberalismo, el comunismo y el nihilismo²⁴.

Frente a ello se puede responder que éstos textos deben entenderse de acuerdo con el contexto en el que surgen y teniendo presente el significado de derecho subjetivo que presuponen. La crítica que durante el siglo XIX dirigió el Magisterio a las denominadas «libertades modernas» es, en realidad, una respuesta a los presupuestos relativistas y anticatólicos sobre los que estas libertades se sustentaban. Como señala Soler «el hecho de que los defensores de la «libertades modernas» lo fueran también del indiferentismo religioso y del relativismo eran exigencias doctrinales intrínsecas de unas libertades concebidas como legitimación moral... Tampoco es casual que los defensores de estas libertades fueran los actores del anticatolicismo»²⁵. De acuerdo con lo explicado hasta ahora la Iglesia Católica partía, en estos

²³. Vid., por ejemplo, PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Curso de derechos fundamentales (I). Teoría general*, Eudema, Madrid, 1991, pág. 69-80

²⁴. Entre estos documentos pueden destacarse: LEÓN XII, *Quod divina sapientia* (1824); GREGORIO XVI, *Mirari vos* (1832); PÍO IX, *Quanta cura* (con el *Syllabus*) (1864); LEÓN XIII, *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum* (1888), *Sapientiae christianae* (1890).

²⁵. SOLER, C., *La noción de derecho que subyace en la «Dignitatis humanae»*, «Fidelium Iura», 4, 1994, pág. 63.

Documentos de un concepto de derecho entendido como legitimación moral para actuar y, en consecuencia, no podía admitir una legitimación para hacer el mal, para pecar. En efecto, si se parte de una noción de derechos humanos que niega cualquier presupuesto objetivo, la verdad del ser humano y los fines a los que está llamado, no puede entenderse la postura de la Iglesia Católica. En este sentido, es paradigmático un texto de 1888 de León XIII, referente a las libertades de expresión y de imprenta:

«Digamos ahora algunas palabras sobre la libertad de expresión y la libertad de imprenta. Resulta casi innecesario afirmar que no existe el derecho a esta libertad cuando se ejerce sin moderación alguna, traspasando todo freno y todo límite. Porque el derecho es una facultad moral que, como hemos dicho ya y conviene repetir con insistencia, no podemos suponer concedida por la naturaleza de igual modo a la verdad y al error, a la virtud y al vicio. Existe el derecho a propagar en la sociedad, con libertad y prudencia, todo lo verdadero y todo lo virtuoso para que pueda participar de las ventajas de la verdad y del bien el mayor número posible de ciudadanos»²⁶.

No obstante, considero importante señalar que, en lo que se refiere, propiamente, a Documentos Pontificios es posible distinguir dos etapas en relación a la cuestión de los derechos humanos: antes del Pontificado de Juan XXIII y después de éste. Hasta el Pontificado de Juan XXIII la Doctrina social de la Iglesia, capítulo en el que se incluía el tratamiento de los derechos del hombre, puso el acento en la ley moral o, desde otro punto de vista, en el derecho natural. A partir de ese momento el acento se ha ido poniendo, progresivamente en los derechos humanos y en la noción de dignidad humana. Pero quiero insistir en que se trata de mero acento, porque la concepción antropológica de fondo siempre ha sido la misma²⁷.

²⁶. LEÓN XIII, *Libertas praestantissimum*, núm. 18.

²⁷. Vid. HERVADA, J., «Estudio Introdutorio», *Juan Pablo II y los derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, 1982, pág. 52.

II. Paso a la segunda parte de mi exposición. En ella, como ya he señalado, trazaré algunas líneas fundamentales del pensamiento de Juan Pablo II sobre los derechos humanos. Intentaré demostrar que, por un lado, su Magisterio sigue una línea de total continuidad con la Doctrina tradicional de la Iglesia Católica. Por otro, realiza importantes aportaciones. En este sentido, merece destacarse que la misma expresión «derechos humanos» no es frecuente encontrarla en documentos pontificios anteriores a Juan Pablo II. Suelen utilizarse otros términos, como derechos fundamentales o derechos naturales. Esta cuestión no carece de relevancia. Implica que la Iglesia entra en el diálogo actual de los derechos humanos, se muestra enraizada en la realidad de nuestro tiempo, promocionando lo que de positivo hay en ella y rechazando lo reprobable. Como señala Hervada, la Iglesia asume la enseñanza de los derechos humanos que, tras ser purificados de todos aquellos factores ideológicos o prácticos que se oponen a la ley natural, aparecen como derechos naturales²⁸.

Al mismo tiempo, es una constante en el pensamiento de Juan Pablo II la referencia a la noción de dignidad humana: «la dignidad de la persona humana es un valor trascendente, reconocido siempre como tal por cuantos buscan sinceramente la verdad. En realidad, la historia entera de la humanidad se debe interpretar a la luz de esta convicción. Toda persona, creada a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1, 26-28) y por tanto radicalmente orientada a su Creador, está en relación constante con los que tienen su misma dignidad. Por eso, allí donde los derechos y deberes se corresponden y refuerzan mutuamente la promoción del bien del individuo se armoniza con el servicio al bien común»²⁹.

28. HERVADA, J., «Estudio Introductorio», *Juan Pablo II y los derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, 1982, pág. 58.

29. Mensaje Papal para la Jornada de la paz, 15 de diciembre de 1998. En el mismo sentido, la Encíclica *Evangelium Vitae* mantiene que «toda sociedad debe respetar, defender y promover la dignidad de cada persona humana, en

Ciertamente, en otros momentos históricos se ha hecho más incápé en la noción de ley natural. De cualquier forma, conviene no olvidar que ley natural y dignidad humana son dos maneras de expresar una misma realidad: la idea de que es voluntad divina que el hombre se comporte y sea a su vez tratado conforme a su estatuto ontológico. En este sentido, Juan Pablo II no ha dudado en recordar, en reiteradas ocasiones, la doctrina clásica sobre la ley natural³⁰. Así, por ejemplo, en la «*Evangelium vitae*», junto a enérgicas apelaciones a los derechos humanos, encontramos referencias al carácter perenne de sus enseñanzas sobre la ley natural: «En continuidad con toda la Tradición de la Iglesia se encuentra también la doctrina sobre la necesaria conformidad de la ley civil con la ley moral (...) La autoridad es postulada por el orden moral y deriva de Dios. Por lo tanto, si las leyes o preceptos de los gobernantes estuvieran en contradicción con aquel orden y, consiguientemente, en contradicción con la voluntad de Dios, no tendrían fuerza para obligar en conciencia... más aún, en tal caso, la autoridad dejaría de ser tal y degeneraría en abuso»³¹. Y, citando a Tomás de Aquino, sostiene: «Toda ley puesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto que deriva de la ley natural. Por el contrario, si contradice en cualquier cosa a la ley natural, entonces no será ley sino corrupción de ley»³².

La constante referencia a la noción de dignidad se encuentra estrechamente conectada con el hecho de que, para Juan Pablo II, el centro de gravedad de los derechos humanos se encuentra en la búsqueda de lo genuinamente humano, de las vías para alcanzar

todo momento y condición de su vida» (JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, «Palabra», 1995, p. 81, pág. 135).

³⁰. Como señala HERVADA, «Los derechos y libertades que el hombre tiene por naturaleza han estado siempre presentes —de una u otra manera— en la doctrina social; y la ley natural sigue siendo —lo será siempre— punto obligado de referencia para la Iglesia» (HERVADA, J., «Estudio Introductorio», *Juan Pablo II y los derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, 1982, pág. 52).

³¹. JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, op. cit., p. 72, pág. 122.

³². JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, op. cit., p. 72, pág. 122-123.

la verdadera plenitud humana. Ello nos lleva al tema de la estrecha conexión existente entre libertad, verdad y bien. El sentido y el fin auténtico de la libertad reside en su orientación a la verdad y al bien: «Toda persona humana, dotada de razón, es libre cuando es dueña de sus propias acciones, cuando es capaz de escoger el bien que está en conformidad con la razón y, por consiguiente, con su propia dignidad humana»³³. «La libertad reniega de si misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir, como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho»³⁴.

Por otro lado, su visión del ser humano le lleva, al igual que a sus predecesores, a rechazar expresamente dos concepciones extremas del hombre y sus relaciones con la sociedad:

a) En primer lugar, los totalitarismos y colectivismos. Se trata de concepciones incompatibles con entender que la dignidad del hombre radica en el hecho de ser imagen de Dios. En este sentido, señala: «No hay verdadera libertad, cuando las libertades de los individuos son absorbidas por una colectividad negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva»³⁵.

b) En segundo lugar, el individualismo liberal. El hombre es un ser con los demás. En consecuencia, los derechos no pueden concebirse, estrictamente, como ámbitos de autonomía individual. Los derechos conllevan deberes recíprocos, no sólo por

33. Homilía pronunciada el 3-X-1979, en Filadelfia.

34. JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, op. cit., p. 19, pág. 34.

35. Mensaje pronunciado el 1-1-1981, con motivo de la «Jornada Mundial de la Paz».

parte del Estado, sino también de toda la sociedad. En este sentido, en reiteradas ocasiones Juan Pablo II ha puesto de manifiesto el grave y radical deber de solidaridad con los necesitados. La responsabilidad pesa sobre «todos y cada uno, especialmente sobre los más favorecidos»³⁶. También en esta línea, rechaza de plano el liberalismo económico. Así, por ejemplo, ha mantenido que «Reina la injusticia cuando las leyes del crecimiento y de las cada vez mayores ganancias determinan las relaciones sociales, dejando en la pobreza y en la indigencia a aquellos que sólo pueden ofrecer el trabajo de sus manos»³⁷. Y en el Mensaje Papal para la Jornada de la paz, el 15 de diciembre de 1998, sostuvo: «La rápida carrera hacia la globalización de los sistemas económicos y financieros, a su vez, hace más clara la urgencia de establecer quién debe garantizar el bien común y global, y la creación de los derechos económicos y sociales. El libre mercado de por sí no puede hacerlo, ya que, en realidad, existen muchas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado»³⁸.

La referencia a los derechos humanos aparece, en Juan Pablo II, frecuentemente acompañada de los calificativos de objetivos, innatos, inviolables³⁹ e inalienables⁴⁰. De ello se pueden extraer la siguiente caracterización de éstos:

– Los derechos no pueden entenderse sólo como un producto cultural occidental: «... tales derechos se refieren a todas las fases de la vida y en cualquier contexto político, social, económico o

³⁶. Vid., entre otros textos, el Discurso pronunciado el 15-VII-1979, a la Conferencia Mundial de la F.A.O.

³⁷. Alocución pronunciada el 20-II-1981 en Bacolod (Filipinas), a los obreros de las plantaciones de azúcar.

³⁸. Mensaje Papal para la Jornada de la paz, 15 de diciembre de 1998, p. 9.

³⁹. «...los derechos del poder no pueden ser entendidos de otro modo más que en base al respeto de los derechos objetivos e inviolables del hombre» (Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, p. 17).

⁴⁰. Vid. Discurso pronunciado el 2-X-1979, a la XXXIV Asamblea General de la O.N.U.

cultural. Son un conjunto unitario, orientado decididamente a la promoción de cada uno de los aspectos del bien de la persona y de la sociedad»⁴¹.

– Son, como señala el mismo Pontífice, «inherentes a cada persona, previos a toda Constitución y legislación de los Estados»⁴². La función de éstos y de la sociedad en general es reconocerlos y promoverlos, nunca otorgarlos.

– La nota de la inviolabilidad remite a la conducta de los demás frente al titular del derecho. Supone que existen límites a los comportamientos de las personas, en cuanto que sus acciones inciden en la esfera de los derechos de los otros.

– Por último, puede entenderse por inalienabilidad aquella cualidad de los derechos en virtud de la cual su titular no puede, en razón de su voluntad, extinguirlos. Los derechos pueden, en determinadas circunstancias, no ser ejercidos. Así, por ejemplo, ocurre con el derecho a la libertad de expresión. Sin embargo, no son admisibles aquellas acciones dirigidas a la extinción radical de los mismos⁴³. En este sentido se puede entender que los derechos humanos no son, en ningún caso, títulos de propiedad.

Al mismo tiempo, Juan Pablo II ha destacado la importancia de la función promocional del Estado en el ámbito de los derechos humanos. Reconoce, expresamente, los denominados derechos económicos, sociales y culturales, cuya característica es la exigencia de un mayor compromiso estatal, ya que su realización plena requiere políticas positivas e incluso grandes inver-

⁴¹. Mensaje Papal para la Jornada de la paz, 15 de diciembre de 1998, p.3. Al mismo tiempo, señala: «La afirmación de esta universalidad e indivisibilidad no excluye, en efecto, diferencias legítimas de índole cultural y política en la actuación de cada uno de los derechos, siempre que, en cualquier caso, se respeten los términos fijados por la Declaración universal para toda la humanidad».

⁴². JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, op. cit., p. 18, pág. 31.

⁴³. Vid. MARTÍNEZ PUJALTE, A.L., *Los derechos humanos como derechos inalienables*, en BALLESTEROS, J., *Derechos Humanos*, Tecnos, Madrid, pág. 86 y ss.

siones económicas. Además, y en línea con los proyectos más avanzados en estos temas, propone lo que actualmente se denominan «acciones positivas». Se trata de políticas de promoción de los derechos humanos que parten del reconocimiento de la existencia de una desigualdad de punto de partida entre las personas. Por ello, se asume que el acceso a los derechos humanos es, en principio, especialmente gravoso o difícil para determinados colectivos. Se refiere así al fenómeno de la marginación. En este sentido, por ejemplo, establece que es «incumbencia de los Gobiernos proveer a la garantía efectiva y a la promoción de las personas minusválidas». En concreto, entre otras medidas, ha defendido la necesidad de reservar plazas laborales para aquellas personas aquejadas de minusvalías⁴⁴.

A partir de sus escritos es posible, incluso, obtener un catálogo de derechos del hombre. Entre otros textos, en el Discurso pronunciado en el año 1979 a la XXXIV Asamblea General de la O.N.U., Juan Pablo II hizo un elenco de algunos, entre los más importantes derechos del hombre. En concreto, citó: «el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la persona; el derecho a los alimentos, al vestido, a la vivienda, a la salud, al descanso y al ocio; el derecho a la libertad de expresión, a la educación y a la cultura; el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, y el derecho a manifestar la propia religión, individualmente o en común, tanto en privado como en público; el derecho a elegir estado de vida, a fundar una familia y a gozar de todas las condiciones necesarias para la vida familiar; el derecho a la propiedad y al trabajo, a condiciones equitativas de trabajo y a un salario justo; el derecho de reunión y de asociación; el derecho a la libertad de movimiento y a la emigración interna y externa; el derecho a la nacionalidad y a la residencia; el derecho

⁴⁴. Vid. Documento de la Santa Sede, de 4-III-1981, sobre el Año Internacional del Minusválido.

a la participación política y el derecho a participar en la libre elección del sistema político del pueblo al que se pertenece»⁴⁵.

Entre los derechos humanos enumerados aparece, con un carácter principal en sus escritos, el derecho a la vida⁴⁶. La gravedad de la lesión del derecho a la vida queda plasmada, por ejemplo, en la afirmación que realiza en la «*Evangelium Vitae*»: «quien atenta contra la vida del hombre, de alguna manera atenta contra Dios mismo»⁴⁷. Su profunda preocupación sobre este derecho se apoya en el hecho de que, en la actualidad, y especialmente en las sociedades más avanzadas, existe una profunda depreciación del valor de la vida humana: «Con el tiempo, las amenazas contra la vida no disminuyen. Al contrario, adquieren dimensiones enormes. No se trata sólo de amenazas procedentes del exterior, de las fuerzas de la naturaleza o de los «Caínes» que asesinan a los «Abeles», no, se trata de amenazas programadas de manera científica y sistemática. El siglo XX será considerado una época de ataques masivos contra la vida humana, una serie interminable de guerras y una destrucción permanente de vidas humanas inocentes. Los falsos profetas y los falsos maestros han logrado el mayor éxito posible»⁴⁸.

A diferencia de lo que ocurre con otros derechos, en relación a la vida, la incongruencia llega hasta el punto de otorgar «derecho de ciudadanía al asesinato del hombre cuando todavía está en el seno de la madre»⁴⁹. Sin embargo, el derecho a la vida es el presupuesto primordial sobre el que gravitan los demás derechos humanos. En este sentido el actual Pontífice ha señalado que «una sociedad (...) para ser a medida del hombre, no puede sino

45. Discurso pronunciado el 2-X-1979, a la XXXIV Asamblea General de la O.N.U.

46. «Entre ellos, el primero es el derecho fundamental a la vida. La vida humana es sagrada e inviolable desde su concepción hasta su término natural» (Mensaje Papal para la Jornada de la paz, 15 de diciembre de 1998, p. 4).

47. JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, op. cit., p. 9, pág. 19.

48. JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, op. cit., p. 17, pág. 29-30.

49. Palabras pronunciadas en el *Angelus*, el 5-IV-1981.

poner su fundamento en el respeto y la defensa del presupuesto primordial sobre cualquier otro derecho humano, es decir, el derecho a vivir»⁵⁰. Este derecho se encuentra «estrechamente vinculado con la vocación del hombre a la familia y a la procreación»⁵¹.

También ha resaltado especialmente el derecho a la libertad de conciencia, entendido como el derecho fundamental de la persona a no ser forzada a actuar contra la propia conciencia ni impedida de comportarse de conformidad con ella. En este sentido, por ejemplo, ha manifestado que «la limitación de la libertad religiosa de las personas o de las comunidades no es sólo una experiencia dolorosa, sino que ofende sobre todo a la dignidad misma del hombre, independientemente de la religión profesada o de la concepción que ellas tengan del mundo. La limitación de la libertad religiosa y su violación contrastan con la dignidad del hombre y con sus derechos objetivos»⁵². Además, y en relación con este tema, ha establecido que, frente a leyes gravemente injustas, como aquellas que legalizan el aborto o la eutanasia, no existe ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, «establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia»⁵³.

Todo lo dicho nos permite concluir que los derechos del hombre a los que se refiere Juan Pablo II son propiamente derechos naturales. Representan las exigencias ontológicas de la dignidad de la naturaleza humana. En sus palabras:

«El conjunto de los derechos del hombre corresponde a la sustancia de la dignidad del ser humano, entendido integralmente,

⁵⁰. Discurso pronunciado el 29-XII-1978, a la Asociación de Médicos italianos, cit. en HERVADA, J., *Juan Pablo II y los derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, 1982, pág. 68.

⁵¹. Homilía pronunciada el 8-VI-1979, en Nowy Targ.

⁵². «Audiencia General» del 4-IV-1979 cit. en HERVADA, J., *Juan Pablo II y los derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, 1982, pág. 84.

⁵³. JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, op. cit., p. 73, pág. 124.

y no reducido a una sólo dimensión; se refiere a la satisfacción de las necesidades esenciales del hombre, al ejercicio de sus libertades, a sus relaciones con otras personas; pero se refiere también, siempre y dondequiera que sea, al hombre, a su plena dimensión humana»⁵⁴.

⁵⁴. Discurso pronunciado el 2-X-1979, a la XXXIV Asamblea General de la O.N.U.