

Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II ¹

Por JOSÉ MARÍA GARRÁN MARTÍNEZ

Universidad de Salamanca

En la primera parte del artículo se realiza un estudio crítico de la evolución histórica del magisterio de la Iglesia Católica sobre la idea de los derechos humanos, desde su rechazo hasta el cambio de actitud sobre la misma, tal y como se deduce de los textos del Concilio Vaticano II y de documentos posteriores. En la segunda parte, se presentan los dos modelos de fundamentación sobre los derechos defendidos por el magisterio católico. El primero es un modelo filosófico que retoma el pensamiento de santo Tomás de Aquino sobre la ley natural y que nos servirá para plantear las dificultades de diálogo entre el Magisterio y las éticas contemporáneas que defienden un fundamento racional de los principios morales. El segundo modelo de fundamentación parte del análisis de diferentes pasajes de la Biblia para extraer de ellos criterios justificatorios sobre los derechos del hombre, adoptando una perspectiva teológica válida únicamente para los creyentes.

¹ El presente artículo recoge en buena medida, parte de la ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Historia de los Derechos Humanos, celebrado en Salamanca del 26 al 29 de octubre de 1998, y ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación DGES núm. PB 96-1272.

1. PRESENTACIÓN

La materia objeto de estudio es, sin duda, muy extensa para ser analizada con la profundidad requerida en estas escasas páginas. El número de encíclicas, cartas apostólicas, documentos conciliares, sinodales, etc.; en los que se han abordado y se continúan analizando los problemas relativos al concepto, al fundamento o a la protección de los derechos humanos, es casi inabarcable. Por esta razón, me limitaré a exponer algunas reflexiones sobre los principales documentos elaborados por el magisterio de la Iglesia Católica² en relación con dos temas que considero especialmente interesantes para la Filosofía de los Derechos Humanos.

El primero es el relativo al cambio de actitud del magisterio hacia la idea de los derechos humanos. Para comprender la trascendencia de la incorporación del magisterio al movimiento cultural de la defensa y promoción de los derechos humanos, considero imprescindible hacer un recorrido histórico breve en el que recordaré algunas de las manifestaciones críticas que la Iglesia de Roma dirigió tanto hacia la idea como hacia la positivización jurídica de esos derechos. A partir del estudio de diferentes fuentes, abordaré el significativo cambio doctrinal que el magisterio de la Iglesia Católica adoptó de forma decidida en la famosa encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris*, del año 1963³. La asunción de la idea de los derechos humanos ha tenido sus consecuencias dentro y fuera del ámbito eclesial. Dentro, porque desde este Magisterio se han presentado y defendido argumentaciones sobre los derechos del hombre que han facilitado la adhesión de la Iglesia Católica al movimiento cultural de los derechos; y fuera, porque el hecho de que la jerarquía de la Iglesia Católica haya hecho suya la defensa de estos derechos ha contribuido a mejorar su difusión y su protección por todo el mundo. Además, la apertura llevada a cabo por el Magisterio hacia otras religiones y hacia otras éticas ha generado discusiones teológicas sobre la libertad o la igualdad de los propios católicos dentro de la Iglesia.

² Considero que forman parte del «magisterio de la Iglesia Católica» los diferentes documentos elaborados, de forma individual o conjunta, por quienes constituyen la «Jerarquía de la Iglesia», esto es: Papas, Cardenales, Arzobispos y Obispos, quienes por su autoridad confieren oficialidad eclesial a los escritos que analizaremos. Por su significación en este tema, utilizaré documentos procedentes de la Comisión Pontificia *Iustitia et Pax* y de la Comisión Teológica Internacional –a las que también considero pertenecientes a la jerarquía eclesial–, y citaré, también, algunos escritos de teólogos cristianos relativos a los derechos humanos y a su fundamentación.

³ Por lo que se refiere a nuestro país, la aparición de la encíclica provocó la publicación de múltiples libros colectivos, sobradamente conocidos: *Comentarios a la «Pacem in terris»*, Madrid, La Editorial Católica BAC, 1963; *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»*, Madrid, Taurus, 1963; *Comentarios universitarios a la «Pacem in terris»*, Madrid, Tecnos, 1964, etc. Sobre el pensamiento católico renovador en España, y en particular sobre derechos humanos, véase, entre otros: GARCÍA MANRIQUE, R., *La filosofía de los derechos humanos durante el franquismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996, pp. 351 y ss.

El segundo tema que analizaré será el relativo a la fundamentación de los derechos humanos defendida por el Magisterio de la Iglesia Católica. Los modelos de fundamentación utilizados han sido dos: uno, elaborado desde una perspectiva filosófica iusnaturalista, y otro construido, esencialmente, a partir del estudio teológico de las Sagradas Escrituras. Expondré la evolución del primero y me detendré en el comentario de la concepción de ley natural presentada en los diferentes documentos y en el importante tema del posible diálogo entre el Magisterio y algunas éticas contemporáneas. Por último, expondré los principales modelos bíblico-teológicos propuestos.

2. ¿CONTINUIDAD DOCTRINAL O RENOVACIÓN?

Quienes sean asiduos lectores de las encíclicas, cartas apostólicas, y otros documentos del magisterio de la Iglesia estarán de acuerdo en señalar que una de las costumbres más extendidas entre los autores de los mismos consiste en citar los documentos pastorales de sus antecesores, siempre para corroborar las afirmaciones y los juicios ya emitidos. Otro de esos hábitos es el de hacer coincidir la fecha de publicación de las nuevas encíclicas con la de otras anteriores, sirviendo este hecho para rendir homenaje a los anteriores pontificados. El objetivo principal de estas prácticas no es otro que el de poner de manifiesto la continuidad doctrinal del pensamiento teológico y filosófico de la jerarquía eclesial. Lo mismo se percibe en los documentos que estudiaré, en los que late la idea de que la doctrina social de la Iglesia constituye un conjunto de reflexiones que ha sabido combinar la fidelidad a los principios invariables de la fe y de la moral cristiana con el dinamismo inherente de la vida social.

Sin embargo, esa pretendida continuidad doctrinal es aparente en relación con el tema de los derechos humanos⁴. Esta valoración no pretende en modo alguno negar el mensaje liberador dirigido al hombre, ni la defensa de la dignidad del mismo, afirmaciones reiteradamente expresadas en la Biblia y concretadas en la actitud de Jesús de Nazaret hacia los hombres y mujeres de su tiempo. Sería absurdo ignorar las influencias cristianas que recibieron en su momento, tanto las declaraciones liberales de derechos del siglo XVIII, como la Declaración Universal cuyo cincuentenario conmemoramos en el año 1998⁵.

⁴ Entre quienes sostienen que sí existe continuidad doctrinal respecto a esta materia, cfr. CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Madrid, Speiro, 1990, pp. 109 y 116, en donde afirma que no existen más que ciertas diferencias en el lenguaje utilizado por Juan Pablo II en relación con el de sus antecesores, pero en ningún caso considera que las diferencias sean de contenido.

⁵ En este sentido, Cfr. ETXEBERRÍA, X.; *Derechos humanos y cristianismo. Aproximación hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p. 9. El autor califica la relación entre los derechos humanos y el cristianismo de compleja y contradictoria, en

Creo, pues, necesario diferenciar con nitidez lo que ha sido y es una actitud de defensa de la dignidad del hombre que se remonta siglos atrás —ciertamente con bastantes sombras en su realización—, de lo que fue la actitud mantenida durante mucho tiempo por la jerarquía católica hacia un concepto histórico —el de los derechos humanos—, elaborado por la filosofía política liberal al que pronto anatematizó.

Recordemos algunos datos suficientemente ilustrativos al respecto ⁶. El 10 de marzo de 1791, el Papa Pío VI emitió el anatema solemne en la *Bula Quod aliquantulum*. Fueron fundamentalmente, los artículos 3.º, 10., y 11. de la *Declaración de 1789* los que recibieron las condenas morales más fuertes por parte de la jerarquía. Según el Magisterio, la afirmación de que: «toda soberanía reside esencialmente en la Nación», negaba el principio paulino *Non est potestas nisi a Deo*. Al defender la libertad de conciencia expresada en los siguientes términos: «Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas,...» y más tarde, la de comunicación y opinión: «La libre comunicación de pensamientos y de las opiniones, es uno de los derechos más preciosos del hombre...», se estaban estableciendo, según la jerarquía, las premisas que conducirían a la secularización de la sociedad. La proclamación de los derechos del hombre fue interpretada como un ataque frontal a la religión católica. La ausencia de una mención explícita a Dios o a los derechos de la religión católica, concebidos éstos siempre como derechos excluyentes frente a otras confesiones religiosas, fueron denunciados como ejemplos significativos de la actitud anticatólica de los defensores de la idea de los derechos del hombre.

Como es bien conocido, esta manera de afrontar las relaciones de la jerarquía de la Iglesia Católica con el pensamiento filosófico-político moderno se manifestó en diferentes documentos pontificios, como en la encíclica de Gregorio XVI *Mirari vos*, de fecha 15 de agosto de 1832, o en encíclica de Pío IX *Quanta Cura* seguida del *Syllabus*, ambos textos de fecha 8 de diciembre de 1864. En ellos se recogen algunas de las reivindicaciones de los derechos humanos otorgándoles el significativo título de errores del «mundo moderno». La crítica a las teorías del contractualismo filosófico-político, el rechazo de la soberanía popular y del sistema democrático, fueron algunos de los temas enjuiciados negativamente desde esta visión preconiliar de la realidad política ⁷.

cuanto que las declaraciones de derechos surgen en un contexto cultural al que no se le pueden negar raíces judeo-cristianas, e inmediatamente entran en colisión con la Iglesia Católica, así sucedió con el pensamiento ilustrado y con la Revolución Francesa.

⁶ En este punto, seguimos fundamentalmente la exposición ofrecida por LABOA, J. M.; «Iglesia y declaración de Derechos del Hombre», en AA.VV., *Instituto Fe y Secularidad. Memoria Académica. 1988-1989*, Madrid, pp. 20-36.

⁷ Cfr. PECES-BARBA, G.; «Los derechos fundamentales en la cultura jurídica española», *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 1 (1981), pp. 212 y ss. y en *Curso de derechos fundamentales*, Madrid, Universidad Carlos III, «Boletín Oficial del Estado», 1995, pp. 79 y ss., en donde analiza el pensamiento católico y el pontificio en relación con los derechos humanos.

Aunque no podemos detenernos en el análisis de esta fuerte reacción de la Iglesia ante la idea de los derechos humanos y, en general, ante los principales postulados liberales, sí conviene recordar, como hace, entre otros, Yanes Álvarez, que el liberalismo decimonónico fue con frecuencia anticlerical, «en el sentido militante de la palabra», actitud ésta que se puede comprender como consecuencia, a su vez, de la estrecha vinculación entre la jerarquía de la Iglesia Católica y la monarquía absoluta, y que llevó a la primera, una vez derrocada la segunda, a sentirse amenazada y perseguida por el movimiento liberal. Los derechos del hombre eran interpretados entonces por la jerarquía eclesial como derechos contra los derechos de Dios⁸, como libertades contra la religión o como liberación de la religión⁹. Ahora bien, esta situación que se produjo con diferente intensidad en todos los estados europeos, no puede servir de argumento para justificar el hecho de que hasta el año 1963, año en el que se publica la encíclica *Pacem in Terris*, el magisterio de la Iglesia Católica no admitiera de una manera plena y decidida la idea de los derechos humanos. La historia nos enseña la paulatina evolución del liberalismo político concretada en el progresivo respeto del hecho religioso, junto a la transformación, más lenta aún, de la actitud de los dirigentes eclesiales hacia la idea de los derechos humanos y hacia los principios políticos característicos de las democracias liberales.

Formarían también parte de los pasos previos a ese cambio de actitud acontecido en el Concilio Vaticano II, los siguientes documentos publicados a lo largo del siglo xx: la encíclica de León XIII *Rerum novarum*, en la que se hace referencia a los derechos del hombre —en concreto a los derechos de los trabajadores—, con un lenguaje menos virulento que el de sus predecesores; las encíclicas de Pío XI *Mit brennender Sorge* de fecha 14 de marzo de 1937, y *Divini Redemptoris*, de 19 de marzo de 1937, en las que se manifiesta el rechazo de la jerarquía de la Iglesia Católica al nazismo y al comunismo como formas políticas totalitarias; y los conocidos radiomensajes de Navidad de Pío XII, en especial el de 1942 en el que se defiende la dignidad de la persona humana, y el de 1944 en el que se exponen las condiciones morales necesarias para la existencia de lo que el pontífice llamó una «sana» democracia¹⁰.

⁸ Situación, según Philippe ANDRE-VINCENT, «...provoqué par la Révolution française avec la naissance de l'homme sujet de droit absolu de la Déclaration de 1789». *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II*, París, LGDJ, 1983, p. 78.

⁹ Cfr. YANES ÁLVAREZ, E.; *Fundamentos teológicos de los derechos humanos*. Conferencia pronunciada en el Club Siglo XXI, el 7 de marzo de 1994 en Madrid, pp. 7 y 8. En similares términos se expresa Gilbert APOLLIS, «L'Eglise et les Déclarations des droits de l'homme de 1789 et 1948 en *Droits de Dieu et Droits de l'homme. Actes du IX Colloque national des Juristes catholiques*, París, des 11-12 novembre 1988, París, TEQUI., p. 48. Relaciona directamente el rechazo católico con la política anticlerical practicada por los revolucionarios franceses a partir de cierto momento, aunque considera que la Declaración fue elaborada en un contexto exento, por lo general, de actitudes antirreligiosas.

¹⁰ Vid. *Doctrina Pontificia II. Documentos Políticos*, Madrid, Editorial Católica, 1958, pp. 838-855 y 868-885

Pero el cambio esencial de la jerarquía Católica hacia la idea de los derechos humanos se explicita en la encíclica de Juan XXIII *Pacem in Terris*, de fecha 11 de abril de 1963 y, posteriormente, en dos documentos conciliares de gran importancia: la Constitución *Gaudium et spes* y la Declaración *Dignitatis humanae*. Estos escritos constituyen un claro reflejo de la idea subyacente a lo largo de las sesiones conciliares expresada por el Papa Juan XXIII con el término *aggiornamento* pastoral, palabra que podríamos traducir como actualización o puesta al día. Este *aggiornamento* de la Iglesia demandaba de la jerarquía la admisión y la valoración positiva de la idea de los derechos humanos tal y como habían sido definidos en la Declaración Universal del año 1948. Este paso decisivo fue consecuencia, a su vez, de una nueva forma de entender las relaciones entre la Iglesia Católica y el mundo, tal y como se advierte claramente en la Constitución *Gaudium et spes*, publicada siendo papa Pablo VI. La comunicación entre lo cristiano y lo social no se concebía ya como una relación entre dos órdenes diferentes, «“sometido” en cierto modo el social al cristiano» –característica ésta del modelo preconiliar–¹¹, sino que la relación debía ser entendida ahora desde una nueva actitud de la Iglesia de inserción en el mundo moderno y de cooperación con él.

Esa nueva actitud consistió en reconocer que tanto un concepto que procedía de «fuera de ella», el de los derechos humanos, como una Declaración elaborada al margen de los diferentes credos religiosos, merecían, sin embargo, una valoración moral positiva. Y ello sólo puede entenderse desde el reconocimiento explícito de la autonomía de las realidades terrenas, ya que, según se dice: «las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco», puesto que, además, «la Iglesia (...) sin que siempre tenga a mano respuesta adecuada a cada cuestión, desea unir la luz de la revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad»¹².

Los quince años de silencio del magisterio desde la proclamación de la Declaración Universal de Derechos del año 1948, hasta la publicación de la *Pacem in terris*, se rompieron desde los primeros párrafos de esta encíclica¹³. Se definió en ella la nueva posición de la jerar-

¹¹ Cfr. VIDAL, M.; «Debate interno sobre la Doctrina social de la Iglesia», *Iglesia Viva*, núms. 153-154, 1991, pp. 325-344.

¹² Cfr. *Gaudium et spes*, a partir de ahora citada GS., núm. 36. Los textos pontificios y conciliares salvo que se indique lo contrario, están tomados de *Once grandes mensajes*, Edición preparada por Jesús Iribarren y Jose Luis Gutiérrez García, Madrid, BAC, 1993.

¹³ Jean RIVERO ha calificado el cambio de actitud como «...retorno espectacular de una importante corriente de pensamiento (se refiere al pensamiento de la Iglesia Católica),... tras una lenta evolución», que ha desembocado en «...una adhesión explícita a la idea de los derechos humanos». Cfr. «Sobre la evolución contemporánea de la teoría de los derechos del hombre», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 25, 1985, p.189.

quía de la Iglesia Católica ante la realidad política del momento, y al abordar el importante tema de la forma de la organización jurídica del Estado, se indicó que lo primero que ésta requería era la constitucionalización de los derechos fundamentales del hombre. Además, el papa Juan XXIII se manifestó partidario de una autoridad pública de alcance mundial y expresamente valoró la mencionada Declaración como el primer paso hacia una constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo, proclamando el deseo de que esta organización pudiera garantizar, con eficacia, los derechos del hombre, ya que la defensa de los derechos y deberes de la persona humana constituía el contenido básico del bien común¹⁴.

Comparte el mismo espíritu la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Se insiste allí en el hecho de que la Iglesia «proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual que está promoviendo por todas partes tales derechos.»¹⁵ Fue esencial en este proceso de acercamiento a la idea de los derechos humanos la publicación de la *Declaración sobre la libertad religiosa*, libertad que no deja de ser una concreción de la libertad de conciencia tan denostada por la jerarquía católica en siglos precedentes. La libertad religiosa es definida en el texto conciliar como «inmunidad de coacción, de tal manera –se dice–, que en materia religiosa ni se obli-gue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público.»¹⁶ Similar respaldo a los derechos humanos encontramos en las proposiciones finales del Sínodo del año 1971 sobre el tema la «Justicia en el mundo» en las que, además de reiterar el apoyo de la Iglesia a las Naciones Unidas, se insta a todos los gobiernos que aún no han ratificado la Declaración Universal a que lo hagan cuanto antes¹⁷.

Estos decididos impulsos en favor de la defensa de los derechos humanos fueron también alentados por voluntad expresa de Pablo VI, fiel continuador de la labor iniciada por Juan XXIII en este compromiso de la Iglesia Católica con el mundo. Al Papa Montini se debe la creación de la «Pontificia Comisión Justicia y Paz», cuyo objetivo principal consiste en el estudio y la investigación de los problemas y posibles soluciones relativos a la justicia y a la paz¹⁸. También fue iniciativa de Pablo VI la elección del tema ya mencionado del Sínodo del año 1971 y el diseño de una estrategia política de acercamiento a las instituciones internacionales que se concretó en múltiples visitas a

¹⁴ Cfr. *Pacem in terris*, a partir de ahora citada *PT.*, núms. 9, 60, 75, 139, 144 y 145.

¹⁵ Cfr. *GS.*, núm. 41.

¹⁶ Cfr. «Declaración sobre la libertad religiosa», núm. 2, en *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, Madrid, BAC, 1967, p. 784.

¹⁷ Cfr. «Documento final del Sínodo La Justicia en el mundo», *Ecclesia*, núm. 1569, 18 y 25 de diciembre de 1971, pp. 27 y ss.

¹⁸ Cfr. *Motu proprio* «Iustitiam et pacem», *Ecclesia*, núm. 1849, 13 de agosto de 1977, pp. 15 y ss.

la sede de la Naciones Unidas en Nueva York, a la O.I.T., a la F.A.O., etc.; y que se manifestó en la participación activa de la Santa Sede en todas las conferencias internacionales organizadas por las Naciones Unidas. Signos de esos nuevos tiempos lo constituyen las diferentes actividades tendentes a la colaboración ecuménica, como la creación en el año 1967 del SODEPAX –Comité de investigación sobre la sociedad, el desarrollo y la paz como nexo de unión entre el Consejo Ecuménico de las Iglesias y la Pontificia Comisión Justicia y Paz–, así como el desarrollo de una extensa actividad pastoral por numerosos países en la cual el tema de la defensa los derechos humanos fue una constante ¹⁹.

El 10 de diciembre de 1974, el Presidente de la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax», Cardenal Maurice Roy, presentaba un documento titulado *La Iglesia y los derechos del hombre* ²⁰, en el que se contienen las principales reflexiones del magisterio sobre este tema y en el que se diferencia la perspectiva iusnaturalista de acercamiento a los derechos humanos y la perspectiva puramente teológica. Este pequeño escrito constituye un documento básico para conocer y comprender el pensamiento del magisterio desarrollado posteriormente.

La preocupación por el reconocimiento y por la promoción de los derechos humanos se ha convertido también en una de las características del pontificado de Juan Pablo II. La valoración de la Declaración Universal de 1948 continúa la línea positiva iniciada por Juan XXIII. En su primera encíclica, del año 1979, *Redemptor hominis*, reconoció el esfuerzo llevado a cabo por las Naciones Unidas para definir los derechos inviolables del hombre y resaltó el largo camino que resta aún por recorrer hasta la realización efectiva de estos derechos ²¹. Sobre el texto de 1948 afirmó que había «ayudado a la humanidad a tomar conciencia de su comunidad de destino» y que el mismo había puesto de «relieve un conjunto de nociones impregnadas de tradición cristiana, en particular la noción de dignidad de la persona.» ²²

Para finalizar este breve recorrido de carácter histórico, quiero referirme a tres cambios de actitud que se están manifestando en las últimas décadas en el seno de la Iglesia Católica. Esos cambios demuestran las influencias externas que la Iglesia está recibiendo y aunque deberían ser estudiados de una manera mucho más amplia de

¹⁹ Cfr. BIFFI, F.; «Los derechos del hombre en el Magisterio de los Papas del siglo XX», en AA.VV., *Los derechos humanos. Enfoque cristiano*, Quito, FIUC. Ed. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1986, pp.148 y ss.

²⁰ COMISIÓN PONTIFICIA «IUSTITIA ET PAX», *La Iglesia y los derechos del hombre*, Ciudad del Vaticano, 1975.

²¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, Madrid, Ed. Paulinas, 1979, pp. 49 y ss.

²² Cfr. JUAN PABLO II, «Discurso dirigido al Cuerpo Diplomático acreditado en la Santa Sede (9-1-1989)» en *Juan Pablo II y los derechos humanos. (1981-1992)*, Edición a cargo de Javier Hervada y José Manuel Zumaquero, Pamplona, EUNSA, 1993, p. 301.

la que ahora puedo hacer, basten unas líneas para comprender su importancia y su necesaria inclusión en este trabajo.

En primer lugar, la Jerarquía de la Iglesia Católica ha realizado, y sigue realizando, un análisis histórico-crítico de sus actitudes y comportamientos hacia la idea de los derechos humanos²³. Este repaso ha concluido, en muchos casos, con la petición pública de perdón, tal y como recoge la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, cuando de forma genérica se reconoce que, en ocasiones, la Iglesia ha ofrecido al mundo «el espectáculo de modos de pensar y actuar que eran verdaderamente *formas de antitestimonio y de escándalo*» y que, además, ha utilizado «*métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio a la verdad*». La Carta Apostólica hace también extensivo este examen de conciencia a todos los cristianos para que se pregunten por las responsabilidades que tienen en relación con «...*los males de nuestro tiempo*». ²⁴ Este cambio de actitud frente a la tradicional imagen que la Iglesia ofrecía al mundo, como institución incapaz de cometer errores, debe ser valorado muy positivamente. Parece evidente que sólo en la medida en que la jerarquía profundice en la auto-crítica, sus mensajes serán más respetados y se considerarán mejor legitimados ante todos los hombres²⁵.

En segundo lugar, la apertura hacia los otros cristianos y también hacia las otras religiones con el fin de ofrecer a toda la humanidad respuestas a sus necesidades, ha convertido a la idea de los derechos humanos en un elemento aglutinador de los principales credos religiosos. Con esta actitud ecuménica se celebró en Kyoto, del 16 al 21 de octubre de 1970, la «Conferencia Mundial de las Religiones para la Paz» y se elaboró una declaración final en la que se definió un *ethos* universal de las grandes religiones al servicio de la sociedad mun-

²³ Cfr. COMISIÓN PONTIFICIA «IUSTITIA ET PAX», *op. cit.*, p. 13.: «... el pensamiento, la acción de la Iglesia no en todos los periodos de su historia han sabido defender y promover los derechos de la persona humana con la claridad y energías necesarias». Entre los intelectuales católicos que han adoptado esa misma actitud autocrítica se encuentra Joaquín RUIZ-GIMÉNEZ, quien, tras reconocer y recordar las luces y las sombras de la Iglesia en relación con la idea de los derechos humanos, indica que «...la historia nos ha impuesto por ese pecado colectivo de omisión y a veces de acción, contra las legítimas libertades humanas, una dura penitencia; la penitencia que se revela en los juicios desfavorables –y a veces en los gritos– de los millones de hombres que lucharon... por el efectivo reconocimiento y la eficaz protección de ese haz de derechos...», cfr. *El Concilio Vaticano II y los derechos del hombre*, Madrid, Edicusa, 1968, p. 9.

²⁴ Cfr. JUAN PABLO II; *Carta apostólica «Tertio millennio adveniente»*, Salamanca, Sígueme, 1996. En especial, núms. 33-36. Los subrayados son lo originales del texto de la Encíclica.

²⁵ Al tiempo de escribir este artículo se produjo la difusión del documento titulado «Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado», en el que se hace un repaso de los errores cometidos por la Iglesia Católica a lo largo de la historia. Lo sorprendente ya no es sólo que este escrito haya tardado tanto en publicarse, sino que el gesto de reconocer y pedir perdón por esas culpas, no ha sido bien acogido por ciertos sectores eclesiales.

dial²⁶. Años después, y con ocasión del XXV aniversario de la Declaración Universal, el día 8 de diciembre de 1973, se emitió un comunicado conjunto de la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» y del Consejo Ecueménico de las Iglesias en el que se animaba a todas las comunidades cristianas a participar en la defensa y promoción de los derechos humanos. En 1986, se celebró con el mismo espíritu ecuménico el encuentro de oración y compromiso por la Paz en la ciudad italiana de Asís. Conviene recordar que los demás cristianos no católicos, como la Alianza Reformada mundial en 1976, el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra, ese mismo año, la Alianza Luterana mundial, un año después, y la Iglesia Ortodoxa, también vienen elaborando documentos en los que la defensa de la dignidad del hombre y de sus derechos se percibe con toda claridad.

Y en tercer lugar, la defensa y proclamación de los derechos humanos ha supuesto una llamada a la coherencia de la jerarquía católica en relación con los derechos humanos de los católicos dentro de la misma Iglesia. Puede que haya quien piense que en el ámbito eclesial no tiene sentido reivindicar derechos, que éstos surgieron en un marco jurídico-político completamente diferente al de la Iglesia, que la teoría política liberal los concibió, ante todo, como límites del poder político y que esa característica hace que no tengan ni sentido ni cabida dentro de la Iglesia Católica. Sin embargo, aunque ha sido la propia jerarquía eclesial la primera en comprender que ella misma debía dar un testimonio del respeto de los derechos humanos en su propio seno —así se refleja en el documento final del Sínodo sobre la Justicia en el mundo donde se hace un análisis de las situaciones más conflictivas entre las que cita: los derechos de los trabajadores contratados por la Iglesia, la libertad de expresión y de pensamiento, y una escasa y vaga alusión a los derechos de las mujeres para que «tengan su propia parte de responsabilidad y de participación en la vida comunitaria de la sociedad y también de la Iglesia»²⁷—, lo cierto es que no se han dado más pasos en esta línea. No es de extrañar, por tanto, que haya surgido un movimiento dentro de la Iglesia Católica que desde hace décadas viene reclamando un cambio de las posiciones oficiales. Ejemplo de las actividades de ese movimiento lo constituyen la reunión celebrada en 1968 en la Universidad Católica de Washington, sobre el tema la «Declaración de libertades cristianas», en la que se reivindicaron, entre otros derechos, el de recibir información objetiva sobre las actuaciones internas y externas de la jerarquía eclesial y el derecho a la igualdad de los cristianos sin discriminación por razón de raza, color o sexo, etc.²⁸; o la creación de la «Asociación para los derechos de los católicos en la

²⁶ Esta idea ha sido propuesta, entre otros, por Hans KUNG, cfr. «A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones», *Concilium*, núm. 228, 1990, pp. 289-309.

²⁷ Cfr. «Documento final del Sínodo La Justicia en el mundo», *op. cit.*, p. 31.

²⁸ Cfr. CORIDEN, J. A.; «Los derechos humanos en la Iglesia. Una cuestión de credibilidad y autenticidad», Trad. J. Pascual, *Concilium*, núm. 144, 1979, p. 93.

Iglesia», nacida en Estados Unidos en 1980, que ha presentado una «Carta de los derechos de los católicos en la Iglesia»²⁹ de carácter reivindicativo. En ese documento se mencionan varios derechos, entre otros: el derecho de todo cristiano a contraer matrimonio (en clara alusión a favor del establecimiento de excepciones al voto de castidad), el derecho a investigar libremente en el campo de la teología, y el derecho a elegir el ministro eclesiástico que se prefiera³⁰. Reivindicaciones que no han sido asumidas en el vigente Código de Derecho Canónico en el que se recogen diferentes derechos y obligaciones cuya titularidad corresponde a todos los fieles (cánones 208-223), a los fieles laicos (cánones 224-231), a los clérigos (cánones 273-289), y a los institutos religiosos y a sus miembros (cánones 662-672)³¹.

Cierto es que la Iglesia Católica no es una organización política democrática en la que tendrían plena acogida y sentido los derechos humanos. Pero, dado que la Iglesia, como todo grupo social mínimamente desarrollado, posee una estructura organizativa en cuya cúspide se encuentra una jerarquía que ejerce su autoridad y su poder temporal, elaborando normas y sancionando su incumplimiento, etc; resulta evidente que se pueden producir situaciones que vulneren algunos derechos humanos³². La tarea de dotar de efectividad a los derechos humanos dentro de la Iglesia continúa pendiente y deberá ser abordada con profundidad y con coherencia, pues no resulta legítimo para criticar las violaciones de los derechos humanos quien no reconoce, en su propio seno, las situaciones que los vulneran³³.

3. LAS FUNDAMENTACIONES DE LOS DERECHOS HUMANOS DEFENDIDAS POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Preguntarse por el fundamento de los derechos humanos es plantearse la razón justificadora última de su reconocimiento y de su protección. Como sabemos, los redactores de la Declaración Universal del año 1948 llegaron a lo que se ha denominado un «consenso práctico o político»

²⁹ Cfr. *Concilium*, núm. 167, 1981, pp. 143 y ss.

³⁰ Cfr. GREINACHER, N.; «Derechos humanos-derechos cristianos», *Concilium*, núm. 175, 1982, pp. 211-227.

³¹ Cfr. *Código de Derecho Canónico*, Madrid, BAC, 1983.

³² Puede consultarse en relación con este tema *Los derechos humanos en la Iglesia*. II Congreso de Justicia y Paz de los dominicos y dominicas de España. Madrid, 25-27 de abril de 1986, Salamanca, San Esteban, 1986. El libro se refiere, entre otros temas, a la libertad de investigación, a los derechos de la mujer y a las clases marginadas dentro de la Iglesia.

³³ Cfr. Díez-ALEGRÍA, J. M.ª; «Situación actual de los Derechos Humanos en la Iglesia» en AA.VV., *Instituto Fe y Secularidad. Memoria académica 1988-1989*, Madrid, pp. 53-60.

sobre el fundamento de los derechos³⁴. En virtud de este acuerdo, la dignidad inherente a todo ser humano fue considerada el fundamento de los derechos. Resultaba imposible avanzar en una delimitación conceptual de la «dignidad humana» porque difícilmente se alcanzaría el respaldo unánime de los firmantes de la Declaración. La pregunta sobre la procedencia de esa dignidad del hombre, no fue respondida³⁵.

Como apuntamos antes, el magisterio de la Iglesia Católica defiende una doble fundamentación de los derechos humanos, por una parte, ha hecho suyos los postulados de la filosofía iusnaturalista de san Agustín y de santo Tomás de Aquino³⁶, a los que ha agregado sin provocar ninguna incompatibilidad doctrinal, fundamentaciones bíblico-teológicas. Esta doble fundamentación puede generar alguna confusión. Habría que recordar que no todas las teorías iusnaturalistas implican fundamentaciones religiosas o, al menos, no tienen por qué hacerlo necesariamente. Sería conveniente delimitar, con la mayor claridad posible, cuándo el Magisterio presenta una justificación de los derechos realizada desde una perspectiva filosófica y cuándo lo hace desde una perspectiva teológica.

3.1 La fundamentación iusnaturalista

Cuando la Iglesia asumió explícitamente el texto de la Declaración en la encíclica *Pacem in terris*, ofreció a todos los hombres un fundamento de los derechos del hombre con la pretensión de responder a la pregunta sobre el sentido último de la dignidad humana, tanto desde una perspectiva teológica³⁷ como desde una filosófica iusnaturalista. Desde los primeros párrafos de la encíclica *Pacem in terris* se percibe la fundamentación iusnaturalista de los derechos del hombre al afirmarse que el fundamento de toda convivencia bien ordenada reside en el principio de que «todo hombre es persona», lo que significa, dice la

³⁴ En referencia a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la ONU, Norberto Bobbio indica que no tiene sentido intentar establecer el fundamento absoluto de los derechos humanos, puesto que ya existe un fundamento histórico consensuado. «Si la mayor parte de los gobiernos existentes están de acuerdo en una declaración común es signo de que han encontrado buenas razones para hacerlo. Por eso, ahora no se trata tanto de buscar otras razones, o sin más, como querían los iusnaturalistas resucitados, la razón de las razones, sino de poner las soluciones para una más amplia y escrupulosa realización de los derechos proclamados». Cfr. *El tiempo de los derechos*, trad. R. de Asís Roig, Madrid, Sistema, 1991, p. 61.

³⁵ Cfr. THILS, G.; «La reflexión de los teólogos» en AA.VV., *Los derechos humanos. Enfoque cristiano*, Quito, FIUC, Ed. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1986, p. 84.

³⁶ Sobre la invocación de la autoridad de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, cfr. *Veritatis splendor*, núm. 43. En adelante citaremos a través de *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, Edición dirigida por Gerardo del Pozo Abejón, Madrid, BAC, 1994. Cfr. núm. 43. A partir de ahora *VS*.

³⁷ La dignidad de todo ser humano forma parte de las verdades reveladas por Dios. Cfr. *PT.*, núm. 10.

encíclica, que «todo hombre es una naturaleza dotada de racionalidad y libertad, y que por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su naturaleza», siendo éstos considerados universales, inviolables e irrenunciables³⁸ De manera más explícita aún, se afirma que esos derechos y deberes naturales tienen su «origen, mantenimiento y vigor indestructible» en la ley natural que los confiere o los impone³⁹, exigiéndose además al Estado que los reconozca y los regule en su «constitución general»⁴⁰ con fórmulas precisas y claras. La ley natural, se afirma, es el fundamento normativo del que dimanen los derechos humanos.

3.1.1 *El concepto de ley natural*

Aunque los documentos que analizamos no constituyen tratados filosóficos —no es esa la pretensión de sus autores—, sí que transmiten la concepción que el magisterio de la Iglesia tiene sobre la ley natural. Lo que se ha producido es una evolución en el tratamiento del concepto de ley natural. Mientras que en algunos textos, como la *Pacem in terris* o la *Gaudium et spes*, se puede apreciar una cierta diferenciación cuando se alude a la ley natural y a la filosofía iusnaturalista y de cuando se expone el contenido de la ley divina y de los principios de la fe cristiana; esta distinción de perspectivas no se percibe con la misma intensidad ni claridad en *Veritatis splendor*. Como expondré más adelante, el tratamiento que se hace en esta encíclica de la ley natural es puramente teológico, insistiéndose a lo largo de todo el documento en la conexión entre la ley eterna y la ley natural.

En los primeros números de la *Pacem in terris* se expone que el Creador ha impreso en el corazón de todo hombre un orden que la conciencia descubre⁴¹. La ley que define ese orden es una norma que establece qué es lo que está bien y qué es lo que está mal. Esa ley es una ley natural, puesto que forma parte de la naturaleza de todo hombre, y es también una ley moral⁴² que regula, principalmente, cómo debe ser el comportamiento de los hombres entre sí, cómo deben regularse las relaciones de los ciudadanos con las autoridades públicas de cada Estado y cómo deben ordenarse las de la comunidad mundial de todos los pueblos⁴³. En los textos citados se advierte la doble perspectiva utilizada por el Magis-

³⁸ Cfr. *PT*, núm. 9.

³⁹ *Ibidem*, núm. 28.

⁴⁰ *Ibidem*, núm. 75.

⁴¹ La noción de ley natural expuesta, como es sabido, parte de la reflexión hecha por Santo Tomás de Aquino sobre el conocido texto de San Pablo *Rm 2, 14* referido a los gentiles, de los que se dice que «...si bien no tienen ley escrita (se refiere a la ley mosaica), tienen, sin embargo, una ley natural, mediante la cual todos entienden y tienen conciencia de lo que es bueno y de lo que es malo». Cfr. *Suma Teológica*, 1-2.q.91, a.2, Madrid, BAC, tomo VI, 1956.

⁴² *Ibidem*, núm. 81.

⁴³ *Ibidem*, núms. 5, 6 y 7.

terio, pues, por una parte, se afirma que Dios es el legislador último de esa ley natural, pero, por otra, se defiende que todo hombre puede conocer y comprender lo establecido por dicha norma, siendo por ello una ley de validez universal. La perspectiva teológica y la filosófica iusnaturalista adoptada por el Magisterio se complementan.

Lo mismo sucede al definir el concepto de ley natural en la *Gaudium et spes*. Se afirma allí que todo «hombre tiene una ley escrita por Dios en el corazón», y a la vez, se explica que la conciencia de cada hombre es la que permite conocer el contenido de esa norma. Como además, aquélla es común a todos «une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales»⁴⁴.

La idea de la complementariedad de modelos de fundamentación también se percibe en el documento de la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» *La Iglesia y los derechos del hombre*, y también ha sido seguida por la Comisión Teológica Internacional y por la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» en un importante documento publicado en el año 1983. Se diferencia en este último texto entre las fundamentaciones ascendentes, llamadas iusnaturalistas, y las fundamentaciones descendentes, o cristológicas. La primera de dichas fundamentaciones o enfoques defiende que conceptos como el de derecho natural, o el de naturaleza humana, pueden servir para mejorar la comprensión y la colaboración con los no creyentes. En el segundo enfoque se insiste en que el mensaje liberador de Cristo alcanza a todo hombre, es por tanto universal en su destino, aunque confesional en cuanto a su fuente. No obstante, aunque se ha reconocido la mejor disposición para el diálogo si se parte de postulados puramente filosóficos –como los que pudiera ofrecer la idea de ley natural–, lo cierto es que esta estrategia ha sido calificada por los autores del citado documento de incoherente. El Magisterio de la Iglesia, se dice, no puede ocultar, o no utilizar verdades que encuentra en el Evangelio, verdades sobre el hombre que son universalmente válidas. Por tanto, el planteamiento presentado en este documento de 1983 por la Comisión Teológica Internacional y por la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax», defiende la complementariedad y no oposición del acercamiento ascendente y del descendente al considerar que su coexistencia no es más que un «caso particular de la articulación naturaleza y gracia, fe y razón, siempre difícil de realizar»⁴⁵, dejándo abierta la posibilidad de mantener un diálogo con los no creyentes. Lo que nunca se admitiría en ese tipo de diálogo es que se silenciaran las verdades procedentes de la fe cristiana.

El documento del año 1983, alude además a un significativo cambio en la utilización del lenguaje por parte de la jerarquía de la Iglesia. Se dice que términos como los de *naturaleza*, *Derecho Natural* o *Ley*

⁴⁴ Cfr. GS. núm. 16.

⁴⁵ Cfr. Comisión Teológica Internacional y Comisión Pontificia «Iustitia et Pax», *Los cristianos de hoy ante la dignidad y los derechos de la persona humana*. Doc. 1983, Madrid, CETE, 1987. pp. 43 y ss.

Natural, han sido sustituidos por otros como los de *hombre, persona humana, recta razón, o humanización*⁴⁶. Sin embargo, esta afirmación, entiendo que debe ser matizada al menos en dos sentidos: en primer lugar, los cambios lingüísticos no han implicado ninguna variación substancial en la línea doctrinal sobre los derechos del hombre, ésta se ha mantenido invariable desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días; y en segundo lugar, en contra de lo dicho anteriormente, el concepto de «ley natural» se ha convertido en imprescindible y esencial –nunca ha dejado de serlo si se analizan los textos pontificios–, para fundamentar la teología moral católica a partir de la contundente defensa del mismo expuesta en la encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor*, publicada el día 6 de agosto de 1993. La importancia de la mencionada encíclica es conocida y ha dado lugar a múltiples estudios. Su influencia en la última encíclica de Juan Pablo II, *Fides et ratio*, de fecha 14 de septiembre de 1998⁴⁷, es también patente.

Antes de proceder al estudio de las dos encíclicas citadas, es necesario hacer una consideración previa de carácter general que nos facilitará la comprensión de la problemática existente en estas materias. Formalmente, las encíclicas se dirigen a los obispos de la Iglesia Católica, son ellos los primeros destinatarios de las reflexiones del Papa como responsables de las Iglesias locales, pero, de hecho, no son los únicos interesados en su contenido. Desde el Concilio Vaticano II, el Magisterio Pontificio ha ido sumando lectores de muy diferente procedencia, bien del ámbito eclesial, o bien del extraeclesial. Debido a esta nueva situación, fruto también de la atención prestada por los medios de comunicación al magisterio, éste posee desde hace décadas una amplia difusión. Se une a esta realidad socio-cultural la vocación misionera de la Iglesia que requiere, según se expone en diferentes textos pontificios, una actitud dialogante, abierta y misionera con el mundo. Pues bien, ese talante dialogante no se advierte en el caso de la encíclica *Veritatis splendor*, probablemente porque el objetivo esencial de la misma fue el de reafirmar algunas verdades fundamentales de la doctrina moral católica que habían sido mal interpretadas en algunas Facultades de Teología y Seminarios católicos⁴⁸. Concrecciones de ese objetivo lo constituyen la utilización reiterativa del argumento de la autoridad pontificia, que ha llevado a muchos católicos a interpretar aquélla más bien como un ejercicio de autoritarismo⁴⁹, o la insistencia del Pontífice en recordar

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 45. (Las cursivas son del texto).

⁴⁷ Citaremos por la edición de *Fides et ratio*, versión española de la Políglota Vaticana, Madrid, San Pablo, 1998. A partir de ahora: *FR*.

⁴⁸ Se citan el rechazo a la doctrina tradicional sobre la ley natural, la negación de la universalidad y permanente validez de los preceptos morales y se opina que el magisterio no debe intervenir en cuestiones morales mas que para exhortar y proponer valores «en los que cada uno basará después autónomamente sus decisiones y opciones de vida». Cfr. *VS*, núm. 4.

⁴⁹ Cfr. BLÁZQUEZ, N.; «Ley natural» en *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, *op. cit.*, pp. 617 y ss. Considera además que el tema de la ley natural podía haber sido

a los obispos su responsabilidad en la misión de preservar la transmisión fiel de la enseñanza moral a los fieles, siempre en comunión *cum Petro et sub Petro*⁵⁰. Por todo ello, al analizar la exposición que esta encíclica hace sobre la ley natural, no podemos olvidar en ningún caso, como bien destaca Niceto Blázquez, que Juan Pablo II «se dirige a los teólogos moralistas y no a los filósofos sin más»⁵¹.

La idea principal expuesta en la *Veritatis splendor* es la defensa de la existencia de una norma moral básica llamada «ley natural». Se recuerda que se encuentra impresa en los corazones de todos los hombres⁵², de manera que a través de la razón natural todos puedan conocer sus prescripciones, siendo por tanto, universal en sus preceptos⁵³. Así pues, para responder doctrinalmente a las interpretaciones incorrectas antes mencionadas, el magisterio Pontificio reiteró las ideas básicas de la filosofía iusnaturalista de san Agustín y fundamentalmente de santo Tomás de Aquino sobre la existencia de la ley natural⁵⁴, con sus características de racionalidad, universalidad e inmutabilidad; aunque en relación con esta última, se advierte que corresponde al propio magisterio de la Iglesia precisar, según las circunstancias históricas, el contenido de las normas a través de las cuales se expresa la mencionada ley⁵⁵.

La encíclica pretende responder a la pregunta moral por excelencia: ¿qué he de hacer para obrar bien?, la respuesta dada en este documento sólo puede ser admisible desde la creencia en la existencia de Dios, «sólo Él es bueno y conoce perfectamente lo que es bueno para el hombre», se dice. Ese código moral lo constituyen los mandamientos, cuyo compendio y fundamento no es otro que el mandamiento del amor al prójimo. En él se expresa, además, la «singular dignidad de la persona humana»⁵⁶, debido a que es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma⁵⁷. Las principales conclusiones teológicas que se extraen de la encíclica son que la libertad o autonomía personal del hombre y la ley de Dios están en armonía, aunque el hombre siempre es libre de obedecer o no los mandamientos; y que

enfocado de una manera más filosófica y menos teológica mitigando el recurso a la autoridad pontificia; y también, entre otros, FLECHA ANDRÉS, J. R.: «Presencia de la Biblia en la *Veritatis splendor*». *Ibíd.*, p. 381.

⁵⁰ Cfr. *VS.* núm. 116.

⁵¹ Cfr. *op. cit.*, p. 615.

⁵² Cfr. *VS.*, núm. 12.

⁵³ Cfr. *VS.*, núm. 51.

⁵⁴ De ella se dice «... no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios dio esta luz al hombre en la creación», se remite a Santo Tomás en la *Summa Theologiae* I-II q.91.a.2 y al *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1955; y continúa diciendo: «Después lo hizo en la historia de Israel, particularmente en las “diez palabras”, o sea, con los mandamientos del Sinaí, ...» Cfr. *VS.*, núm. 12. El Decálogo contiene, pues, preceptos de la ley natural y del derecho divino.

⁵⁵ Cfr. *VS.*, núm. 53.

⁵⁶ Cfr. *VS.*, núm. 13.

⁵⁷ Cfr. *GS.*, núm. 24.

Dios es la única fuente de moralidad⁵⁸. Según lo expuesto por el magisterio, no se puede afirmar que existe una conciencia moral subjetiva y autónoma. Se niega que la razón autónoma tenga capacidad para crear valores y normas morales, aunque sí pueda descubrirlos si actúa rectamente⁵⁹. Como se advierte tras la lectura de la encíclica, la respuesta que ofrece el magisterio al problema del conocimiento de la verdad moral es eminentemente teológica.

3.1.2 *La posibilidad de diálogo*

Junto a estas afirmaciones contenidas en la *Veritatis splendor*, el magisterio de la Iglesia Católica ha querido recordar, también en esta encíclica, la disposición al diálogo con la cultura moderna partiendo del carácter racional de las normas morales contenidas en la ley natural⁶⁰. Sin embargo, lo que la encíclica no concreta son los cauces necesarios para profundizar en esa comunicación con otras filosofías que también defienden la posibilidad de un fundamento racional de la ética⁶¹.

En casi todas las encíclicas posteriores al Concilio Vaticano II se insiste en la necesidad que la Iglesia Católica tiene de participar en el diálogo con el mundo moderno. ¿Cuáles serían las características de ese diálogo? La encíclica *Ecclesiam suam*, la primera del pontificado de Pablo VI, de fecha 6 de agosto de 1964, contiene múltiples referencias al diálogo, definido en este documento como la actitud que la Iglesia debería tener en su relación con la humanidad. Frente a actitudes y comportamientos poco dispuestos al diálogo con la sociedad, se defiende ahora una actitud de diálogo más flexible, «... adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias de hecho», cuyas características principales serían el respeto de la dignidad y de la libertad del interlocutor y la exclusión de la condenación apriorística y de la polémica ofensiva y habitual⁶².

La verdad moral objetiva, se dice, puede encontrarla el cristiano «en el diálogo con los otros hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las naciones»⁶³. Ahora bien, para que esa verdad objetiva de la que puede participar el cristiano con otros hombres sea auténtica, debe estar siempre y necesariamente de acuerdo con la «Verdad moral» absoluta

⁵⁸ Cfr. *VS.*, núm. 35.

⁵⁹ *Ibidem*, núm. 32 y núm. 40.

⁶⁰ Cfr. *VS.*, núm. 36, se cita allí a SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.71.a.6.

⁶¹ En relación con esta carencia, Niceto BLÁZQUEZ indica que: «Teniendo en cuenta que la cuestión de la ley natural no es exclusiva de la teología cristiana, sino que afecta a la entera humanidad, la encíclica podía haber sacado más partido con algunas reflexiones o consideraciones filosóficas más cercanas y comprensibles para posibles lectores no creyentes, o creyentes no cristianos». Cfr. *op. cit.*, p. 617.

⁶² Cfr. *Ecclesiam suam*, núms. 72 y 73. A partir de ahora *ES*.

⁶³ Cfr. *Centesimus annus*, núm. 46. A partir de ahora *CA*.

que es Dios. El magisterio de la Iglesia no admite la existencia de una verdad moral que fuera independiente o contraria a la «Verdad», con mayúsculas. Además, y esto es necesario subrayarlo, el diálogo del que tímidamente se habla en esta cita, es un diálogo con límites preestablecidos, ya que el cristiano, se dice, al entrar en comunicación con los demás hombres, no debe renunciar a lo que ha conocido a través «... de la fe y del correcto ejercicio de su razón». ⁶⁴ Pero no se dice nada más sobre ese posible diálogo, ni sobre las características que debería tener para definir las normas morales objetivas. Y en relación con el diálogo dentro de la Iglesia, se recuerda que éste «no suprime el ejercicio de la obediencia... por un lado; ni el de la sumisión por otro», recordando, de nuevo, la constitución jerárquica de la Iglesia ⁶⁵.

Además, el magisterio tiene el «... deber de declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico y de algunas afirmaciones filosóficas con la verdad revelada» ⁶⁶, porque una de sus principales misiones es la de velar por la explicación fiel de la Palabra de Dios a todos los hombres. Ahora bien, el diálogo entre el magisterio de la Iglesia y algunas concepciones filosóficas genera una serie de interrogantes sobre su posible compatibilidad. Algunas de esas dudas han sido expresamente respondidas por el magisterio —como es el caso del rechazo a las éticas consecuencialistas y proporcionalistas ⁶⁷—, otras no. La concepción cristiana y universal de los derechos humanos no resulta compatible ni con el existencialismo ateo ni con el naturalismo materialista, se dice, mientras que otras corrientes de pensamiento modernas, como el personalismo procedente de Emmanuel Mounier, contienen intuiciones sobre la comunidad y la persona que «... pueden integrarse en otras filosofías, como también en la teología católica» ⁶⁸. De forma más general y vaga se alude también a la posibilidad de diálogo sobre la dignidad humana con justificaciones modernas no cristianas y se cita a la filosofía trascendental, a la existencialista y, de nuevo, al personalismo comunitario, siempre en la medida en que no estén cerradas al recurso de la trascendencia divina ni a la cristología, aunque no se profundiza ni se concreta más sobre la comunicación con estas filosofías ⁶⁹.

Similares planteamientos se repiten en la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio* ⁷⁰. Las relaciones entre la filosofía y la teología no ha-

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cfr. *ES.*, núms. 91 y ss. y 107.

⁶⁶ Cfr. *VS.*, núm. 29.

⁶⁷ El magisterio de la Iglesia advierte que son soluciones morales inaceptables porque esas éticas no admiten la existencia de prohibiciones morales absolutas, es decir, de actos intrínsecamente malos que contradicen el bien de la persona. Cfr. *VS.*, núms. 75 y ss. Cfr. GUTIÉRREZ, G.; «La *Veritatis splendor* y la ética consecuencialista contemporánea», en *Comentarios a la Veritatis splendor*, *op. cit.*, pp. 233-262.

⁶⁸ Cfr. Comisión Teológica Internacional y Comisión Pontificia *Iustitia et Pax*, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁷⁰ *Vide FR.*, *op. cit.*

bían vuelto a ser estudiadas con detenimiento desde la publicación de la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, de fecha 4 de agosto de 1879. Se afirma en *Fides et ratio* que las filosofías que han olvidado o negado el carácter trascendental del hombre han provocado la aparición en los últimos tiempos de diferentes formas de agnosticismo y relativismo ético que han derivado en la valoración del hombre sólo desde criterios pragmáticos⁷¹. Se acoge muy favorablemente todo esfuerzo filosófico abierto al carácter trascendental del ser humano y se defiende la complementariedad de esa forma de usar la razón con la fe cristiana. La Iglesia tiene el deber, a través de lo que ha llamado «diacónía humilde pero tenaz», de indicar lo que pueda resultar incompatible con la fe y, por tanto, con la verdad y rechaza a «quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la verdad objetiva»⁷². Se critica también a las filosofías que niegan las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina y se insiste en afirmar la autonomía de la razón, aunque se recuerda, a la vez, que ésta no puede erigirse en un valor absoluto y exclusivo⁷³. La encíclica expresa con toda claridad cual sería la situación ideal para mejorar las relaciones entre razón y fe, ésta no sería otra, se dice, que la elaboración de una filosofía en consonancia con la Palabra de Dios, filosofía ésta que sería, además, el «punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes»⁷⁴. Resulta difícil imaginarse cómo se llevaría a cabo esa comunicación sobre la que no se dice nada.

En el capítulo séptimo de la encíclica *Fides et ratio* se hace un análisis de los sistemas filosóficos rechazables por el magisterio de la Iglesia, estos son, según el citado documento: el *eclecticismo* por negar la posibilidad de discernir la parte de verdad de un pensamiento de lo que pueda tener de erróneo, el *historicismo* por negar la validez perenne de la verdad, el *cientifismo* por negar la validez de las formas de conocimiento que no sean propias de las ciencias positivas, el *pragmatismo* porque admite que la rectitud de un determinado comportamiento se decida con el voto de la mayoría parlamentaria y el *nihilismo* por negar el sentido de la existencia humana⁷⁵. De entre todos ellos, el que más nos interesa es el *pragmatismo*, definido como «actitud mental propia de quien al hacer sus opciones excluye el recurso a reflexiones teóricas o a valoraciones basadas en principios éticos», cuyas consecuencias, se dice, se han manifestado en la construcción de un «concepto de democracia que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico y, por tanto, inmutables», de modo que «las grandes decisiones morales del hombre se subordinan, de hecho, a deliberaciones

⁷¹ *Ibidem*, núm. 5.

⁷² *Ibidem*, núm. 56.

⁷³ *Ibidem*, núm. 79.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, núms. 86-89.

tomadas cada vez por los órganos institucionales»⁷⁶, en referencia, según interpreto, a los Tribunales Constitucionales.

La pregunta clave es entonces ¿cómo sabemos cuáles son las normas morales objetivamente válidas?, ¿no puede existir un procedimiento a través del cual se garantice la objetividad de las normas morales? El magisterio dice, por una parte, que «la doctrina moral no puede depender en absoluto sólo de la llamada ética “procedimental” [...] no puede venir determinada en modo alguno por las reglas y formas de deliberación de tipo democrático»⁷⁷. Pero además, Juan Pablo II afirma que no es admisible de ningún modo que «la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos [...] si no existe una verdad última –se advierte– [...] las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin principios se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como lo demuestra la historia»⁷⁸. La primera cita está destinada a no admitir los postulados de la ética procedimental en lo que se refiere a las situaciones ideales de deliberación; la segunda se dirige directamente a criticar ciertas desviaciones de las democracias reales.

La principal conclusión que podemos extraer de estas afirmaciones del magisterio es que en ellas no se percibe una diferencia de trato entre las fundamentaciones convencionales defendidas por las teorías del consenso fáctico, como la que puede representar Norberto Bobbio, y las concepciones procedimentales de racionalidad práctica, defendidas por Karl Otto Apel, Jürgen Habermas o John Rawls, entre otros⁷⁹. Y ciertamente no son lo mismo.

No es éste el momento de entrar a estudiar un tema tan amplio y complejo como el de la valoración que la Jerarquía de la Iglesia hace sobre las democracias reales, pero quisiera exponer algunas ideas al respecto. Para el magisterio es incuestionable que la autoridad política debe caracterizarse por mandar «según la recta razón», es decir, que la obligatoriedad de sus prescripciones procede «del orden moral»⁸⁰, y aunque desde la fe cristiana se afirme que toda autoridad procede en último término de Dios, ello no impide que los goberna-

⁷⁶ *Ibidem*, núm. 89.

⁷⁷ *Ibidem*, núm. 113.

⁷⁸ Cfr. *Centesimus annus*, a partir de ahora citada CA, núm. 46. En la misma línea doctrinal se han manifestado, entre otros, Carlos Ignacio MASSINI, para quien la idea de los derechos humanos y de la dignidad del hombre no pueden quedar «... a merced de algo tan cambiante y efímero como el consenso ocasional de una mayoría de la opinión pública o de los gobiernos de un grupo de Estados», cfr. «Derechos humanos y consenso», *Verbo*, núms. 257-258, 1987, p. 793.

⁷⁹ Resulta muy ilustrativo para comprender las dificultades infranqueables existentes entre el paradigma moral cristiano y el dialógico el artículo de BONETE PERALES, E., «El fundamento racional de la moral y la *Veritatis splendor*» en *Comentarios a la Veritatis splendor*, *op. cit.*, pp. 263-300.

⁸⁰ Cfr. *PT.*, núm. 47.

dos elijan libremente a sus representantes políticos⁸¹. Pero, junto a esta defensa genérica de la democracia, lo que denuncia el magisterio es la idea defendida por algunas teorías filosófico-políticas según las cuales la voluntad humana es la única fuente en la que se fundamentan los derechos y los deberes del hombre⁸². En definitiva, el magisterio sostiene que si esa voluntad política no es conforme a principios morales objetivos, universalmente válidos por tanto, no puede ser admitida, en ningún caso, como criterio de discernimiento moral.

Por otra parte, no creo que deba relacionarse la democracia con el relativismo ético, es necesario recordar que el Magisterio advierte del peligro, pero no lo relaciona necesariamente. Bien es verdad que la tolerancia que conlleva la defensa de la pluralidad ideológica es considerada como uno de los valores democráticos, pero eso no significa, como creo que es compartido por muchos, que en democracia todas las concepciones del bien valgan por igual, más bien la democracia es una forma de gobierno que pretende ajustar sus normas jurídicas a criterios morales a través del diálogo y la deliberación, pese a sus imperfecciones. Prueba de ello es que los derechos humanos que aparecen formulados en la Declaración Universal de 1948 constituyen un código moral objetivo, consensuado con grandes dificultades, que constituye un criterio imprescindible para calificar de democrático, o no, a los diferentes regímenes políticos.

En cualquier caso, creo que las principales críticas de la Jerarquía de Iglesia Católica hacia los sistemas democráticos reales surgen al concretar la idea de derechos humanos en el Derecho positivo. Es en ese momento en el que se advierte que muchos de los términos y de los conceptos aparentemente comunes utilizados para discutir sobre derechos humanos –pensemos en el de dignidad o en el de vida humana–, poseen las características de la ambigüedad y de la vaguedad, y que, como consecuencia de ello, algunas de las acepciones usadas por la Iglesia Católica no son coincidentes con las de otros intérpretes de los textos jurídicos simplemente porque se realizan desde concepciones morales diferentes a la suya. Y aunque pueda resultar algo desconcertante después de conocer las críticas emitidas hacia determinadas filosofías, la Iglesia Católica reitera tanto la «necesaria prudencia»⁸³ con la que debe participar en ese diálogo real como la posibilidad de encontrar soluciones a los grandes problemas de la humanidad mediante «una clara y honesta colaboración de los cristianos con los fieles de otras religiones y con quienes, aun no compartiendo una creencia religiosa, buscan la renovación de la humanidad»⁸⁴. Ese diálogo real en el que la Iglesia está dispuesta a participar,

⁸¹ *Ibidem*, núm. 52. También puede consultarse en relación con la defensa del sistema democrático: *PT.*, núms. 53-77, y *GS.*, núms. 74 y 75, entre otros.

⁸² *Cfr. PT.*, núm. 78.

⁸³ *Cfr. GS.*, núm. 92.

⁸⁴ *Cfr. FR.*, núm. 104.

se realiza desde la convicción de que existen materias no susceptibles de negociación y desde el convencimiento de que tanto los procedimientos de deliberación democráticos existentes en los regímenes políticos actuales como las condiciones especiales para alcanzar un consenso ideal definidas en las éticas procedimentales, no son el cauce adecuado para establecer la verdad moral objetiva. Probablemente, las razones que han llevado al magisterio a mantener esa postura puedan resumirse en dos: primera, porque una fundamentación convencional puede degenerar en la adopción de acuerdos arbitrarios –no objetivos– sometidos a intereses políticos, económicos, etc.; como en ocasiones puede percibirse en las democracias reales; y, segunda, porque las éticas procedimentales se fundamentan en condiciones teóricamente posibles, pero irreales⁸⁵.

Y si son rechazadas las éticas procedimentales, ¿cuál es la alternativa que se ofrece desde el magisterio para conocer y definir el contenido de las normas morales objetivas? La respuesta es, de nuevo, la presentada por Santo Tomás: los primeros principios comunes de la ley natural son «evidentes por sí mismos», dado que, además, según su filosofía, todo agente actúa buscando realizar su fin, que es a la vez su bien, «todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables»⁸⁶. Sin embargo, esa presunta evidencia de los primeros principios morales no debe ser tal cuando no son tan fácilmente cognoscibles por la razón humana, si lo fueran, no existirían discusiones éticas sobre problemas relativos a la moralidad de nuestras acciones.

3.2 Las fundamentaciones bíblico-teológicas⁸⁷

Una de las principales consecuencias de la nueva actitud manifestada en el Concilio Vaticano II hacia la idea de los derechos humanos lo constituye el propósito de elaborar una fundamentación bíblico-teológica de los mismos. El intento no resultó de difícil consecución porque las referencias a los valores fundadores de los derechos humanos –la dignidad de todo ser humano y las ideas de libertad, igualdad o fraternidad–, son abundantísimas tanto en el Antiguo como en el Nuevo

⁸⁵ En este sentido, comparto con Leonardo RODRÍGUEZ DUPLA la idea de que: «Adoptar el modelo discursivo equivale a aplazar *ad calendas graecas* la fundamentación de los derechos humanos. Pero la ética, pensamiento urgido por la necesidad de obrar, consta de argumentos, no de demoras», cfr. «Sobre el fundamento de los derechos humanos», *Salmanticensis*, vol. XLIII, fasc. 1, enero-abril 1996, p. 60.

⁸⁶ Cfr. *Suma Teológica*. 1-2, q.94, a.2.

⁸⁷ Aunque ya se habían realizado algunos estudios sobre el tema, en la alocución de JUAN PABLO II a la Comisión Teológica Internacional de 5 de diciembre de 1983, el Pontífice insistió particularmente en la necesidad de una renovación teológica sobre el tema de los derechos del hombre. Cfr. Comisión Teológica Internacional y Comisión Pontificia Iustitia et Pax, *op. cit.*, p. 12.

Testamento⁸⁸, si bien es cierto que las interpretaciones que la Jerarquía de la Iglesia Católica ha dado a esos conceptos no siempre resultan coincidentes con las de determinadas ideologías políticas.

El documento ya citado de la Comisión Pontificia «*Iustitia et Pax*» del año 1974 recoge las cuatro principales fundamentaciones de los derechos del hombre elaboradas a partir del estudio teológico de los textos bíblicos. Estas justificaciones de los derechos han sido desarrolladas dentro de las llamadas «Teología de la imagen», «de la Encarnación», «de la eclesiología» y «de la liberación».

La «Teología de la imagen» se ha servido de textos como el de *Génesis* 1, 26-27, en el que se afirma que el hombre fue hecho a imagen de Dios, para interpretar que esta participación analógica del hombre en la naturaleza del Creador constituye el fundamento de la especial e igual dignidad de todo hombre, independientemente de su raza, cultura, etc.⁸⁹ Según Edouard Hamel⁹⁰, que ha realizado un importante estudio sobre estas fundamentaciones teológicas y que considera a este enfoque teológico como uno de los esenciales, la dignidad del hombre deriva de ser la obra maestra del Creador, sólo del hombre se afirma en la Biblia que es *imago Dei*. De esta concepción antropológica se deriva también la idea de que el hombre es titular de los derechos, no porque así se haya consensuado en una asamblea, sino porque los derechos del hombre son derechos de Dios en la medida en que todo hombre participa por analogía de la naturaleza de su Creador. Consecuentemente, cada ser humano debe cumplir una prescripción moral prioritaria cuyo contenido es el de respetar a las otras imágenes de Dios, a los otros hombres.

La «Teología de la Encarnación» acude a la idea de la especial relación que todo hombre posee con Dios, fundamentándose en el misterio de la Encarnación. Dios se hizo hombre elevando la dignidad de éste a lo más alto y muriendo Cristo en la cruz, «redimió con su sangre a todo hombre, a toda raza, a todo grupo, a toda cultura»⁹¹.

La llamada «Teología de la eclesiología» insiste en la tarea encomendada por Cristo a los Apóstoles de anunciar el Evangelio a todos los hombres proclamando como única ley la del amor, mandato que exige el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo⁹².

⁸⁸ Cfr. LIMBURG, J., «Los derechos humanos en el Antiguo Testamento», *Concilium*, núm. 144, abril, 1979, pp. 33-40; y BLANK, J., «Los derechos humanos en el Nuevo Testamento», *ibidem*, pp. 41-52.

⁸⁹ Cfr. Comisión Pontificia *Iustitia et Pax*, *op. cit.*, p. 35, en la que se recoge el texto de *Gálatas* 3, 28, «... ya no cuenta el ser judío o griego, ni ser esclavo o libre, ni ser hombre o mujer, porque todos son una sola cosa en Cristo Jesús».

⁹⁰ Cfr. «Fundamentaciones bíblico-teológicas de los derechos humanos según la constitución *Gaudium et spes*», en Rene Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1965)*, Salamanca, Sígueme, 1989, pp. 753-764.

⁹¹ Cfr. Comisión Pontificia *Iustitia et Pax*, *op. cit.*, p. 37.

⁹² *Ibidem*, p. 38.

La «Teología de la liberación» desarrolla los mensajes contenidos en diferentes lugares bíblicos en los que se anuncia la liberación de los pobres. Coincidiría con esta Teología el enfoque citado por Hamel y desarrollado a partir del concepto de «Reino de Dios». Son innumerables los pasajes bíblicos en los que se hace referencia a la venida de un rey que hará justicia a los desheredados de la tierra, liberará a los cautivos, saciará a los hambrientos, aplastará al opresor, etc. La venida de ese Reino es la principal pretensión de la Iglesia⁹³, de manera que las actuaciones de los cristianos encaminadas a defender la efectividad de los derechos humanos en el mundo son consideradas pasos decisivos en el camino hacia la construcción del llamado «Reino de Dios».

Según Hamel, aparecen también en *Gaudium et spes* diferentes expresiones que han servido para argumentar a favor de otro fundamento teológico de los derechos del hombre: el de la Alianza entre Yahvé y «su pueblo». La principal materialización de ese pacto es el Decálogo, concebido como el código de conducta moral válido para toda la humanidad. Hamel ha interpretado que, teniendo en cuenta ese pacto, la violación de los derechos de los hombres constituye una vulneración de las leyes de la Alianza, de manera que mostrar respeto a los otros es también manifestar el respeto debido a Dios. Desde el mismo enfoque teológico se argumenta que la Nueva Alianza, la Encarnación, el hecho de que Dios se hiciera hombre, constituye el mejor ejemplo de la exaltación de la dignidad humana y, por tanto, la mejor manera de fundamentar los derechos humanos desde el punto de vista teológico⁹⁴.

El último de los fundamentos teológicos a los que alude Hamel es el concepto de solidaridad, utilizado principalmente por San Pablo en 1 Cor. 12, 12-29, texto en el que se realiza una metáfora entre el cuerpo humano y la Iglesia. De aquel pasaje se ha deducido el carácter naturalmente social del ser humano y la igualdad dignidad de todos los hombres, ideas utilizadas en la *Gaudium et spes* para fundamentar diferentes críticas contra la ética individualista y para defender la promoción del bien común y de la solidaridad internacional⁹⁵.

El estudio de los fundamentos bíblico-teológicos de los derechos humanos podría interpretarse como un freno a la corriente ecuménica abierta hace ya tiempo y un retroceso en el camino del diálogo entre la Iglesia y el mundo. Sin embargo, nada impide la complementariedad de estos enfoques teológicos –cuya validez y aceptación será exclusiva para los creyentes–, con el desarrollo y la profundización del diálogo de la Jerarquía de la Iglesia Católica con diferentes éticas, con el objetivo de compartir criterios morales sobre la dignidad del ser humano y sobre sus derechos, aunque, como creo que ha quedado reflejado en este trabajo, la tarea parece difícil.

⁹³ Cfr. GS., núm. 45.

⁹⁴ Esta perspectiva, llamada también «cristológica», se advierte en la primera encíclica de JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, Madrid, San Pablo, 1979, núms. 13 y 14.

⁹⁵ Cfr. GS., núms. 26, 29 y 30.